







Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto



2. 10. 19

1/1/19

PETRI LOMBARDI

NOVARIENSIS,

Cognomine Magistri Sententiarum,

EPISCOPI PARISIENSIS,

SENTENTIARUM

LIBRI QUATUOR,

PER JOANNEM ALEAUME, PARISIENSIS THEOLOGIE PROFESSOREM,

Pristino suo nitori verè restituti;

NECNON

DIVI THOMÆ AQUINATIS,

Doctoris Angelici, ordinis Praedicatorum,

SUMMA THEOLOGICA,

Ad manuscriptos codices à FRANCISCO GARCIA, Gregorio DONATO, Lovaniensibus
ac Duacensibus Theologis, Joanne NICOLAI, ac Thomâ MADALENA
diligentissimè collata;

Novisque curis ac Dissertationibus à Bernardo MARIA DE RUDEIS illustrata.

ANNOTAVIT VERO SIMUL ET EDIDIT J. P. M****,

Scripturae sacrae ac Theologiae Cursuum completorum editor.

TOMUS PRIMUS,

COMPLECTENS QUATUOR SENTENTIARUM LIBROS

NECNON SUMMÆ THEOLOGICÆ PRIMAM PARTEM.

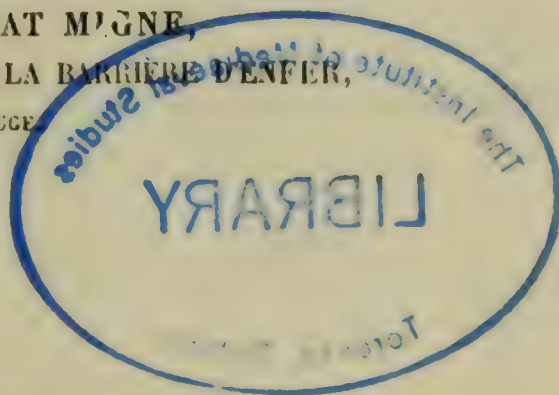
4 VOL. PRIX : 24 FR.

PARISIIS EXCUDEBAT MUGNE,

IN VIA DICTA : D'AMBOISE, HORS LA BARRIÈRE D'ENFER,

OU PETIT-MONTROUCE

—
1841.



ELENCHUS OPÉRUM

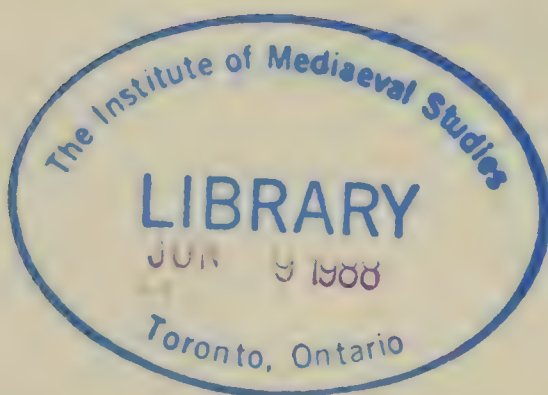
QUE IN HOC PRIMO VOLUMINE CONTINENTUR.

PETRUS LOMBARDUS.

Petri Lombardi Vita.
Libri Sententiarum quatuor.

S. THOMAS AQUINAS.

D. Thomæ Aquinatis Vita.
Summæ Theologicæ pars prima.



MIGNE, succursaliste à Montrouge, de Vrayet de Surey,
imprimeur, rue de Sèvres, 37, à Paris.

PETRI LOMBARDI VITA.



Antequàm Petri Lombardi biographiam exhibeamus, liceat laboris quem nunc aggredimur rationes paucis exponere, quas si vel minimùm attendant lectores, nullius nobis defuturam assentationem, Deo juvante, intimis præcordiis confidimus. Elito scilicet à nobis *Cursu theologico*, perfectissimis omnium tractatibus elaborato, mirum sanè et incongruens visum esset, si theologorum principes nullâ ex parte apparuissent. Opportunum ergo ac quasi necessarium duximus Petri Lombardi quatuor *Sententiarum* libros, necnon D. Thomæ Aquinatis *Summam* ex integro recudere, stupenda prorsus opera, quorum prius totam Europam per centum et quinquaginta annos rexit ac D. Thomam peperit; posterius verò, nempe *Summa Theologica*, ex quo in lucem edita est, totam Europam per quingentos annos continuos rexit, omnesque subsequentes theologos peperit. Quæ cum ita sint, si theologorum agmen, omissis Petro Lombardo ac D. Thomâ, produxissemus, rivus, ut aiunt, sine fonte, corpus sine capite edidissemus. Quodnam enim opus theologicum ab his inclyti Parisiensis episcopi et Doctoris Angelici operibus alienum, nec omnimodæ eorum orthodoxiæ innixum jactitari potest? Quis theologus tùm antiquus cùm recens, gallicusve aut exterus, illos tanquàm suos magistros auderet non agnoscere? Omnes reipsâ eò majorem vel minorem famam sibi prope-modum comparârunt, quò magis minùsve Petrum Lombardum et D. Aquinatem explanârunt aut interpretati sunt, aut eorum vestigiis institerunt. Ut verò aliquid amplius dicamus, cæteri omnes theologi à nemine penitus et absolutissimè intelliguntur, nisi à quibus utriusque præstantissimi doctoris opera prius prænoscentur, quippe quæ ab omnibus omni ferè paginâ vel adducuntur, vel evolvuntur, vel jam planè inspecta supponuntur. Et hæc illorum cum Ecclesiâ similitudo, cujus ambo duæ firmissimæ sunt columnæ, ut cum eâ doctrinæ indefectibilitatem quodam modo participant. Quis enim non miretur, cùm post septem octove secula, vetustate oblivioneque tam multi auctores exoleverint, hæc nempe de causâ quòd à præsentibus rerum adjunctis alieni, plurimâ ex parte deficient, ac sæpius, pro temporum ratione, arte criticâ judicioque careant; quis, inquam, non miretur hæc nostrâ ætate *Sententiarum* libros, *Summamque Theologicam* primo semper juventutis flore, ac pristinâ vitæ plenitudine virescere? Novellus namque theologiæ tiro, sicut et doctor sacrâ scientiâ excultissimus, hos assiduâ manu versant teruntque, ab his doctrinæ rudimenta percipiunt, et substantiales hauriunt delicias; hos prædicant in scholis professores, in concionibus memorant divini verbi præcones, in sacro tribunali duces habent et invocant confessarii, et qui controversiis incumbunt, validissima ab his mutant argumenta. Nihil apud eos obsoletum, nihil infirmum repe-rias: ab integrâ eorum lectione cor suaviter demulcetur, animusque fructuosè instruitur.

Nunc ad Petrum Lombardum redeat oratio (1).

PETRUS LOMBARDUS (cognomento MAGISTER SENTENTIARUM) *Lombardi* nomine vocatus est, quòd non longè à Novariensi civitate in Longobardiâ in lucem editus est. Primùm canonicus Carnutensis, tantâ nominis laude Lutetiæ Parisiorum inclaruit, ut scholiastes, seu scholæ Parisiensis præses electus, dein ad ejusdem urbis episcopatum evectus fuerit: quam quidem amplissimam dignitatem denegaverat Philippus, Ludovici Crassi filius, ac Ludovici Junioris frater, ut eam Petro magistro suo adjudicaret. Inclytam itaque sedem occupavit Petrus anno 1159, sed non nisi quinque annis Ecclesiam suam gubernavit, quippe qui supremum diem obiit anno 1164, æternâ præsul veneratione dignus, qui creditum sibi gregem doctrinâ simul et exemplis informare quàm maximè idoneus extitit.

Omnes ejus *Sententias* nôrunt, in quibus auctor ille universæ theologiæ summam ex sacris Litteris et orthodoxorum Patrum locis ac decretis mirabili compendio arteque complexus est, et apparentes in iis discrepantias clarâ methodo ac singulari sermonis luciditate conciliavit. Illud autem tanto successu peregit, ut agitas inanis dialecticæ cavillationes penè expedierit, subdolasque in disputando artes minuerit, quibus hucusque circumstrepebant scholastica theologorum conventicula. Hinc postea sub insignibus ducis eundi ac per verba *Magistri* jurandi consuetudo apud omnes invaluit. Quidam tamen defectus in hoc opere occurrunt: celebris nempe theologus, omissis aliquando magni momenti quæstionibus, plurimas suâ quidem ætate graves, nostrâ verò sæpius inutiles evolvit, ac, dùm sensus figuratos argumentando prosequitur, firmis rationum momentis dogma assertum stabilire negligit. Hæc verò vitia facilè Petro condonabuntur, si ad tempus que vixit respiciatur, et attendatur, eum, si unum forsitan et alterum excipias, totam theologiam in unum quasi corpus primum contraxisse. Ipsi insuper nonnullæ exprobrantur opiniones quæ ab omnibus communiter non tenentur; et hæc quidem à nobis ad calcem operis infra subjicientur.

Præter Petri Lombardi *Sententias*, extant ejusdem *Commentaria in Psalmos*, Parisiis, 1541, in-fol., et in *Epistolas Pauli*, 1537, in-fol.

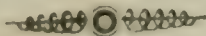
(1) D. Thomæ Aquinatis vitam infra describemus, cùm ad ejus *Summam* devenerimus.



PETRI LOMBARDI

IN LIBROS SENTENTIARUM

Prologus.



Cupientes aliquid de penuriâ ac tenuitate nostrâ cum pauperculâ in gazophylacium Domini mittere, ardua scandere, opus ultra vires nostras agere præsumpsimus; consummationis fiduciam, laborisque mercedem in Samaritano statuentes, qui, prolatis in curationem semivivi duobus denariis, supereroganti cuncta reddere professus est. Delectat nos veritas pollicentis; sed terret immensitas laboris. Desiderium hortatur proficiendi, sed debortatur infirmitas deficiendi (ex Aug., 3 libro de Trin., in præmio), quam vincit zelus domûs Dei. Quo inardescentes, fidem nostram adversus errores carnalium atque animalium hominum, Davidicæ turris clypeis munire, vel potius munitam ostendere, ac theologicarum inquisitionum abdita aperire, necnon et Sacramentorum ecclesiasticorum pro modulo intelligentiæ nostræ notitiam tradere studuimus (ex eodem Aug. loco citato; ex Hilario, in principio, 10 de Trin.). Non valentes studiosorum fratrum votis jure resistere, eorum in Christo laudabilibus studiis, linguâ ac stylo nos servire flagitantium: quas bigas in nobis agitât Christi charitas. Quamvis non ambigamus omnem humani eloquii sermonem carminis atque contradictioni amulorum semper fuisse obnoxium; quia dissentientibus voluntatum motibus, dissentiens quoque sit animorum sensus: ut cum omne dictum veri ratione perfectum sit, tamen dum aliud aliis aut videtur, aut complacet, veritati vel non intellectæ, vel offendenti, et impietatis error obnitatur, ac voluntatis invidia resultet; quam Deus seculi hujus operatur in illis diffidentiae filii, qui non rationi voluntatem subjiçunt, nec doctrinæ studium impendunt, sed his quæ somniârunt sapientiæ verba coaptare nituntur, non veri, sed placiti rationem sectantes, quos iniqua voluntas non ad intelligentiam veritatis, sed ad defensionem placitum incitat; non desiderantes doceri veritatem, sed ab eâ ad fabulas convenientes auditum. Quorum professio est magis placita quàm docenda conquirere; nec do-

cenda desiderare, sed desideratis doctrinam coaptare; habent rationem sapientiæ in superficie. Quia fidei defectionem sequitur hypocrisis mendax, ut sit in verbis pietas, quam amiserit conscientia, ipsamque simulatam pietatem, omni verborum mendacio impiam reddunt; falsæ doctrinæ institutis fidei sanctitatem corrumpere molientes, auriumque pruriginem, sub novello sui desiderii dogmate aliis ingerentes, qui contentioni studentes, contra veritatem sine fœdere bellant. Inter veri namque assertionem et placiti defensionem pertinax pugna est, dum se et veritas tenet, et se voluntas erroris tuetur. Horum igitur et Deo odibilem ecclesiam evertere, atque ora opilare (ne virus nequitiae in alios effundere queant), et lucernam veritatis in candelabro exaltare volentes, in labore multo ac sudore, hoc volumen, Deo præstante, compingimus, ex testimoniis veritatis in æternum fundatis, in quatuor libris distinctum. In quo majorum exempla doctrinamque reperies; in quo, per dominicæ fidei sinceram professionem, vipereæ doctrinæ fraudulentiam prodidimus; aditum demonstrandæ veritatis complexi, nec periculo impiæ professionis incerti, temperato inter utrumque moderamine utentes (ex August., in præm., 3 de Trin.). Sicubi verò Patrum vox nostra insonuit, non à paternis discessit limitibus. Non igitur debet hic labor cuiquam pigro vel multum docto videri superfluous, cum multis impigris multisque indoctis, inter quos etiam et mihi, sit necessarius; brevi volumine complicans Patrum sententias, apposis testimoniis, ut non sit necesse quærenti librorum numerositatem evolvere, cui brevitatis quod quæritur offert sine labore (ex eodem loco supra citato). In hoc autem tractatu, non solum pium lectorem, sed etiam liberum correctorem desidero, maxime ubi profunda versatur veritatis quæstio, quæ utinam tot haberet inventores quot habet contradictores! Ut autem quod quæritur facilius occurrat, titulos quibus singulorum librorum capitula distinguuntur præmisimus.

DE MYSTERIO TRINITATIS.

LIBER PRIMUS.



DISTINCTIO PRIMA.

1. Veteris ac novæ legis continentiam, diligenti indagine, etiam atque etiam considerantibus nobis, præviâ Dei gratiâ, innotuit sacræ paginæ tractatu circa res, vel signa præcipuè versari; ut enim egregius doctor Aug. ait in libro de Doct. christ., omnis doctrina vel rerum est vel signorum; sed res etiam per signa discuntur. Propriè autem hic *res* appellantur, quæ non ad significandum aliquid adhibentur; *signa* verò, quorum usus est in significando. Eorum autem aliqua sunt, quorum omnis usus est in significando, non in justificando; quibus non utimur nisi aliquid signifi-

candi gratiâ, ut aliqua sacramenta legalia. Alia quæ non solum significant, sed conferunt quod intus adjuvet, sicut evangelica sacramenta. Ex quo apertè intelligitur quæ hic appellantur signa, res illæ videlicet quæ ad significandum aliquid adhibentur. Omne igitur signum etiam res aliqua est. Quod enim nulla res est, ut in eodem Aug. ait (lib. et loc. citatis), omnino nihil est. Non autem è diverso omnis res signum est, quia non adhibetur ad significandum aliquid. Cumque his intenderit theologorum speculatio studiosa atque modesta, divinam Scripturam, formam præscriptam in doctrinâ tenere advertet. De his ergo nobis aditum ad res divinas aliquatenus intelligendas, Deo duce, aperire vo-

lentibus disserendum est : et primum de rebus, postea de signis disseremus.

De rebus communiter agiti.

2. Id ergo in rebus considerandum est, ut in eodem Aug. ait (lib. 1, c. 3), quod res aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ quibus utendum est, aliæ quæ fruuntur et utuntur. Illæ quibus fruendum est, nos beatos faciunt. Istis quibus utendum est, tendentes ad beatitudinem adjuvamus, et quasi adminiculamur, ut ad illas res, quæ nos beatos faciunt, pervenire, eisque inhærere possimus. Res verò quæ fruuntur et utuntur nos sumus; quasi inter utrasque constituti et angeli, et sancti. *Fru*i autem est amore alicui rei inhærere propter seipsam. *Uti* verò, id quod in usum venerit referre ad obtinendum illud quo fruendum est; aliàs abuti est, non uti : nam usus illicitus, abusus vel abusus nominari debet.

Res igitur quibus fruendum est, sunt Pater et Filius, et Spiritus sanctus. Eadem tamen Trinitas quædam summa res est, communisque omnibus fruentibus, ea si tamen res dici debet, et non rerum omnium causa; si tamen et causa. Non enim facile potest inveniri nomen quod tantæ excellentiæ conveniat, nisi quod melius dicitur Trinitas hæc unus Deus. Res autem quibus utendum est, mundus est, et in eo creata. Unde Aug. in eodem, lib. 1, c. 5 : Utendum est hoc mundo, non fruendum, *ut invisibilia Dei per ea quæ facta sunt intellecta conspiciantur* (Rom. 2, 22), id est ut de temporalibus æterna capiantur. Item in eodem, c. 4 : In omnibus rebus illæ tantum sunt quibus fruendum est, quæ æternæ et incommutabiles sunt; cæteris autem utendum est, ut ad illarum perfruitionem perveniantur. Idem Aug. in lib. 10 de Trin., c. 10 : Fruimur cognitis in quibus ipsis propter se voluntas delectata conquiescit : utimur verò eis quæ ad aliud referimus, quo fruendum est.

Item quid intersit inter frui et uti aliter quàm suprâ.

3. Notandum verò quod idem Aug. in libro 10, de Trin. c. 11, aliter quàm supra accipiens uti et frui, sic dicit : Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis. Frui autem est, uti cum gaudio, non adhuc spei, sed jam rei; ideoque omnis qui fruatur, utitur; assumit enim aliquid in facultatem voluntatis cum fine delectationis. Non autem omnis qui utitur, et fruatur, si id quod in facultatem voluntatis assumit, non propter ipsum sed propter aliud appetit. Et attende quia videtur Aug. dicere illos frui tantum qui in re gaudent, non jam in spe : et ita in hac vitâ non videmur frui, sed tantum uti, ubi gaudemus in spe; cum supra dictum sit, frui esse amore inhærere alicui rei propter se : qualiter etiam hic multi adhærent Deo.

Determinatio eorum quæ videntur contraria.

4. Hæc ergo quæ sibi contradicere videntur, sic determinamus, dicentes, nos et hic, et in futuro frui; sed ibi propriè, et perfectè, et plenè, ubi per speciem videbimus quo fruemur; hic autem, dum in spe ambulamus, fruimur quidem, sed non adeò plenè, unde in libro 10 de Trin., cap. 10 : Fruimur cognitis in quibus voluntas est. Idem in lib. de Doct. christ. ait, lib. 1, cap. 30 : Angeli illo fruente jam beati sunt, quo et nos frui desideramus; et quantum in hac vitâ jam fruimur, vel per speculum, vel in ænigmate, tantò nostram peregrinationem, et tolerabilius sustinemus, et ardentius finire cupimus.

Alia determinatio.

5. Potest etiam dici quod qui fruatur etiam in hac vitâ, non tantum habet gaudium spei, sed etiam rei, quia jam delectatur in eo quod diligit, et ita jam rem aliquatenus tenet. Constat igitur quod debemus Deo frui et non uti. Illo enim, ut ait Aug., lib. 1 de Doct. christ., fruere, quo efficeris beatus, et in quo spem ponis, ut ad id pervenias. De hoc idem ait in lib. 1 de Doct. christ., cap. 31 : Dicimus nos eâ re frui quam diligimus propter se, et eâ re fruendum nobis esse tantum quâ efficeremur beati; cæteris verò utendum (Aug. lib. eodem, c. 33). Frequenter tamen dicitur

frui, cum delectatione uti. Cum enim adest quod diligitur, etiam delectationem secum gerit : si tamen per eam transieris, et ad illud ubi permanendum est eam retuleris, uteris eâ; et abusivè, non propriè, diceris frui. Si verò inhæseris atque permanseris, finem in eâ ponens lætitiæ tuæ, tunc verè et propriè frui dicendus es; quod non est faciendum nisi in illâ Trinitate, id est, summo et incommutabili bono.

Utrum hominibus sit utendum, vel fruendum.

6. Cum autem homines qui fruuntur et utuntur aliis rebus, res aliquæ sint, quæritur utrum se frui debeant, an uti, an utrumque? Ad quod sic respondet Aug. in lib. de Doct. christ., c. 22 : Si propter se homo diligendus est, fruimur eo; si propter aliud, utimur eo (Hier. 17). Videtur autem mihi propter aliud diligendus. Quod enim propter se diligendum est, in eo constituitur beata vita, cujus etiam spes hoc tempore nos consolatur. In homine autem spes ponenda non est, quia maledictus est qui hoc facit (cap. unico). Ergo si liquidè advertas, nec seipso quisquam frui debet, quia diligere se propter se non debet, sed propter illud quo fruendum est. Huic autem contrarium videri non debet quod Apost. ad Philemonem loquens ait : *Ita, frater, ego te fruar in Domino*. Quod ita determinat Aug. in lib. 1 de Doct. christ., c. 33 : Si dixisset tantum *te fruar*, et non addidisset *in Domino*, videretur finem dilectionis ac spem constituisse in eo; sed quia illud addidit *in Domino* se finem posuisse, eodemque frui significavit. Cum enim (ut idem August. ait ibidem) homine in Deo fruere, Deo potius quàm homine fruere.

Hic quæritur an Deus fruatur, an utatur nobis.

7. Sed cum Deus diligit nos, ut frequenter Scriptura dicit, quæ ejus dilectionem erga nos multum commendat, quærit Aug. ibid., c. 38, quomodo diligit : an ut utens, an ut fruens; et procedit ita : Si fruatur, eget bono nostro, quod nemo sanus dixerit. Ait enim Propheta : *Bonorum meorum non eges*. Omne enim bonum nostrum vel ipse est, vel ab ipso est; non ergo fruatur nobis, sed utitur. Si enim nec fruatur, nec utitur, non invenio quomodo diligit nos. Neque tamen sic utitur nobis, ut nos aliis rebus. Nos enim res quibus utimur ad id referimus ut Dei bonitate perfruamur : Deus verò ad suam bonitatem usum nostrum refert. ille enim miseretur nostri propter suam bonitatem; nos autem nobis invicem propter illius bonitatem. Ille nostri miseretur, ut se perfruamur; nos verò invicem nostri miseremur, ut illo fruamur. Cum enim nos alicujus miseremur, et alicui consulimus, ad ejus quidem facimus utilitatem, eamque intuemur (Aug. lib. 1 de Doct. christ., cap. 30). Sed nostra fit consequens, cum misericordiam quam aliis impendimus non relinquit Deus sine mercede. Hæc autem merces summa est, ut ipso fruamur. Item quia bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus (ex eodem lib. c. 32). Porro etiam quia justus est, non impunè mali sumus; et in quantum mali sumus, in tantum etiam minùs sumus. Ille ergo usus, quo nobis utitur Deus, non ad ejus, sed ad nostram utilitatem refertur; ad ejus verò tantummodò bonitatem (ex eodem lib. c. 32).

Utrum utendum, an fruendum sit virtutibus.

8. Hic considerandum est utrum virtutibus sit utendum, an fruendum. Quibusdam videtur quod eis sit utendum, et non fruendum : et hoc confirmant auctoritate Aug. qui, ut prætaxatum est (in num. 5 hujus primæ dist. Id habetur lib. 1 de Doct. christ., c. 33), dicit non esse fruendum nisi Trinitate, id est, summo et incommutabili bono. Item dicunt idèò non esse fruendum eis, quia propter se amandæ non sunt, sed propter æternam beatitudinem. Illud autem quo fruendum est, propter se amandum est. Sed quod virtutes propter se amandæ non sint, inò propter beatitudinem solam, probant auctoritate Aug. qui, in lib. 15 de Trin., contra quosdam ait : Fortè virtutes quas propter solam beatitudinem amamus, sic nobis persuadere audent, ut ipsam beatitudinem non

amemus; quod si faciunt, etiam ipsas utique amare desistimus, quando illam propter quam solam istas amavimus, non amamus. Ecce his verbis videtur Aug. cap. 8, ostendere quod virtutes non propter se, sed propter solam beatitudinem amande sint. Quod si ita est, ergo eis fruendum non est. Aliis verò contra videtur, scilicet quod fruendum eis sit, quia propter se petende et amande sunt. Et hoc confirmant auctoritate Amb., qui ait super illum locum Epistolæ ad Gal.: *Fructus autem Spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia*, etc.; at hic non nominat opera, sed fructus, quia propter se petenda sunt: si verò propter se petenda sunt, ergo et propter se amanda (c. 5). Nos autem hanc que videtur auctoritatum repugnantiam de medio eximere cupientes, dicimus quod virtutes propter se petende et amande sunt, et tamen propter solam beatitudinem: propter se quidem amande sunt, quia delectant sui possessores sincerâ et sanctâ delectatione, et in eis pariunt gaudium spirituale. Verumtamen non est hic consistendum, sed ultra gradiendum, non hic hæreat dilectionis gressus, neque hic sit dilectionis terminus; sed referatur hoc ad illud summum bonum, cui soli omnino inherendum est, quia illud propter se tantum amandum est, et ultra illud nihil querendum est; illud est enim supremus finis. Ideò Aug. dicit (in num. 5, et lib. de Doct. christ., c. 55) quod eas diligimus propter solam beatitudinem; non quia eas propter se diligamus, sed quia id ipsum quod eas diligimus, referimus ad illud summum bonum, cui soli inherendum est et in eo permanendum, finisque lætitiæ ponendus: quare virtutibus non est fruendum. Sed, dicit aliquis: Frui est amore inherere alicui rei propter se ipsam, ut prædictum est. Si ergo virtutes propter se amande sunt, et eis fruendum est. Ad quod dicimus, in illâ descriptione, ubi dicitur *propter seipsam*, intelligendum est tantummodò, ut scilicet ametur propter seipsam tantum, ut non referatur ad illud, sed ibi ponatur finis, ut supra ostendit Aug., cap. 4, dicens: Si inhæseris atque permanseris finem ponens lætitiæ, tunc vere et propriè frui dicendus es; quod non est faciendum, nisi in illâ Trinitate, id est summo et incommutabili bono. Utendum est ergo virtutibus, et per eas fruendum summo bono; ita et de voluntate bonâ dicimus, unde Aug. in lib. 10 de Trin. ait: Voluntas est per quam fruimur; ita et per virtutes fruimur, non eis, nisi fortè aliqua virtus sit Deus, ut charitas; de quâ post tractabitur, dist. 71, lib. 4.

Epilogus.

9. Omnium igitur quæ dicta sunt, ex quo de rebus specialiter tractavimus, hæc summa est: Quod aliæ sunt quibus fruendum est, aliæ quibus utendum est, aliæ quæ fruuntur et utuntur, et inter eas quibus utendum est, etiam quadam sunt per quas fruimur, ut virtutes et potentiæ animi, quæ sunt naturalia bona. De quibus omnibus antequàm de signis tractemus, agendum est: ac primùm de rebus quibus fruendum est, scilicet de sanctâ atque individuâ Trinitate.

DISTINCTIO II.

DE MYSTERIO TRINITATIS ET UNITATIS.

1. Hoc quoque verâ ac piâ fide tenendum est, quod Trinitas unus sit et solus verus Deus, ut ait Aug. in lib. 4 de Trin., c. 2, scilicet Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; et hæc trinitas unius ejusdemque substantiæ vel essentiæ dicitur, creditur et intelligitur; quæ est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur. Mentis enim humanæ acies invalida, in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur. Item in lib. 4 Retract. c. 10: Non aprobo quod in oratione dixi: Deus qui non nisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera. De hæc ergo summâ et excellentissimâ, cum modestiâ et timore agendum est, et attentissimis auribus atque devotis audiendum, ubi quæritur unitas Trinitatis, Patris scilicet, et Filii, et Spiritus sancti; quia nec

periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur. Proinde omnis qui audit et legit ea quæ de ineffabili et inaccessiblei luce Divinitatis dicuntur, studeat imitari atque servare quod venerabilis doctor August. in 2 lib. de Trin. de seipso ait: Non pigebit me, inquit, sicubi hesito quærere; nec pudebit, sicubi erro, discere. Quisquis ergo audit hoc vel legit, ubi pariter certus est, pergat mecum: ubi pariter hæsitat, quærat mecum; ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me. Ita ingrediamur simul charitatis viam, tendentes ad eum de quo dictum est psal. 10: *Quærite faciem ejus semper.*

Quæ fuerit intentio scribentium de Trinitate.

2. Omnes autem catholici traciatores, ut in eodem primo lib. de Trin., c. 4, Aug. ait, qui de Trinitate, quæ Deus est, scripserunt, hoc intenderunt, secundum Scripturas docere quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, unius sint substantiæ et inseparabili æqualitate unus sint Deus: ut sit unitas in essentiâ, et pluralitas in personis, ideòque non sunt tres dii, sed unus Deus, licet Pater Filium genuerit, et ideò Filius non sit qui Pater est; Filiusque à Patre sit genitus, et ideò Pater non sit qui Filius est; et Spiritus sanctus nec Pater sit nec Filius, sed tantum Patris et Filii Spiritus, utrique coæqualis, et ad Trinitatis pertineans unitatem. Teneamus ergo Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum unum esse naturaliter Deum, ut ait August. in lib. de Fide ad Petrum, neque tamen ipsum Patrem esse, qui Filius est; nec Filium ipsum esse, qui Pater est; nec Spiritum sanctum ipsum esse, qui Pater est aut Filius. Una est enim Patris et Filii et Spiritus sancti essentia, quam Greci *ὁμοῦσιον* vocant; id quæ non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus: quamvis sit personaliter alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

Quis ordo sit servandus cum de Trinitate agitur.

3. Cæterum, ut in primo libro de Trin. Aug. docet, primò secundum auctoritates sanctarum Scripturarum, utrùm fides ita se habeat demonstrandum est. Deinde adversus garrulos ratiocinatores, elatiores magis quàm capaces, rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei utendum est; ut eorum inquisitionibus satisficientes, mansuetos plenius instruamus, et illi si nequiverint invenire quod quærunt, de suis mentibus potius quàm de ipsâ veritate, vel de nostrâ assertionem conquerantur.

Testimonia sanctorum de Trinitate.

4. Propònamus ergo in medium veteris ac novi Testamenti auctoritates, quibus divinæ unitatis atque Trinitatis veritas demonstretur, ac primùm ipsa legis exordia occurrant, ubi Moses ait, Deuter. 6: *Audi, Israel: Dominus Deus tuus Deus unus est.* Item Exod. cap. 20: *Ego sum Dominus Deus tuus qui eduxi te de terrâ Ægypti; non erunt tibi alii dii præter me.* Ecce hic significavit unitatem divinæ naturæ. Deus enim, ut ait Amb. in primo lib. de Trin. (de Fide, lib. 1), nomen est naturæ. Dominus verò nomen est potestatis. Item alibi Deus loquens ad Moysen ait. Exod. 3: *Ego sum qui sum, et si quæsierint nomen meum, vade et dic eis: Qui est, misit me ad vos.* Dicens enim: *Ego sum*, non, *Nos sumus*; et *qui est*, non *qui sumus*, apertissimè declaravit unum solum Deum esse. In cantico etiam Exodi legitur, c. 15: *Dominus omnipotens nomen ejus*; non a t *Domini*: unitatem volens significare. Personarum quoque pluralitatem et naturæ unitatem simul ostendit Dominus in Gen., c. 1, dicens: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Dicens enim, *faciamus*, et *nostram*, pluralitatem personarum ostendit: dicens verò *imaginem*, unitatem essentiæ. Ut enim dicit Aug. in lib. de Fide ad Petrum, si in illâ naturâ Patris, et Filii, et Spiritus sancti una esset tantum persona, non diceretur: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Cum enim dicit *ad imaginem*, ostendit unam naturam esse, ad cujus imaginem homo fieret; cum verò dicit *nostram*, osten-

dit eundem Deum non unam, sed plures esse personas. Apertè ostendit quòd nec solitudo, nec diversitas, nec singularitas ibi est, sed similitudo.

5. Hilarius quoque, in lib. 5 de Trin., dicit his verbis significari quòd in Trinitate nec diversitas est, nec singularitas vel solitudo; sed similitudo, et pluralitas sive distinctio; ait enim sic: Qui dixit: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, invicem esse sui similes, in eo quòd dicit imaginem et similitudinem nostram, ostendit. Imago enim sola non est, et similitudo sibi non est; neque diversitatem duobus admisceri ad alterius alterum similitudo permittit. Item idem in lib. 4, circa finem: Absolutius voluit intelligi significationem hanc non ad se esse referendam tantum, dicendo: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; professio enim consortii sustulit intelligentiam singularitatis, quia consortium aliquod nec potest esse sibi ipsi solitario (circa medium), neque rursum solitudo solitarii recipit faciamus; neque quisquam ali-no à se loquitur nostram; uterque ergo sermo scilicet *faciamus et nostram*, ut solitarium eundemque non patitur, ita neque diversum à se, alienumque significat; solitario convenit *faciam et meam*; non solitario verò convenit dicere *faciamus et nostram*; uterque sermo ut non solitarium tantum, ita neque differentem esse, vel diversum esse significat. Nobis quoque nec solitarius nec diversus est confitendus; ita ergo Deus ad communem sibi cum Deo imaginem, eandemque similitudinem reperitur operari, ut nec significatio efficientis admittat intelligentiam solitudinis, nec operatio constituta ad eandem imaginem vel similitudinem patiatur diversitatem divinitatis. In his verbis Hilari. pluralitatem personarum voluit intelligi nomine consortii, atque significavit nomine consortii vel pluralitatis non poni aliquid, sed removeri. Pluralitas enim vel consortium personarum cum dicitur, solitudo vel singularitas negatur; cum dicimus plures esse personas, significamus quòd non est una sola. Ideò Hilarius volens ista subtiliter et sanè intelligi, ait: Professio consortii sustulit intelligentiam singularitatis; non dicit: Posuit aliquid. Ita etiam cum dicimus tres personas, singularitatem et solitudinem tollimus; et quòd Pater non est solus, nec Filius est solus, nec Spiritus sanctus est solus, significamus; et quòd nec Pater tantum est et Filius, nec Pater tantum et Spiritus sanctus, nec Filius tantum et Spiritus sanctus. De hoc autem in sequenti plenius agetur (distinct. 19), ubi etiam secundum quid similes dicantur tres personæ, et utrùm aliquo modo sit ibi diversitas vel differentia ostendetur.

Ad idem quod cœperat redit, ut alias auctoritates supponat.

6. Nunc verò ad propositum redeamus; et ad ostendendum personarum pluralitatem atque essentialitatis divinæ unitatem, alias sanctorum auctoritates inducimus. Moyses dicit: *In principio creavit Deus cælum et terram* (Gen. 1); per Deum significans Patrem; per principium, Filium. Et pro eo quod apud nos *Deus* dicitur, Hebraica veritas habet *Heloym*, quod est plurale hujus singularis, quod est *hel*. Quod ergo non est dictum *hel*, quod est Deus; sed *heloym*, quod interpretari potest *dii* sive *judices*, ad pluralitatem personarum refertur. Ad quam etiam illud attinere videtur, quod diabolus per serpentem dixit: *Eritis sicut dii*. Pro quo in Hebraico habetur *heloym*; ac si diceret: *Eritis sicut divinæ personæ*. Ille etiam maximus prophetarum et regum David, qui suam cæteris præferebat intelligentiam dicens psal. 67: *Super senes intellexi*, unitatem divinæ naturæ ostendens ait psal. 80: *Dominus nomen est illi*; non dicit *Domini*. Alibi etiam ejusdem unitatem et æternitatem simul ostendens ait ex personâ Dei: *Israel, si me audieris, non erit in te Deus recens, neque adorabis Deum alienum*. Aliud horum, ut dicit Ambros., in lib. 1 de Trin. (de Fide, l. 1, c. 5), significat æternitatem; aliud unitatem substantiæ indifferentis, ut neque posteriorem Patre, neque alterius divinitatis Filium, vel Spiritum sanctum

esse credamus; nam si Patre posterior est Filius, vel Spiritus sanctus, recens est; et si unius non est divinitatis, alienus est; sed nec posterior est, quia recens non est; nec alienus, quia ex Patre natus est Filius, ex Patre procedit Spiritus sanctus. Alibi quoque distinctionem personarum insinuans ait (psal. 63): *Verbo Domini cæli firmati sunt, et Spiritu oris ejus omnis virtus eorum*. Alibi etiam ait: *Benedicat nos Deus, Deus noster, benedicat nos Deus, et metuant eum omnes fines terræ*. Trina enim confessio Dei trinitatem exprimit personarum: unitatem verò essentialitatis aperit, cum singulariter subjungit *eum*. Isaias quoque dicit c. 6 se audisse Seraphim clamantia: *Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus*. Per hoc quod dicit *ter sanctus*, Trinitatem significat; per hoc quod subdit *Dominus Deus*, unitatem essentialitatis. David quoque æternam Filii generationem apertè insinuat ex personâ Filii dicens (psal. 2): *Dominus dixit ad me: Filius meus es tu; Ego hodie genui te*. De hac generatione ineffabili Isaias ait, cap. 55: *Generationem ejus quis enarrabit?* In lib. quoque Sap. æternitas Filii cum Patre monstratur, ubi Sapientia ita loquitur: *Dominus possedit me ab initio viarum suarum; antequàm quidquam faceret à principio, ab æterno ordinata sum; antequàm terra fieret, necdum erant abyssi, et ego jam concepta eram; necdum fontes, necdum montes aut colles, et ego parturiebar; adhuc terram non fecerat, et cardines orbis terræ, quando præparabat cælos, aderam; quando appendebat fundamenta terræ, cum eo eram cuncta componens, et delectabar per singulos dies ludens coram eo*. Ecce aptum de æternâ geniturâ testimonium; quo ipsa Sapientia perhibet se ante mundum conceptam esse et parturiri, id est, genitam, et apud Patrem æternaliter existere. Ipsa etiam alibi ait (Eccl. 24): *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam*. Micheas quoque propheta æternam Verbi generationem, et temporalem ex Mariâ, simul insinuavit dicens, c. 5: *Et tu Bethleem Ephrata, parvulus es in millibus Juda: ex te egredietur qui sit dominator in Israel; et egressus ejus ab initio à diebus æternitatis*.

Specialia testimonia de Spiritu sancto.

7. De Spiritu sancto etiam expressa documenta in veteri Testamento habemus. In Gen. enim legitur (c. 1): *Spiritus Domini ferebatur super aquas* Et David dicit psal. 138: *Quo ibo à Spiritu tuo?* In lib. Sap. dicitur, cap. 1: *Spiritus sanctus disciplinæ effugiet fictum; benignus est enim Spiritus sapientiæ*. Isaias quoque ait cap. 61: *Spiritus Domini super me*.

De testimoniis novi Testamenti.

8. Nunc verò post testimonia veteris Testamenti, de fide sanctæ Trinitatis et unitatis, ad novi Testamenti auctoritates accedamus; ut in medio duorum animalium, id est, testamentorum, cognoscatur veritas: et forcipe de altari sumatur calculus quo tangantur ora fidelium. Dominus itaque Christus unitatem divinæ essentialitatis ac personarum trinitatem apertè insinuat, dicens apostolis: *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*. In nomine utique ait, ut Ambros. ait in lib. 1 de Trin. (de Fide, l. 1, c. 1, 2), non in nominibus, ut unitas essentialitatis ostendatur. Per nomina tria quæ supposuit, tres esse personas declaravit. Ipse etiam ait: *Ego et Pater unum sumus*; unum dixit, ut ait Ambr. in eodem, ne fiat discretio potestatis naturæ; et addidit, *sumus*, ut Patrem Filiumque cognoscas; scilicet ut perfectus Pater Filium perfectum genuisse credatur; et quòd Pater et Filius unum sint, non confusionem personæ, sed unitatem naturæ. Joannes quoque in Epistolâ 1 canonicâ ait: *Tres sunt qui testimonium perhibent in cælo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus; et hi tres unum sunt*. Ipse etiam in initio Evangelii sui ait: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum*; ubi apertè ostendit Filium semper et æternaliter fuisse apud Patrem; ut alium apud alium. Apostolus quoque apertè Trinitatem distinguit dicens, Gal. 4: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra*; et alibi, Rom. 8: *Si Spiritus ejus qui suscitavit Jesum*.

habitat in nobis, etc. Item alibi Trinitatem atque unitatem evidentissime commendat dicens, Rom. 8: *Quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia, ipsi gloria*. Ex ipso ait, ut Aug. in lib. 1 de Trin., c. 6, ait, propter Patrem; per ipsum dicit, propter Filium; in ipso, propter Spiritum sanctum. Per hoc verò quòd non ait ex ipsis, per ipsos, et in ipsis, nec ait ipsis gloria, sed ipsi, insinuavit hanc Trinitatem unum Deum esse. Sed quia singule penè syllabae novi Testamenti hanc ineffabilis unitatis atque Trinitatis veritatem concorditer insinuant, inductioni testimoniorum super hæc re superedeamus, et rationibus congruisque similitudinibus ita esse, prout infirmitas nostra valet, ostendamus.

DISTINCTIO III.

INCIPIIT OSTENDERE QUOMODO PER CREATURAM POTUERIT COGNOSCI CREATOR.

1. Apostolus namque ait, Rom. 1, *quòd invisibilia Dei a creaturâ mundi, per ea quæ facta sunt intellecta conspiciuntur; sempiterna quoque virtus ejus et divinitas*. Per creaturam mundi intelligitur homo, propter excellentiam quâ excellit inter alias creaturas; vel propter convenientiam quam habet cum omni creaturâ. Homo ergo invisibilia Dei intellectu mentis conspiciere potuit, vel etiam conspexit, per ea quæ facta sunt, id est, per creaturas visibiles vel invisibiles. A duobus enim juvabatur: scilicet à naturâ, quæ rationalis erat; et ab operibus à Deo factis, ut manifestaretur homini veritas. Ideòque Apostolus dixit: *Quia Deus revelavit illis*, scilicet, dùm fecit opera, in quibus artificis aliquatenus relucet indicium.

Prima ratio vel modus quomodo potuit cognosci Deus.

2. Nam sicut ait Ambros., ut Deus qui natura invisibilis est, etiam à visibilibus posset sciri, opus fecit quod opificem visibilitate sui manifestavit; ut per certum, incertum posset sciri, et ille Deus omnium esse crederetur, qui hoc fecit quod ab homine impossibile est fieri. Potuerunt ergo cognoscere, sive cognoverunt, ultra omnem creaturam esse illum qui ea fecit, quæ nulla creaturarum facere vel destruere valet. Accedat quæcumque vis creatura, et faciat tale cælum et terram; et dicam quia Deus est. Sed quia nulla creatura talia facere valet, constat super omnem creaturam esse illum qui ea fecit, ac per hoc illum esse Deum humana mens cognoscere potuit.

Secunda ratio quâ potuit cognosci, vel modus quonoverunt.

3. Alio etiam modo Dei veritatem ductu rationis cognoscere potuerunt, vel etiam cognoverunt: ut enim Aug. ait in lib. de Civ. Dei, viderunt summi philosophi nullum corpus esse Deum, et ideò cuncta corpora transcenderunt quærentes Deum; viderunt etiam quidquid mutabile est, non esse summum Deum, omniumque principium: et ideò omnem animam mutabilesque spiritus transcenderunt. Deinde viderunt omne quod mutabile est non posse esse nisi ab illo qui incommutabiliter et simpliciter est. Intellexerunt ergo eum et omnia ista fecisse, et à nullo fieri potuisse.

Tertia ratio vel modus.

4. Consideraverunt etiam quidquid est in substantiis, vel corpus esse, vel spiritum: meliusque aliquid spiritum esse quàm corpus, sed longè meliorem qui spiritum fecit et corpus.

Quartus modus vel ratio.

5. Intellexerunt etiam corporis speciem esse sensibilem, et spiritus speciem intelligibilem; et intelligibilem speciem sensibili prætulerunt. Sensibilia dicimus quæ visu tactuque corporis sentiri queunt; intelligibilia, quæ conspectu mentis possunt intelligi. Cùm ergo in eorum conspectu et corpus et animus magis minùsque speciosa essent; si autem omni specie carere possent, omnino nulla essent; viderunt esse aliquid quò illa speciosa facta sunt, ubi est prima et incommutabilis species, ideòque incomparabilis; et illud esse rerum principium rectissime crediderunt, quod factum non esset, et ex quo cuncta facta essent.

Ecce tot modis potuit cognosci veritas Dei. Cùm ergo Deus una sit et simplex essentia, quæ ex nullâ diversitate partium vel accidentium consistit, pluraliter tamen dicit Apostolus, *invisibilia Dei*, quia pluralibus modis cognoscitur veritas Dei per ea quæ facta sunt. Ex perpetuitate namque creaturarum intelligitur conditor æternus; ex magnitudine creaturarum, omnipotens; ex ordine et dispositione, sapiens; ex gubernatione, bonus. Hæc autem omnia ad unitatem deitatis pertinent monstrandam.

Quomodo in creaturis apparet vestigium Trinitatis.

6. Nunc restat ostendere utrùm per ea quæ facta sunt aliquod Trinitatis indicium vel exiguum haberi potuerit. De hoc Aug. in lib. 6, cap. 6, de Trin., ait: Oportet ut Creatorem per ea quæ facta sunt, intellectu conspicientes, Trinitatem intelligamus. Illius enim Trinitatis vestigium in creaturis apparet. Hæc enim quæ arte divinâ facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt, et speciem et ordinem. Nam quodque horum creatorum, et unum aliquid est, sicut sunt naturæ corporum et ingenia animarum; et aliquâ specie formatur, sicut sunt figuræ vel qualitates corporum, ac doctrinæ vel artes animarum; et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, et amores vel delectationes animarum, et ita in creaturis præluet vestigium Trinitatis. In illâ enim Trinitate summa origo est omnium rerum, et perfectissima pulchritudo, et beatissima delectatio. Summa autem origo, ut Aug. ostendit in lib. de verâ Religione, intelligitur Deus Pater, à quo sunt omnia; à quo Filius et Spiritus sanctus; perfectissima pulchritudo intelligitur Filius, scilicet veritas Patris, nullâ ex parte ei dissimilis; quem cum ipso, et in ipso Patre veneramur; quæ forma est omnium quæ ab initio facta sunt, et ad unum referuntur, quæ tamen omnia nec fierent à Patre per Filium, neque suis finibus salva essent, nisi Deus summè bonus esset; qui et nulli naturæ quæ ab illo bona esset, invidit; et ut in bono ipso maneret, alia quantum vellet, alia quantum posset dedit, quæ bonitas intelligitur Spiritus sanctus, qui est donum Patris et Filii; quare ipsum donum Dei cum Patre et Filio æquè incommutabile, colere et tenere nos convenit. Per considerationem itaque creaturarum unius substantiæ, Trinitatem intelligimus, scilicet unum Deum Patrem, à quo sumus; et Filium, per quem sumus; et Spiritum sanctum, in quo sumus, scilicet principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam quâ reconciliamur: unum scilicet quo auctore conditi sumus; et similitudinem ejus, per quam ad unitatem reformamur, et pacem, quâ unitati adheremus: scilicet Deum qui dixit, Genes. 1: *Fiat lux*, et Verbum, per quod factum est omne quod substantialiter et naturaliter est, et donum benignitatis ejus; quâ placuit quod ab eo per Verbum factum est, et reconciliatum est auctori ut non interiret. Ecce ostensum est qualiter in creaturis aliquatenus imago Trinitatis indicatur; non enim per creaturarum contemplationem sufficiens notitia Trinitatis potest haberi vel potuit, sine doctrinæ vel interioris inspirationis revelatione. Unde illi antiqui philosophi quasi per umbram et de longinquo viderunt veritatem, deficientes in intuitu Trinitatis, ut magi Pharaonis in tertio signo. Exod. 8. Adjuvamus tamen in fide invisibilem, per ea quæ facta sunt.

Quomodo in animâ sit imago Trinitatis.

7. Nunc verò ad eam jam perveniamus disputationem, ubi in mente humanâ quæ novit Deum, vel potest nôsse, Trinitatis imaginem reperiamus. Ut enim ait Aug. in lib. 14 de Trinitate, cap. 8, licet humana mens non sit ejus naturæ, cujus Deus est, imago tamen illius, quo nihil melius est, ibi quærenda et invenienda est, quo natura nostra nil habet melius, id est, in mente. In ipsâ etiam mente antequàm sit princeps Dei, ejus imago reperitur; etsi enim amissâ Dei participatione deformis sit, imago Dei tamen permanet. Eo enim ipso imago Dei est

mens, quo capax ejus est, ejusque particeps esse potest. Jam ergo in eâ Trinitatem, quæ Deus est, inquiramus. Ecce enim mens meminit sui, intelligit se, diligit se; hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed imaginem Dei. Hic enim quædam apparet trinitas memoriæ, intelligentiæ et amoris. Hæc ergo tria potissimum tractemus, memoriam, intelligentiam, voluntatem. Hæc ergo tria, ut Aug. ait in lib. 10 de Trin., c. 21, non sunt tres vitæ, sed una vita; nec tres mentes, sed una mens, una essentia. Memoria verò dicitur ad aliquid, et intelligentia et voluntas sive dilectio similiter ad aliquid dicitur: vita verò dicitur ad seipsam et mens et essentia. Hæc ergo tria eo unum sunt, quo una vita, una mens, una essentia, et quicquid aliud ad seipsa singula dicuntur etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur. Eo verò tria sunt, quo ad se invicem referuntur.

Quomodo æqualia sint, quia capiuntur à singulis omnia et tota. (Ex August., lib. 10 de Trin., cap. 11.)

8. Æqualia etiam sunt non solum singula singulis, sed etiam singula omnibus; alioquin non se invicem caperent; se autem invicem capiunt. Capiuntur enim et à singulis singula, et à singulis omnia. Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere.

Quomodo tota illa tria memoria capiat.

9. Totamque meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini. Quod enim memoriæ meæ non memini, illud non est in memoriâ meâ: nihil autem tam in memoriâ est, quam ipsa memoria; totam ergo memini. Item quicquid intelligo, intelligere me scio; et scio me velle quicquid volo, quicquid autem scio memini. Totam ergo intelligentiam totamque voluntatem meam memini.

Quomodo illa tria tota capiat intelligentia. (August. loc. cit.)

10. Similiter cum hæc tria intelligo, tota simul intelligo, neque enim quicquam intelligibilem est quod non intelligam, nisi quod ignoro. Quod autem ignoro, nec memini, nec volo. Quicquid ergo intelligibilem non intelligo, consequenter etiam nec memini, nec volo. Quicquid ergo intelligibilem memini et volo, consequenter intelligo.

Quomodo illa tota capiat voluntas.

11. Voluntas etiam mea totam intelligentiam totamque meam memoriam capit, dum utor toto eo quod intelligo et memini; cum itaque invicem à singulis et omnia et tota capiantur, æqualia sunt tota singula totis singulis, et tota singula simul omnibus totis: et hæc tria unum, una vita, una mens, una essentia. Ecce illius summæ unitatis atque Trinitatis ubi una est essentia et tres personæ, imago est humana mens, licet impar. Mens autem hic pro animo ipso accipitur, ubi est illa imago Trinitatis. Propriè verò mens dicitur, ut ait August., lib. 15 de Trin., c. 7, non ipsa anima, sed quod in eâ est excellentius, qualiter sæpè accipitur. Illud etiam sciendum est, quod memoria non solum est absentium et præteritorum, sed etiam præsentium, ut ait Aug. in lib. 14 de Trin., cap. 14, alioquin non se caperet.

Ex quo sensu illa tria dicantur esse unum et una essentia quæritur.

12. Hic attendendum est diligenter ex quo sensu accipiendum sit quod supra dixit, illa tria, scilicet memoriam, intelligentiam, voluntatem esse unum, unam mentem, unam essentiam, quod utique non videtur esse verum juxta proprietatem sermonis. Mens enim, id est, spiritus rationalis, essentia est spiritualis et incorporea. Illa verò tria, naturales proprietates seu vires sunt ipsius mentis, et à se invicem differunt; quia memoria non est intelligentia vel voluntas, nec intelligentia voluntas sive amor.

Quod etiam ad se invicem dicuntur relativè.

13. Et hæc tria etiam ad seipsa referuntur, ut ait

Aug. in lib. 9 de Trin., c. 3. Mens enim amare seipsam vel meminisse non potest, nisi etiam noverit se. Nam quomodo amat vel meminit quod nescit? Miro itaque modo tria ista inseparabilia sunt à seipsis, et tamen eorum singulum, et simul omnia una essentia est, eum et relativè dicantur ad invicem.

Hic aperitur quod supra quærebatur, scilicet quomodo hæc tria dicantur unum.

14. Sed jam videndum est quomodo hæc tria dicantur una substantia. Ideò quia scilicet in ipsâ animâ vel mente substantialiter existunt, non sicut accidentia in subjectis, quæ possunt adesse vel abesse; unde Aug. in lib. 9 de Trin., c. 5, ait: Admonemur, si utcumque videre possumus, hæc in animo existere substantialiter, non tanquam in subjecto, ut color in corpore; quia etsi relativè dicuntur ad invicem, singula tamen substantialiter sunt in substantiâ suâ. Ecce ex quo sensu illa tria dicantur esse unum vel una substantia. Quæ tria, ut Aug. ait in lib. 15 de Trin., c. 4, in mente naturaliter divinitus instituta quisquis vivaciter perspicit, et quàm magnum fit in eâ, unde potest etiam sempiterna immutabilisque natura recolere, conspici, concupisci, reminiscitur enim per memoriam, intuetur per intelligentiam, amplectitur per dilectionem, profectò reperit illius summæ Trinitatis imaginem.

Quod in illâ similitudine est dissimilitudo. (Ex Aug., lib. 15 de Trin., c. 20.)

15. Verumtamen caveat ne hanc imaginem ab eadem Trinitate factam ita ei comparet, ut omninò existimet similem, sed potius in qualicumque istâ similitudine magnam quoque dissimilitudinem cernat.

Prima dissimilitudo. (Ex eodem lib., c. 22.)

¶ 16. Quod breviter ostendi potest. Homo unus per ista tria meminit, intelligit, diligit; qui nec memoria est, nec intelligentia, nec dilectio, sed hæc habet. Unus ergo homo est, qui habet hæc tria, non ipse est hæc tria; in illius verò summæ simplicitate naturæ, quæ Deus est, quamvis unus sit Deus, tamen tres personæ sunt, Pater et Filius et Spiritus sanctus; et hæc tres personæ sunt unus Deus. Aliud est itaque Trinitas res ipsa, aliud imago Trinitatis in re aliâ: propter quam imaginem etiam illud in quo sunt hæc tria, imago dicitur, scilicet homo. Sicut imago dicitur et tabula et pictura quæ est in eâ; sed tabula nomine imaginis appellatur propter picturam quæ est in eâ.

Altera dissimilitudo. (Ex Aug., lib. 15 de Trin., c. 7.)

17. Rursus ista imago quæ est homo habens illa tria, una persona est, illa verò Trinitas non una persona est, sed tres personæ, Pater Filius, et Filius Patris, et Spiritus Patris et Filii. Itaque in istâ imagine Trinitatis, non hæc tria unus homo, sed unius hominis sunt. In illâ verò summâ Trinitate, cujus hæc imago est, non unius Dei sunt illa tria; sed unus Deus; et tres sunt illæ personæ, non una persona. Illa enim tria non homo sunt, sed hominis sunt, vel in homine sunt. Sed numquid possumus dicere Trinitatem sic esse in Deo, ut aliquid Dei sit, nec ipsa sit Deus? Absit ut hoc credamus! Dicamus ergo in mente nostrâ imaginem Trinitatis, sed exiguam, et qualemcumque esse; quæ summæ Trinitatis ita gerit similitudinem, ut ex maximâ parte sit dissimilis. Sciendum verò est quod hæc trinitas mentis, ut ait Augustin., in lib. 14 de Trin., cap. 12, non propterea tantum imago Dei est, quia sui meminit mens, et intelligit, ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare illum à quo facta est.

Alia assignatio trinitatis in animâ, scilicet mens, notitia, amor.

18. Potest etiam alio modo aliisque nominibus distinguere trinitas in animâ, quæ est imago illius summæ et ineffabilis Trinitatis; ut enim ait Aug. in lib. 11 de Trin., cap. 4, mens, et notitia ejus, et amor, tria quædam sunt. Mens enim novit se, et amat se; nec amare se potest, nisi etiam noverit se. Duo quædam sunt mens et notitia ejus, ut habetur lib. 15 de Trin., c. 7. Item duo quædam sunt mens et amor ejus. Cum

ergo se novit mens et amat se, manet trinitas, scilicet mens, amor, et notitia. Mens autem hic accipitur non pro animâ, sed pro eo quod in anima excellentius est.

Hæc autem tria cum sint distincta à se invicem, dicuntur tamen esse unum, quia in animâ substantialiter existunt.

Quia mens vice Patris, notitia, Filii, amor, Spiritus sancti accipitur. (Ex Aug., lib. 9 de Trin., c. 12.)

19. Et est ipsa mens quasi parens, et notitia ejus quasi proles ejus. Mens enim cum se cognoscit, notitiam sui gignit, et est sola parens sue notitiæ. Tertius est amor, qui de ipsâ mente et notitiâ procedit, dum mens cognoscit se et diligit se; non enim posset se diligere, nisi cognosceret se. Amat etiam placitam prolem, id est, notitiam suam: et ita amor quidam complexus est parentis et prolis.

Quod non est minor mente notitia, nec amor utroque. (Ex eodem Aug. lib.)

20. Nec est minor proles parente, dum tantam se novit mens, quanta est; nec minor est amor parente et prole, id est, mente et notitiâ, dum tantum se diligit mens, quantum se novit et quanta est.

Quod hæc tria in seipsis sunt. (Ex eodem lib., cap. 3.)

21. Sunt etiam hæc singula in seipsis, quia et mens amans in amore est, et amor in amantis notitiâ, et notitia in mente noscente est. Ecce in his tribus quæcumque vestigium Trinitatis apparet.

Quomodo mens per ista proficit ad intelligendum Deum.

22. Mens itaque rationalis considerans hæc tria, et illam unam essentiam in quâ ista sunt, extendit se ad contemplationem Creatoris; et videt unitatem in Trinitate, et Trinitatem in unitate. Intelligit enim unum Deum esse, unam essentiam, unum principium. Intelligit enim quia si duo essent, vel uterque insufficiens esset, vel alter superflueret; quia si aliquid deesset uni quod haberet alter, non esset ibi summa perfectio. Si verò nihil uni deesset quod haberet, alter cum in uno essent omnia, alter superflueret. Intellexit ergo unum esse Deum omnium auctorem, et vidit quia absque sapientiâ non sit, quasi res fatua; et ideò intellexit eum habere sapientiam, quæ ab ipso genita est: et quia sapientiam suam diligit, intellexit etiam ibi esse amorem.

Hic de summâ Trinitatis unitate.

23. Quapropter juxta istam considerationem, ut ait Aug. in lib. 9 de Trin., cap. 1, credamus Patrem, et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum, universæ creaturæ conditorem et rectorem; nec Patrem esse Filium, nec Spiritum sanctum vel Patrem esse, vel Filium; sed Trinitatem relatarum ad invicem personarum. Ut enim ait ipse in libro de Fide, ad Petrum, una est natura sive essentia Patris, et Filii, et Spiritus sancti, non tria persona. Si enim sic esset una persona, sicut est una substantia Patris, et Filii, et Spiritus sancti, veraciter Trinitas non diceretur. Rursus quidem Trinitas esset vera, sed unus Deus Trinitas ipsa non esset, si quemadmodum Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, personarum sunt ab invicem proprietate distincti, sic fuissent quoque naturarum diversitate discreti. Fides autem patriarcharum, prophetarum atque apostolorum unum Deum prædicat Trinitatem esse. In illâ ergo sanctâ Trinitate unus est Deus Pater, qui solus essentialiter de seipso Filium unum genuit; et unus Filius est, qui de uno Patre solus essentialiter natus; et unus Spiritus sanctus, qui solus essentialiter à Patre Filioque procedit. Hoc autem totum non potest una persona, id est gignere se, et nasci de se, et procedere de se; ut enim ait Aug. in lib. 1, de Trin., c. 1, nulla res est quæ seipsam gignat ut sit.

DISTINCTIO IV.

HIC QUÆRITUR UTRUM CONCEDENDUM SIT QUOD DEUS SE GENUERIT.

1 Hic est quæstio satis necessaria. Constat enim, et irrefragabiliter verum est, quod Deus Pater genuit Filium. Ideò quæritur utrū concedendum sit quod Deus

genuit Deum. Si enim Deus genuit Deum, videtur quod aut se Deum, aut alium deum genuerit. Si verò alium deum genuit, non est tantum unus Deus. Si autem seipsum Deus genuit, aliqua res se ipsam genuit. Ad quod et respondentes, dicimus sanè et catholicè concedi quod unus unum genuit, quod Deus Deum genuit; quia Deus Pater Deum Filium genuit. In symbolo quoque scriptum est: *Lumen de lumine, Deum verum de Deo vero*. Quod verò additur: Ergo genuit se Deum vel alium deum; neutrum concedendum esse dicimus. Quod alium deum non genuit, manifestum est, quia unus tantum Deus est. Quod autem seipsum non genuit, ostendit Aug. in lib. 1 de Trin., c. 1, dicens: Quia putant ejus potentiae esse Deum, ut seipsum ipse genuerit, eò plus errant, quod non solum Deus ita non est, sed nec spiritualis, neque corporalis creatura. Nulla enim res est quæ seipsam gignat ut sit; et ideò non est credendum vel dicendum quod Deus genuit se.

Alia quæstio de eodem.

2. Sed adhuc componunt garruli ratiocinatores dicentes: Si Deus Pater genuit Deum, aut genuit Deum qui est Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si genuit Deum qui non est Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater. Non ergo unus tantum Deus est. Si verò genuit Deum qui est Deus Pater, ergo genuit seipsum. Ad quod respondemus determinantes istam propositionem, quam sic proponunt: Si Deus Pater genuit Deum, aut Deum qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Hoc enim sanè et pravè intelligi potest; et ideò respondendum est ita: Deus Pater genuit Deum qui est ipse Pater. Hoc dicimus esse falsum, et concedimus alteram, scilicet genuit Deum qui non est Pater; nec tamen genuit alterum Deum, nec ille qui genitus est, est alius Deus quàm Pater, sed unus Deus cum Patre. Si verò additur: Genuit Deum qui non est Deus Pater; hic distinguimus, quia dupliciter potest intelligi. Genuit Deum qui non est Deus Pater, scilicet Deum Filium, qui Filius non est Pater, qui Deus est; hic sensus verus est. Si verò intelligatur sic: Genuit Deum qui non est Deus Pater, id est qui non est Deus qui Pater est, hic sensus falsus est. Unus enim et idem Deus est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; et, è diverso, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus unus est Deus.

Opinio quorundam dicentium tres personas esse unum Deum, unam substantiam; sed non è converso, scilicet unum Deum vel unam substantiam esse tres personas.

3. Quidam tamen veritatis adversarii, concedunt Patrem et Filium et Spiritum sanctum, sive tres personas, esse unum Deum, unam substantiam; sed tamen nolunt concedere unum Deum sive unam substantiam esse tres personas; dicentes divinam substantiam prædicari de tribus personis, non tres personas de substantiâ divinâ. Fides autem catholica tenet ac prædicat, et tres personas esse unum Deum, et unam substantiam sive essentiam sive naturam divinam; et unum Deum, sive essentiam divinam, esse tres personas. Unde Aug., in lib. 1 de Trin., c. 6, ita ait: Rectè ipse Deus Trinitas intelligitur, beatus et solus potens. Ecce quàm expressè dixit ipse Deus Trinitas, ut ostenderet, et ipsum Deum esse Trinitatem, et Trinitatem ipsum Deum. Item in eodem: In verbis, inquit, illis Apostoli quibus de adventu Christi agens dicit: *Quem ostendit beatus et solus potens; rex regum et Dominus dominantium; qui solus habet immortalitatem*, etc., nec Pater propriè nominatus est, nec Filius, nec Spiritus sanctus; sed beatus et solus potens, id est unus et solus Deus verus, qui est ipsa Trinitas. Ecce et hic apertè dicit unum solum verum Deum, esse ipsam Trinitatem; et si unus Deus Trinitas est, ergo unus Deus est tres personæ. Item in lib. 5 de Trin., c. 8: Non tres deos, sed unum Deum dicimus esse ipsam præstantissimam Trinitatem. Item in libro qui dicitur Enchiridion, ad Laurentium, cap. 9: Satis est christiano, rerum creaturarum causam visibilium sive invisibilium non nisi bonitatem credere Creatoris, qui est Deus

verus et unus; nullamque esse naturam quæ non aut ipse sit, aut ab ipso; eumque esse Trinitatem, Patrem scilicet et Filium et Spiritum sanctum. Item Aug. in sermone de Fide, cap. 7: Credimus unum Deum unam esse divini nominis Trinitatem. Idem in lib. 6 de Trin.: Dicimus Deum solum esse ipsam Trinitatem. Ecce et his et aliis pluribus auctoritatibus evidenter ostenditur dicendum esse et credendum quod unus Deus et Trinitas, est una substantia tres personæ; sicut è converso Trinitas dicitur esse unus Deus, et tres personæ dicuntur esse una substantia.

Redit ad præmissam questionem, scilicet an Deus Pater se Deum, an alium deum genuerit.

4. Nunc ad præmissam questionem revertamur; ubi quærebatur an Deus Pater genuerit se Deum, an alium deum. Ad quod dicimus, neutrum fore concedendum. Dicit tamen Aug. in epistolâ 66 ad Maximum medicum, quod Deus Pater se alterum genuit, his verbis: Pater ut haberet Filium de ipso, non minuit seipsum, sed ita genuit de se alterum se, ut totus maneret in se, et esset in Filio tantus, quantus et solus. Quod ita intelligi potest, id est, de se alterum à se genuit; non utique alterum deum, sed alteram personam: vel genuit se alterum, id est, genuit alterum qui hoc est quod ipse. Nam etsi alius sit Pater quàm Filius, non est tamen aliud quàm Filius, sed unum.

DISTINCTIO V.

HIC QUÆRITUR AN PATER GENUIT DIVINAM ESSENTIAM, VEL IPSA FILIUM, AN ESSENTIA GENUIT ESSENTIAM, VEL IPSA NEC GENUIT, NEC GENITA EST.

1. Post hæc quæritur utrùm concedendum sit quod Pater genuit divinam essentiam, vel quod divina essentia genuit Filium, vel essentia genuit essentiam; an omninò non genuit, nec genita est divina essentia. Ad quod catholicis tractatoribus consentientes dicimus quod nec Pater genuit divinam essentiam, nec divina essentia genuit Filium, nec divina essentia genuit divinam essentiam: hic autem nomine essentiae intelligimus divinam naturam, quæ communis est tribus personis, et tota in singulis. Ideò non est dicendum quod Pater genuit divinam essentiam, quia si Pater diceretur genuisse divinam essentiam, divina essentia relativè diceretur ad Patrem, vel pro relativo poneretur. Si autem relativè diceretur, vel pro relativo poneretur, non indicaret essentiam. Ut enim ait Aug. in lib. 5 de Trin., cap. 7, quod relativè dicitur, non indicat substantiam.

Secunda ratio.

2. Item, cum Deus Pater sit divina essentia, si ejus esset genitor, esset utique genitor ejus rei quæ ipse est; et ita eadem res seipsam genuisset, quod Aug., lib. 4 de Trinitate, c. 1, negat, ut supra ostendimus.

Tertia ratio et potior.

3. Item, si Pater est genitor essentiae divinæ, cum ipse essentia divina sit, et Deus sit, eò quod generat, et est et Deus est. Ita ergo non illud quod generatur, est à Patre Deus; sed Pater eò quod generat, et est et Deus est; et si ita est, non genito gignens, sed gignenti genitus causa est, ut et sit et Deus sit. Simili ratione probat Aug., in lib. 7 de Trin., c. 1, quod Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit; quia si eâ sapiens est, eâ est; hoc enim est sibi esse, quod sapere. Quod si hoc est sibi esse, quod sapere, non per illam sapientiam quam genuit Pater, sapiens est. Quid enim aliud dicimus, cum dicimus: Hoc illi est esse quod sapere, nisi: Eo est quo sapiens est (ibi-dem)? Ergo quæ causa illi est ut sapiens sit, etiam ipsa illi causa est ut sit. Si ergo sapientia quam genuit illi causa est ut sapiens sit, et causa illi est ut sit. Sed causam Patri quâ sit, à Patre genitam, nullo modo quisquam dixerit sapientiam, quid enim est insanius? Ita ergo si Pater genuit essentiam quâ est, essentia quam genuit causa est illi ut sit. Non ergo ipsam quæ est essentiam genuit. Nam in illâ simplicitate, ut inquit Aug., quia non est aliud sapere quàm esse, eadem est ibi sapientia quæ essentia; ideòque quod de

sapientiâ, hoc de essentiâ dicimus. Sicut ergo non genuit sapientiam quâ sapiens est; ita nec essentiam quâ est. Ut enim sapientiâ sapiens est, et potentiâ potens; ita et essentiâ ipse est. Eademque sapientia est et potentia quæ essentia. Patet itaque ex prædictis quia Pater essentiam divinam non genuit.

Hic adversari videtur Augustinus.

4. Huic autem videtur contrarium quod Aug. ait in lib. unico de Fide et Symbolo, cap. 5. Deus cum Verbum genuit, id quod ipse est genuit; nec de nihilo, nec de aliquâ jam factâ conditâque materiâ, sed de seipso id quod ipse est. Item, Deus Pater, qui verissimè se indicare animis cognitoris et voluit et potuit, hoc ad seipsum indicandum genuit, quod est ipse qui genuit. Ecce apertè dicit his verbis Deum Patrem genuisse illud quod ipse est. Illud autem quod ipse est, non est nisi divina essentia, videtur ergo divinam essentiam genuisse. Ad quod respondemus illa verba sic intelligenda esse, dicentes: Pater de seipso genuit illud quod ipse est, id est Filium, qui est illud quod Pater est. Nam quod Pater est, et Filius hoc est; sed non qui Pater est, et Filius hic est.

Alias partes questionis exequitur.

5. Ita enim non est dicendum quod divina essentia genuit Filium; quia cum Filius sit divina essentia, esset Filius res à quâ generatur et ita eadem res seipsam generaret. Ita etiam dicimus quod essentia divina non genuit essentiam. Cum enim una et summa quædam res sit divina essentia, si divina essentia essentiam genuit, eadem res seipsam genuit, quod omninò esse non potest; sed Pater solus genuit Filium, et à Patre et Filio procedit Spiritus sanctus.

Quæ videantur prædictis esse contraria.

6. Prædictis autem videtur contrarium esse quod dicit Aug. in lib. 7 de Trin., c. 1. Hoc, inquit, est Deo esse, quod sapere; unde Pater et Filius simul sunt una sapientia, quia una essentia; et sigillatim sapientia de sapientiâ, sicut essentia de essentiâ. Ecce his verbis apertè dicit Aug. sapientiam de sapientiâ, et essentiam de essentiâ, ubi videtur significare quod sapientia sapientiam, et essentia genuerit essentiam. Idem in lib. de Fide ad Petrum, cap. 15, ait: Sic Christum Dei Filium, id est unam ex Trinitate personam, Deum verum crede, ut divinitatem ejus de naturâ Patris natam esse non dubites. Hic videtur dicere quod natura Filii sit nata de naturâ Patris. Idem in lib. 15 de Trin., cap. 20, ait: Dicitur Filius consilium de consilio, et voluntas de voluntate; sicut substantia de substantiâ, sapientia de sapientiâ. Et hic videtur dicere quod substantia sit genita de substantiâ et sapientia de sapientiâ. Sed hoc ita determinamus: Sapientia de sapientiâ, et substantia de substantiâ est, id est Filius qui est sapientia, qui est substantia, est de Patre qui est eadem substantia et sapientia; et Filius qui est divinitas, natus est de Patre qui est natura divina. Et ut expressius dicamus, dicimus Filium sapientiam, esse de Patre sapientiâ; et dicimus Filium substantiam, esse genitum de Patre et à Patre substantiâ. Quod autem ita intelligi debeat, Aug. ostendit in lib. 7 de Trin., c. 1 circa finem, dicens: Pater ipse sapientia est; et dicitur Filius sapientia Patris, quomodo dicitur lumen Patris, id est: Sicut lumen de lumine, et uterque unum lumen, sic intelligatur sapientia de sapientiâ, et uterque una sapientia et una essentia. Item: ideò Christus dicitur virtus et sapientia Dei, quia de Patre virtute et sapientiâ etiam ipse virtus et sapientia est; sicut ipse lumen de Patre lumine est, et ipse fons vitæ est apud Deum Patrem fontem vitæ. Filius ergo sapientia de Patre sapientiâ est, sicut Filius lumen de Patre lumine; et Deus Filius de Deo Patre, ut et singulis sit lumen et singulus Deus, singulus sapientia; et simul unum lumen, unus Deus, una sapientia. Ecce manifestè his verbis aperit Aug. ex quo sensu accipienda sint prædicta verba et his similia, scilicet cum dicitur substantia de substantiâ, vel substantia genuit substantiam.

Quod videtur prædictæ expositioni contrarium.

7. Huic verò etiam id contrarium videtur, quod Hilarius ait in lib. 4 de Trin., non longè a principio. Nihil, inquit, nisi natum habet Filius; et geniti honoris admiratio in honore generantis est. Cum ergo Filius essentiam habeat (tota enim in eo est divina essentia), videtur quòd ipsa divina essentia nata sit. Item in lib. 5, circa finem, ait: Nativitas Dei non potest eam ex qua provecta est non tenere naturam, nec enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. Ecce hic dicit nativitatem Dei provectam ex naturâ; et ita videtur ex his verbis atque prædictis natura Dei et genita, et genuisse. Quod apertius dicit in lib. 9 de Trin. Nos, inquit, unigenitum Deum in formâ Dei manentem, in naturâ hominis mansisse profiteamur; nec unitatem formæ servilis in naturam divine unitatis refundimus, nec rursùm corporali insinuatione Patrem in Filio prædicamus, sed ex eo ejusdem generis genitam naturam, naturaliter in se gignentem habuisse naturam, quæ in formâ nature se gignentis manens, formam nature et infirmitatis corporalis accepit. Non enim defecerat Dei natura ne esset, sed in se humilitatem terrenæ nativitatis manens sibi Dei naturam susceperat, generis sui potestatem in habitu assumptæ humanitatis exercens. Ecce hic apertè dicit, et naturam genuisse, et naturam genitam, et naturam assumpsisse naturam, quod à plerisque negatur. Item in eodem: Numquid unigenito Deo contumelia est, Patrem sibi innascibilem Deum esse, cum ex innascibili Deo nativitas unigenita in naturam unigenitam subsistat. Ecce et hic dicit unigenitam naturam.

Quomodo sint intelligenda præmissa verba Hilarii.

8. Sed quia hæc verba sanè vult intelligi, ipse idem dicit in lib. 4, circa medium: Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei sermo subjectus est. Hæc ergo verba ita intelligi possunt: Nihil habet Filius nisi natum, id est, nihil habet secundum quod Deus est, nisi quod nascendo accepit; et ipse nascendo Patris in se subsistentem naturam habuit, unde Hilarius addit in lib. 5, circa finem: Eandem naturam habet genitus, quam ille qui genuit; ita tamen ut natus non sit ille qui genuit. Nam quomodo erit Pater ipse, cum genitus sit? Sed in his ipsis subsistit ille qui genitus est, in quibus totus est ipse qui genuit; quia non est aliunde qui genitus est, et ideò non relertur ad aliud quod in uno subsistit, et ex uno. Ac sic in generatione Filii et naturam suam, ut ita dicam, sequitur indemutabilis Deus indemutabilem Deum gignens, nec naturam suam deserit ex indemutabili Deo indemutabilis Dei perfecta nativitas. Subsistente mergo in eo Dei naturam intelligamus, cum in Deo Deus insit, nec præter eum qui Deus est, quisquam Deus alius sit: quia ipse Deus, et in eo Deus. Naturæ ergo Dei Patris veritas in Deo Filio esse docetur, cum in eo Deus intelligitur esse qui Deus est. Est enim unus in uno, et unus ab uno.

Quod legitur Pater de suâ substantiâ genuisse Filium, et Filium substantiæ Patris.

9. Dicitur quoque, et frequenter in Scripturâ legitur, Patrem de suâ substantiâ genuisse Filium, unde Aug. in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, ait: Pater Deus de nullo genitus Deo, semel de suâ naturâ sine initio genuit Filium Deum sibi æqualem, et eadem quâ ipse naturaliter æternus est, divinitate coæternum. Ecce hic dicit Aug. Filium genitum de naturâ Patris. Est autem una natura Patris, et Filii, et Spiritûs sancti. Si ergo de naturâ Patris genitus est Filius, genitus est de naturâ Filii et Spiritûs sancti; imò de naturâ trium personarum. Idem quoque Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 19 circa finem, dicit Christum esse Filium substantiæ Patris, et de substantiâ Patris genitum, tractans illud verbum Apostoli loquentis de Deo Patre sic: *Qui eruit nos de potestate tenebrarum, et transtulit in regnum Filii charitatis suæ.* Quod dictum est, inquit, *Filii charitatis suæ*, nihil aliud intelligitur quam Filii sui dilecti, quam Filii substantiæ suæ. Charitas quippe

Patris, quæ in naturâ ejus est ineffabiliter simplici, nihil est aliud quam ipsa natura atque substantia, ut sæpè diximus, et sæpè iterare non piget; ac per hoc, Filius charitatis ejus nullus alius est, quam qui de substantiâ ejus est genitus. Ecce hic aperiè dicit Aug. Filium esse genitum de substantiâ Patris, et Filium substantiæ Patris. Idem quoque Aug. in lib. 3 contra hæreticum Maximum, c. 14, substantiam Dei genuisse Filium, et Filium genitum de substantiâ Patris asserit dicens: Carnalibus cogitationibus pleni, substantiam Dei de seipsâ gignere Filium non putatis, nisi hoc patitur quod substantia carnis patitur quando gignit. *Erratis non scientes Scripturas neque virtutem Dei*, Matth. 22. Nullo enim modo verum Dei Filium cogitatis, si eum natum esse de substantiâ Patris negatis. Non enim jam erat hominis Filius, et Deo donante factus est Dei Filius: ex Deo natus, gratiâ, non naturâ. An fortè et si non hominis Filius erat, tamen jam aliqua erat qualiscumque creatura, et in Dei Filium Deo mutante conversa est? Sed nihil horum est: ergo aut de nihilo, aut de aliquâ substantiâ natus est. Sed ne crederemus vos putare de nihilo esse Dei Filium, affirmatis non vos dicere de nihilo esse Dei Filium. De aliquâ ergo substantiâ est; et si non de substantiâ Patris, de quâ sit dicite: *Sed non invenietis.* Jam ergo unigenitum Dei Filium Jesum Christum, de Patris esse substantiâ, non vos nobiscum pigeat confiteri. Idem in eodem: Utique legimus, *ut simus in vero Filio ejus Jesu Christo.* Dicite ergo nobis utrum iste verus Dei Filius, ab eis qui gratiâ filii sunt, quâdam proprietate discretus, de nullâ substantiâ sit, an de aliquâ? Non dico, inquis, de nullâ; nec dicam de nihilo, ergo de aliquâ substantiâ est. Quæro, de quâ? si non de Patris substantiâ est, aliam quære; si aliam non invenis, Patris agnosce substantiam, et Filium cum Patre *homousion* confitere. Idem in eodem: Confiteor Deum Patrem omninò incorruptibiliter genuisse; sed quod est ipse genuisse. Item: Dico quod sæpè dicendum est: Aut de aliquâ substantiâ est natus Dei Filius, aut de nullâ; si de nullâ, ergo de nihilo, quod vos jam non dicitis; si verò de aliquâ, nec tamen de Patris substantiâ, non est verus Filius; si verò de Patris substantiâ, unius ejusdemque substantiæ sunt Pater et Filius. Vos autem nec Filium Dei de substantiâ Patris genitum vultis, et tamen eum nec ex nihilo, nec ex aliquâ materiâ, sed ex Patre esse conceditis; nec videtis quàm necesse sit ut qui non ex nihilo, nec ex aliquâ aliâ re, sed ex Deo, nisi ex Dei substantiâ esse non possit, et hoc esse quod Deus est, de quo est, id est, Deus de Deo natus, quia non alius prius fuit, sed natura coæterna de Deo est. *Colligens summam prædictorum, aperit ex quo sensu accipienda sint.*

10. His verbis præmissis iam videtur quòd divina substantia Filium genuerit, et quòd Filius sit genitus de substantiâ Patris, et quòd de Deo est natura coæterna, et quòd Pater id quod ipse est genuit. Id autem quod ipse est, divina essentia est; et ita putari potest divinam essentiam genuisse. Vehementer movent nos hæc verba, quæ quomodo intelligenda sint, mallem ab aliis audire, quam ipse tradere. Ut tamen sine præjudicio atque temeritate loquar, ex hoc sensu dicta possunt accipi: Natura coæterna de Deo est, id est, Filius coæternus Patri de Patre est, itaque est eadem cum eo natura, vel ejusdem naturæ. Quem sensum confirmat Aug. ibidem subjiciens, et quod dixerat quasi explanans. Dicto enim: *Natura coæterna est de Deo*, addit: Non est aliud Filium quàm illud de quo est, id est, unius ejusdemque substantiæ est. Deinde apertius talem intellectum ex prædictis verbis fore habendum aperit in eodem libro contra Maximinum dicens: Trinitas hæc unius ejusdemque substantiæ est; quia non de aliquâ materiâ vel de nihilo est Filius, sed de quo est genitus; item Spiritus sanctus non de aliquâ materiâ vel de nihilo est, sed inde est unde procedit. His utique verbis apertè ostendit eâ ratione dici Filium esse de substantiâ Patris, quia est de Pa-

tre genitus, ita quòd est ejusdem substantiæ cum eo; et Spiritum sanctum esse de substantiâ Patris et Filii, quia ab utroque procedit, ita quòd est ejusdem substantiæ.

Quòd nec Filius, nec Spiritus sanctus est de nihilo, sed de aliquo, non tamen de materiâ.

11. Ostenditur quoque ex illis verbis Filium et Spiritum sanctum non esse de nihilo, sed de aliquo; nec tamen de aliquâ materiâ. Unde etiam Hilarius in lib. 12 de Trin., non longè à medio, ait: Unigenitus, Deus cum natus sit, Patrem testatur auctorem; cum ex manente natus est, non est natus ex nihilo; et cum ante tempus natus est, omnem sensum prævenit nascendo. Hic aperte dicitur quòd Filius non est natus ex nihilo. Similiter et Spiritus sanctus non est dicendus esse vel procedere ex nihilo, quia Filius de substantiâ Patris natus est, id est à Patre est, cum quo ejusdem substantiæ est, et eadem substantia. Ex quo sensu etiam accipiendum est illud: Pater genuit id quod ipse est, id est Filium, qui est hoc quod Pater. Et hoc ita debere intelligi Aug. aperit dicens in lib. 1 contra Maximum, circa medium: Hoc genuit Pater quod est; alioquin non est verus Filius, si quod est Pater, non est Filius. Item substantia Dei genuit Filium, id est Pater substantia genuit Filium, qui est eadem substantia et ejusdem substantiæ. Quod sic esse intelligendum Aug. ostendit, dicens ad Maximum: Sicut dicis: Spiritus Spiritum genuit, ita dic: Spiritus ejusdem naturæ vel substantiæ Spiritum genuit. Item sicut dicis: Deus Deum genuit, ita dic: Deus ejusdem naturæ vel substantiæ Deum genuit. Hoc si credideris et dixeris, nihil de hac re ulterius accusaberis. His enim verbis aperit quomodo prædicta debeant intelligi. Similiter Filius natus est de substantiâ Patris, vel Pater genuit Filium de suâ naturâ sive essentiâ, id est de suâ naturâ et essentiâ genuit Filium ejusdem substantiæ ac naturæ, et qui est eadem essentia ac natura. Similiter expone illud: Filius substantiæ Patris, et Filius Patris substantiæ, id est qui est substantia, cum quo et Filius eadem substantia est, quia consubstantialis est Patri Filius. Et hic sensus adjuvatur ex his verbis Aug., qui in lib. 5 de Trin., c. 12, ait: Tres personas ejusdem essentiæ, vel tres personas unam essentiam dicimus. Tres autem personas ex eadem essentiâ non dicimus, quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona. His verbis ostenditur non esse dicendum personam esse ex essentiâ, nisi ex sensu prædicto. Qui sensus confirmatur etiam ex eo quod in lib. 15 de Trin. idem ait: Sicut nostra scientia scientiæ Dei, sic et nostrum verbum quod nascitur de nostrâ scientiâ, dissimile est illi Verbo Dei, quod natum est de Patris essentiâ. Tale est autem ac si dicerem: De Patris scientiâ, de Patris sapientiâ; vel, quod est expressius, de Patre essentiâ, de Patre scientiâ, de Patre sapientiâ. Ex hoc itaque intellectu, Verbum Dei Patris unigenitus Filius, per omnia Patri similis et æqualis, rectè dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, sapientia de sapientiâ, essentia de essentiâ; quia hoc est omnino quod Pater, non tamen Pater; quia iste Filius, ille Pater.

Quare Verbum Patris dicatur Filius naturæ?

12. Inde est quòd solùm unigenitus Dei dicitur natura Filius, quia ejusdem naturæ est, et eadem naturâ est cum Patre; unde Hilarius, in lib. 4 de Trin., de Christo loquens, ait: Naturâ Filius est, quia eandem naturam quam ille qui genuit habet.

DISTINCTIO VI.

UTRUM PATER VOLUNTATE GENUIT FILIUM, AN NECESSITATE; ET AN VOLENS VEL NOLENS SIT DEUS.

1. Præterea quæri solet utrùm Pater genuerit Filium voluntate, an necessitate. De hoc Orsius ad Aug. ita ait: Voluntate genuit Pater Filium vel necessitate? Sed nec voluntate nec necessitate; quia necessitas in Deo non est, præire voluntas sapientiam non potuit; quocirca, ut Aug. ait in lib. 15 de Trin., c. 20, ridenda est dialectica Eunomii, à quo eunomiani hæretici

orti sunt; qui cum non potuissent intelligere, nec credere veluissent unigenitum Dei Filium Verbum Dei esse naturâ, id est, substantiâ Patris genitum, non naturæ vel substantiæ dixit esse Filium, sed Filium voluntatis Dei; volens asserere accedentem Deo voluntatem quâ gigneret Filium, sicut nos aliquando aliquid volumus quod antea non volebamus, propter quod mutabilis intelligitur nostra natura; quod absit ut in Deo esse credamus. Dicamus ergo Verbum Dei esse Filium Dei naturâ, non voluntate, ut docet Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 20, ubi quemdam catholicum hæretico respondentem commendat dicens: Acutè sanè quidam respondit hæretico versutissimè interroganti, utrùm Deus Filium volens vel nolens genuerit, ut si diceret *nolens*, absurdissima Dei miseria sequeretur; si autem *volens*, continuò quod intendebat concluderet, scilicet non naturæ esse Filium, sed voluntatis. At ille vigilantissimè vicissim quæsit ab eo utrùm Deus Pater volens aut nolens sit Deus, ut si responderet *nolens*, sequeretur grandis absurditas et miseria, quam de Deo credere magna est insania; si autem diceret *volens*, responderetur ei: Ergo et ipse voluntate suâ Deus est, non naturâ. Quid ergo restabat, nisi ut obmutesceret, suâ interrogatione obligatum indissolubili vinculo se videns? Ex prædictis docetur non esse concedendum quòd Deus voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens, sit Deus. Item, quòd voluntate vel necessitate, vel volens vel nolens, genuerit Filium.

Oppositio contra prædicta.

2. Sed contra hoc opponitur sic: Voluntas Dei est natura sive essentia Dei, quia non est aliud Deo esse, aliud velle; et ideò sicut una est essentia trium personarum, ita et una voluntas. Si ergo Deus, naturâ Deus est, et voluntate Deus est, et si Verbum Dei, naturâ Filius Dei est, et voluntate Filius Dei est. Hoc autem facile est refellere, nam et præscientia Dei, sive scientia quâ scit vel præscit bona et mala, divina natura sive essentia est; et prædestinatio sive voluntas ejus, eadem divina essentia est, nec est aliud Deo scire et velle, quàm esse, et cum sit unum et idem scientia Dei vel voluntas, non tamen dicitur de voluntate quicquid dicitur de scientiâ, et è converso, nec omnia illa suâ voluntate Deus vult, quæ suâ scientiâ scit, cum suâ scientiâ noverit tam bona quàm mala, voluntate autem non velit nisi bona. Scientia quippe Dei et præscientia de bonis est et malis; voluntas verò et prædestinatio de bonis est tantum, et tamen unum et idem in Deo est scientia et voluntas, et præscientia et prædestinatio; ita cum unum sit natura Dei et voluntas, dicitur tamen Pater genuisse Filium naturâ, non voluntate; et esse Deus naturâ, non voluntate.

Qualiter intelligenda sint illa verba: Pater nec volens nec volens Deus est, nec volens nec nolens genuit Filium.

3. Prædicta tamen verba quibus prudenter dictum est quòd Deus Pater nec volens nec nolens est Deus, nec nolens nec volens genuit Filium, sive voluntate, sive necessitate, ex tali sensu mihi videntur accipiendâ, ut voluntatem præcedentem vel accedentem intelligamus, qualiter Eunomius intelligebat. Non enim ipse Deus est voluntate præcedenti vel efficienti, vel volens priusquàm Deus; nec voluntate præcedenti vel accedenti genuit Filium; nec prius volens quam generans, genuit Filium; nec prius generans quàm volens, genuit Filium, volens tamen genuit, sicut potens genuit, et bonus genuit Filium, et sapiens genuit et hujusmodi. Si enim Pater sapiens et bonus dicitur genuisse Filium, cur non et volens, cum ita sit Deo idem esse volentem, quod est esse Deum; sicut idem est esse sapientiam, quod est esse Deum? Dicamus ergo quia Pater sicut sapiens, ita volens genuit Filium; sed non voluntate præcedenti vel accedenti. Quem sensum aperit Aug., et confirmat ita dicens super Epistolam ad Ephes.: De Filio Dei, id est, Domino nostro Jesu Christo scriptum est, quia cum Patre semper fuit, et nunquàm eum ut esset, paterna voluntas præcessit, et ille quidem naturâ Filius est.

DISTINCTIO VII.

HIC QUÆRITUR AN PATER POTUERIT VEL VOLUERIT GIGNERE FILIUM.

1. Hic solet quæri à quibusdam utrùm Pater potuerit vel voluerit generare Filium. Si enim, inquit, potuit vel voluit generare Filium, ergo potuit aliquid et voluit, quod nec voluit nec potuit Filius : nam Filius nec potuit nec voluit generare Filium. Cui versutiae facile respondemus dicentes : Posse vel velle generare Filium, non est aliquid posse vel velle subjectum potentiae vel voluntati. Est tamen aliqua potentia vel voluntas, scilicet posse vel velle gignere Filium, et ideo distinguenda est intelligentia propositi verbi posse vel velle gignere Filium, et posse vel velle aliquid ; neque enim generatio Filii aliquid eorum est quæ subjecta sunt divinae potentiae et voluntati : nec est aliquid inter omnia vel de omnibus, sed super omnia et ante omnia. Non enim ante voluit vel potuit, quam genuit : sicut nec ante fuit, quam genuit ; quia ab æterno fuit, et ab æterno genuit. Ex simili quoque hoc videre possumus. Pater enim potest esse Pater, et vult esse Pater ; Filius autem non potest nec vult esse Pater ; ergo Pater potest vel vult esse aliquid, quod non potest vel vult esse Filius, non sequitur, quia esse Patrem non est esse aliquid, sed potest esse ad aliquid, ut in sequenti ostendetur.

Ponit quædam verba Aug. unde potest moveri auditor.

2. Sed vehementer nos movet quod Aug. ait in lib. contra Maximinum, qui asserebat Patrem potentiorum esse Filio, eo quod Filium genuit Deum Creatorem, Filius autem non ; dicebatque Patrem potuisse gignere, non Filium : et ideo potiorum esse Filio. Ad quod respondens Aug. dicere videtur quod Filius etiam potuit gignere, volens ostendere Patrem esse non potiorum Filio, his verbis : Absit ut ideo potentior sit Pater Filio, sicut putas, quia Creatorem genuit Pater, Filius autem non genuit Creatorem ; neque enim non potuit, sed non oportuit. Vide et diligenter attende hæc verba : Non enim non potuit ; sed non oportuit. Videtur enim dicere quod Filius potuit gignere, sed non oportuit : et ita potuit quod non oportuit. Quare autem non oportuit, subdit dicens : Immoderata enim esset divina generatio, si genitus Filius nepotem gigneret Patri, quia et ipse nepos nisi avo suo pronepotem gigneret, secundum vestram mirabilem sapientiam, impotens diceretur. Similiter etiam ille si nepotem non gigneret avo suo, et pronepotem proavo suo, non à vobis appellaretur omnipotens, nec impleretur generationis series, si semper alter ex altero nasceretur : nec eam perficeret ullus, si non sufficeret unus omnipotens. Itaque omnipotentem genuit Filium Patris natura, non fecit.

Opponitur prædictis verbis Augustini.

3. Hoc autem videtur quibusdam non posse stare, scilicet quod Filius potuerit gignere. Si enim potuit Filius gignere, potuit esse Pater ; et si potuit esse Pater, potuit ergo esse Pater vel sui, vel Patris, vel Spiritus sancti, vel alienius alii, sed alii non ; quia nullus alius semper fuit. Nec Patris, quia Pater est ingenuitus et innascibilis. Nec sui, quia nulla res seipsam gignere potest. Nec Spiritus sancti, quia nasci non potuit. Si enim nasci potuit, potuit esse Filius, et ita mutabilis esse potuit.

Hic quæritur quomodo intelligenda sint.

4. Quomodo ergo accipiatur quod supra dictum est : Non enim non potuit gignere, sed non oportuit, quasi potuit, sed non oportuit ? Non est nobis perspicuum aperire quomodo sit hoc verum, et ideo sub silentio potius esset prætereundum, nisi me super hoc aliquid loqui cogeret instantia quærentium.

Hic aperitur ex quo sensu recipienda sint.

5. Potest ergo sic intelligi : Non enim non potuit, sed non oportuit, id est, non ex impotentia sui fuit quod Filius non genuit, sed ei non conveniebat ; sicut Deus Filius non est Deus Pater, nec tamen hoc ex impo-

tentia sui est. Nam et Pater similiter non est Filius, nec hoc ex impotentia Patris. Sed quærit Maximinus Arianorum episcopus, unde ergo est quod Pater non potest esse Filius, vel Filius Pater ? non utique ex impotentia, sed Pater proprietate generationis Pater est, quæ oportet eum non esse Filium : et Filius proprietate nativitatis Filius est, quæ oportet eum non esse Patrem. De quibus proprietatibus postea plenius tractabitur, distinct. 26 huius primi.

Utrum Pater naturâ sit potens gignere Filium : et an hoc sit aliqua potentia quæ sit in Filio ?

6. Item quæritur à quibusdam : Si Pater potens sit naturâ gignere Filium, et an hoc sit aliqua potentia quæ sit in Filio ? Ad quod dicimus quia Pater non est potens nisi naturâ ; ejus enim potentia natura est vel essentia. At, inquit illi, si potens est gignere, habet ergo potentiam gignendi. Filius autem non habet potentiam gignendi, si non potest gignere ; habet ergo aliquam potentiam Pater quam non habet Filius. Non sequitur ; eandem enim potentiam habet penitus Filius, quam et Pater, quæ Pater potuit gignere, et Filius gigni potuit. Eadem enim potentia est in Filio, quæ potuit gigni, quæ est in Patre, quæ potuit gignere. Sed contra hoc opponitur : Aliud est posse gignere, aliud est posse gigni, quia aliud est gignere, et aliud gigni. Illic distinguendum est : Si enim cum dicitur : Aliud est posse gignere, aliud posse gigni, aliam significas potentiam, quæ Pater potens est gignere, et aliam, quæ Filius potens est gigni, falsus est intellectus. Si autem dicas Patrem posse habere aliam proprietatem sive notionem, quæ genitor est ; et Filium aliam, quæ genitus est, verus est intellectus. Aliam enim habet Pater proprietatem, quæ Pater est, aliam Filius, quæ Filius est.

Quomodo intelligendum sit, Filius habet vel non habet potentiam generandi.

7. Ita etiam cum dicitur : Filius non habet potentiam generandi quam Pater habet, dupliciter intelligi potest. Si enim dicatur : Filius non habet potentiam generandi quam et Pater, scilicet quæ potens sit ad generandum, id est, ut genuerit vel ut generet sicut Pater, verum est ; si verò intelligatur sic, non habet potentiam quæ possit gigni vel genitus esse, quæ eadem Pater potens est ut genuerit, vel ut generet, falsum est. Sicut dicitur : Pater habet potentiam quæ potest esse Pater, Filius verò non habet potentiam quæ possit esse Pater ; et è converso, Filius habet potentiam quæ potest esse Filius ; habet ergo aliquam Pater, quam non habet Filius, et è converso. Absit, quia eadem est potentia Patris, quæ potest esse Pater ; et Filii, quæ potest esse Filius. Ita etiam eadem est voluntas, quæ Pater vult esse Pater, non Filius ; et Filius vult esse Filius, non Pater ; et eadem est voluntas Filii, quæ vult esse genitus et Patrem genuisse ; et Patris, quæ vult esse genitor et Filium genitum esse.

DISTINCTIO VIII.

DE VERITATE, ET PROPRIETATE, ET INCOMMUTABILITATE, ET SIMPLICITATE ESSENTIÆ DEI.

1. Nunc de veritate, sive proprietate, sive incommutabilitate atque simplicitate divinae naturæ, sive substantiæ, sive essentiæ agendum. Est itaque Deus, ut ait Aug. in lib. 5 de Trin., c. 2, sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam Græci οὐσία vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et quis magis est quam ille qui dixit famulo suo, Exod. 3 : Ego sum qui sum ; et : Dices filiis Israel : Qui est misit me ad vos ? Ipse verè ac propriè dicitur essentia, ejus essentia non novit præteritum vel futurum ; unde Hieron. ad Damasum scribens ait : Deus solus, qui exordium non habet, verè essentiæ nomen tenet ; quia in ejus comparatione qui verè est, quia incommutabilis est ; quasi non sint quæ mutabilia sunt. De quo enim dicitur fuit, non est ; et de quo dicitur erit, nondum e. t. Deus autem tantum est, qui non novit

fuisse vel futurum esse. Solus ergo Deus verè est, cujus essentiae comparatum nostrum esse, non est.

Qualiter intelligenda sint verba Hieronymi, quærendum est.

2. Hic diligenter advertendum est quomodo intelligi debeant illa verba Hieronymi, scilicet: *Deus tantum est, et non novit fuisse vel futurum esse*; tanquam non possit dici de Deo, fuit vel erit, sed tantum est, cum de eo scriptum frequenter reperiamus: *Fuit ab æterno; fuit semper et erit in secula*, et hujusmodi; unde videtur quia non est tantum dicendum de Deo, *fuit, vel est, vel erit*. Si enim diceretur tantum *fuit*, putaretur quod desierit esse; si diceretur tantum *est*, putaretur quod non semper fuerit, sed esse cœperit; si tantum diceretur *erit*, putaretur non esse modò. Dicitur ergo quia semper fuit, est et erit, ut intelligatur quia nec cœpit, nec desit, nec desinet esse. De hoc Aug. super Joannem ita ait: Cum de sempiternâ re propriè dicatur est, secundum nos bene dicitur fuit et erit; fuit, quia nunquam desit; erit, quia nunquam deerit; est, quia semper est; non præterit, quasi quod non maneat; non erit, quasi quod non erat. Cum ergo nostra locutio per tempora varietur, de eo verè dicuntur verba cujuslibet temporis, qui nullo tempore defuit, vel deest, vel deerit: et ideò non est mirum si de Spiritu veritatis Veritas loquens dixit per futurum, Joan. 16: *Quæcumque audiet, loquetur; audiet scilicet ab eo à quo procedit*. Audire illius est scire, idem etiam esse. A quo ergo est illi essentia, ab illo audientia, id est, scientia, quæ non est aliud quam essentia. Audiet ergo dixit de eo quod audivit: et audit, id est, quod semper scivit, scit et sciet. Ecce hic dicit Aug. verba cujuslibet temporis dici de Deo; sed tamen propriè est. Illud ergo quod Hieronymus dicit ita intelligendum est: *Non novit fuisse vel futurum esse, sed tantum esse*; id est, cum dicitur de Deo quod fuit vel erit, non est intelligendum quod præterit vel futurus sit, sed quod existat simpliciter sine aliquo temporali motu. Licet enim verba substantiva diversorum temporum de Deo dicantur (ut *fuit, erit, est, erat*), non tamen temporales motus esse distinguunt, scilicet præteritum, vel futurum, vel præteritum imperfectum, vel præteritum perfectum, vel præteritum plus quam perfectum; vel essentiam sive existentiam suæ divinitatis simpliciter insinuant. Deus ergo solus propriè dicitur essentia vel esse. Unde Hilarius in lib. 7 de Trin. ait: *Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.*

Hic de incommutabilitate.

3. Dei etiam solius essentia incommutabilis dicitur propriè; quia nec mutatur, nec mutari potest. Unde Aug. in lib. 5 de Trin., c. 2: *Aliæ, inquit, essentiae vel substantiæ capiunt accidentia, quibus in eis fiat, vel magna vel quantacumque mutatio. Deo autem aliquid hujusmodi accidero non potest; et ideò sola substantia vel essentia, quæ est Deus, incommutabilis est: cui profectò maximè ac verissimè competit esse. Quod enim mutatur, non servat ipsum verum esse; et quod mutari potest, etiamsi non mutetur, potest quod fuerat non esse. Ideòque illud solum quod non tantum non mutatur, verum etiam mutari omninò non potest, verissimè dicitur esse, id est, substantia Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Ideòque Apostolus loquens de Deo ait, 1 Tim. 5: *Qui solus habet immortalitatem*. Ut enim ait Aug. in lib. 4 de Trin., cum anima quodammodò immortalis esse dicatur et sit, non diceret Apostolus: *Solus Deus habet immortalitatem*, nisi quia vera immortalitas incommutabilitas est, quam nulla potest habere creatura, quoniam solius Creatoris est, unde Jacobus ait, cap. 1: *Apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*; et David, psal. 101: *Mutabis ea, et mutabuntur: tu autem idem ipse es*. Ideò Aug. super Gen. dicit quod Deus nec per loca, nec per tempora movetur; creatura verò, per loca et tempora. Et per tempora moveri, et per affectiones commutari; Deus autem nec loco, nec*

affectione mutari potest; qui per prophetam ait, Malachiae 3: *Ego Deus, et non mutor*; qui est immutabilis solus, unde rectè solus dicitur habere immortalitatem. In omni enim mutabili naturâ, ut ait Aug. contra Maximinum, nonnulla mors est ipsa mutatio, quia fecit aliquid in eâ non esse quod erat, unde et ipsa anima humana, quæ ideò dicitur immortalis, quia secundum modum suum nunquam desinit vivere, habet tamen quamdam mortem suam, quia si justè vivebat et peccat, moritur justitiæ; si peccatrix erat et justificatur, moritur peccato; ut alias ejus mutationes taceam, de quibus modò longum est disputare. Et creaturarum natura coelestium mori potuit, quia peccare potuit, nam et angeli peccaverunt, et dæmones facti sunt, quorum est diabolus princeps; et qui non peccaverunt, peccare potuerunt: et cuicumque rationali creaturæ præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ. Et ideò *solus Deus*, ut ait Apostolus, *habet immortalitatem*, qui non cujusquam gratiâ, sed naturâ suâ nec potuit, nec potest aliquâ conversione mutari; nec potuit, nec poterit aliquâ mutatione peccare. Proindè, ut ait Aug. in primo lib. de Trin., substantiam Dei sine ullâ sui commutatione mutabilia facientem, et sine ullo suo temporali motu temporalia creantem, intueri et nôsse, licet sit difficile, oportet. Verè ergo ac propriè incommutabilis est sola divinitatis essentia; quæ sine sui mutatione cunctas condidit naturas.

Hic de simplicitate.

4. Eademque sola propriè ac verè simplex est, ubi nec partium, nec accidentium, nec quarumlibet formarum ulla est diversitas sive variatio vel multitudo. Ut autem scias quomodo simplex sit illa substantia, te docet Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 6: *Animadverto primò, quare omnis creatura sit multiplex, et nullo modo verè simplex; et primùm de corporali, postea de spiritali creaturâ. Corporalis utique creatura ex partibus constat, ita ut sit ibi aliqua pars minor, alia major, et majus sit totum quam quælibet pars; et in unoquoque corpore aliud est magnitudo, aliud color, aliud est figura. Potest enim imminutâ magnitudine manere idem color et eadem figura; et colore mutato manere eadem figura et eadem magnitudo, ac per hoc multiplex esse convincitur natura corporis; simplex autem, nullo modo.*

Hic de spiritali creaturâ ostendit quomodo sit multiplex, et non simplex. (Ex eodem, lib. 6, cap. 6.)

5. Creatura quoque spiritalis, ut est anima, in comparatione quidem corporis est simplex; sine comparatione verò corporis, est multiplex et non simplex, quæ ideò simplex dicitur respectu corporis, quia mole non diffunditur per spatium loci, sed in unoquoque corpore et in toto tota est, et in quâlibet ejus parte tota est. Et ideò cum sit aliquid in quâvis exigua particulâ corporis quod sentiat anima, quamvis non fiat in toto corpore, illa tamen tota sentit, quia totam non latet. Sed tamen nec in ipsâ totâ animâ vera simplicitas est. Cum enim aliud sit artificiosum esse, aliud inertem, aliud acutum, aliud memorem, aliud cupiditas, aliud timor, aliud lætitia, aliud tristitia, possitque hæc et alia hujusmodi innumerabilia in animæ inveniri naturâ, et alia sine aliis, et alia magis, alia minus, manifestum est animæ non simplicem, sed multiplicem esse naturam; nihil enim simplex mutabile est; omnis autem creatura mutabilis est; nulla ergo creatura verè simplex est. Deus verò etsi multiplex dicatur, verè tamen et summè simplex est, dicitur enim magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quidquid aliud non indignè dici videtur, sed eadem magnitudo ejus est quæ sapientia. Non enim mole magnus est, sed virtute, et eadem bonitas ejus est, quæ sapientia, et magnitudo, et veritas; et non est ibi aliud ipsum beatum esse, et aliud magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omninò esse.

Qualiter Deus, cum sit simplex, multiplex tamen dicatur.

6. Ille diligenter notandum est, cum dicat Aug., solum Deum vere simplicem esse, cur dicat eundem multipliciter dici? Sed hoc non propter diversitatem accidentium vel partium dicit, sed propter diversitatem ac multitudinem nominum quæ de Deo dicuntur, quæ licet multiplicia sint, unum tamen significant, scilicet divinam naturam. Hæc enim non ita accipiuntur cum de illâ incommutabili æternâque substantiâ incomparabiliter simpliciore quàm est humanus animus, dicuntur, quemadmodum cum de creaturis dicuntur. Unde Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 4: Deo, inquit, est hoc esse, quod est fortem esse, vel sapientem esse, vel justum esse, et si quid de illâ simplici multiplicitate, vel multiplici simplicitate dixeris, quo substantia ejus significetur. Humano autem animo non est hoc esse, quod est fortem esse, aut prudentem, aut justum; potest enim esse animus, et nullam istarum habere virtutum.

Tanta est Dei simplicitas, quod nulli prædicamentorum subjicitur.

7. Quod autem in naturâ divinâ nulla sit accidentium diversitas, nullaque penitus mutabilitas, sed perfecta simplicitas, ostendit Aug. in lib. 5 de Trin., cap. 1, dicens: Intelligamus Deum, quantum possumus, sine qualitate bonum, sine quantitate magnum, sine indigentia creatorem, sine situ præidentem, sine habitu omnia continentem, sine loco ubique totum, sine tempore sempiternum, sine ullâ sui mutatione mutabilia facientem, nihilque patientem; quisquis Deum ita cogitat, etsi nondum potest omnino invenire quid sit ipse, plene tamen caveat quantum potest aliquid de illo sentire, quod non sit. Ecce si subtiliter intendas, ex his atque prædictis aperitur, illa prædicamenta artis dialecticæ Dei naturæ minimè convenire, quæ nullis est subjecta accidentibus.

Quod Deus non propriè, sed abusivè dicitur substantia.

8. Unde nec propriè dicitur substantia, ut Aug. ostendit in lib. 6 de Trin., cap. 4 et 5: Sicut ab eo quod est esse appellatur essentia, ita ab eo quod est subsistere substantiam dicimus, si tamen dignum est ut Deus dicatur subsistere. Hoc enim de his rebus rectè intelligitur, in quibus, ut subjectis, sunt ea quæ in aliquo subjecto esse dicuntur; sicut in corpore color aut forma. Corpus enim subsistit; et ideò substantia est. Res ergo mutabiles neque simplices propriè dicuntur substantiæ, Deus autem si subsistit, ut substantia propriè dici possit, inest in eo aliquid tanquam in subjecto; et non est simplex. Nefas est autem dicere ut subsistat Deus et subsit bonitati suæ; atque illa bonitas non substantia sit, vel potius essentia, neque ipse Deus sit bonitas sua, sed in illo sit, tanquam in subjecto. Unde manifestum est Deum abusivè substantiam vocari, ut nomine usitatore intelligatur essentia, quod verè ac propriè dicitur, ita ut fortassè solum Deum dici oporteat essentiam. Est enim verè solus, quia incommutabilis est.

Quod non est aliquid in Deo quod non sit Deus.

9. Hujus autem essentiæ simplicitas ac sinceritas tanta est, quod non est in eâ aliquid quod non sit ipsa, sed idem est habens et quod habetur; unde Hilarius in lib. 6 de Trin. ait: Non ex compositis Deus qui vita est, subsistit; neque qui virtus est, ex infirmis continetur: neque qui lux est, ex obscuris coaptatur: neque qui spiritus est, ex disparibus formalis est; totum quod in eo est, unum est. Idem in lib. 8 de Trin.: Non humano modo ex compositis Deus est, ut in eo aliud sit quod ab eo habetur, et aliud sit ipse qui habeat; sed totum una est natura, scilicet perfecta et infinita, et non ex disparibus constituta, sed vivens per totum ipsa. De hoc eodem Boetius in primo lib. de Trin. ait: Quocirca hoc verè unum est, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud præter id quod in eo est; neque enim subjectum fieri potest. Aug. quoque in lib. de Fide et Symbolo, c. 3, dicit: In Dei substantiâ non est aliquid quod non sit sub-

stantia; quasi aliud sit ibi substantia, aliud quod accidit substantiæ. Sed quicquid intelligi potest substantia est. Verùm hæc dici possunt facilè et credi; videri autem nisi puro corde omnino non possunt. Item Aug. in lib. 15 de Trin., c. 9: Sic habetur in naturâ uniuscujusque trium, quod qui habeat, hoc sit quod habet, sicut immutabilis simplexque substantia; unde Isidorus ait: Deus simplex dicitur, sive non admittendo quod habet, seu quod aliud non est ipse, et aliud quod in ipso est. Et cum tantæ simplicitatis atque sinceritatis sit natura divina, est tamen in eâ Trinitas personarum. Unde Aug. in lib. 11 de Civit. Dei: Non propter hoc naturam summi boni simplicem dicimus, quia est Pater in eâ solus, aut Filius in eâ solus, aut Spiritus sanctus in eâ solus; aut quia est sola ita nominum Trinitas, sive subsistentia personarum, sicut Sabelliani putaverunt. Sed ideò simplex dicitur, quia est hoc quod habet; excepto quod relativè quæque persona ad alteram dicitur, nec est ipsa. Nam utique Pater habet Filium, ad quem relativè dicitur, nec tamen ipse est Filius; et Filius habet Patrem, nec tamen ipse est Pater. In quo verò ad semetipsum dicitur, non ad alterum, hoc est quod habet; sicut ad semetipsum dicitur vivus habendo vitam, et eadem vita est ipse. Propter hoc utique natura hæc dicitur simplex, quod non sit aliud habens, et aliud id quod habet, sicut in cæteris rebus est. Non enim habens liquorem liquor est, nec corpus color, nec anima est sapientia. Ecce quanta est identitas, quanta est unitas, immutabilitas, simplicitas, puritas divinæ substantiæ, juxta infirmitatis nostræ valetudinem assignavimus.

DISTINCTIO IX.

DE DISTINCTIONE TRIUM PERSONARUM.

1. Nunc ad distinctionem trium personarum accedamus. Teneamus ergo, ut docet Aug. in lib. de Fide ad Petrum, Patrem et Filium et Spiritum sanctum unum esse Deum naturaliter; nec tamen ipsum Patrem esse qui Filius est, nec Filium esse ipsum qui Pater est, nec Spiritum sanctum esse ipsum qui Pater est aut Filius. Una enim est essentia Patris et Filii et Spiritus sancti; in quâ non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus, quamvis personaliter alius sit Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

Hic de coæternitate Filii cum Patre.

2. Genitus est enim à Patre Filius, et ideò alius; nec tamen ante fuit Pater quàm Filius, coæternæ enim sunt sibi tres personæ.

Argumentatio Arianorum.

3. Sed contra hoc inquit hæreticus, ut refert Ambr., in lib. 1 de Fide, ad Gratianum, cap. 15, circa medium: Omne quod natum est principium habet; et ideò quia Filius natus est principium habet et esse cœpit, quod hæreticorum ore sic dictum est. Nam ipse Arius, ut meminit Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 1, dixisse fertur: Si Filius est, natus est; si natus est, erat tempus quando non erat Filius.

Responsio Augustini catholica.

4. Qui hoc dicit, non intelligit etiam natum Filium Deo sempiternum esse, ut sit coæternus Patri Filius; sicut splendor qui gignitur ab igne atque diffunditur, coævus est illi, et esset coæternus si ignis esset æternus. (Aug. ibid.)

Oppositio Augustini contra hæreticum.

5. Item, si Dei Filius, inquit Aug. lib. 6, c. 1, virtus et sapientia Dei est, nec unquam fuit Deus sine virtute et sapientiâ, coæternus est ergo Deo Patri Filius, dicit autem Apostolus Christum esse Dei virtutem et Dei sapientiam. Aut ergo non fuit quando non fuit Filius, aut aliquando Deus non habuit virtutem et sapientiam, quod dementis est dicere; constat enim quia semper habuit sapientiam; semper ergo habuit Filium.

Responsio Ambrosii ad idem, auctoritate sulca.

6. Eidem quoque Arianicæ quæstioni Amb. in hunc modum respondet, in libro de Fide ad Gratianum,

circa medium cap. 5 : Ego, inquam, Filium esse natum confiteor ; quod reliquum est impietatis, horresco. Scriptum est enim in veteri Testamento, Isaia. 44, ut vel unum è pluribus dicam : *Ante me non fuit alius Deus, et post me non erit.* Quis ergo hoc dicit? Pater an Filius? Si Filius : *Ante me, inquit, non fuit alius Deus.* Si Pater : *Post me, inquit, non erit,* hic priorem, et ille posteriorem non habet. Invicem enim in se, et Pater in Filio, et Filius in Patre cognoscitur. Cum enim Patrem dixeris, ejus etiam Filium designasti, quia nemo ipse Pater est sibi ; cum Filium nominas, etiam Patrem fateris, quia nemo ipse sibi Filius est. Itaque nec Filius sine Patre, nec Pater potest esse sine Filio ; semper ergo Pater, semper et Filius est.

Invectio Ambrosii contra hæreticum (lib. et cap. cit.).

7. Item dic, inquam, mihi, hæretice, fuitne quando omnipotens Deus Pater non erat, et Deus erat? Nam si Pater esse cepit, Deus ergo primò erat, et postea Pater factus est. Quomodò ergo immutabilis Deus est? Si enim ante Deus, postea Pater fuit, utique generationis accessione mutatus est ; sed avertat Deus hanc amentiam.

Ineffabile est quomodò Filius sit, et non habeat Patrem priorem ; sicut modus generationis inintelligibilis et ineffabilis est.

8. Sed quæris à me, inquit Ambr., quomodò si Filius sit, non priorem habeat Patrem? Quæro item abs te, quando vel quomodò Filium putes esse generatum? Mihi enim impossibile est generationis scire secretum ; mens delicit, vox silet, non mea tantum, sed et angelorum ; supra potestates, et supra angelos, et supra cherubin, et supra seraphin, et supra omnem sensum est ; quia scriptum est Philipp. 4 : *Pax Christi supra omnem sensum est.* Et si pax Christi supra omnem sensum est, quomodò non est supra omnem sensum tanta generatio? Tu ergo ori manum admove ; scrutari non licet superna mysteria. Licet scire quòd natus sit, non licet discutere quomodò natus sit. Illud mihi negare non licet, hoc quærere metus est. Impeffabilis enim est illa generatio, unde Isaias : *Generationem ejus quis enarrabit?*

Quidam præsumunt discutere generationis seriem.

9. Quidam tamen de ingenio suo præsumentes dicunt illam generationem posse intelligi, et alia hujusmodi ; inhærentes illi auctoritati Hieron. super Ecclesiastem : In sacris Scripturis, quid sæpius non pro impossibili, sed pro difficili ponitur, ut ibi : *Generationem ejus quis enarrabit?* Sed hoc non dicit Hieron., ideo quòd generatio Filii æterna plenè intelligi vel explicari possit à quoquam mortalium, sed quia de eà aliquid intelligi vel dici potest ; quidam tamen hoc accipiunt dictum de temporali Christi generatione.

Utrum debeat dici, semper gignitur, vel semper genitus est Filius?

10. Ille quæri potest, cum generatio Filii à Patre nec principium habeat nec finem, quia æterna est, utrum debeat dici : Filius semper gignitur, vel semper genitus est, vel semper gignitur? De hoc Greg. super Job ait, lib. 29 Moral., c. 1 : Dominus Deus Jesus in eo quòd virtus et sapientia Dei est, de Patre ante tempora natus est ; vel potius quia nec cepit nasci, nec desiit, dicamus verius semper natus ; non autem possumus dicere : Semper nascitur, ne imperfectus esse videatur. Atverò ut æternus designari valeat et perfectus, et semper dicamus, et natus, quatenus et natus ad perfectionem pertineat, et semper ad æternitatem ; quamvis per hoc ipsum quod perfectum dicimus, multum ab illius veritatis expressione deviamus, quia quod factum non est, non potest dici propriè perfectum, sed balbutiendo ut possumus, excelsa Dei resonemus. Et Dominus nostræ infirmitatis verbis condescendens : *Estote, inquit Matth. 5, perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est.* Super illum locum etiam psal. 2 : *Ego hodiè genui te,* de hac generatione Filii ita loquitur Aug. : Quanquam per hoc quod dicit *hodiè,* possit intelligi dies ille quo Christus secundum

hominem natus est, tamen quia hodiè præsentiam significat, atque in æternitate neque præteritum quicquam est, quasi esse desierit ; neque futurum, quasi nondum sit ; sed præsens tantum, quia quicquid æternum est, semper est ; divinitus tamen accipitur de sempiterna generatione sapientiæ Dei. Ecce his verbis ostendit Aug. quòd generatio Filii semper est, nec præterit, nec futura est, quia æterna est. Idè dixit *genui,* ne novum putaretur, scilicet ne videretur incœpisse ; *hodiè dixit,* ne præterita generatio videretur. Ex his ergo verbis prophætæ, ut ait Joannes Chrys., nihil aliud manifestatur, nisi quia ex ipsa essentiâ Patris semper genitus est Filius.

Origenes videtur dicere contrarium ; ait enim quòd semper generatur Filius à Patre.

11. Origenes verò super Jeremiam dicit quòd Filius semper generatur à Patre, his verbis : Salvator noster est sapientia Dei ; sapientia verò est splendor æternæ lucis ; Salvator ergo noster splendor est claritatis. Splendor autem non semel nascitur et desinit, sed quoties ortum fuerit lumen ex quo splendor oritur, toties oritur etiam splendor claritatis ; sic ergo Salvator semper nascitur. Unde ait in lib. Sapientiæ : *Ante omnes colles generat me Dominus ;* non ut quidam malè leguat, generavit. His verbis apertè ostendit Origenes sanè dici posse et debere : Filius semper nascitur ; quod videtur contrarium i li verbo Gregorii præmisso, scilicet : *Non possumus dicere : Semper nascitur.*

Exponit præmissa verba Gregorii, ne putetur inter doctores esse contrarietas.

12. Sed ne tanti auctores sibi contradicere in re tantà videantur, illa verba Greg. benignè interpretemur : Dominus, inquit, Jesus ante tempora natus est de Patre ; vel potius, quia nec cepit nasci nec desiit, dicamus verius, semper natus. Sed quando verius dicitur hoc, scilicet quòd Filius semper natus est, quàm illud, scilicet quòd de Patre ante tempora natus est? illud enim sincera et catholica fides tenet ac prædicat, ut istud. Quare ergo ait *dicimus verius,* cum utrumque pariter sit verum? nisi quia volebat intelligi hoc ad majorem evidentiam et expressionem veritatis dici, quàm illud. His etenim verbis omnis calumniandi versutus hæreticis obstruitur aditus, quibus Christi secundum deitatem generatio, sine initio et sine fine esse ac perfecta monstratur. Non autem adò apertè semper manifestatur veritas cum dicitur : *Filius ante tempora genitus est de Patre, vel Filius semper nascitur de Patre.* Et idè dicit Greg. quòd non possumus dicere, *semper nascitur.* Non, inquam, ita convenienter, non ita congruè ad explanationem veritatis ; potest tamen dici, si sanè intelligatur : Semper enim nascitur Filius de Patre, ut ait Origenes, non quòd quotidie iteretur illa generatio, sed quia semper est. Semper ergo nascitur, id est, nativitas ejus sempiterna est.

Quòd Filius semper generatur, confirmatur ex dictis Hilarii.

13. Hilarius quoque dicit Filium nasci ex Patre, in lib. 7 de Trin., his verbis : Vivens, Deus, et naturæ æternæ viventis potestas est ; et quod cum sacramento scientiæ suæ ex eo nascitur, non potuit aliud esse quàm vivens. Nam cum ait : *Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo propter Patrem,* docuit vitam in se per viventem Patrem inesse. Ecce hic habes quia Filius nascitur ex Patre. Item in eodem, cum dicit Christus, Joan. 6 : *Sicut Pater habet vitam in se, sic et Filio dedit vitam habere in semetipso ;* omnia viva sua ex vivente testatus est. Quod autem ex vivo vivum natum est, habet nativitatis profectum sine novitate naturæ. Non enim novum est quod ex vivo generatur in vivum, quia nec ex nihilo est ; et vita quæ nativitatem sumit ex vitâ, necesse est per naturæ unitatem et perfectæ nativitatis sacramentum, ut et in vivente vivat, et in se habeat vitam viventem. Ecce hic habes quia generatur ex vivo vivens Filius. Item in eodem : In Deo totum quod est vivit : Deus enim vita est, et ex vitâ non potest quicquam esse nisi vivum ;

neque ex derivatione, sed ex virtute nativitatis est. Ac sic dum totum quod est vivit, et dum totum quod ex eo nascitur virtus est, habet nativitatem Filius, non demutationem. Et hic dicit quia nascitur. Item in lib. 9 de Trin.: Donat Pater Filio tantum esse quantum est ipse; cui invincibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impartit, quem ex se in sua forma generat. Hic dicit quia generat Pater Filium.

Breviter docet quid de hoc concedendum sit.

14. Dicamus ergo Filium natum de Patre ante tempora, et semper nasci de Patre, sed congruentius semper natum, et eundem fateamur ab æterno esse et Patri coæternum, id est, auctori. Pater enim generatione auctor Filii est, ut in sequenti ostendetur. Ut ergo Pater est æternus, ita et Filius æternus est; sed Pater sine auctore, Filius verò non, quia Pater innascibilis, Filius natus. Et, ut ait Hilarius in lib. 6 de Trin., aliud est sine auctore semper esse æternum, aliud Patri, id est, auctori, esse coæternum. Ubi autem Pater auctor est, ibi et nativitas est, quia sicut nativitas ab auctore est, ita et ab æterno auctore æterna est nativitas. Omne autem quod semper est, etiam æternum est; sed tamen non omne quod æternum est etiam innatum est; quia quod ab æterno nascitur, habet æternum esse quod natum est. Quod autem non natum est, id cum æternitate non natum est; quod verò ex æterno natum est, id si non æternum natum est, jam non erit et Pater auctor æternus. Si quid ergo ei qui ab æterno Patre natus est ex æternitate defuerit, id ipsum non est auctori ambiguum defuisse; quia si gignenti est infinitum gignere, et nascenti etiam infinitum nasci est. Medium enim quid inter nativitatem Dei Filii et generationem Dei Patris, nec sensus admittit; quia et generatione nativitatis est, et in nativitate generatio est; quia sine utroque neutrum est; utrumque ergo sine intervallo sui est.

Argumentatio hæretici.

15. Sed inquiet hæreticus: Omne quod natum est non semper fuit, quia in id natum est ut esset. Nemo ambigit quin ea quæ in rebus humanis nata sunt, aliquando non fuerint. Sed aliud est ex eo nasci quod semper non fuit, aliud est ex eo natum esse quod semper est. Ibi nec semper fuit qui pater est, nec semper pater est; et qui non semper pater est, non semper genuit; ubi autem semper Pater est, semper Filius est. Quod si semper Deo Patri proprium est quod semper est Pater, necesse est Filio semper proprium esse quod semper est Filius. Quomodo ergo cadet in intelligentiam nostram ut non fuerit semper, cui proprium est semper esse quod natum est? Natum ergo unigenitum Deum confitemur, sed natum ante tempora, nec ante esse quam natum, nec ante natum quam esse, quia nasci quod erat jam, non nasci est, sed seipsum demutare nascendo. Hoc autem humanum sensum et intelligentiam excedit mundi, non hoc capit ratio humanæ intelligentiæ, sed prudentiæ fidelis professio est.

DISTINCTIO X.

HIC DE SPIRITU SANCTO AGITUR, ET PRIUS QUOD SIT AMOR PATRIS ET FILII DICITUR.

1. Nunc post Filii æternitatem, de Spiritu sancto, quantum Deo donante videre conceditur, disseramus. Spiritus sanctus amor est, sive charitas, sive dilectio Patris et Filii. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., c. 17, ait: Spiritus sanctus nec Patris est solius, nec Filii est solius, sed amborum; et ideò communem quā invicem se diligunt Pater et Filius, nobis insinuat charitatem. Quod Spiritus sanctus propriè dilectio dicatur, et tamen Trinitas sit dilectio.

2. Joannes autem in Epistolâ 1 canonicâ, c. 4, ait: Deus charitas est; non dixit: Spiritus sanctus charitas est, quod si dixisset, absolutior esset sermo, et non parva pars questionis decisa; sed quia dixit: Deus charitas est, incertum est, et ideò quærendum est, utrum Deus Pater sit charitas, an Filius, an Spiritus sanctus, an Deus ipsa Trinitas, quia et ipsa non tres

di, sed unus est Deus. Ad hoc Aug., in eodem libro, ita dicit: Nescio cur sicut sapientia et Pater dicitur, et Filius, et Spiritus sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia, non ita et charitas dicatur Pater et Filius, et Spiritus sanctus, simul omnes una charitas. Non ideò tamen quisquam nos inconvenienter æstimet charitatem appellare Spiritum sanctum, quia et Deus Pater, et Deus Filius, potest charitas nuncupari; sicut propriè Verbum Dei etiam sapientia Dei dicitur, cum et Pater et Spiritus sanctus sint sapientia.

Sicut Verbum Dei propriè dicitur sapientia, et tamen tota Trinitas dicitur sapientia; ita et Spiritus sanctus propriè dicitur charitas, et tamen Pater, et Filius, et Spiritus sanctus dicitur charitas. (Ex eodem lib. et cap., sed paulò inferius.)

3. Si ergo propriè aliquis horum trium charitas nuncupari debet, quis aptius quam Spiritus sanctus? ut scilicet in illâ summâ simplici naturâ non sit aliud substantia, et aliud charitas; sed substantia ipsa sit charitas, et charitas ipsa sit substantia, sive in Patre, sive in Filio, sive in Spiritu sancto; et tamen Spiritus sanctus propriè charitas nuncupatur. Ecce his verbis apertè dicit Aug. quod in Trinitate charitas aliquando refertur ad substantiam, quæ communis est trium personarum et tota in singulis; aliquando specialiter ad personam Spiritus sancti, sicut sapientia Dei aliquando pro substantiâ divinâ, aliquando pro Filio propriè accipitur, et hoc in multis fieri reperitur. *Exemplis firmat eadem nomina propriè et universaliter accipi.*

4. Pluribus enim exemplis doceri potest multa rerum vocabula et universaliter poni, et propriè quibusdam rebus adhiberi: sicut legis nomine aliquando simul omnia veteris Testamenti significantur eloquia, aliquando autem propriè vocatur lex quæ data est per Moysen. Multa alia suppetunt exempla, sed in re apertè vitanda est longitudo sermonis. Sicut ergo unicum Dei Verbum propriè vocamus nomine sapientiæ, cum sit universaliter et Spiritus sanctus et Pater ipsa sapientia; ita Spiritus sanctus proprio vocabulo charitas nuncupatur, cum sint Pater et Filius universaliter charitas.

Auctoritatem ponit, quod Filius propriè dicitur sapientia.

5. Sed Dei Verbum, id est, unigenitus Dei Filius, apertè dictus est Dei sapientia, ore Apostoli dicentis: Christum Dei virtutem et Dei sapientiam. Spiritus autem sanctus ubi sit dictus charitas invenimus, si diligenter Joannis apostoli eloquium scrutemur; qui cum dixisset: Diligamus invicem, quia ex Deo est dilectio, adjunxit: Et omnis qui diligit, ex Deo natus est; quia dilectio Deus est. Hic manifestavit se dixisse eam dilectionem esse Deum, quam dixit ex Deo. Deus ergo ex Deo est dilectio: sed quia et Filius ex Deo Patre natus est, et Spiritus sanctus ex Deo Patre procedit, quem potius eorum hic debeamus accipere dictum esse dilectionem, meritò quæritur. Pater enim solus ita Deus est, ut non sit ex Deo; et ideò dilectio, quæ ita Deus est ut ex Deo sit, non ipse Pater est, sed aut Filius aut Spiritus sanctus. Sed in consequentibus cum Dei dilectionem commemorasset Joannes, quā dilexit nos, et hinc hortatus esset ut nos invicem diligamus, atque ita Deus in nobis maneat; quia utique dilectionem Deum dixerat, statim volens de hac re apertius aliquid eloqui, inquit: In hoc cognoscimus, quia in ipso manemus et ipse in nobis, quia de suo Spiritu dedit nobis. Spiritus itaque sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis; hoc autem facit dilectio. Ipse ergo Deus, est dilectio. Deus ergo Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, significatur ubi legitur, Deus dilectio, et dilectio ex Deo est. Ecce his verbis apertè dicit Aug. Spiritum sanctum esse charitatem Patris et Filii; et in tantum quoque sermonem produxit, ut videatur dixisse Spiritum sanctum non solum esse dilectionem Patris et Filii, quā se invicem et nos diligunt, sed etiam quā diligimus Deum. Sed utrum ipse sit charitas quā nos diligamus Deum, in sequenti explicatur, dist. 17.

Redit ostendere quod proposuerat, scilicet quod Spiritus sanctus sit amor, quo Pater à Filio et Filius à Patre diligitur.

6. Nunc verò quod incœpimus ostendere, curemus, scilicet Spiritum sanctum dilectionem esse sive amorem Patris et Filii; quo scilicet Pater diligit Filium, et Filius Patrem. De hoc Hieron. super. psal. 17, ait: Spiritus sanctus nec Pater est nec Filius, sed dilectio quem habet Pater in Filium, et Filius in Patrem. Aug. quoque in lib. 6 de Trin., in fine, c. 4, ait: In omnibus æqualis est Patri Filius, et est unius ejusdemque substantiæ. Quapropter etiam Spiritus sanctus in eadem unitate substantiæ et æqualitate consistit.

Quid sit Spiritus sanctus hæc aperitur.

7. Sive enim sit unitas amborum, sive sanctitas, sive charitas, manifestum est quod non aliquis duorum est quo uterque conjungitur: quo genitus à genente diligitur, genitoremque suum diligit, sintque non participatione, sed essentiâ suâ; neque dono superioris alicujus, sed proprio suo servantes unitatem spiritûs in vinculo pacis. Ecce hic habes Spiritum sanctum esse quo Filius diligitur à Patre, et Pater à Filio, et quo illi duo servant unitatem pacis. Spiritus ergo sanctus, ut ait Aug. in eodem lib. 6 de Trin., cap. 5: Commune est aliquid Patris et Filii, quidquid illud est. At ipsa communio, consubstantialis et cœterna est; quæ si amicitia convenienter dici potest, dicatur, sed aptius dicitur charitas, et hæc quoque substantia, quia Deus substantia est, et Deus charitas, est. Tria ergo sunt, et non amplius: unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio, quæ si nihil est, quomodo Deus substantia est?

Quod Spiritus sanctus, sicut communis est Patri et Filio, et ita commune nomen habet proprium.

8. Hic notandum est quod sicut Spiritus sanctus in Trin. specialiter dicitur charitas, quæ est Patris et Filii unio, ita et nomen tenet propriè, quod Patri et Filio communiter quodammodo congruit; unde Aug. in, lib. 15 de Trin., circa finem cap. 19: Si charitas, inquit, quâ Pater diligit Filium, et Patrem diligit Filius, ineffabilem communionem demonstrat amborum, quid convenientius quàm ut ille propriè dicatur charitas, qui spiritus est communis ambobus? Hoc enim sanius creditur et intelligitur, ut non solum Spiritus sanctus charitas sit in illâ Trinitate, sed non frustra propriè charitas nuncupetur propter illa quæ dicta sunt; sicut non solus in illâ Trin. vel Spiritus est vel sanctus, quia et Pater Spiritus, et Filius Spiritus, et Pater sanctus, et Filius sanctus; et tamen ipse non frustra dicitur Spiritus sanctus. Qui enim est communis ambobus, id vocatur ipse propriè, quod ambo communiter. Alioquin si in illâ Trin. solus Spiritus sanctus est charitas, profectò et Filius non solus Patris, sed etiam Spiritus sancti Filius invenitur. Ait enim Apostolus de Deo Patre. Coloss. 1: *Transulit nos in regnum Filii charitatis suæ.* Si ergo non est in istâ Trin. charitas Dei nisi Spiritus sanctus, Filius est, etiam Spiritus sancti. Sed quia hoc absurdissimum est, restat ut non solus ibi sit charitas Spiritus sanctus, sed propter illa de quibus satis disserui, propriè sic vocatur.

DISTINCTIO XI.

QUOD SPIRITUS SANCTUS PROCEEDIT A PATRE ET FILIO.

1. Hic dicendum est Spiritum sanctum à Patre et Filio, et procedere à Patre et Filio, quod multi hæretici negaverunt. Quod autem de utroque procedat, multis divinatorum eloquiorum testimonio comprobatur. Dicit enim Apostolus, Rom. 8: *Misit Deus Spiritum Filii sui in corda nostra.* Ecce hic dicitur Spiritus Filii. Et alibi, ad Rom. 8: *Qui autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus.* Ipse etiam Filius de Spiritu sancto dicit in Evangelio, Math. 10: *Quem ego mittam vobis à Patre.* Patris autem Spiritus dictus est, ubi legitur, Joan. 14: *Si spiritus ejus qui suscitavit Christum à mortuis habitat in vobis.* Et ipse Christus dicit, ibid., 15: *Non enim vos estis qui loquimini, sed*

Spiritus Patris vestri qui loquitur. Et in alio loco: *Quem mittet Pater in nomine meo.* Et alibi ipse Filius de Spiritu sancto ait: *De Patre procedit.* His et aliis auctoritatibus pluribus ostenditur quod Spiritus sanctus à Patre et Filio procedit.

Quod Græci non concedunt Spiritum sanctum procedere à Filio.

2. Græci tamen dicunt Spiritum sanctum procedere tantum à Patre, et non à Filio. Quod ideò dicunt, quia veritas, in Evangelio fidem integram continente, de processione Spiritûs loquens solum Patrem commemorat dicens: *Spiritus qui à Patre procedit.* Et etiam ideò quia in principalibus conciliis, quæ apud eos celebrata sunt, ita symbola eorum subjunctis anathematibus sancta sunt, ut nulli de Trinitatis fide aliud docere vel aliter prædicare quàm ibi continetur, liceat. In quibus quidem symbolis cum Spiritus sanctus commemoraretur procedere à Patre, et non à Filio, quicumque, inquit à Filio eum procedere addunt, anathema incurrunt; unde et nos arguunt anathematis reos. Addunt etiam ad assertionem suæ opinionis et in testimonium nostræ damnationis, de Symbolo fidei, quod, secundum traditionem prædictorum conciliorum, Leo III Romæ transcriptum in tabulâ argenteâ post altare beati Pauli positâ posteris reliquit pro amore (ut ipse ait) et cautelâ fidei orthodoxæ. In quo quidem symbolo, in processione Spiritûs solus commemoratur Pater, his verbis: *Et in Spiritum sanctum Dominum, et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio coadorandum et glorificandum,* etc. Illud est symbolum quod in missâ cantatur, editum in Nicæno concilio, in fine cujus subjunctum est: *Qui aliud docuerit, vel aliter prædicaverit, anathema sit.* Ideòque Græci nos anathematizatos dicunt, quia dicimus Spiritum sanctum à Filio procedere, quod ibi non continetur. Quod enim secundum nos ibi dicitur: *Qui à Patre Filioque procedit,* alterum à Latinis est additum, scilicet *Filioque.*

Responsio, ubi determinantur prædicta.

3. Nos autem illa verba determinamus: Qui aliud docuerit, vel aliter prædicaverit, id est, contrarium docuerit, vel contrario modo prædicaverit, anathema sit. Aliud ergo posuit pro opposito, qualiter et Apostolus in Epistolâ ad Galat., c. 1: *Si quis aliud evangelizaverit, id est contrarium, anathema sit; non dicit: Si quis addiderit.* Nam si illud diceret, sibi ipsi, ut ait Aug., Thes. c. 3, præjudicaret, qui cupiebat venire ad quosdam quibus scribebat, sicut ad Thessalon., ut suppleret quæ illorum fidei deerant. Sed qui supplet, quod minus erat addit; non quod inerat tollit. Qui autem prætergreditur fidei regulam, non incedit in viâ, sed recedit à viâ. Ad illud autem quod de Evangelio opponunt, respondemus ita: Quia cum dicat in eo veritas Spiritum sanctum à Patre procedere, non addit *solo*, et ideò etiam à se procedere non negat; sed ideò Patrem tantum nominat, quia ad eum solet referre etiam quod ipsius est, quia ab illo habet.

Quod Græci sensu nobiscum conveniunt, etsi verbis differant.

4. Sciendum est tamen quod Græci confitentur Spiritum sanctum esse Filii, sicut et Patris; quia Apostolus dicit, Galat. 4, *Spiritum Filii.* Et veritas in Evangelio, Joan. c. 16, *Spiritum veritatis.* Sed cum non sit aliud Spiritum sanctum esse Patris vel Filii, quàm esse à Patre et Filio, etiam in hoc in eandem nobiscum fidei sententiam convenire videntur, licet in verbis dissentiant.

Auctoritatibus Græcorum ostendit Spiritum sanctum procedere etiam à Filio.

5. Unde etiam quidam eorum catholici doctores intelligentes unam eandemque fore sententiam prædictorum verborum, quibus dicitur Spiritus sanctus procedere à Filio, et esse Filii, professi sunt Spiritum sanctum etiam procedere à Filio. Unde Athanasius in Symbolo fidei: *Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.* Ecce Spiritum sanctum apertè dixit procedere à Patre et

1. Idem dicitur etiam eorum maximus doctor, in lib. 2 de Spiritu sancto, post medium, Spiritum sanctum à Filio procedere dicit. Salvator inquit, Joan. 16 : *Qui est veritas. Non enim loquetur à semetipso, hoc est, non à se et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabiliter est à me et à Patris voluntate; quia ex se non est, sed ex Patre et me est. Hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur, à Patre et à me ih. est. Item Didymus, eodem lib. : Spiritus sanctus qui est Spiritus veritatis, Spiritusque scientie non potest audire à Filio loquente quæ nescit, cum hoc ipsum sc. quod profertur à Filio, id est, procedens Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens à Veritate, consolator manens ex consolatione, nam Cyrillus episcopus in epistola à Nestorio directâ ait : Spiritus intelligitur per se secundum quod Spiritus est, et non Filius; sed tamen non est alienus ab eo. Spiritus enim veritatis nominatur, et profertur ab eo sicut ex Deo Patre. Joannes quoque Chrys. in homil. à quâdam de Expositione symboli sic ait : Iste est Spiritus procedens de Patre et Filio, qui dividit dona propria prout vult. Idem in aliâ homil. : Credendum est Spiritum sanctum Patris esse et Filii. Istum Spiritum sanctum dicimus Patri et Filio coequalem, et procedentem de Patre et Filio. Hoc credite, ne colloquia mala corrumpant bonos mores. Ecce à doctoribus Græcorum aperta habemus testimonia, quibus Spiritus sanctus à Patre et Filio procedere ostenditur. Omnis ergo lingua confiteatur Spiritum sanctum procedere à Patre et Filio.*

DISTINCTIO XII.

UTRUM SPIRITUS SANCTUS PRIUS VEL PLENIUS PROCEDAT À PATRE QUAM À FILIO.

1. Item queritur cum Spiritus sanctus à Patre procedat et à Filio, utrum prius vel magis processerit à Patre quam à Filio, quod cititur hæreticus ostendere, ita dicens : Si processit Spiritus sanctus à Patre, processit utique aut nato jam Filio, aut non nato Filio. Si verò jam nato Filio processit, ante natus est Filius quam processerit Spiritus sanctus; processit ergo natiuitas Filii processionem Spiritus sancti. Si autem processit à Patre, non genito Filio; ante processit quam Filius genuitus fuerit.

Responsio Augustini ad id quod primò quærebatur, scilicet, an prius à Patre quam à Filio processerit.

2. His et hujusmodi questionibus magis laboriosis quam fructuosis respondet Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 26, dicens : In illâ summâ Trinitate, quæ Deus est, intervalla temporum nulla sunt per quæ posset ostendi aut saltem requiri utrum prius de Patre natus sit Filius, et postea de ambobus processerit Spiritus sanctus. Numquid ergo possemus querere utrum jam processerat de Patre Spiritus sanctus, quando natus est Filius, an nondum processerat, et illo nato, de utroque processit? Non possunt prorsus ibi ista quæri, ubi nihil ex tempore inchoatur, ut ex consequenti perficiatur in tempore. Ideò qui potest intelligere sine tempore generationem Filii de Patre, intelligat sine tempore processionem Spiritus sancti de utroque. Ecce his verbis absoluta est questio illa quæ quærebatur utrum prius processerit Spiritus sanctus à Patre quam à Filio.

Hic igitur de eo quod secundò quærebatur, scilicet an plenius vel magis processerit à Patre quam à Filio.

3. Nunc tractandum est quod secundò quærebatur, scilicet an plenius aut magis procedat Spiritus sanctus à Patre quam à Filio. Ad quod dicimus quia sicut non ante procedit à Patre quam à Filio, ita non plenius vel magis procedit à Patre quam à Filio. Aug. tamen, in lib. 15 de Trin., c. 17, dicit quòd Spiritus sanctus principaliter procedit de Patre. Non frustra, inquit, in hac Trinitate non dicitur Verbum Dei nisi Filius; nec donum Dei, nisi Spiritus sanctus; nec de quo genitum est Verbum, et de quo procedit Spiritus sanctus principaliter, nisi Deus Pater. Ecce audistis quia Spiritus sanctus principaliter procedit à Patre. Sed ne te hoc turbaret, ipse continuo ex quo sensu hoc dixerit

aperit dicens : Idem addidit *principaliter*, quia et de Filio Spiritus sanctus, procedere reperitur; sed hoc quoque idem Pater dedit non jam ex stenti, et nondum habenti; sed quod nondum ingenito Verbo dedit, gignendo edidit. Scilicet ergo eum genuit, ut etiam de illo donum commune procederet, et Spiritus sanctus Spiritus esset amborum. Ecce exposuit ipsemet quomodo Spiritus principaliter procedat à Patre, non quia prius vel magis procedat à Patre quam à Filio, sed quia cum procedat à Filio, hoc ipsum habet Filius à Patre.

Ex eodem sensu etiam dicitur Spiritus sanctus propriè procedere à Patre.

4. Ex eodem sensu etiam dicitur procedere propriè de Patre, unde Hieron., in Expositione catholice fidei Nicænique Symboli ait : Credimus in Spiritum sanctum, qui de Patre procedit propriè. Item : Spiritum sanctum verum Deum invenimus in Scripturâ, et de Patre esse propriè. Et item : De Patre Filius et Spiritus sanctus propriè et verè de Patre procedit. Ecce apertè dicit Spiritum sanctum propriè esse de Patre, et propriè procedere à Patre. Quod non est ita intelligendum, tanquam prius vel plenius à Patre procedat quam à Filio, sed quia hoc habet Pater à se non ab alio, ut de ipso sit et procedat Spiritus sanctus. Filius autem non à se, sed à Patre hoc habet, ut de ipso sit et procedat Spiritus sanctus.

Ex eodem sensu dicitur Spiritus sanctus esse, et mitti à Patre per Filium.

5. Fortè etiam juxta hanc intelligentiam dicitur Spiritus sanctus mitti per Filium, et à Patre esse per Filium, unde Hilar. ad Deum Patrem de Spiritu sancto et Filio loquens, in lib. 12 de Trin., ait : In Spiritu sancto tuo ex te profecto, et per eum misso. Item : Ante tempora Unigenitus tuus ex te natus manet, ita quod ex te per eum Spiritus sanctus tuus est; quod etsi sensu non percipiam, tamen teneo conscientiam. In spiritualibus enim rebus tuus hebes sum. Item in eodem : Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut quod in regenerationis meæ symbolo professus sum, semper obtineam : Te Patrem scilicet et Filium tuum unum tecum adorem : Spiritum sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est promerear. Ecce apertè dicit Spiritum sanctum à Patre per Filium et mitti, et esse; quod non est intelligendum quasi à Patre per Filium minorem mittatur vel sit, sed quia ex Patre et Filio est et mittitur ab utroque, sed hoc ipsum habet Filius à Patre, ut ab ipso sit et mittatur Spiritus sanctus. Hoc ergo voluit significare Hilar., distinctionem faciens in locutione, ut ostenderet in Patre esse auctoritatem. Inde est etiam quòd veritas ostendens Patrem esse auctorem processionis, quæ procedit Spiritus à Filio, dixit in Evangelio : *De Patre procedit*, cum et de Patre et Filio procedit Spiritus sanctus. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., quærit : Si de Patre et Filio procedit Spiritus sanctus, cur Filius dixit : *De Patre procedit*? Cur putas, nisi quia solet ad eum referre etiam quod ipsius est, sicut et de quo ipse est; sicut ait : *Mea doctrina non est mea, sed ejus qui misit me*. Si ergo hic intelligitur ejus doctrina, quæ tamen non dixit suam sed Patris, quantò magis illuc intelligendus est Spiritus sanctus de illo procedere, ubi sic ait : *De Patre procedit*; ut non diceret : De me non procedit. A quo autem habet Filius ut sit Deus (est enim Deus de Deo), ab illo utique habet ut etiam de illo procedat Spiritus sanctus. Et ideò Spiritus sanctus ut etiam de Filio procedat, sicut procedit de Patre, ab ipso habet Patre. Quapropter qui potest intelligere in eo quod ait Filius : *Sicut habet Pater vitam in semetipso, sic dedit et Filio vitam habere in semetipso*; non sine vitâ existenti jam Filio vitam Patrem dedisse, sed ita eum sine tempore genuisse, ut vitam quam Pater Filio gignendo dedit, coeterna sit vitæ Patris qui dedit; intelligat etiam sicut habet Pater in seipso ut de illo procedat Spiritus sanctus, sic dedisse Filio ut etiam de isto procedat idem Spiritus sanctus, et utrumque sine tempore. Ita ergo dictum est Spiritum sanctum de Patre procedere, ut intelligatur quod etiam procedit de Filio, de Patre esse

et Filio. Si enim quicquid habet, de Patre habet Filius, de Patre habet utique ut de illo procedat Spiritus sanctus, sed nulla ibi tempora cogitentur, quæ habeant prius et posterius, quia ibi omnino nulla sunt.

DISTINCTIO XIII.

QUARE SPIRITUS SANCTUS CUM SIT DE SUBSTANTIA PATRIS, NON DICATUR GENITUS VEL FILIUS, SED TANTUM PROCEDENS.

1. Post hæc considerandum est, quantum à talibus quales nos sumus late hgi potest, cum Spiritus sanctus procedat de Patre, et sit de substantiâ Patris, cur non dicatur esse natus, sed potius procedere; et cur non dicatur Filius. Quare autem Spiritus sanctus non dicatur vel sit natus, et idè non sit Filius, Aug. ostendit in lib. 15 de Trin., dicens: Si Spiritus sanctus Filius diceretur, amborum utique Filius diceretur: quod ab urdisimum est. Filius quippe nullus est duorum, nisi patris et matris. Absit autem ut inter Deum Patrem et Deum Filium tale aliquid suspicemur. Absurdissimè ergo Filius diceretur amborum, id est. Patris et Filii. Amborum enim Filius diceretur, si eum ambo genuissent, quod abhorret omnium sanorum sensus. Non ergo ab utroque est genitus, sed procedit ab utroque amborum Spiritus. His verbis ostenditur cur Spiritus sanctus cum sit de Patre, non tamen dicatur genitus vel filius.

Cum Spiritus sanctus non dicatur genitus, cur Filius dicatur procedere.

2. Cum autem Spiritus sanctus non dicatur genitus, sed tantum procedens, queri solet cur Filius non dicatur tantum genitus, sed et procedens. Sicut ipse in Evangelio Joannis ait, c. 16: *Ego ex Deo (processi vel) exivi, et veni in mundum.* Non ergo tantum Spiritus sanctus procedit à Patre, sed etiam Filius. Ad quod dicimus quòd cum uterque procedat à Patre, dissimiliter tamen. Nam Spiritus sanctus, ut ait Aug. in lib. 5 de Trin., procedit à Patre non quomodò natus, sed quomodò datus vel donum. Filius autem procedit nascendo, exiit ut genitus. Ac per hoc illud elucescit ut patet, scilicet cur Spiritus sanctus etiam non sit Filius, cum et ipse à Patre exeat. Idè Spiritus non dicitur Filius, quia neque natus est sicut unigenitus; neque factus, ut per Dei gratiam in adoptionem nasceretur sicut nos.

Quòd non potest distinguì à notis inter generationem Filii et processionem Spiritus sancti.

3. Inter generationem verò Filii et processionem Spiritus sancti, dum hæc vivimus, distinguere non sufficimus; unde Aug. Maximino præmissam questionem refricanti, scilicet querenti cur Spiritus sanctus non diceretur Filius, cum de Patris esset substantiâ, respondens, sic ait: Queris à me si de substantiâ Patris est Filius, de substantiâ Patris est etiam Spiritus sanctus: cur unus Filius sit, et alius non sit Filius? Ecce respondeo, sive capias sive non capias. De Patre est Filius, de Patre est Spiritus sanctus; sed ille genitus est, iste procedens. Idè ille Filius est Patris, de quo est genitus: iste autem Spiritus sanctus est utriusque, quoniam de utroque procedit, sed idè, cum de illo loqueretur ait, Joan. 15: *De Patre procedit*, quoniam Pater processionis ejus auctor est, qui talem Filium genuit, et gignendo ei dedit ut etiam de ipso procederet Spiritus sanctus. Nam nisi procederet etiam de ipso, non diceret discipulis, Joan. 20: *Accipite Spiritum sanctum*, eumque insufflando daret, ut à se queque procedere significans, apertè ostenderet flando quod spirando dabat occultè. Quia ergo si nasceretur, non tantum de Patre, nec tantum de Filio, sed de ambobus utique nasceretur, sine dubio Filius diceretur amborum. Ac per hoc, quia Filius amborum nullo modo esset, non oportuit nasci eum de ambobus. Amborum est ergo Spiritus sanctus, procedendo de ambobus.

Hic dicit quòd non valet inter illa duo distinguere.

4. Quid autem inter nasci et procedere intersit, de illà excellentissimà naturà loquens explicare quis potest? Non omne quod procedit, nascitur, quamvis

omne procedat quod nascitur. Sicut non omne quod bipes est homo est: quamvis bipes sit omnis qui homo est. Hoc scio; distinguere autem inter illam generationem et hanc processionem nescio, non valeo, non sufficio. Ac per hoc quia et illi et ista est ineffabilis; sicut propheta Isaias, de Filio loquens, ait, c. 55: *Generationem ejus quis enarrabit?* Ita de Spiritu sancto verissimè dicitur: *Processionem ejus quis enarrabit?* Satis sit ergo nobis, quia non est à seipso Filius, sed ab illo de quo natus est; non est à seipso Spiritus sanctus, sed ab illo de quo procedit: et quia de utroque procedit, sicut jam ostendimus. De Spiritu sancto quomodò ipse de Deo sit, nec tamen ipse Filius sit, quoniam procedendo non nascendo legitur esse de Deo, jam superius, quantum visum est, disputavimus.

An Spiritus sanctus debeat dici ingenuus.

5. Nunc considerandum est, cum Spiritus sanctus non sit genitus, utrum debeat dici ingenuus. Ad quod dicimus Spiritum sanctum nec genitum, nec ingenuum debere dici. Unde Aug. ad Orosium ait: Spiritum sanctum nec genitum, nec ingenuum fides certa declarat, quia si dixerimus ingenuum, duos patres videbimur affirmare; si autem genitum, duos credere Filios culpamur. Sicut enim solus Filius dicitur genitus, ita et solus Pater dicitur ingenuus, eò quòd ab alio non sit; unde Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 25: Pater, inquit, solus non est de alio. Idè solus appellatur ingenuus, non quidem in Scripturis, sed in consuetudine disputantium, et de re tantà sermonem qualem valuerint proferentium. Filius autem de Patre natus est; et Spiritus sanctus de Patre principaliter et communiter de utroque procedit. Idèque cum Spiritum sanctum genitum non dicamus, dicere tamen ingenuum non audemus, ne in hoc vocabula vel duos patres in illà Trinitate, vel duos qui non sunt de alio quispiam suspicetur. Ecce his verbis apertè ostendit Spiritum sanctum nec genitum nec ingenuum debere dici.

Quòd Hieronymus dicit Spiritum sanctum ingenuum, quod videtur prædictis adversari.

6. Hieronymus tamen in Regulis definitionum contra hæreticos dicit Spiritum sanctum ingenuum esse, his verbis: Spiritus sanctus Pater non est, sed ingenuus atque infectus. Pater non est, quia Patris est, et in Patre est: processionem habet ex Patre, et non nativatem. Filius autem non est, quia genitus non est. Ecce his verbis dicitur Spiritus sanctus esse ingenuus, quod videtur adversari præmissis verbis Augustini.

Determinatio, secundum diversas acceptiones dicit eos locutos.

7. Sed ut istam quæ videtur repugnantiam de medio abigamus, dicimus quòd Hieron. aliter accepit nomen ingenui, et aliter Aug. Accepit enim Aug. ingenuum, qui vel quod de alio non est, et secundum hoc de solo Patre dicitur; Hieron. verò ingenuum dicit, non genitum: et secundum hoc de Spiritu sancto potest dici, cum Spiritus sanctus non sit genitus. Ex verbis Hieronymi ostenditur ex quo sensu dicit Spiritum sanctum ingenuum.

8. Quòd autem Hieronymus ita acceperit, ostenditur ex verbis ejus, quibus in eodem tractatu utitur faciens talem divisionem: Omne quod est, aut ingenuum est, aut genitum, aut factum. Est ergo quòd nec natum est, nec factum; et est quòd natum est, et factum non est; et est quòd nec natum est, nec factum est; et est quòd factum est, et natum est, et renatum non est; et est quòd factum est, et natum est, et renatum non est. Nunc præpositorum singulis rebus subsistentiam destinemus. Quod ergo nec natum nec factum est, Pater est; non enim ab alio aliquo est. Quod autem natum est et factum non est, Filius est, qui à Patre genitus est, non factus. Quod iterum nec factum nec natum est, Spiritus sanctus est, qui à Patre procedit. Quod etiam factum est et natum non est, celum et terra, ceteraque insensibilia sunt. Quod autem factum et natum et renatum est, homo est. Quod verò factum

est, et natum est, et renatum non est, animalia sunt. Ecce his verbis ostendit Hieron. se ingentum accipere, non genitum. Aliter enim non esset præmissa divisio vera, scilicet, omne quod est, aut ingentum est, aut genitum, aut factum. Atque in divisionis huius prosecutione, in assignatione ingenti, ubique ponit non natum.

DISTINCTIO XIV.

QUOD GEMINA EST PROCESSIO SPIRITUS SANCTI.

1. Præterea diligenter adnotandum est quod gemina est processio Spiritus sancti: æterna videlicet, quæ ineffabilis est, quæ à Patre et Filio æternaliter et sine tempore processit; et temporalis, quæ à Patre et Filio ad sanctificandam creaturam procedit. Et sicut ab æterno communiter ac simul procedit à Patre et Filio, ita et in tempore communiter et simul ab utroque procedit ad creaturam, non divisim à Patre in Filium, et à Filio ad creaturam. Unde Aug., in lib. 15 de Trin. ait: Spiritus sanctus non de Patre procedit in Filium, et de Filio procedit ad sanctificandam creaturam; sed simul de utroque procedit, quamvis hoc Filio Pater dederit, ut sicut de se, ita etiam de illo procedat.

De temporali processione Spiritus sancti specialiter agitur.

2. De temporali autem processione, Beda in homilia Dominice primæ post Ascensionem ita loquitur: Cum gratia Spiritus sancti datur hominibus, profectò mittitur Spiritus à Patre, mittitur et à Filio; procedit à Patre, procedit et à Filio; quia et ejus missio est ipsa processio. His verbis apertè ostendit, donationem gratiæ Spiritus sancti dici processionem vel missionem ejusdem. Sed cum donatio vel datio non sit nisi temporalis, constat quia et hæc processio sive missio temporalis est. Hanc quoque temporalem Spiritus sancti processionem Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 26, insinuat, dicens: Spiritus sanctus processit à Christo, quando post resurrectionem insufflavit in discipulos, his verbis, Joan. 20: *Cum resurrexisset Christus à mortuis, et apparuisset discipulis, insufflavit, et ait: Accipite Spiritum sanctum; ut etiam eum de se procedere ostenderet; et ipse est virtus quæ de illo exibat* (ut legitur in Evangelio, Luc. 6), *et sanabat omnes. Et ut ostenderet hanc processionem Spiritus sancti non esse aliud quàm donationem vel dationem ipsius Spiritus sancti, addidit, Joan. 20: Post resurrectionem Dominus Jesus bis dedit Spiritum sanctum: semel in terrâ propter dilectionem proximi, et iterum de cælo propter dilectionem Dei, quia per ipsum donum diffunditur charitas in cordibus nostris, Act. 2, quæ diligimus Deum et proximum.*

Quod aliqui dicunt ipsum Spiritum sanctum non dari, sed dona ejus.

3. Sunt autem aliqui qui dicunt Spiritum sanctum ipsum Deum non dari, sed dona ejus, quæ non sunt ipse Spiritus; et, ut aiunt, Spiritus sanctus dicitur dari cum gratiâ ejus, quæ tamen non est ipse qui datur hominibus, et hoc dicunt Bedam sensisse in superioribus verbis, quibus dicit Spiritum sanctum procedere, cum ipsius gratia datur hominibus; tanquàm non ipse detur, sed gratia ejus. Sed quod ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, et tertia in Trinitate persona, detur, apertè dicit Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 26, ita dicens: Eundem Spiritum sanctum datum cum insufflâset Jesus, de quo mox ait, Matth. 28: *Ite, baptizate omnes gentes in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti*, ambigere non debemus. Ipse est ergo qui etiam de cælo datus est die Pentecostes. Quomodo ergo Deus non est qui dat Spiritum sanctum, imò quantus est Deus qui dat Deum? Ecce his verbis apertè dicit Spiritum sanctum, ipsum scilicet Deum dari hominibus à Patre, et à Filio. Et quod ipse Spiritus sanctus, qui Deus est ac tertia in Trinitate persona, nobis detur, nostrisque infundatur atque illabatur mentibus, apertè ostendit Ambr. in lib. 1 de Spiritu sancto, dicens: Licet multi dicantur spiritus, quia legitur, psal. 103: *Qui facit angelos suos spiritus; unus*

est tamen Dei Spiritus. Ipsum ergo unum Spiritum et apostoli, et prophetae sunt consecuti; sicut etiam vas electionis dicit, Actorum 9: Quia unum Spiritum potavimus; quasi eum qui non queat scindi, sed infundatur animis, et sensibus illabatur, ut secularis sitis restinguat ardorem; qui Spiritus sanctus non est de substantiâ rerum corporalium, nec de substantiâ invisibilium creaturarum. His verbis apertè dicit Spiritum sanctum ipsum, qui creatura non est, infundi mentibus nostris. Item in eodem lib. de Spiritu S., c. 5: Omnis creatura mutabilis est, sed non mutabilis Spiritus sanctus. Quid autem dicere dubitem quia datus est et Spiritus sanctus, cum scriptum sit ad Rom. 5: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis? Qui cum sit inaccessibilis natura, receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est, complens virtute omnia; sed qui solis participetur justis. Simplex substantia, opulens virtutibus, unicuique præsens, dividens de suo singulis, et ubique totus. Incircumscribitur ergo et infinitus est Spiritus sanctus, qui discipulorum sensus separatorum infudit, quem nihil potest fallere. Angeli ad paucos mittebantur, Spiritus sanctus autem populo infundebatur. Quis ergo dubitet quin divinum sit quod infunditur simul pluribus, nec videtur? Unus est ergo Spiritus sanctus, qui datus est omnibus licet separatis apostolis. Et hic apertè dicit Ambr., serm. 43, in tom. 10, quod Spiritus sanctus, qui est substantia simplex, cum sit unus, datur pluribus. Aliâ quoque auctoritate (ad Rom. 5) hoc idem astruitur, scilicet quod Spiritus sanctus, qui est æqualis Filio, hominibus detur. Aitenim Aug., de Verbis Apostoli, sic: Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis. A quo datur? Ab illo qui dedit dona hominibus. Quæ dona? Spiritum sanctum, qui tale donum dat, qualis est ipse. Magna est misericordia ejus; donum dat sibi æquale, quia donum ejus Spiritus sanctus est. Præmissis his et aliis pluribus auctoritatibus, apertè monstratur quod Spiritus sanctus æqualis Patri et Filio nobis datur; nec idè tamen minor est Patre et Filio. Unde Aug., in lib. de Trin., cap. ult., circa finem, ait: Non idè, inquit, minorem Spiritum sanctum, quia et eum Pater misit et Filius arbitrandum est.

An viri sancti et Ecclesiæ prælati dent, vel dare possint Spiritum sanctum. Quod non dant hic ostendit.

4. Hic quæritur utrùm et viri sancti dent vel possint dare aliis Spiritum sanctum. Quem si aliis dant, cum ejus donatio supra sit dicta processio, videtur ab eis procedere Spiritus sanctus vel mitti, sed creator à creaturâ non mittitur vel procedit. Restat ergo ut Spiritum sanctum ipsi non dent nec possint dare. Unde Aug. in lib. 15 de Trin.: Non aliqui discipulorum Christi dedit Spiritum sanctum. Orabant quippe ut veniret in eos quibus manum imponebant, non ipsi eum dabant. Quem morem in suis præpositis etiam nunc servat Ecclesia. Denique et Simon magus, offerens apostolis pecuniam, cap. 26 Actorum, c. 8, non ait: Date mihi et hanc potestatem, ut dem Spiritum sanctum: sed: *Cuicumque*, inquit, *imposuero manus, accipiat Spiritum sanctum*; quia nec Scriptura superius dixerat: Videns autem Simon quia apostoli darent Spiritum sanctum; sed dixerat: *Videns autem Simon quia per impositionem manuum apostolorum daretur Spiritus sanctus*. Ecce his verbis ostendit Aug. nec apostolos, nec alios Ecclesiæ prælatos dedisse vel dare Spiritum sanctum.

Quod non possunt dare Spiritum sanctum hic docet.

5. Et quod plus est, non posse etiam dare dicit in eodem lib. subdens: De Christo scriptum est quod acceperit à Patre promissionem Spiritus sancti, et effuderit; in quo utraque natura monstrata est, humana scilicet et divina. Accepit quippe ut homo, effudit ut Deus. Nos autem accipere quidem hoc donum possumus pro modulo nostro; effundere verò super alios non utique possumus, sed ut hoc fiat, Deum super eos à quo id efficitur invocamus. His verbis, expressè

dicit nos Spiritum sanctum non posse super alios effundere, id est aliis dare.

Quod videtur contrarium.

6. Sed huic videtur contrarium quod Apostolus ad Gal., c. 3, de se loquens ait: *Qui tribuit vobis Spiritum, et operatur virtutes in vobis.* Ecce evidenter dicit se tribuisse Spiritum. Sed intelligendum est hoc dixisse Apostolum, non quia haberet potestatem et auctoritatem dandi Spiritum sanctum, sed quia mini terium habuerit in quo dabatur à Deo Spiritus sanctus, ut enim ait Aug., super eundem locum, l. 4, exponens illud Apostoli verbum. Ab Apostolo prædicata est eis fides; in qua prædicatione adventum et præsentiam Spiritus sancti senserant, sicut illo tempore in novitate invitationis ad fidem, etiam sensibilibus miraculis præsentia Spiritus sancti apparebat, ut in Actibus apostolorum legitur. Apertè hic ostendit quomodo illis Spiritum sanctum Apostolus tribuerit; non utique ipsum mittendo in eos, sed prædicando eis fidem Christi; quam illis recipientibus, quod Spiritus sanctus in eis esset, aliquibus signis visibilibus monstrabatur. Non ergo homines, quantumcumque sancti, dare possunt Spiritum sanctum.

DISTINCTIO XV.

UTRUM SPIRITUS SANCTUS A SEIPSO DETUR.

1. Hic considerandum est, cum Spiritus sanctus detur hominibus à Patre et Filio, quod est ipsum temporaliter procedere ab utroque vel mitti, utrum etiam à seipso detur. Si datur à se, et procedit vel mittitur à se. Ad quod dicimus quia Spiritus sanctus et Deus est, et donum sive datum, et ideò dat et datur. Dat quidem, in quantum Deus; et datur in quantum donum sive datum. Cum autem donatio sive datio Spiritus sancti sit operatio Dei, et communis sit et indivisa operatio trium personarum, donatur itaque Spiritus non tantum à Patre et Filio, sed etiam à seipso; unde Aug., in lib. 15 de Trin., c. 9, dicit quod seipsum dat. Sicut, inquit, corpus carnis nihil est aliud quam caro, sic donum Spiritus sancti nihil est quam Spiritus sanctus. In tantum ergo donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur. Apud se autem Deus est, etsi nemini datur, quia Deus erat Patri et Filio coæternus antequam cuiquam daretur; nec quia illi dant et ipse datur, et ideò minor est illis. Ita enim datur, sicut Dei donum; ut etiam seipsum dat sicut Deus. Non enim dici potest non esse suæ potestatis, de quo dictum est: *Spiritus ubi vult spirat.* Ecce apertè dicit quod Spiritus sanctus seipsum dat. Si enim Spiritus sanctus seipsum dare non potest, et eum Pater dare potest, et Filius potest, utique Pater dare aliquid et Filius quod non potest Spiritus sanctus. Item, si Pater et Filius dant Spiritum sanctum, nec ipse dat, aliquid ergo Pater operatur et Filius, quod non operatur Spiritus sanctus; dat ergo Spiritus sanctus seipsum. Si autem seipsum dat, tunc et à seipso procedit et mittitur, quod utique verum est. Nam processio temporalis Spiritus sancti vel missio, ipsius est donatio, et ipsa Dei operatio. Procedit ergo Spiritus sanctus temporaliter à se, mittitur à se, quia datur à se.

Non est mirum si Spiritus sanctus dicatur mitti vel procedere à se, cum etiam Filius dicatur mitti à se.

2. Ne autem mireris quod Spiritus sanctus dicitur mitti vel procedere à se. Nam et de Filio dicit Aug., in lib. 2 de Trin., cap. 5, quod non tantum à Patre missus est, sed etiam à seipso et à Spiritu sancto: querens quomodo Filius vel Spiritus sanctus sit missus, cum uterque sit ubique tanquam Deus. Nam uterque, inquit Aug., legitur missus. De Spiritu sancto enim legitur, Joan. 14: *Quem mittet Pater in nomine meo.* Et iterum, *ibid.*, 16: *Si abiero, mittam eum ad vos.* Et Filius de se dicit, *ibid.*, 9: *Exivi à Patre, et veni in mundum.* Et Apostolus dicit, Galat. 4: *Misit Deus Filium suum.* In prophetâ autem Jeremiâ, c. 23, scriptum est ex personâ Dei: *Cælum et terram ego impleo.* Itaque ubique Deus est, ubique ergo est Filius, ubique etiam est Spiritus sanctus. Illuc ergo missus

est Filius et Spiritus sanctus, ubi erat.

Quomodo intelligenda sit missio utriusque.

3. Quæcirca querendum est quomodo intelligatur missio Filii vel Spiritus sancti. Pater enim solus, inquit Aug., in eodem libro, cap. 5, nusquam legitur missus, sed Filius, et Spiritus sanctus. Et de Filio primo videamus quomodo missum eum Apostolus dicat, Galat. 4: *Misit Deus Filium suum, factum ex muliere;* ubi satis ostendit eo ipso missum Filium, quo factum ex muliere. Proinde nulli à Patre sine Spiritu sancto non potuit, quia Pater intelligitur misisse eum cum fecit ex feminâ; quod utique non fecit sine Spiritu sancto. Ecce hic dicit Filium missum à Patre et Spiritu sancto.

Quod à Spiritu sancto Filius sit missus, auctoritatibus confirmatur.

4. Et quod à Spiritu sancto Filius sit missus, ut ait Aug. in eodem, auctoritatibus confirmatur, ipse Christus dicit per Isaiam, c. 48: *Nunc misit me Dominus et Spiritus ejus.* De hoc Ambros., in lib. 3 de Spiritu sancto, cap. 1, ita ait: *Quis est qui dicit: Me misit Dominus et Spiritus ejus, nisi qui venit à Patre, ut salvos faceret peccatores, id est, Christus? ergo et Pater Filium misit, et Spiritus sanctus. Idem in eodem, c. 2: Datus est à Patre, ut Isaias dicit c. 9: Puer natus est nobis, et Filius datus est nobis. Datus est, audeo dicere, et à Spiritu, quia et à Spiritu sancto missus est. Dicit enim Filius Dei, Isaïæ 61: Spiritus Domini super me, propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, prædicare captivis remissionem, etc. Quod cum de libro Isaïæ legeret, ait in Evangelio, Lucæ 4: Hodie completa est hæc Scriptura auribus vestris, ut de se dictum esse signaret. Benè autem dixit, super me, quia quasi filius hominis et unctus est, et missus ad prædicandum. Nam secundum divinitatem non super Christum est Spiritus, sed in Christo. Ecce his verbis ostendit Ambrosius Filium esse missum et datum nobis, non tantum à Patre, sed etiam à Spiritu sancto.*

Quod Filius sit datus etiam à seipso.

5. Deinde ostendit esse datum etiam à seipso, ita dicens in eodem lib., c. 2: Cum enim non definitum fuerit per prophetiam, à quo datus est Filius, ostenditur datus gratiâ Trinitatis, ut etiam ipse Filius se dederit. Ecce hic dicit quod Filius se dedit, quia Trinitas eum dedit. Si autem Filius à se datus est, à se ergo missus est, et à se processit. Et hoc utique verum est, et concedi oportet, cum ejus missio sit divina operatio.

Quod Filius sit missus à se.

6. Quod autem à se mittatur, Aug. astruit in lib. 2 de Trin., dicens, cap. 5: Fortè aliquis cogat ut dicamus etiam à seipso missum esse Filium, quia et Mariæ conceptus, et partus, operatio Trinitatis est. Sed, inquit aliquis, quomodo Pater eum misit, si ipse se misit? Cui respondeo querens ut dicat: Quomodo eum Pater sanctificavit, si et ipse se sanctificavit? Utrumque enim Dominus ait, Joan. 10: *Quem Pater, inquit, sanctificavit et misit in hunc mundum.* Et alibi, Joan. 17: *Ego pro eis sanctifico meipsum.* Item quero: Quomodo Pater eum tradidit, si ipse se tradidit? Utrumque enim legitur, credo respondebit, si probè sapit, quia una voluntas est Patris, et Filii, et inseparabilis operatio. Sic igitur intelligat, illam incarnationem et ex Virgine nativitatem, in qua Filius intelligitur missus, unâ eademque operatione Patris et Filii inseparabiliter esse factam, non inde separato Spiritu sancto. Ergo à Patre et Filio missus est idem Filius, quia à Patre et verbo ejus factum est ut mitteretur, id est, incarnatus hominibus appareret. Non enim missus est mutando locum, quia in mundo erat. Quapropter Pater invisibilis unâ cum Filio secum invisibili, eundem Filium visibilem faciendo, misisse eum dictus est, qui si ita visibilis fieret, ut cum Patre invisibilis esse desisteret, id est, si in substantiâ invisibilis verbi in creaturam visibilem mutata et transiens verteretur, ita missus à Patre intelligeretur Filius, ut tantum missus, et

et alia multis cum Patre incedatur. Cum verò sic est accepta forma servi, ut non retineat immutabilis forma Dei, manifestum est quòd à Patre et Filio non apparentius se cum sit, quòd appareret in Filio id est ab invisibili Patre cum invisibili Filio idem ipse Filius visibilis mitteretur.

Secundum colligitur quæ ex prædictis astruuntur.

7. Ex prædictis apertè monstratur quòd Filius missus est à Patre et Spiritu sancto, et à seipso; et quæ sit ipsa missio, scilicet incarnatio, id est quòd factus est homo, per quòd visibilis apparuit; quòd est opus commune Patris, et Filii, et Spiritus sancti.

Quæritur cur dicit: A meipso non veni.

8. Sed ad hoc opponitur: Si Filius à seipso missus est, cur ergo ait Joan. 8: *A meipso non veni*? Ad hoc Aug. respondet, in lib. de Trin., cap. prius cit., dicens hoc dictum esse secundum formam servi, secundum quam non fecit ut mitteretur, id est, non operatus est incarnationem, sed non secundum formam Dei.

Utrum semel tantum missus sit Filius, an sæpè.

9. Ille quæritur utrum semel tantum missus sit Filius, an sæpè mittatur. Si enim missio Filii ipsius tantum incarnatio est, cum semel tantum incarnatus sit, semel tantum videtur missus. At si sæpè mittitur, est et alia ejus missio quam incarnatio. Sed quæ est illa? Numquid æterna genitura, missio ejus dicenda est, an etiam alia missio querenda est?

Quòd duobus modis dicitur Filius mitti.

10. Ad quòd dicimus quòd duobus modis dicitur Filius mitti præter illam æternam genituram, quæ ineffabilis est; secundum quam etiam missus posset dici, ut videtur quibusdam, sed melius ac verius secundum eam dicitur genitus. Præter eam ergo, duobus modis dicitur mitti, scilicet, vel cum visibiliter mundo apparuit carne indutus, vel cum se in animas pias sic transfert, ut ab eis percipiatur ac cognoscatur. Hos duos missionis modos apertè August. distinguit in lib. 4 de Trin., c. 20, dicens: Non eo ipso quòd de Patre natus est, missus dicitur Filius; sed eo quòd apparuit huic mundo: *Verbum caro factum*. Unde dicit, Joan. 16: *A patre exivi, et veni in mundum*; vel eo quòd ex tempore cujusquam mente percipitur; sicut dictum est de sapientiâ, Sapient. 9: *Emitte illam de cælis sanctis tuis, et à sede magnitudinis tuæ, ut mecum sit et mecum labore*, id est, doceat me laborare. Et tunc unicuique mittitur, cum à quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest, pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo anime rationalis.

Quòd secundum alterum semel, secundum alterum sæpè sit missus; et secundum alterum ut sit homo, et secundum alterum ut sit cum homine.

11. Ecce distincti sunt duo modi missionis Filii; et secundum alterum semel tantum missus est Dei Filius, secundum alterum sæpè missus est, et mittitur quotidie. Nam secundum alterum missus est ut sit homo, quòd semel tantum factum est; secundum alterum verò mittitur ut sit cum homine, quando quotidie mittitur ad sanctos, et missus est etiam ante incarnationem, et ad omnes sanctos qui ante fuerunt, et etiam ad angelos. Unde Aug. de Filio, id est de Sapientiâ Patris loquens, lib. 4 de Trin., eodem cap., ait: Aliter mittitur Sapientiâ ut sit cum homine, aliter missa est ut sit homo. In animas sanctas se transferi, et amicos Dei et prophetas constituit, sicut implet etiam sanctos angelos. Sed cum venit plenitudo temporis missa est non ut impleret angelos, nec ut esset angelus, nec ut esset cum hominibus vel in hominibus, ut antea in patribus erat et in prophetis, sed ut ipsum Verbum fieret caro, id est homo.

Quòd secundum alterum modum dicitur missus in mundum, secundum alterum non.

12. Præterea notandum est quòd cum his duobus modis mittatur Filius, secundum alterum dicitur missus in mundum, secundum alterum verò non. Foris enim

modo missus dicitur in mundum, quò visibilis mundo apparuit. Unde Aug., in eisdem lib. et cap., ait: Cum ex tempore cujusquam mente percipitur, mitti qui dicitur, sed non in hunc mundum, non enim sensibilibus apparet, id est, corporeis sensibus præstò est. Nam et nos, secundum quòd mente aliquid æternum capimus, non in hoc mundo sumus; et omnium justorum spiritus etiam in carne viventium, in quantum divina sapiunt, non sunt in hoc mundo. Ex prædictis liquet quòd præter ineffabilem genituram, duobus modis mittitur Filius, scilicet cum visibiliter apparuit, vel invisibiliter percipitur mente.

Cur Pater non dicitur missus, cum ab aliquo cognoscitur, ut Filius?

13. Ille quæritur cur Pater non dicitur missus, cum ex tempore à quoquam cognoscitur, sicut Filius. Ad quòd dicimus quia in eo est principii auctoritas, quæ non habet de quo sit, à quo Filius et Spiritus sanctus. Pater enim est, ut ait Aug. in eisdem lib. et cap., principium totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, quia principium est Filii et Spiritus sancti. Nam, ut ait Aug. in eodem, in fine c. 21: Si voluisset etiam Deus Pater, per subjectam creaturam visibiliter appareret; absurdissimè tamen aut à Filio quem genuit, aut à Spiritu sancto qui de illo procedit, missus diceretur. Congruenter autem ille missus dicitur, qui in carne apparuit; misisse autem ille, qui in eâ non apparuit.

Putaverunt quidam Filium et Spiritum sanctum minores fuisse Patre, quia missi dicuntur.

14. Ideoque putaverunt quidam hæretici, cum Pater non sit missus, sed Filius et Spiritus sanctus. Patrem esse majorem, ac Filium minorem esse et Spiritum sanctum; atque Patrem, quasi majorem, misisse utrumque quasi minorem. Quòd Aug. improbat in lib. 4 de Trin., illis contra dicens. Non ideò, inquit, arbitrandum est minorem esse Filium quòd missus est à Patre, nec ideò minorem Spiritum sanctum quòd et Pater eum misit et Filius. Sive enim propter visibilem creaturam, sive potius propter principii auctoritatem vel commendationem, non propter inequalitatem vel imparitatem, vel dissimilitudinem substantiæ in Scripturis hæc posita intelliguntur. Non ergo ideò dicitur Pater misisse Filium vel Spiritum sanctum, quòd ille esset major, et illi minores; sed maxime propter auctoritatem principii commendandam, et quia in visibili creaturâ non sicut ille apparuit. Ecce ostensum est quæ sit missio Filii, et quibus modis mittatur.

DISTINCTIO XVI.

DE MISSIONE SPIRITUS SANCTI, QUÆ FIT DUOBUS MODIS, VISIBILITER ET INVISIBILITER.

1. Nunc de Spiritu sancto videndum est, præter illam ineffabilem et æternam processionem quâ procedit à Patre et Filio, et non à seipso; quæ sit ejus temporalis processio, quæ dicitur missio sive datio. Ad quòd dicimus, quia sicut Filius duobus modis dicitur mitti, uno quo visibiliter apparuit, altero quo invisibiliter à castis mentibus percipitur, ita et Spiritus sanctus à Patre et Filio ac à seipso duobus modis procedere sive mitti sive dari dicitur: uno visibiliter, altero invisibiliter. Datus est enim visibilis creaturæ demonstratione, sicut in die Pentecostes, aliisque vicibus: et datur quotidie invisibiliter, illabendo mentibus fidei.

Prius de illo modo missionis qui fit visibiliter, agit.

2. Et primò agamus de illo missionis modo qui fit visibili specie. De hoc Aug., in lib. 2 de Trin., cap. 5, ait: In promptu est intelligere de Spiritu sancto cur missus et ipse dicatur. Facta est enim quidam creaturæ species ex tempore, in quâ visibiliter ostenderetur Spiritus sanctus: sive cum in ipsum Dominum corporali specie columbæ descendit, sive cum in die Pentecostes factus est subito de cælo sonus, quasi ferretur flatus vehemens, et viæ sunt illis lingue divise sicut ignis, qui et insedit super unumquemque

eorum. Ille operatio visibiliter expressa, et oculis oblata mortalibus missio Spiritus sancti dicta est: non ut appareret eis ipsa substantia, quâ et ipse invisibilis et incommutabilis est, sicut Pater et Filius; sed ut exterioribus visis corda hominum commota à temporali manifestatiōe venientis, ad occultam aeternitatem semper presentis converteretur. Ecce his verbis aperit Aug. illum modum missionis, qui visibiliter exhibetur, cum tamen ipse Spiritus in sui naturâ non videatur: qui nec in illis creaturis magis erat quàm in aliis, sed ad aliud. In illis enim erat, ut per eas ad homines veniens, ostenderetur esse in illis ad quos illæ creature veniebant. Non enim Spiritus sanctus temporali motu tunc venit, vel in homines descendit, sed per temporalem motum creaturæ significata est spiritualis et invisibilis Spiritus sancti infusio. Et ut apertius dicam, per illum modum missionis Spiritus sancti corporaliter exhibitum, monstrata est spiritualis et interior missio sancti Spiritus sive donatio, de quâ agendum est.

Cum Filius sit minor Patre secundum formam creatam, in quâ apparuit, cur non et Spiritus sanctus similiter?

3. Sed prius querendum est, cum Filius dicatur minor Patre secundum missionem quâ in formâ creatâ apparuit, cur et Spiritus sanctus non dicatur similiter minor Patre, cum in formâ creatâ apparuit? Nam de Filio quod minor sit Patre, secundum formam quâ missus apparuit, apertè ostendit Aug., in lib. 4 de Trin., dicens, cap. 49. *Misit Deus Verbum suum, factum ex muliere, factum sub lege, Gal. 4*; usque adeo parvum, ut factum; eo itaque missum, quo factum. Fateamur ergo factum, minorem; et in tantum minorem, in quantum factum; et in tantum factum, in quantum missum. Ecce habes, quia Filius in quantum est missus, id est, factus, minor est Patre. Cur ergo Spiritus sanctus non dicatur Patre minor, cum et ipse creaturam assumpserit in quâ apparuit? quia aliter Spiritus assumpsit creaturam in quâ apparuit, aliter Filius. Nam Filius accepit per unionem personæ, Spiritus verò non. Filius enim accepit hominem, ita ut fieret homo. Spiritus verò sanctus non ita accepit columbam, ut fieret columba. De hoc Aug., in lib. 2. de Trin., ait, cap. 6: Ideo nesciam scriptum est quod Deus Pater major sit Spiritu sancto, vel Spiritus sanctus minor Patre, quia non sic est assumpta creatura in quâ appareret Spiritus sanctus, sicut assumptus est Filius hominis in quâ formâ ipsius Dei Verbi persona presentaretur, non ut haberet Verbum Dei sicut alii sancti sapientes, sed quod ipsum Verbum erat. Aliud est enim Verbum in carne, aliud Verbum caro, id est, aliud est Verbum in homine, aliud Verbum est homo. Caro enim pro homine posita est in eo quod ait, Joan. 1: *Verbum caro factum est*. Non ergo sic assumpta est creatura in quâ apparuit Spiritus sanctus, sicut assumpta est caro illa et humana forma ex Virgine Mariâ. Non enim columbam, vel illum flatum, vel illum ignem beatificavit sibi in unitatem personæ conjunxit in æternum. Ex prædictis apertè ostensum est secundum quid Filius dicatur minor Patre, et quare Filius dicatur minor Patre, et non Spiritus sanctus.

Quod Filius secundum quod homo factus est, non modo Patre, sed Spiritu sancto, et etiam seipso minor est.

4. Notandum autem quod Filius secundum quod homo factus est, non tantum Patre, sed Spiritu sancto, et etiam seipso minor dicitur. Et quod etiam seipso minor dicatur secundum formam servi, Aug. ostendit in lib. 1 de Trin., dicens, cap. 7: Erraverunt homines, ea quæ de Christo secundum hominem dicta sunt, ad ejus substantiam quæ sempiterna est transferentes: sicut illud quod ipse Dominus ait, Joan. 14: *Pater major me est*, quod propter formam servi veritas dicit: secundum quem modum, etiam seipso minor est Filius. Quomodo enim non etiam seipso minor factus est, qui seipsum exinanivit, formam servi accipiens, Philip. 2? Non enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei, in quâ

erat æqualis Patri. In formâ ergo Dei, in æqualitate Patris æqualis est Patri; in formâ servi, etiam seipso minor est. Non ergo immeritò Scriptura dedit utrumque scilicet et æqualem Patri Filium, et Patrem majorem Filio. Illud enim propter Dei formam, hoc autem propter formam servi intelligitur. De hoc eodem in lib. 2. de Trin. Aug. ait, cap. 1: Dei Filius est æqualis Patri secundum Dei formam, in quâ est; et minor Patre secundum formam servi, quam accepit; in quâ non modo Patre, sed etiam Spiritu sancto; nec hoc tantum, sed etiam seipso minor inventus est. Propter quod, ut idem in lib. contra Maximianum ait, non tantum Patre, sed etiam seipso et Spiritu sancto minor factus est, et etiam minoratus paulò minus ab angelis. Est ergo Dei Filius, ut ipse ait, in lib. 4 de Trin., cap. 7: Deo Patri naturâ æqualis, habitu minor, id est, in formâ servi quam accepit. His auctoritatibus ostenditur apertè Filius secundum formam servi minor Patre, et seipso, et Spiritu sancto.

Hilarius aliter dicit, scilicet quod Pater sit major, nec Filius tamen minor.

5. Hilarius autem dicere videtur quod Pater major sit Filio, nec tamen Filius minor Patre. Pater enim dicitur major propter auctoritatem, quia in eo est auctoritas generationis; secundum quam dicit, Joan. 14: *Pater major me est*. Et Apostolus, Philipp. 2: *Donavit ei nomen quod est super omne nomen*. Cum ergo ait: *Pater major me est*, hoc est ac si diceret, donavit mihi nomen. Si ergo, inquit Hilarius in lib. 9 de Trin., donantis auctoritate Pater major est, numquid per doni confessionem Filius minor est? Major itaque donans est, sed minor jam non est cum unum esse donatur, ait enim, Joan. 1: *Ego et Pater unum sumus*. Si non hoc donatur Jesu ut confitendus sit in gloriâ Dei Patris, minor Patre est; si autem in eâ gloriâ ei donatur esse quâ Pater est, habes et in donantis auctoritate quia major est, et in donati confessione quia unum sunt. Major itaque Pater Filio est, et planè major: cui tantum donat esse, quantus est ipse, cui innascibilitatis esse imaginem sacramento nativitatis impartit, quem ex se in formâ suâ generat. Audisti, lector, quid super hoc dicat Hilar., ejus verba ubicumque occurrerint diligenter nota, pièque intellige.

DISTINCTIO XVII.

DE MISSIONE SPIRITUS SANCTI, QUÆ INVISIBILITER MITTITUR.

1. Jam nunc accedamus ad assignandam missionem Spiritus sancti quâ invisibiliter mittitur in corda fidelium. Nam ipse Spiritus sanctus, qui Deus est, ac tertia in Trinitate persona (ut supra ostensum est), à Patre et Filio ac seipso temporaliter procedit, id est, mittitur ac donatur fidelibus. Sed quæ sit ista missio sive donatio, vel quomodo fiat, considerandum est.

Præmittitur quiddam ad hanc ostensionem necessarium, scilicet quod Spiritus sanctus est charitas quâ diligimus Deum et proximum.

2. Hoc autem ut intelligibilius doceri, ac plenius perspicui valeat, præmittendum est quiddam ad hoc valde necessarium. Dictum quidem est supra, et sacris auctoritatibus ostensum, quod Spiritus sanctus amor est Patris et Filii quo se invicem amant et nos. Illis autem addendum est quod ipse idem Spiritus sanctus est amor sive charitas, quâ nos diligimus Deum et proximum; quæ charitas cum ita est in nobis, ut nos faciat diligere Deum et proximum, tunc Spiritus sanctus dicitur mitti vel dari nobis; et qui diligit ipsam dilectionem quâ diligit proximum, in eo ipso Deum diligit, quia ipsa dilectio Deus est, id est, Spiritus sanctus.

Auctoritatibus ita esse confirmat.

3. Ne autem in re tantâ aliquid de nostro influere videamur, sacris auctoritatibus quod dictum est corroboremus. De hoc Aug., in lib. 8 de Trin., cap. 7, ait: Qui proximum diligit, consequens est ut ipsam præcipuè dilecti nem diligat. Deus autem dilectio est;

consequens ergo est ut præcipue Deum diligit. Item in eodem : *Deus dilectio est*, ut ait Joannes Apostolus 1. Epist., c. 4; ut quid ergo inus et currimus in sublimia cælorum et ima terrarum querentes eum qui est apud nos, si nos apud eum esse velimus? Nemo dicat : Non novi quid diligam; diligat fratrem, et diligat eandem dilectionem. Magis enim novit dilectionem qua diligit, quam fratrem quem diligit. Ecce jam potes notiozem Deum habere quam fratrem. Planè notiozem, quia præsentiozem, quia interiorem, quia certiozem. Amplectere dilectionem Deum, et dilectione amplectere Deum. Ipsa est dilectio quæ omnes bonos angelos, et omnes Dei servos consociat vinculo sanctitatis. Quanto ergo saniores sumus à timore superbie, tantò sumus dilectione pleniores : et quoniam nisi Deo, plenus est, qui plenus est dilectione? His verbis satis ostendit Aug. quod dilectio ipsa quæ diligimus Deum vel proximum, Deus est. Sed adhuc apertius in eodem libro subdit dicens : Dilectionem quantum commendat Joannes Apostolus attendimus. *Qui diligit, inquit, ibid., c. 2, fratrem, in lumine manet, et scandalum in eo non est.* Manifestum est quod justitiæ perfectionem in fratris dilectione posuerit. Nam in quo scandalum non est, utique perfectus est. Et tamen videtur dilectionem Dei tacuisse; quod nunquam faceret, nisi quia in ipsa fraternâ dilectione vult intelligi Deum. Apertissimè enim in eadem Epistola paulò post, cap. 4, ait ita : *Dilectissimi, diligamus invicem, quia dilectio ex Deo est, et omnis qui diligit, ex Deo natus est, et cognovit Deum. Qui non diligit non cognovit Deum, quia Deus dilectio est.* Ista contextio satis apertè declarat eandem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est quæ diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse, tantâ auctoritate prædicari, scilicet Joannis. Cum ergo de dilectione diligimus fratrem, de Deo diligimus fratrem; nec fieri potest ut eandem dilectionem non præcipue diligamus quæ fratrem diligimus, quoniam Deus dilectio est. Item, qui non diligit fratrem non est in dilectione; et qui non est in dilectione, non est in Deo, quia Deus dilectio est. Ecce apertè dicit fraternam dilectionem Deum esse.

Quod fraterna dilectio cum sit Deus, non est Pater, vel Filius, sed tantum Spiritus sanctus.

4. Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est, nec Filius, sed tantum Spiritus sanctus, qui propriè in Trinitate dilectio vel charitas dicitur. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., cap. 19 : Si in donis Dei nihil est majus charitate, et nullum est majus donum Dei quam Spiritus sanctus, quid consequentius est, quam ut ipse sit charitas, quæ dicitur et Deus et ex Deo? Ita enim ait 1 Joan. 4 : *Dilectio ex Deo est.* Et paulò post : *Deus dilectio est.* Ubi manifestat eam se dilectionem dixisse Deum, quam dixit ex Deo; Deus ergo ex Deo est dilectio. Item in eodem cap., Joannes volens de hac re apertius loqui : *In hoc, inquit, cognoscimus, quia in ipso manemus, et ipse in nobis, quia de Spiritu suo dedit nobis.* Spiritus itaque sanctus, de quo dedit nobis, facit nos in Deo manere, et ipsum in nobis; hoc autem facit dilectio. Ipse est ergo Deus dilectio. Ipse igitur significatur ubi legitur : *Deus dilectio est.* Ex his ergo apparet quod Spiritus sanctus charitas est.

Quod non est dictum per causam illud : Deus charitas est; sicut illud : Tu es patientia mea, et spes mea

5. Sed ne fortè aliquis dicat illud esse dictum per expressionem causæ : *Deus charitas est*, eo scilicet quod charitas sit ex Deo, et non sit ipse Deus; sicut dicitur : *Deus nostra patientia est, et spes*, non quod ipse sit ista, sed quia ista ex Deo sunt; occurrit Aug., ostendens hoc non esse dictum per causam, sicut illa, in lib. 15 de Trin., cap. 17, dicens : Non dicturi sumus charitatem non propterea esse dictam Deum, quod ipsa charitas sit ulla substantia quæ Dei digna sit nomine, sed quod donum sit Dei; sicut dictum est de Deo : *Tu es patientia mea.* Non utique ideò dictum est : *Tu es patientia mea*, quod Dei substantia est nostra

patientia, sed quia ab ipso nobis est. Unde psal. 61 : *Ab ipso est patientia mea.* Hunc enim sensum facile refellit Scripturarum ipsa locutio. Tale est enim : *Tu es patientia mea*, quale est : *Domine spes mea, et Deus meus misericordia mea*; et multa similia. Non est autem dictum : *Domine charitas mea*, aut : *Tu es charitas mea*, aut : *Deus charitas mea*, sed ita dictum est 1 Joan. 4 : *Deus charitas est*, sicut dictum est in Joan., c. 4 : *Deus spiritus est.* Hoc qui non discernit intellectum à Domino, non expositionem querat à nobis. Non enim apertius quidquam possumus dicere; Deus ergo charitas est. Ex prædictis clarescit quod Spiritus sanctus charitas est, quæ diligimus Deum et proximum; unde facilius est nobis ostendere quomodo Spiritus sanctus mittatur sive detur nobis.

Quomodo Spiritus sanctus mittatur, vel detur nobis.

6. Tunc enim mitti vel dari dicitur, cum ita in nobis est, ut faciat nos diligere Deum et proximum, quod manemus in Deo, et Deus in nobis. Unde Aug., hunc missionis modum insinuans, in lib. 15 de Trin., c. 70, ait : Deus Spiritus sanctus, qui procedit ex Deo, cum datus fuerit homini, accendit eum ad diligendum Deum et proximum, et ipse dilectio est. Non enim habet homo unde diligat Deum, nisi ex Deo. Ecce quomodo datur vel mittitur nobis Spiritus sanctus secundum quod dicitur datum, sive donum. Quod donum commendat Aug., explanans apertius quomodo detur, in eodem libro. *Dilectio, inquit, Dei diffusa est in cordibus nostris*, ut ait Apostolus, Rom. 5, *per Spiritum sanctum qui datus est nobis.* Nullum est isto dono Dei excellentius. Solum est quod dividit inter filios regni et filios perditionis. Dantur et alia per Spiritum munera, sed sine charitate nihil prosunt. Nisi ergo tantum impartiatui cuiquam Spiritus sanctus, ut eum Dei et proximi faciat amatorem, à sinistra non transfertur ad dexteram. Neque Spiritus sanctus propriè dicitur donum, nisi propter dilectionem; quam qui non habuerit, et si loquatur omnibus linguis, et habuerit prophetiam, et omnem scientiam, et omnem fidem, et distribuerit omnem substantiam suam, et tradiderit corpus suum ita ut ardeat, non ei prodest (3 Cor., 13). Quantum ergo bonum est sine quo ad æternam vitam neminem tanta bona perducunt! Ipsa verò dilectio vel charitas (nam unius rei nomen est utrumque) perducit ad regnum. Dilectio ergo, quæ Deus est, et propriè ex Deo est, Spiritus sanctus est, per quem diffunditur in cordibus nostris Deus charitas, per quam nos tota inhabitat Trinitas. Quocirca rectissimè Spiritus sanctus, cum sit Deus, vocatur etiam donum Dei. Quod donum propriè quid nisi charitas intelligendum est; quæ perducit ad Deum, et sine quâ quodlibet aliud Dei donum non perducit ad Deum. Ecce hic aperitur quod supra dictum erat, scilicet quod charitas sit Spiritus sanctus, et donum excellentius; et quomodo hoc donum, id est Spiritus sanctus detur nobis, scilicet cum ita impartitur alicui, id est, ita habet esse in aliquo, ut eum faciat Dei et proximi amatorem. Quod cum facit, tunc dari dicitur sive mitti alicui; et tunc ille dicitur propriè habere Spiritum sanctum. *Utrum concedendum sit quod Spiritus sanctus augeatur in homine, vel magis vel minus habeatur vel detur.*

7. Hic queritur, si charitas Spiritus sanctus est, cum ipsa augeatur et minuatur in homine, et magis et minus per diversa tempora habeatur; utrum concedendum sit quod Spiritus sanctus augeatur vel minuatur in homine, vel magis et minus habeatur. Si enim in homine augetur, et magis vel minus datur et habetur, mutabilis esse videtur, Deus autem omnino immutabilis est. Videtur ergo quod vel Spiritus sanctus non sit charitas, vel charitas non augeatur vel minuatur in homine. Item charitas et non habenti datur ut habeat, et habenti ut plenius habeat. Sic ergo Spiritus sanctus charitas est, et non habenti datur ut habeat, et habenti ut plenius habeat. Sed quomodo datur non habenti, cum ipse ut Deus sit ubique et in omnibus creaturis totus; et quomodo plenius datur vel habeatur sine sui mutatione?

Responsio ad primam quæstionem.

8. His itaque respondemus, dicentes quòd Spiritus sanctus sive charitas penitus immutabilis est, nec in se augetur vel minuitur, nec in se recipit magis vel minus; sed in homine vel potius homini augetur et minuitur et magis vel minus datur vel habetur, sicut Deus dicitur magnificari et exaltari in nobis, qui tamen in se nec magnificatur nec exaltatur. Unde Prophetà psal. 63: *Accedat homo ad cor altum, et exaltabitur Deus.* Super quem locum ait auctoritas (1): Deus non in se, sed in corde hominis grandescit. Sic ergo Spiritus sanctus homini datur, et datus amplius datur, id est, augetur, et magis et minus habetur; et tamen immutabilis existit.

Responsio ad secundam.

9. Cùmque ubique sit et in omni creaturâ totus, sunt tamen multi qui eum non habent. Non enim omnes Spiritum sanctum habent, in quibus est; alioquin et irrationabiles creaturæ haberent Spiritum sanctum, quod fidei pietas non admittit.

Auctoritate confirmat utramque responsionem.

10. Ut autem certius fiat quod diximus, auctoritate confirmemus: Quod Spiritus sanctus magis ac minus percipitur et homini augeatur, et non habenti detur, et habenti ut plus habeatur, Aug. ostendit super Joannem dicens: Sine Spiritu sancto constat nos Christum non diligere, et ejus mandata servare non posse; et id nos posse, atque agere tantò minus, quantò illum percipimus minus; tantò verò amplius, quantò illum percipimus amplius. Ideòque non solum non habenti, verum etiam habenti non incassum promittitur. Non habenti quidem, ut habeatur; habenti autem, ut amplius habeatur. Nam si ab alio minus, et ab alio amplius non haberetur, sanctus Eliseus sancto Eliæ non diceret, 4 Reg. 2: *Spiritus qui est in te, duplo sit in me.* Christo autem qui est Dei Filius, non ad mensuram datus est Spiritus; Joan. 5. Neque enim sine gratiâ Spiritus sancti est mediator Dei et hominum homo Christus, quòd enim est unigenitus Dei Filius æqualis Patri, non est gratiæ, sed naturæ. Quòd autem in unitatem personæ unigeniti assumptus est homo, gratiæ est, non naturæ. Cæteris autem ad mensuram datur, et datus additur, donec unicuique pro modo suæ perfectionis propria mensura compleatur. Ecce expressè habes quòd Spiritus sanctus magis et minus datur vel accipitur, et homini datus augetur, et habenti et non habenti datur, quia Spiritus sanctus est charitas quæ non habenti datur, et in habente augetur et proficit. Imò, ut veriùs et magis propriè loquar, homo in eâ proficit et deficit aliquando; et tunc ipsa dicitur proficere vel deficere, quæ tamen nec proficit nec deficit in se, quia Deus est; unde Aug., in homil. 9 super Epistolam Joan., ait: Probat se quisque quantum in illo profecerit charitas, vel potius quantum ipse in charitate profecerit. Nam si charitas Deus est, nec deficit nec proficit. Sic ergo in te proficere dicitur charitas, quia tu in eâ proficis. Ecce quomodò intelligendum sit cùm dicitur Spiritus sanctus augeri in nobis, quia nos in eo scilicet proficimus, sic et alia hujusmodi.

Quòd aliqui dicunt Spiritum sanctum non esse charitatem quâ diligimus Deum et proximum.

11. Supra dictum est quòd Spiritus sanctus charitas est Patris et Filii, quâ se invicem diligunt et nos; et ipse idem est charitas quæ diffunditur in cordibus nostris, Rom. 5, ad diligendum Deum et proximum. Horum alterum omnes Catholici concedunt, scilicet quòd Spiritus sanctus sit charitas Patris et Filii. Quòd autem ipse idem sit charitas quâ diligimus Deum et proximum, à plerisque negatur. Dicunt enim: Si Spiritus sanctus charitas est Patris et Filii et nostra, eadem ergo charitas est quâ Deus diligit nos, et quâ nos diligimus eum. Hoc autem sanctorum auctoritates negare videntur. Dicit enim Aug. in lib. de Spiritu et Litterâ: Unde est dilectio, nisi unde et ipsa fides, id

est, à Spiritu sancto? Non esset enim in nobis, nisi diffunderetur in cordibus nostris per Spiritum. Charitas autem Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non quâ nos ipse diligit, sed quâ nos facit dilectores suos. Sicut justitia Dei dicitur, quâ nos justi ejus munere efficiamur; et Domini salus, quâ nos salvat; et fides Christi, quâ nos fideles facit. His verbis videtur monstrari distinctio inter charitatem, quâ nos Deus diligit, et quâ nos diligimus. Et sicut justitia nostra dicitur Dei, non quòd ipse sit eâ justus, sed quia eâ nos justos facit, similiter et fides et salus, sic videtur dicta Dei charitas, quæ est in nobis, non quòd ipse eâ diligit, sed quia eâ nos diligere facit. De hoc etiam idem Aug., in lib. 15 de Trin. ait, c. 17: Cùm Joannes commemorasset Dei dilectionem, non quâ nos eum, sed quâ ipse dilexit nos, et misit Filium suum liberatorem pro peccatis nostris. Ecce et hic videtur manifestè dividere dilectionem quâ nos diligimus Deum, ab eâ quâ ipse diligit nos. Si ergo, inquirunt, Spiritus sanctus dilectio est quâ Deus diligit, et quâ nos diligimus, duplex dilectio est, imò duo diversa est, quod absurdum et à veritate longè est. Non ergo dilectio quâ diligimus, sed quâ Deus tantum diligit nos.

Responsio ad prædicta determinans auctoritates.

12. His respondemus prædictarum auctoritatum verba determinantes hoc modo: Charitas Dei dicta est diffundi in cordibus nostris, non quâ ipse nos diligit; sed quâ nos diligere facit, etc. His verbis non dividitur nec diversa ostenditur charitas quâ Deus nos diligit, ab eâ quâ nos diligimus; sed potius cùm sit una eadem charitas, et dicatur ipsa Dei charitas, et diversis de causis et rationibus Dei charitas appellari in Scripturâ ostenditur. Dicitur enim Dei charitas, vel quia Deus eâ diligit nos, vel quia nos eâ suos dilectores facit.

Determinatio primæ auctoritatis.

13. Cùm ergo ab Apostolo dicitur, Rom. 5: *Charitas Dei diffunditur in cordibus nostris*, non est dicta charitas Dei quâ diligit nos, sed quâ facit nos diligere, id est, non ibi appellatur charitas Dei, eò quòd Deus nos eâ diligit, sed eò quòd nos eâ sui dilectores facit. Et quod eâ ratione possit dici charitas Dei, quia nos eâ diligere facit, ex simili genere locutionis ostenditur, sicut dicitur justitia Dei quâ nos justificat, et Domini salus quâ nos salvat, et fides Christi quâ nos fideles facit.

Determinatio secundæ.

14. Similiter et aliam exponimus auctoritatem ubi ait dilectionem Dei commemorari, non quâ nos eum, sed quâ ipse dilexit nos; ac si diceret: Commemoratur dilectionem Dei, non secundum quòd eâ nos diligimus Deum, sed secundum quòd ipse eâ diligit nos.

Aliud obijciunt.

15. Sed aliud est, inquirunt, quod magis urget: dixit enim supra Aug., lib. de Spiritu et Litterâ, c. 32, quòd dilectio est à Spiritu sancto, à quo fides. Sicut ergo fides non est Spiritus sanctus à quo est, ita nec charitas. Quomodò ergo Spiritus sanctus est, si ab ipso est? Nam si ab ipso est, et ipse est, ergo Spiritus sanctus à seipso est. Ad quod dicimus: Spiritus sanctus quidem à seipso non est, sed tamen à seipso datur nobis, ut supra dictum est; dat enim seipsum nobis Spiritus sanctus. Et ex hoc sensu dictum est quòd charitas ab ipso est in nobis, et tamen ipsa Spiritus sanctus est. Fides autem est à Spiritu sancto, et non est Spiritus sanctus, quia donum vel datum solummodò est, non Deus dans.

Quòd alias inducunt rationes et auctoritates ad idem probandum.

16. Alias quoque inducunt rationes ad idem ostendendum, scilicet quòd charitas non sit Spiritus sanctus, quia charitas affectio mentis est et motus animi, Spiritus sanctus verò non est affectio animi vel motus mentis, quia Spiritus sanctus immutabilis est et increatus; non est ergo charitas.

Quòd charitas est motus vel affectio animi.

17. Quòd autem charitas sit affectio animi, et motus mentis, auctoritatibus confirmant. Dicit enim Aug.

(1) Habetur in antiquo, Cassiodori.

in lib. 3 de Doct. christ. : Caritas voco motum animi ad fruendum Deo pro tri ipso, et se ac proximo propter Deum. Idem in lib. de Moribus Ecclesie catholice, c. 1, tom. 1, tractans illud verbum Apostoli, Rom. 8, 11 : *Nec mors nec vita potuit nos separare a charitate Dei*. Caritas Dei, inquit, hic dicta est virtus quæ animi nostri rectissima affectio est, quæ conjungit nos Deo, quæ eum diligimus. Ecce his verbis exprimitur quod charitas est affectio et motus animi; ac per hoc non videtur esse Spiritus sanctus.

Responsio determinans auctoritates.

18. Ad quod dicimus hoc ita dictum esse sicut dicitur : *Deus est spes nostra et patria nostra*, quia facit nos sperare et pati; ita charitas dicitur esse motus sive affectio animi, quia per eam movetur et afficitur animus ad diligendum Deum. Non autem miremur si charitas, cum sit Spiritus sanctus, dicatur motus mentis; cum etiam in lib. Sap., c. 8, dicitur de Spiritu sapientie : *Qui attingit a fine usque ad finem, qui est actus mobilis, certus, incommutatus*. Quod non id est dictum, quod sapientia sit mobile aliquid vel actus aliquis, sed quia sui immutabilitate omnia attingit, non locali motu, sed ut ubique semper sit, et nusquam inclusa teneatur. Sic ergo charitas dicitur motus animi, non quod ipsa sit motus, vel affectio, vel virtus animi, sed quia per eam, quasi esset virtus, afficitur mens et movetur. Sed si charitas Spiritus sanctus est, qui operatur in singulis prout vult; cum per eum mens hominis afficiatur et moveatur ad credendum vel sperandum et huiusmodi, sicut ad diligendum, quare non sic dicitur charitas motus vel affectio mentis ad credendum vel sperandum, sicut ad diligendum? Ad quod sanè dici potest quia alios actus atque motus virtutum operatur charitas, id est, Spiritus sanctus, mediante virtutibus quarum actus sunt, utpote actum fidei, id est, credere fide mediâ, ut actum spei, id est, sperare mediâ spei. Per fidem enim et spem prædictos operatur actus. Diligendi verò actum per se tantum, sine alicujus virtutis medio operatur, id est, diligere. Aliiter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus. Ideoque differenter de hoc et de aliis loquitur Scriptura, quæ istum specialiter charitati tribuit. Est ergo charitas verè Spiritus sanctus; unde Aug., præmissum verbum Apostoli tractans in eodem lib., charitatem dicit esse bonum, quod nil melius est; et per hoc ipsam esse Deum significat, dicens, tom. 9, tract. 14 : Si nulla res ab ejus charitate nos separat, quid esse non solum melius, sed etiam certius hoc bono potest? Ecce dicit quia charitate nihil melius est. Caritas ergo Spiritus sanctus est, qui Deus est, et donum Dei, sive datum; qui dividit singulis fidelibus dona, nec ipse dividitur, sed indivisus singulis datur. Unde Aug., ubi Joannes dicit non ad mensuram Christo dari Spiritum, ait : Cæteris verò dividitur, non quidem ipse Spiritus, sed dona ejus.

An concedendum sit quòd per donum dentur dona.

19. Ille quæritur, cum Spiritus sanctus per quem dividuntur dona, ipse sit donum, utrum concedendum sit quòd per donum dividantur ac dentur dona. Ad quod dicimus quia per donum quod est Spiritus sanctus, singulis propria dividuntur, et ipsum communiter omnes boni habent. Unde Aug., in lib. 15 de Trin., c. 19, ait : Per donum quod est Spiritus sanctus, in commune omnibus membris Christi multa dona, quæ sunt quibusque propria, dividuntur. Non enim singuli quique habent omnia, sed hi illa, alii alia, quamvis ipsum donum à quo cuique propria dividuntur, omnes habeant, id est, Spiritum sanctum. Ecce apertè dicit per donum dona donari.

DISTINCTIO XVIII.

UTRUM EADEM RATIONE SPIRITUS SANCTUS DICATUR DONUM ET DATUM SIVE DONATUM.

1. Præterea diligenter considerandum est; cum Spiritus sanctus dicatur donum et datum, utrum et eadem ratione utrumque nomen ei conveniat, quod utique videri potest.

Quare ita esse videtur.

2. Cum enim idem sit Spiritum sanctum dari, Spiritum sanctum donari, ex eadem ratione videtur Spiritus sanctus dici datum et donum. Hoc etiam videtur Aug. significare in lib. 15 de Trin., c. 19, cum ait : Spiritus sanctus in tantum donum Dei est, in quantum datur eis quibus datur; apud se autem Deus est, etsi nemini datur. Ecce aperte dicit Spiritum sanctum donum appellari, quia datur. Si autem ex eo tantum appellatur donum, quia datur, non ab æterno fuit donum, quia non datur nisi ex tempore.

Respondetur quare datum sive donatum dicatur Spiritus sanctus.

3. Ad quod dicimus quia Spiritus sanctus et donum dicitur et datum sive donatum; sed datum sive donatum ex eo tantum dicitur, quia datur vel donatur, quod habet tantum ex tempore.

Hic quare donum.

4. Donum verò dicitur non ex eo tantum quòd donetur, sed ex proprietate quam habuit ab æterno, unde et ab æterno fuit donum. Sempternè enim donum fuit, non quia daretur, sed quia processit à Patre et Filio. Unde Aug. in lib. 4 de Trin., ait : Sicut natum esse est Filio à Patre esse, ita Spiritui sancto donum Dei esse est à Patre et à Filio procedere. Hic apertè ostenditur quòd Spiritus sanctus eo donum est, quòd procedit à Patre et à Filio; sicut Filius eo est à Patre quòd natus est ab eo. Non enim idem est Filio esse à Patre, et Spiritui sancto, id est, non eâ proprietate Filius dicitur esse à Patre quâ Spiritus sanctus. Nam Filius dicitur esse à Patre, quia genitus est ab eo; Spiritus sanctus verò dicitur esse à Patre et à Filio, quia Spiritus sanctus est donum Patris et Filii, id est, quia procedit ab utroque. Eo enim dicitur Spiritus, quo donum; et eo donum quo procedens. Unde Aug. in lib. 5 de Trin., c. 11, ait : Spiritus sanctus qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quod propriè dicitur Spiritus sanctus, relativè dicitur, cum et ad Patrem et Filium refertur, quia Spiritus sanctus et Patris et Filii Spiritus est; sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine. Apparet autem cum dicitur donum Dei, donum est enim Patris et Filii, quia et à Patre procedit, et à Filio. Ecce his verbis apertè ostenditur eadem relatione dici Spiritum sanctum, et donum. Donum autem, quia procedit à Patre et Filio. Proprietas ergo quâ dicitur Spiritus sanctus vel donum processio, ipsa est de quâ post plenius agemus cum aliis. Cum ergo ab æterno processerit ab utroque, et ab æterno donum fuit; non ergo Spiritus sanctus eo tantum dicitur donum, quia donatur; nam et ante fuit donum quam donaretur. Unde Aug. in lib. 5 de Trin. : Semper Spiritus sanctus procedit, et non ex tempore, sed ab æternitate procedit. Sed quia sic procedebat, ut esset donabile, jam donum erat antequàm esset cui donaretur. Aliiter enim intelligitur cum dicitur donum, aliter cum dicitur donatum; nam donum potest esse etiam antequàm detur, donatum autem, nisi datum fuerit nullo modo dici potest. Sempternè ergo Spiritus sanctus est donum, temporaliter autem donatum. Illis verbis apertè ostenditur quòd sicut Spiritus sanctus ab æterno procedit, ita ab æterno donum est; non quia donaretur à Patre Filio, vel à Filio Patri, sed quia ab æterno processit donabilis.

Quæritur cui donabilis.

5. Sed quæritur cui donabilis; utrum Patri et Filio, an tantum nobis qui nondum eramus. Si autem non erat donabilis Patri et Filio, sed tantum nobis, et ex eo donum erat, quia sic donabilis procedebat, videtur quòd Filius semper eadem ratione donum fuerit, quia ab æterno processit à Patre donabilis nobis in tempore; nam et de Filio legitur, Isai. 9, quòd *datus est nobis*. Ad quod dicimus quia Spiritus sanctus nobis tantum, non Patri vel Filio, donabilis processit, sicut et nobis tantum datus est. Et Filius verè datus est nobis, et ab æterno processit à Patre non ut donabilis tantum, sed ut genitus qui et donari posset. Processit

ergo ut genitus et donabilis; sed Spiritus sanctus non procedit ut genitus, sed tantum ut donum. Donum autem semper fuit, non solum quia donabilis, sed quia ab utroque processit, et donabilis fuit. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., c. 14, circa finem, ait: Eo ipso quod daturus erat cum Deus, jam donum erat, etiam antequam daretur, et ideo donabilis est; sed aliter donabilis quam Filius; nam et aliter datur, et aliter processit quam Filius. Filii enim processio geritura est, vel natiuitas; Spiritus sancti verò processio, natiuitas non est; utraque verò ineffabilis est.

Quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut esset Filius, sed etiam essentia; ita et Spiritus sanctus procedendo accepit non tantum ut esset donum, sed etiam ut esset essentia.

6. Et notandum quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut Filius sit, sed omnino ut sit, et ut ipsa substantia sit, ita et Spiritus sanctus à Patre et Filio procedendo, accepit non tantum ut Spiritus sanctus sit vel donum, sed etiam ut omnino sit, et ut substantia sit, quod utique non accepit ex eo quod datur; nam cum non detur nisi ex tempore, si hoc haberet ex eo quod datur, accepisset ergo ex tempore ut esset. Unde Aug. in l. 5 de Trin., c. 15: Filius non hoc tantum habet nascendo, ut sit Filius, sed omnino ut sit. Queritur ergo utrum Spiritus sanctus eo quod datur, habeat non tantum ut donum sit, sed omnino ut sit. Quod si non nisi quia datur, id est, si non habet esse nisi eo quod datur, sicut Filius nascendo habet non tantum ut sit Filius, quod relativè dicitur, sed omnino ut sit ipsa substantia: quomodo jam Spiritus sanctus erat ipsa substantia, cum non prius daretur quam esset cui daretur? Non ergo eo quod datur, sed procedendo, habet ut sit donum, et ut sit essentia; sicut Filius non eo quod datus est, sed nascendo accepit non tantum ut sit Filius, sed ut essentia. Unde Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 26, ait: Sicut Filio præstat essentiam sine initio temporis, sine mutabilitate naturæ, de Patre generatio, ita Spiritui sancto præstat essentiam sine ullo initio temporis, sine ullâ mutabilitate naturæ, de utroque processio.

Quod ex prædictis videtur quod Filius non tantum sit Filius natiuitate, sed etiam de simili essentia, et Spiritus sanctus processione.

7. Illic oritur questio si Filius nascendo habet non tantum ut sit Filius, sed ut sit essentia, et Spiritus sanctus procedendo non tantum ut sit donum, sed ut sit essentia; ergo et Filius natiuitate essentia est, et Spiritus sanctus processione est essentia; cum cap. 2 dicatur quod nec Pater eo Pater est quo Deus, nec Filius eo Filius quo Deus, nec Spiritus sanctus eo donum quo Deus; quia, ut ait Aug., in lib. 7 de Trin., his nominibus relativa eorum ostenduntur, non essentia; unde post plenius agemus. Ad quod breviter respondentes, dicimus quia nec Filius natiuitate essentia est, sed tantum Filius, nec Spiritus sanctus processione essentia est, sed donum tantum; et tamen uterque, et ille nascendo, et iste procedendo accepit ut esset essentia. Non enim, ut ait Hilarius in lib. 5 de Trin., penè in calce, per defectionem aut protensionem aut derivationem ex Deo Deus est, sed ex virtute naturæ in naturam eandem natiuitate subsistit Filius; et ex virtute naturæ in naturam eandem processione subsistit Spiritus sanctus.

Exponit verba Hilarii.

8. Quod ita intelligi potest: Ex Patre qui est virtus ingeniata, naturam quam habet eandem Filius natiuitate, id est, nascendo, et Spiritus sanctus processione id est, procedendo habet. Unde ipse idem, apertius eloquens, quod dixerat aperit dicens. ibidem, paulò inferius: Natiuitas Dei non potest non eam de qua profecta est, tenere naturam. Non enim aliud quam Deus subsistit, quod non aliunde quam de Deo subsistit. Ecce his verbis aperitur quomodo intelligendum sit illud: *De Patre generatio præstat essentiam Filio, et de utroque processio præstat essentiam Spiritui sancto.* Non quia ille essentia sit Filius, et iste essentia sit Spiritus sanctus, imò proprietate personali; sed quia

et ille nascendo, et iste procedendo essentiam habet eandem, et totam quæ in Patre est.

Quod Spiritus sanctus dicitur donum et donatum secundum duos prædictos modos processionis.

9. Ex prædictis patet quod Spiritus sanctus sempiternè donum est, et temporaliter datum vel donatum. Ex quo apparet illa distinctio gemine processionis, de qua supra egimus. Nam secundum alteram processionem dicitur donatum vel datum, secundum alteram verò dicitur donum.

Secundum hoc quod donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum quod datum, ad eum qui dedit, et ad eos quibus datum est.

10. Et secundum hoc quod sempiternè donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum hoc verò quod dicitur datum vel donatum, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus datur; et ejus dicitur esse qui dat, et illorum quibus datur. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., c. 14, ait: Quod datum est, et ad eum qui dedit refertur, et ad eos quibus dedit. Itaque Spiritus sanctus non tantum Patris et Filii qui dederunt, sed etiam noster dicitur qui accepimus. Spiritus ergo et Dei est qui dedit, et noster qui accepimus: non ille spiritus noster quo sumus, quia ipse est spiritus hominis qui in ipso est, quamvis et illum spiritum qui hominis dicitur utique accepimus; sed aliter iste, aliter ille noster dicitur. Aliud est enim quod accepimus ut essemus, aliud quod accepimus ut sancti essemus. Quod autem Spiritus sanctus noster dicatur, Scriptura ostendit. Scriptum est enim de Joanne quod in Spiritu Helie veniret. Ecce dictus est Elie Spiritus quem accepit Elias, scilicet Spiritus sanctus. Et Moysi ait Dominus, Numer. 11: *Tollam de Spiritu sancto quem jam dedi tibi.* Ecce et hic dictus est Spiritus Moysi. Patet igitur quia Spiritus sanctus noster dicitur spiritus; sed quia nobis datus, et datus utique ad hoc ut sancti essemus. Spiritus verò creatus ad hoc est datus, ut essemus.

An Filius cum sit nobis datus, posset dici noster ut Spiritus sanctus.

11. Illic queritur utrum et Filius, cum sit nobis datus, dicatur vel possit dici noster. Ad quod dicimus quia Filius dicitur noster panis, noster redemptor, et hujusmodi; sed non dicitur noster Filius, quia filius dicitur tantum relativè ad eum qui genuit. Et ideo noster filius non potest dici, sed Patris tantum. In eo autem quod dicitur datus, et ad eum qui dedit, et ad eos quibus datus est refertur; ut et Spiritus sanctus, qui etiam cum in Scripturâ (ut supra dictum est) dicatur spiritus noster, vel spiritus tuus, vel illius (ut de Moyse et Helia dictum est), nusquam tamen in Scripturâ occurrit ita dici: Spiritus sanctus noster, vel tuus, vel illius, sed: Spiritus noster, vel tuus, vel illius, quia Spiritus sanctus eo dicitur quo donum; et utrumque relativè dicitur ad Patrem et ad Filium, et hoc sempiternâ relatione. Si tamen aliquando dicitur donum nostrum, accipitur donum pro donato vel dato. Cum verò donum accipitur eo modo quo Spiritus sanctus donum Patris et Filii dicitur, non hominis; ita et Filius sub hac appellatione non potest dici noster, ut dicatur filius noster, sicut nec dicitur spiritus sanctus noster; et tamen de Filio dicitur, panis noster; et de Spiritu, spiritus noster. Ille noster panis, quia nos reficit nobis datus; iste noster spiritus, quia nobis inspiratur à Patre et Filio, et in nobis spirat sicut vult. Unde Aug. in lib. 5 de Trin. ait: Quod de Patre natum est, ad Patrem solum refertur cum dicitur Filius. Et ideo Filius Patris est, et non noster. Dicimus tamen: *Et panem nostrum da nobis*, Matth. 6 et Lucæ 11, sicut dicimus Spiritum nostrum.

Utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur.

12. Post hæc queritur utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur: hoc enim videtur ex prædictis posse probari. Si enim quod datur refertur ad eum qui dat, et ad eum cui datur, et Spiritus sanctus datur à seipso, ut prædictum est, ergo refertur ad seipsum. Hujus questionis determinationem in posterum dille-

rimus, donec tractemus de his quæ relativè dicuntur de Deo ex tempore, in quibus datum et donatum continentur.

DISTINCTIO XIX.

HIC DE ÆQUALITATE TRIUM PERSONARUM.

1. Nunc postquam coeternitatem trium personarum pro modulo facultatis nostræ insinuavimus, jam de eorundem æqualitate aliquid eloqui superest. Fides enim catholica sicut coeternas, ita et coæquales tres personas asserit. Æqualis est enim in omnibus Patri Filius, et Patri et Filio Spiritus sanctus. Quia (ut Aug. in lib. de Fide ad Petrum, breviter aperiens quomodo intelligatur æqualitas, docet) nullus horum alium aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate; quia nec Filio, nec Spiritu sancto (quantum ad naturæ divinæ unitatem pertinet) aut anterior, aut major est Pater, nec Filius Spiritu sancto. Æternum quippe et sine initio est, quod Spiritus sanctus de naturâ Patris Filique procedit. Ob hoc ergo tres unum rectè credimus, et dicimus Deum, quia una prorsus æternitas, una immensitas, una naturaliter est trium personarum divinitas. Ecce breviter assignavit Aug. in quo trium personarum consistat æqualitas, scilicet quia alia aliam non excelsit, aut æternitate, aut magnitudine, aut potestate.

Quod æternitas et magnitudo et potestas in Deo sunt unum, licet ponantur quasi diversa.

2. Cùmque enumerentur ista quasi diversa, in Deo tamen unum sunt, scilicet essentia divina simplex et incommutabilis. Unde Aug. in lib. 7 de Trin., cap. 1: Non alio magnus, alio Deus est; sed eo magnus, quo Deus, quia non est illi aliud magnum esse, aliud Deum esse. Eadem quippe ejus magnitudo est, quæ virtus; et eadem essentia, quæ magnitudo. Pater ergo et Filius simul una essentia, et una magnitudo. Ita etiam et potentia Dei, essentia divina est. Unde Aug. in lib. 7 Confess.: Voluntas et potentia Dei Deus est. Æternitas quoque Dei essentia divina est. Quod Aug. ostendit super illum locum Psal.: *In generatione et generationem anni tui.* Est generatio generationum quæ non transit, collecta de omnibus generationibus, id est, sanctis. In illâ erunt anni Dei qui non transiunt, id est, æternitas Dei. Non enim sunt aliud anni Dei, aliud ipse; sed anni Dei æternitas Dei est. Æternitas verò ipsa Dei substantia est, nihil habens mutabile. Inconcessè ergo teneamus quod unum et idem est, scilicet essentia divina, Dei æternitas, potentia, magnitudo; et tamen consuevit Scriptura hæc et his similia quasi distinctè ponere. In his ergo verbis trium personarum æqualitatem breviter complexus est Aug., quia alius alium nec æternitate, nec magnitudine, nec potentiâ superat. Quod autem æternitate aliqua trium personarum aliam non excedat, supra ostensum est, ubi coeternitas trium personarum insinuata est.

Hic de magnitudine, quod eâ aliqua personarum aliam non excedit.

3. Nunc igitur superest ostendere quod magnitudine vel potentiâ alius alium non excedat; et prius de magnitudine videamus.

Quod non est major una persona aliâ, nec majus aliquid duæ quàm una, nec tres vel duæ quàm una.

4. Sciendum est ergo quia Pater non est major Filio, nec Pater vel Filius major Spiritu sancto, nec majus aliquid duæ personæ simul sunt quàm una, nec tres simul majus aliquid quàm duæ; nec major est essentia in tribus quàm in duabus, nec in duabus quàm in unâ: quia tota est in singulis. Unde Joan. Damasc., de Fid. orthod., c. 6, ait: Confitemur deitatis naturam omnem perfectè esse in singulâ suarum hypostaseon, id est, personarum; omnem in Patre, omnem in Filio, omnem in Spiritu sancto. Ideoque perfectus Deus Pater, perfectus Deus Filius, perfectus Deus Spiritus sanctus.

Quomodo dicitur esse Deus Pater in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque, et singulus in singulis.

5. Et inde est quod Pater dicitur esse in Filio, et

Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque, et singulus in singulis. Unde Aug., in lib. de Fide ad Petrum, cap. 1: Propter unitatem naturalem totus Pater in Filio et Spiritu sancto est, totus quoque Spiritus sanctus in Patre et Filio est. Nullus horum extra quemlibet ipsorum est, propter divinæ naturæ unitatem. Ecce hic aperit aliquatenus: non enim plenè potest tantum ab homine rescari arcanum; ex quâ intelligentiâ dicatur singula personarum tota esse in aliis. Unde etiam Hilar., ista interiùs perquirens, in lib. 3 de Trin., ait: Affert plerisque obscuritatem sermo Domini cùm dicit, Joan. 14: *Ego in Patre, et Pater in me est*; nec immeritò: natura enim intelligentiæ humanæ rationem dicti hujus non capit; nec exemplum aliquod rebus divinis comparatio humana præstabit. Sed quod non intelligibile est homini, Deo possibile est: Cognoscendum itaque atque intelligendum est quid sit illud: *Ego in Patre, et Pater in me est*; si tamen comprehendere hoc ita ut est valebimus, ut quod natura rerum pati non posse æstimatur, id divinæ veritatis ratio consequatur. Patrem ergo in Filio, Filium in Patre esse, plenitudo in utroque divinitatis perfecta est, quia plenitudo divinitatis est in Filio; quod in Patre est hoc et in Filio est; quod in ingenito est, hoc in genito, alter ab altero, et uterque unum. Is scilicet qui est nihil habens quod non sit etiam in eo à quo est, non duo unus, sed alius in alio, quia non aliud in utroque, ut unum sint in fide nostrâ: uterque non unus, nec eundem utrumque; nec aliud confitemur, quia Deum ex Deo natum, nec eundem nativitas, nec aliud esse permittit. Eandem ergo in utroque et virtutis similitudinem, et deitatis plenitudinem confitemur; quia veritas dicit, Joan. 14: *Ego in Patre, et Pater in me est.* Omnia enim Filius accepit à Patre: nam si partem ejusdem qui genuit accepit, neuter ergo perfectus est; deesset enim ei unde decessit; nec plenitudo in eo erit, qui ex portione constiterit. Neuter ergo perfectus est, si plenitudinem suam et qui genuit amittit, nec qui natus est consequitur. Fateamur ergo quod Pater est in Filio, et Filius in Patre, et Deus in Deo, ut idem Hilar. ait in lib. 7 de Trin., non per duplicem convenientium generum conjunctionem, nec per insitam capacioris substantiæ naturam, sed per naturæ unitam similitudinem, per nativitatem viventis ex vivente naturâ: dùm res non differt, dùm naturam Dei non degenerat nativitas, dùm non aliud aliquid ex Deo quàm Deus nascitur; dùm nihil in his novum est, nihil alienum; nihil separabile. Ecce his verbis, prout humana permittit infirmitas, aperitur ex quo sensu Christus dixerit se esse in Patre, et Patrem in se. Ex eodem etiam sensu intelligitur Spiritus sanctus esse in utroque, et singula personarum in singulis, quia scilicet in singulis est eadem plenitudo divinitatis, et unita similitudo naturæ; quia non est major divina natura in aliquâ harum personarum, sed unius et indifferentis naturæ sunt hæc tres personæ. Ideoque altera in alterâ esse dicitur, ut prædictum est. Unde Ambros., prædictorum verborum sententiam nobis aperiens super Epistolam 2 ad Cor. 5, ait: Per hoc intelligitur Pater esse in Filio, et Filius in Patre, quia una est eorum substantia. Ibi enim est unitas, ubi nulla diversitas. Ecce tribus illustrium virorum testimoniis, scilicet Aug., Hilar. atque Ambrosii in eodem concurrentibus revelatione Spiritûs sancti in eis loquentis, piè credere volentibus ostenditur (tamen quasi per speculum, et in ænigmate, 1 Cor. 12) qualiter accipiendum sit cùm dicitur Pater in Filio esse, vel Filius in Patre, vel Spiritus sanctus in utroque.

Ad id quod cœperat redit, scilicet ut ostendat quod magnitudine alius alium non superat.

6. Sed jam nunc ad propositum redeamus cœptoque insistamus, ostendentes quod magnitudine nulla trium personarum aliam superat, quia nulla major aliis, nec majus aliquid sunt duæ quàm una, nec tres quàm duæ, nec major Deus quàm singuli horum, quia singulus horum perfectus est, nec est quo crescat illa perfectio.

Quòd nulla personarum pars est in Trinitate.

7. Nec est aliqua trium personarum pars Dei vel divinæ essentiae, quia singula harum verus et plenus Deus est, et tota et plena divina essentia est; et ideo nulla istarum in Trinitate pars est. Unde Aug. in lib. 3 contra Maximinam hæreticum sic ait, cap. 10: Putas Deum Patrem cum Filio et Spiritu sancto unum Deum esse non posse, times enim ne Pater sit pars unius Dei, qui constet ex tribus; noli hoc timere, nulla enim sit partium in deitatis unitate divisio; unus est Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, id est, ipsa Trinitas unus est Deus. Ergo, inquis, Deus Pater est pars Dei; absit. Tres enim personæ sunt Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et hi tres, quia unius substantiæ sunt, unum sunt, et summè unum sunt; ubi nulla naturarum, nulla est diversitas voluntatum. Si enim naturā unum essent, et consensione unum non essent, non summè unum essent. Si verò naturā dispares essent, non summè unum essent. Ili ergo tres, qui unum sunt propter ineffabilem conjunctionem deitatis quā ineffabiliter copulantur, unus Deus est. Pars ergo Trinitatis esse non potest, quicumque unus est in tribus. In Trinitate ergo quæ Deus est, et Pater Deus est, et Filius Deus est, et Spiritus sanctus Deus est; simul hi tres, unus Deus. Nec hujus Trinitatis tertia pars est unus, nec majus aliquid duo quàm unus est ibi, nec majus aliquid sunt omnes quàm singuli, quia spiritalis, non corporalis est magnitudo. Qui potest capere capiat, Matth. 19; qui autem non potest, credat, et oret ut quod credit intelligat. Verum est enim quod per prophetam Isaiam dicitur, c. 7: *Nisi credideritis, non intelligetis*. His verbis apertè ostendit indifferentem magnitudinem trium personarum. Item in eodem: Tu nempe dixisti unum Deum non ex partibus esse compositum, et hoc de Patre tantum vis intelligi. Ille, inquis, virtus est ingenua, simplex; et tamen in hac simplici virtute multa videris commemorare, cum dicis: Deus Deum genuit, bonus bonum genuit, sapiens sapientem, clemens clementem, potens potentem. Numquid ergo bonitas, et sapientia, et clementia, et potentia tres partes sunt unius virtutis, quam simplicem esse dixisti? Si dixeris, partes sunt, simplex ergo virtus ex partibus constat. Et simplex ista virtus, te definiente, unus est Deus; ergo Deum ex partibus compositum esse dicis. Non dico, inquis, non sunt partes. Si ergo in unā personā Patris, et illa invenis quæ plura videntur, et partes non inveneris, quia una virtus simplex est, quantò magis Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et propter individuum deitatem unus Deus est, et propter uniuscujusque proprietatem tres personæ sunt, et propter singulorum perfectionem partes unius Dei non sunt? Virtus est Pater, virtus est Filius, virtus est Spiritus sanctus. Hoc verum dicis; sed quòd virtutem de virtute genitam, et virtutem de virtute procedentem non vis eandem habere naturam, hoc falsum dicis, hoc contra fidem rectam et catholicam dicis. His verbis apertè docetur quòd tres personæ illæ non sunt partes Dei vel divinæ essentiae. Nullaque illarum Trinitatis pars dicenda est, nec una aliàs ulla major aliis.

Cum dicimus tres personas esse unam essentiam, nec ut genus de speciebus, nec ut speciem de individuis prædicamus; quia non est essentia genus, et persona species, vel essentia species, et persona individuum.

8. Ille adiciendum est quòd tanta est æqualitas trium personarum atque indifferens magnitudo, quòd cum dicamus tres personas unam essentiam vel substantiam, neque ut genus de speciebus, neque ut speciem de individuis prædicamus. Non enim essentia divina genus est, et tres personæ species; vel essentia divina species, et tres personæ individua. Quod Aug. rationibus probabilibus atque irrefragabilibus apertè demonstrat in lib. 7 de Trin., c. 6, dicens: Si essentia genus est, species autem persona (ut nonnulli sentiunt), oportet appellari tres substantias, ut appellantur tres personæ. Sicut cum sit animal genus, et equus species, appellantur tres equi, iidemque tria

animalia. Non enim ibi species pluraliter dicitur, et genus singulariter; ut si diceretur: Tres equi sunt unum animal; sed sicut tres equi speciali nomine, ita tria animalia nomine generali dicuntur. Cum ergo tres personas unam fateamur esse essentiam, non tres esse essentias, cum tres equi tria animalia dicantur, non unum; patet nomine essentiae non significari genus, nec nomine personæ speciem.

Ille probat quòd non dicitur ut species de individuis.

9. Si verò dicunt nomine personæ non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum, et nomine essentiae speciem intelligi, ut persona non dicatur sicut homo, sed quomodo dicitur: Ille homo, vel ut Abraham, Isaac, Jacob, vel quis alius qui etiam digito præsens demonstrari possit; sic quoque illis eadem ratio confutabit. Sicut enim dicuntur Abraham, Isaac, Jacob tria individua, ita tres homines, et tria animalia. Cur ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus, si secundum genus et speciem et individuum ista disserimus, non ita dicuntur tres essentiae, ut tres personæ?

Alio modo probat idem.

10. Alio quoque modo idem probat Aug., libro et cap. eisdem, scilicet quòd essentia divina non est genus, nec personæ species; vel essentia non est species, nec personæ individua. Una, inquit, essentia non habet species, sicut unum animal non habet species; Pater ergo et Filius et Spiritus sanctus non sunt tres species unius essentiae; divina ergo essentia genus non est. Sed nec species est essentia divina, et personæ individua, sicut homo species est, individua autem Abraham, Isaac et Jacob. Si enim essentia species est, ut homo, sicut non dicitur unus homo esse Abraham, Isaac, et Jacob, ita non dicitur una essentia esse tres personæ. Non itaque secundum genus et species ita dicimus.

Nec secundum materialem causam dicuntur tres personæ una essentia.

11. Notandum etiam quòd essentia divina non est materia trium personarum, ut Aug. in eisd. lib. et cap. docet, tanquam secundum communem eandemque materiam tres personæ dicantur esse una essentia; sicut ex eodem auro si fierent tres statuæ, diceremus tres statuas unum aurum. Non autem sic Trinitatem in tres personas dicimus unam essentiam, et Deum unum, tanquam ex unā materiā tria quædam subsistant. In statu enim æqualibus, plus auri est tres simul quàm singule, et minus auri est una quàm duæ. In illā verò essentiā Trinitatis nullo modo est ita. Non ergo secundum materialem creaturam tres personæ unam dicimus esse substantiam vel essentiam, sicut tres statuæ dicuntur unum aurum.

Nec ita dicuntur tres personæ una essentia, ut tres homines una natura, vel unius naturæ.

12. His quoque addendum est quòd tres personas non ita dicimus esse unam essentiam, ut Aug., in lib. et cap. eisdem, ait, vel unius essentiae, sicut dicimus aliquos tres homines ejusdem sexus, et ejusdem temperationis corporis, ejusdem animi, unam esse naturam vel unius naturæ. Nam in his rebus non tantum est unus homo, quantum tres homines simul, et plus aliquid sunt homines duo quàm unus homo, sicut in statu esse divinus; at in Deo non est ita. Non enim major essentiā est Pater et Filius simul quàm solus Pater vel solus Filius, sed tres simul illæ personæ æquales sunt singulis. Ex præmissis patet quòd tres personæ dicuntur divina essentia; nec secundum materialem causam, ut tres statuæ unum aurum; nec secundum complexionis similitudinem, ut tres homines unius naturæ; nec ut genus prædicatur de speciebus, vel ut species de individuis, id est, continens de contentis, majus de minoribus.

Quæ videntur adversari prædictis.

13. His autem videntur adversari quæ quidam sacre Scripturæ tractatores catholici in suis scriptis traderunt. In quibus significari videatur quòd essentia divina sit quiddam commune et universale, velut spe-

cies; tres vero persone sunt tria particularia, tria individua numero differentia; unde Joan. Damasc., inter doctores Græcorum maximus, in libro quem de Trin. scripsit, quem et papa Eugenius transferri fecit, ait: Communia et universalia prædicantur de subjectis sibi ipsis particularibus. Commune ergo substantia est, particulare vero hypostasis, id est, persona. Particulare autem dicitur, non quod partem naturæ habet, sed particulare numero, ut atomus, id est, individuum, numero enim non natura differre valentur hypostases. Item lib. 3, c. 4: Substantia significat communem et circumplectivam speciem hominoidem, id est, simul unam speciem; hypostasis, id est, personarum, ut puta Deus, homo; hypostasis autem individuum demonstrat, id est, Patrem, Filium, et Spiritum sanctum, Petrum, Paulum, et hujusmodi. Ecce aperte dicit substantiam esse universale, hypostasim verò particulare; et quod Deus est species ut homo, et quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt individua, sicut Petrus et Paulus, eo quòd numero differunt; quæ præmissæ sententiæ Aug. penitus contradicere videntur. Quid ergo dicimus ad hæc? Hoc utique dicere possumus atque debemus, quòd ea quæ Aug. tradidit superius, sine omni hesitatione tenenda sunt.

Quod sanè possunt intelligi quæ Joannes dicit, et quomodo, ostendit.

14. Hæc autem quæ hic dicuntur, licet in sermonis superfluo aliquid a fide alienum resonare videantur, sanè tamen intelligi queunt, quòd substantia Dei sit species vel universale, et persone individua, pluraque lectorem atque intellectorem plurimum effligant. In quorum explanatione nullum silens alios audire quam loquendo malevolis deridendi occasionem præstare. Videtur tamen mihi ita posse accipi, cum ait: Substantia est commune, et hypostasis est particulare. Non ita hæc accipi cum de Deo dicantur, ut accipiuntur in philosophica disciplinâ, sed per similitudinem eorum quæ à philosophis dicuntur, locutus est; ut sicut ibi commune vel universale dicitur quod prædicatur de pluribus, particulare verò vel individuum quod de uno solo, ita hæc essentia divina dicta est universale, quia de omnibus personis simul, et de singulis separatim dicitur. Particulare verò singula quælibet personarum, quia nec de aliis communiter, nec de aliquâ aliam singulariter prædicatur. Propter similitudinem ergo prædicationis substantiam Dei dixit universale, et personas particularia vel individua, propter hoc idem etiam eandem divinam essentiam dixit esse speciem communem, et circumplectivam similium specie personarum; quia sicut hæc species homo de suis prædicatur individuis, velut de Petro et Paulo et aliis, nec ista specie differunt, sed conveniunt per omnia; ita Deus de tribus prædicatur personis, quæ in divinitate non differunt, sed per omnia conveniunt. Hanc ergo similitudinem inter res sempiternas et res temporales perpendens Joannes, universalitatis et particularitatis nomina, quæ rebus temporalibus propriè conveniunt, ad res æternas transtulit, Aug. vero majorem videns dissimilitudinem quam similitudinem inter res prædictas, ab excellentiâ Trinitatis prædicta nomina removet.

Hæc quo sensu dixerit personas differre numero.

15. Quòd autem Joannes dicit hypostases differre numero, non naturâ; in eo quòd non differre naturâ ait, verissimè et sine scrupulo loquitur. Quòd verò dicit differre numero, cavendum est quomodo intelligatur. Diversis enim modis dicuntur aliqua differre numero. Quibus modis dicantur differre numero, et secundum quem modum possit convenire personis.

16. Dicuntur enim aliqua differre numero, quando ita differunt, ut hoc non sit illud, nec aliquid quod illud est, vel in ipso est; qualiter differunt Socrates et Plato, et hujusmodi quæ apud philosophos dicuntur individua vel particularia, juxta quem modum non possunt dici tres persone differre numero. Dicuntur quoque differre numero, quæ in enumeratione sive computatione non sibi adiunguntur, sed à se invicem

discernuntur, ut cum de aliquibus rebus loquentes dicimus una, duæ, tres; et secundum hunc modum fortè dixit Joannes hypostases, id est, personas, differre numero. Possumus enim dicere: Pater est unus, et: Pater et Filius sunt duo, et: Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, sunt tres. Et item: Hæc persona est una, et: Hæc et illa sunt duæ, et: Hæc, et illi, et alia, sunt tres. Convenientiùs tamen tres illæ persone proprietatibus tantum distingui dicuntur, dist. 26; de quarum distinctione secundum proprietates in sequenti tractabitur. Nunc verò ad inceptum redeamus, quæ dicta sunt repetentes, ut serpius versando familiarius innotescant. *Quod una persona non est major alia, nec tres simul quam una; et hoc ratione ostendit catholicâ.*

17. Sciendum est ergo tantam æqualitatem esse in Trinitate, ut ait Aug., in lib. 8 de Trin., c. 1, ut non solum Pater non sit major quam Filius, sed nec Pater et Filius simul majus aliquid sunt quam Spiritus sanctus, quælibet persona minus aliquid sit quam ipsa Trinitas. Quòd autem ita sit, aliquo modo, si fieri potest, demonstrandum est. Quantum ergo Creator ipse adjuvat, attendamus, inquit Aug., in eodem lib., c. 2, quomodo in hæc Trinitate duæ vel tres persone non sunt majus aliquid quam una earum.

Ratione utitur subtilissimâ ad ostendendum quòd ita sit.

18. Quod ibi magnum dicitur, aliunde magnum non est, quam eo quo verè est; quia ibi magnitudo ipsa veritas est, et veritas essentia; non ergo ibi majus est quod verius non est. Non autem verius est Pater et Filius simul quam Pater solus vel Filius; non ergo majus est aliquid uterque simul quam singulus eorum. Et quia æque verè est etiam Spiritus sanctus, idèò Pater et Filius simul non sunt aliquid majus quam ipse, quia nec verius sunt. Item in essentiâ veritatis, hoc est verum esse, quod est esse; et hoc est esse, quod est magnum esse. Ille est ergo magnum esse, quod verum esse. Quod igitur ibi æquè verum est, et æquè magnum est. Quod ergo ibi plus veritatis non habet non plus habet magnitudinis. Plus autem veritatis non habet quod verius non est. Non est autem verius una persona quam alia, vel duæ quam una, vel tres simul quam singula; non ergo plus veritatis habet una quam alia, vel duæ quam una, vel tres simul quam singula. Sic ergo et ipsa Trinitas non est majus aliquid quam una quæque ibi persona, sed tam magnum quam singula; non enim ibi major est quæ verior non est, ubi ipsa veritas est magnitudo. Ecce modo convenienti et ratione catholicâ ostensum est quomodo indifferens sit magnitudo trium personarum, quia nec una major est alia, nec duæ majus aliquid quam una, nec tres simul majus aliquid quam singula.

Quòd Deus non est dicendus triplex, sed trinus.

19. Præterea cum Deus dicatur trinus, non tamen debet dici triplex; ibi enim non est triplicitas, ubi summa est unitas et indifferens æqualitas, unde Aug., in lib. 6 de Trin., cap. 7, ait: Non quoniam Deus trinus est, idèò triplex putandus est; alioquin minor esset Pater solus, vel Filius solus, quam simul Pater et Filius. Cum itaque tantus est Pater solus, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, quantus est simul Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, nullo modo triplex dicendus est Deus. Non enim Pater cum Filio et Spiritu sancto, major Deus est quam singuli eorum, quia non est quo crescat illa perfectio. Perfectus autem est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et perfectus dicitur Deus singulus eorum. Et idèò Trinitas potius quam triplex dici debet.

Quòd non est ita in rebus corporeis, ut in Trinitate.

20. In rebus corporeis non tantum est una, quantum tres simul, et plus sunt duæ quam una res. In Trinitate verò summâ, tantum est una persona, quantum tres simul; et tantum sunt duæ, quantum una; et in se infinite sunt, et non est finis magnitudinis earum. Ac per hoc aperitur quod superius dictum est, quomodo singula sunt in singulis, et omnia in singulis, et singula in omnibus, et omnia in omnibus, et unum in omnibus est, et unum omnia. Ecce jam osten-

dius sufficienter, qualiter in Trinitate aliqua persona aliam non superet magnitudine.

DISTINCTIO XX.

OSTENSO QUOD ALIQUA PERSONARUM ALIAM NON SUPERAT MAGNITUDE, NUNC OSTENDIT QUOD ALIA NON EXCELLIT ALIAM POTENTIA.

1. Nunc ostendere restat quomodo aliqua harum personarum aliam non excellat potentia : ut sicut una et indifferens est magnitudo trium, ita una et indifferens monstratur potentia trium. Sciendum est ergo quia non est potentior Pater Filio, nec Filius vel Pater Spiritu sancto, nec maiorem potentiam habent duo vel tres simul quam singulus eorum, quia nec plus potest Pater et Filius simul quam solus Spiritus sanctus. Nec hi tres simul plus possunt quam singulus eorum, quia omnipotentiam quam habet Pater, et Filius accepit nascendo, et Spiritus sanctus procedendo, quod Aug. rationibus et auctoritatibus probabiliter astruit in lib. 3 contra Maximum, qui dicebat Patrem meliorem ac potentiorum Filio.

Quod non potest minus Filius quam Pater.

2. Nihil, inquit, eod. lib., c. 12, Patre minus habet ille qui dicit Joan. 16 : *Omnia quæ habet Pater, mea sunt* : nam si minus habet in potestate aliquid quam Pater, non sunt ejus omnia quæ habet Pater. Sed ejus sunt omnia quæ habet Pater ; tantam ergo habet potestatem Filius, quantum Pater ; æqualis ergo est Patri. Non enim potest qui accepit, inæqualis esse ei qui dedit. Tu autem hoc de potentia sapis, quod potens sit Filius, sed potentior Pater ; ut secundum doctrinam vestram potens potentem potuerit generare vel gignere, et non omnipotens omnipotentem. Habet ergo Pater omnipotentiam quam non habet Filius ; et si hoc est, falsum est quod ait Filius : *Omnia quæ habet Pater, mea sunt.*

Hoc verum fatabatur hæreticus, ex quo progrediebatur ad falsa.

3. Sed, inquis, Pater à nemine potentiam accepit, Filius autem à Patre. Fatemur et nos Filium accepisse potentiam ab illo, de quo natus est potens ; Patri verò potentiam nullus dedit, quia nullus eum genuit. Gignendo enim dedit Pater potentiam Filio, sicut omnia quæ habet in substantia suâ, gignendo dedit ei quem genuit de substantia.

Quæstio Augustini, quâ arctat hæreticum.

4. Sed queritur utrum ei tantam quanta ipsi est, potentiam Pater Filio dederit, an minorem. Si tantam, non solum potentem, sed etiam omnipotentem genuisse omnipotens intelligitur ; si verò minorem, quomodo omnia quæ habet Pater, Filii sunt ? Si Patris omnipotentia, Filii non est, non omnia procul dubio quæ habet Pater, Filii sunt. At omnia quæ habet Pater, Filii sunt ; omnipotentia ergo Patris etiam est Filii ; non est ergo Pater potentior Filio.

Aliter probat Filium æqualem Patri.

5. Item alio modo probat Filium æqualem Patri contra Maximum, lib. 3, c. 7, ita dicens : Tu dicis quod Pater genuit Filium minorem seipso, in quo et Patri derogas ; qui si Filium unicum minorem genuit, aut non potuit, aut non voluit gignere æqualem. Si dicis quia non voluit, eum invidum esse dixisti ; si autem non potuit, ubi est omnipotentia Dei Patris ? Prorsus ad hunc articulum res colligitur, ut Deus Pater æqualem sibi gignere Filium, aut non potuerit aut noluerit. Si non potuit, infirmus ; si noluit, invidus invenitur. Sed utrumque hoc falsum est ; Patri ergo Filius verus æqualis est. Genuit ergo Pater sibi æqualem Filium, et ab utroque procedit utrique æqualis Spiritus sanctus. Si enim formam suam (ut ait Aug. lib. 3, c. 15, contra eundem) Pater in unico Filio plenam gignere potuit nec tamen plenam genuit, sed minorem, cogimur Patrem invidum dicere. Plenum ergo Deum, et æqualem sibi genuit Filium.

Per simile ostendit quod non minorem Pater Filium genuit.

6. Hoc autem per similitudinem humanam ita esse demonstrat inquit, lib. 3, c. 15. Homo pater si po-

tuisset, æqualem filium genuisset. Quis ergo audeat dicere quod hoc Omnipotens non potuit. Addo etiam, si posset homo, maiorem melioremque seipso gigneret filium. Sed majus vel melius Deo quidquam esse non potest. Deus ergo cur non æqualem, ut ais, Filium genuit ; cui nec anni necessari fuerant, per quos adimpleretur æqualitas, nec omnipotentia deficit. An fortè noluit ? ergo (quod absit) invidit. Sed non invidit ; æqualem ergo genuit Filium. Credamus ergo Filium ei esse æqualem.

Opinionem hæretici ponit, ut destruat. (Ex eodem, l. 3, c. 18.)

7. Sed fortè d'cis : Eo ipso Pater est major Filio, quia de nullo genitus, genuit tamen æqualem. Ad quod citò respondebo : Imò idè non est Pater major Filio, quia æqualem sibi genuit. Originis enim quæstio ista est, quis de quo sit, æqualitatis autem, qualis aut quantus sit, quod est dicere : Ad originem pertinet quæstio quâ queritur quis de quo sit ; ad æqualitatem verò illa quâ queritur quis aut quantus quis sit. Nec cum dicitur Filius à Patre genitus, ostenditur inæqualitas substantiæ, sed ordo naturæ, non quo alter prior esset altero, sed quo alter est ex altero. Non ergo secundum hoc quod Pater genuit, et Filius genitus est, vel Spiritus sanctus ab utroque procedit, æqualitas vel inæqualitas ibi existit, quia non secundum hoc alia persona alii æqualis vel inæqualis dicitur. Ecce æqualitas Trinitatis et una eademque substantia, quantum breviter potuimus, demonstrata est in superioribus ; qualiter scilicet aliqua trium personarum quamlibet aliam nec æternitate, nec magnitudine, nec potentia excellat.

DISTINCTIO XXI.

QUERITUR QUOMODO POSSIT DICI SOLUS PATER, VEL SOLUS SPIRITUS SANCTUS, CUM SINT INSEPARABILES.

1. Ille oritur quæstio trahens originem ex prædictis. Dictum est enim supra quod tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, quantum simul illæ tres ; et quod duæ vel tres persone simul non sunt majus aliquid, quam una persona sola. Idè querit Aug., in lib. 6 de Trin., cap. 7, quomodo hæc sanè dici possint, cum nec Pater sit solus, nec Filius, nec Spiritus sanctus ; sed semper et inseparabiliter et Filius cum Patre, et Pater cum Filio, et Spiritus sanctus cum utroque. Inseparabiles enim sunt hæ tres personæ. Ad quod ita respondet Aug. in eodem : Solum Deum Patrem dicimus, non quia separatur à Filio, vel à Spiritu sancto ; sed hoc dicentes significamus quia illi simul cum eo non sunt Pater ; solus enim Pater, Pater est. Quod non dicitur quia ipse sit solus, id est, sine Filio vel Spiritu sancto, sed per hoc Filius vel Spiritus sanctus à paternitatis consortio excluduntur. Ita et cum dicitur : Solus Filius Filius est, vel solus Spiritus sanctus est Spiritus sanctus, non dividitur Filius à Patre, vel Spiritus sanctus ab utroque, sed à consortio filialis proprietatis excluduntur Pater et Spiritus sanctus, et à consortio processibilis proprietatis Pater et Filius. Cum ergo dicitur : Tantus est solus Pater quantum simul illi tres, per hoc quod dicitur solus, non separatur Pater ab aliis ; sed hic est sensus : Solus Pater, id est, Pater qui ita Pater est, quod nec Filius nec Spiritus sanctus, tantus est, etc. Similiter intellige cum dicitur : Solus est Filius, vel solus est Spiritus sanctus. Solus ergo Pater dicitur, ut ait Aug. in eodem l. 7, c. 9, quia non nisi ipse ibi Pater est : et solus Filius, quia non nisi ipse ibi Filius est : et solus Spiritus sanctus, quia non nisi ipse ibi Spiritus sanctus est.

Utrum possit dici : Solus Pater est Deus, solus Filius est Deus, vel solus Spiritus sanctus est Deus, vel Pater est solus Deus, vel Spiritus sanctus est solus Deus.

2. Post hæc queritur utrum sicut dicitur : Solus Pater est Pater, vel solus Filius est Filius, ita possit dici : Solus Pater est Deus, vel solus Filius est Deus, ita et de Spiritu sancto ; aut, Pater est solus Deus, Filius et solus Deus. Ad quod dicimus quia Pater, et

Filius, et Spiritus sanctus, dicitur et est unus Deus, et hæc Trinitas simul propriè dicitur esse solus Deus, sicut solus sapiens, solus potens. Sed non videtur debere dici à nobis, verbis nostris utentibus, nisi ubi sermo auctoritatis occurrit: Solus Pater est Deus, vel Pater est solus Deus; ita de Filio et Spiritu sancto dicimus; unde Aug. in lib. 7 de Trin., cap. 9, ait: Quoniam ostendimus quomodo posset dici solus Pater vel solus Filius, considerata est illa sententia quæ dicitur non esse solum Patrem Deum verum solum, sed Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Ecce habes quia non solus Pater dicendus est esse verus Deus. Item in eodem: Si quis interrogat utrum Pater solus sit Deus, quomodo respondebimus non esse, nisi forè dicamus ita esse quidem Patrem Deum, sed non eum esse solum Deum? Esse autem solum Deum dicamus Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Ecce et hic habes quia Pater non debet dici solus Deus, atque hic solum in parte subjecti tantum accipere quidam volunt; in parte verò prædicati si sit, concedunt quod Pater est solus Deus. Sed ex verbis Aug. videtur ostendi quod propriè solus Deus dici debeat tota Trinitas. Et hæc Trinitas, ut ait Aug. contra Maximinum, intelligitur cum Apostolus dicit, 1 Tim. 6: *Beatus et solus potens*; et ibi, ad Rom. 16: *Solo sapienti Deo*, et ibi, 1 Tim. 1: *Invisibili soli Deo*. Non enim de solo Patre hæc accipienda sunt, ut contendebat Maximinus et alii hæretici, sed de Trinitate. Sicut et illud, 1 Tim. 6: *Solus habet immortalitatem*; quia secundum rectam fidem, ipsa Trinitas est unus solus Deus, beatus, potens, sapiens, invisibilis; unde Aug. in eodem: Cum unus Deus sit Trinitas, hæc sit nobis solutio quæstionis, ut intelligamus solum Deum sapientem, solum potentem, Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, qui est unus et solus Deus.

Quomodo dicitur Trinitas solus Deus, cum ipsa sit cum spiritibus et animabus sanctis.

3. Sed iterum quæritur quomodo ipsam Trinitatem dicimus solum Deum, cum sit cum spiritibus et animabus sanctis. Ad quod respondet Aug., in lib. 6 de Trin., dicens, c. 7: Trinitatem dicimus Deum solum, quamvis semper sit cum spiritibus et animabus sanctis; sed solum dicimus, quia non aliud quam ipsa Trinitas Deus est. Non enim illi cum illa Deus sunt, vel aliqua alia; sed ipsa Trinitas tantum, non illi vel alia Deus est.

Etsi de Patre solo prædicta dicerentur, non tamen excluderentur Filius et Spiritus sanctus.

4. Veruntamen, ut ait Aug., etsi de solo Patre prædicta dicerentur, non tamen excluderetur Filius vel Spiritus sanctus, quia hi tres unum sint, 1 Joan. 5; sicut in Apocalypsi, c. 19, de Filio legitur quod *habet nomen scriptum quod nemo scit nisi ipse*. Non enim inde separatur Pater vel Spiritus sanctus. Et cum dicitur, Matth. 11: *Nemo novit Patrem nisi Filius*, non inde separatur Pater vel Spiritus sanctus, quia inseparabiles sunt. Aliquando etiam nominantur Pater et Filius, et tacetur Spiritus sanctus, Luc. 10, ut veritas ad Patrem loquens ait, Joan. 17: *Ut cognoscant te, et quem misisti Jesum Christum, esse unum verum Deum*. Cur ergo, inquit Aug., lib. 6 de Trinit., c. 9, tacuit de Spiritu sancto, quia consequens est ut ubicumque nominatur unus, sicut Pater et Filius, tantâ pace uni adhærens intelligatur etiam ipsa pax, quamvis non commemoretur; uno ergo istorum nominato, etiam reliqui intelliguntur, quod in pluribus Scripturæ locis occurrit.

DISTINCTIO XXII.

DE NOMINUM DIFFERENTIA QUIBUS UTIMUR LOQUENTES DE DEO.

1. Post prædicta nobis disserendum videtur de nominum diversitate, quibus loquentes de unitate ac Trinitate ineffabili utimur. Deinde demonstrandum est quibus modis de eâ aliquid dicatur. Illud ergo præcipuè teneamus, quædam esse nomina distinctè ad singulas personas pertinentia, ut ait Aug. in lib. 9 de Trin., quæ de singulis tantum dicuntur personis;

quædam verò unitatem essentie significantia sunt, quæ et de singulis sigillatim, et de omnibus communiter dicuntur. Alia verò sunt quæ translativè ac per similitudinem de Deo dicuntur. Unde Ambr., in lib. 2 de Trin., ait: Quò purius niteat fides, tripartita videtur derivanda distinctio. Sunt enim nomina quædam quæ evidentè proprietatem personarumque deitatis ostendunt, et sunt quædam quæ perspicuam divinæ majestatis expriment veritatem; alia verò sunt quæ translativè et per similitudinem de Deo dicuntur. Proprietatis itaque indicia sunt: generatio, Filius, Verbum, et hujusmodi; unitatis verò æternæ: sapientia, virtus, et veritas, et hujusmodi; similitudinis verò, splendor, character, speculum, et hujusmodi.

Præmissis addit, quædam esse nomina quæ temporaliter Deo conveniunt, et relativè dicuntur.

2. His adiciendum est, quædam esse nomina, ut Aug. ait in lib. 5 de Trin., quæ ex tempore Deo conveniunt, et relativè ad creaturam dicuntur; quorum quædam de omnibus dicuntur personis, ut Dominus, Creator, refugium; quædam autem non de omnibus, ut donatus, datus, missus.

De hoc nomine Trinitas addit.

3. Præterea est unum nomen quod de nullâ personâ sigillatim dicitur, sed de omnibus simul, id est, Trinitas, quod non dicitur secundum substantiam, sed quasi collectivam pluralitatem designat personarum.

De aliis nominibus quæ temporaliter Deo congruunt, et non relativè dicuntur.

4. Sunt etiam quædam nomina quæ ex tempore Deo conveniunt, nec relativè dicuntur, ut humanatus, incarnatus, et hujusmodi. Ecce sex nominum differentias assignavimus, quibus utimur loquentes de Deo; de quibus singulis agendum est.

Quòd nomina quæ ad singulas pertinent personas, propriè relativè dicuntur; ea verò quæ unitatem essentie significant, ad se dicuntur, et de singulis, et de omnibus communiter dicuntur personis, et singulariter non pluraliter in summâ accipiuntur.

5. Sciendum est ergo quòd illa quæ propriè ad singulas personas pertinent, relativè ad invicem dicuntur: sicut Pater et Filius, et utriusque donum Spiritus sanctus. Ea verò quæ unitatem essentie significant, ad se dicuntur; et ea quæ ad se dicuntur, substantialiter utique dicuntur, et de omnibus communiter, et de singulis sigillatim dicuntur personis, et singulariter non pluraliter accipiuntur in summâ, ut Deus bonus, potens, magnus, et hujusmodi. Quæ autem relativè dicuntur, substantialiter non dicuntur, unde Aug. in lib. 5 de Trin., c. 6 et 8, ait: Quidquid ad se dicitur, præstantissima illa et divina sublimitas substantialiter dicitur. Quod autem ad aliquid dicitur, non substantialiter dicitur, sed relativè. Tantaque est vis ejusdem substantiæ in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quidquid de singulis ad seipos dicitur, non pluraliter in summâ, sed singulariter accipiat. Dicimus enim: Pater est Deus, et: Filius est Deus, et: Spiritus sanctus est Deus; quod secundum substantiam dici nemo dubitat. Non tamen dicimus hanc Trinitatem esse tres deos, sed unum Deum. Ita dicitur Pater magnus, Filius magnus et Spiritus sanctus magnus; non tamen tres magni, sed unus magnus. Ita etiam omnipotens Pater, omnipotens Filius, omnipotens Spiritus sanctus; non tamen tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Quidquid ergo ad seipsum dicitur Deus, et de singulis personis similiter dicitur, et simul de ipsâ Trinitate non pluraliter, sed singulariter dicitur. Et quoniam non est aliud Deo esse, et aliud magnum esse, sed idem est illi esse quod est magnum esse; propterea sicut non dicimus tres essentias, sic non dicimus tres magnitudines, sed unam essentiam, et unam magnitudinem.

Quòd Deus magnus est eâ magnitudine quâ Deus est; sic de bonitate, et de omnibus quæ secundum substantiam dicuntur.

6. Deus enim non est magnus eâ magnitudine, quæ

non est quod ipse, ut quasi particeps ejus sit; alioquin major esset illa magnitudo quam Deus. Deo autem non est aliquid majus; eâ ergo magnitudine magnus est, quâ ipse est. Ideoque nec tres magnitudines dicimus, sed unam magnitudinem: nec tres magnos, sed unum magnum, quia non participatione magnitudinis Deus magnus est, sed seipso magno magnus est, quia ipse est sua magnitudo. Ita et de bonitate, et æternitate, et omnipotentia Dei dicendum est, et de omnibus omnino quæ de Deo possunt pronuntiari substantialiter; quibus ad seipsum dicitur non translativè ac per similitudinem, sed propriè, si tamen de illo propriè aliquid ore hominis dici potest. Ecce apertè docuit quod nomina unitatem divinæ majestatis significantia, et ad se dicuntur de Deo, id est, sine relatione, et de omnibus personis communiter, et de singulis divisim dicuntur; nec pluraliter, sed singulariter in summâ accipiuntur. Illa verò nomina quæ propriè ad singulas pertinent personas, relativè, non substantialiter dicuntur. Quod enim propriè singula in Trinitate persona dicitur, ut ait August. in eodem, nullo modo ad seipsum, sed ad aliam invicem, vel ad creaturam dicitur. Et ideò relativè, non substantialiter dici, manifestum est.

DISTINCTIO XXIII.

DE HOC NOMINE QUOD EST PERSONA, QUOD CUM SECUNDUM SUBSTANTIAM DICATUR, TAMEN PLURALITER, NON SINGULARITER, IN SUMMA ACCIPITUR.

1. Prædictis adjiciendum est quod cum omnia nomina quæ secundum substantiam de Deo dicuntur, singulariter et non pluraliter de omnibus in summâ dicantur personis, ut supra ostensum est: est tamen unum nomen, scilicet *persona*, quod secundum substantiam dicitur de singulis personis, et pluraliter, non singulariter, in summâ accipitur. Dicimus enim: Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, et hoc secundum substantiam dicitur. Nec tamen dicitur: Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt una persona, sed tres personæ. Hoc ergo nomen excipitur à prædictâ regulâ nominum, quæ secundum substantiam de Deo dicuntur; quia cum hoc ad se dicatur, et secundum substantiam, pluraliter tamen, non singulariter, in summâ accipitur.

Auctoritas quod persona ad se dicatur et secundum substantiam.

2. Quod autem persona secundum substantiam dicatur, Aug. ostendit in lib. 7 de Trin. dicens, c. 6: Non est aliud Deo esse, aliud personam esse, sed omnino idem. Item in hac Trinitate, cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quam substantiam Patris. Quocirca ut substantia Patris ipse Pater est, non quo Pater est, sed quo est, ita et persona Patris, non aliud quam ipse Pater est. Ad se quippe dicitur persona, non ad Filium vel Spiritum sanctum; sicut ad se Deus dicitur et magnus, et bonus, et justus, et hujusmodi. Et quemadmodum hoc illi est esse, quod Deum esse, quod magnum esse, quod bonum esse, ita hoc est illi esse, quod personam esse. Ecce expressè habes quod persona secundum substantiam dicitur; ut cum dicitur: Pater est persona, hic sit sensus: Pater est divina essentia. Similiter cum dicitur: Filius est persona, Spiritus sanctus est persona, id est, essentia divina.

Cur Pater et Filius et Spiritus sanctus non dicantur una persona, ut una substantia, et unus Deus.

3. Ideò oritur hic quæstio difficilis quidem, sed non inutilis, quâ queritur cur non dicantur hi tres una persona, sicut una essentia, et unus Deus. Quam quæstionem Aug. diligenter tractat, atque congruè explicat in lib. 7 de Trin. ita dicens, cap. 6: Cur non hæc tria simul unam personam dicimus, sicut unam essentiam, et unum Deum, sed dicimus tres personas, cum tamen tres deos aut tres essentias non dicamus? Quia volumus vel unum aliquod vocabulum servare huic significationi quâ intelligitur Trinitas, ne omnino taceamus interrogati quid tres essent, cum tres esse fateamur. Cum ergo queritur quid tres, ut ait

SUMMÆ. I.

Aug. in lib. 5 de Trin., c. 9, magnâ prorsus inopiâ humanum laborat eloquium: dictum est tamen tres personæ, non ut illud diceretur, sed ne taceretur omnino. Non enim rei ineffabilis eminentia hoc vocabulo explicari valet. Ecce ostendit quâ necessitate dicatur pluraliter personæ, videlicet ut hoc uno nomine querentibus de tribus respondeamus.

Quâ necessitate dictum sit tres personæ à Latinis, et à Græcis tres hypostases vel substantiæ.

4. Quâ necessitate non solum Latinus sermo, sed etiam Græcus eadem penè super hac re laborans nomen penuriâ coarctatur. Unde Aug. quid à Græcis vel Latinis necessitate de ineffabili Trinitate dictum sit aperiens, in lib. 7 de Trin. ait, c. 4: Loquendi causâ de ineffabilibus, ut fari aliquo modo possemus, dictum est à Græcis, una essentia, tres substantiæ, id est, una usia, tres hypostases. Aliter enim Græci accipiunt substantiam quam Latini. A Latinis autem dictum est, una essentia vel substantia, tres personæ, quia non aliter in sermone nostro, id est, Latino, essentia quam substantia solet intelligi. Et ut intelligatur saltem in ænigmate, placuit ita dici, ut cum quæreretur quid tria sunt, aliquid diceretur; quæ tria, tria esse fides vera pronuntiat, cum et Patrem non dicit esse Filium, et Spiritum sanctum, scilicet donum Dei, nec Patrem dicit esse nec Filium. Cum ergo queritur quid tria vel quid tres, conferimus nos ad inveniendum aliquod nomen, quo complectamur hæc tria. Neque occurrit animo, quia supereminentia divinitatis, usitati eloquii facultatem excedit. Verius enim cogitatur Deus quam dicitur; et verius est quam cogitatur.

Quid hoc nomine tres significetur.

5. Pater ergo, et Filius, et Spiritus sanctus, quoniam tres sunt, quid tres sint quæramus, quid commune habeant. Non enim possunt dici tres patres, quia tantum Pater ibi Pater est; nec tres filii, cum nec Pater ibi sit Filius, nec Spiritus sanctus; nec tres Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus propriâ significatione, quâ donum Dei dicitur, nec Pater est, nec Filius. Quid ergo tres? Si tres personæ esse dicuntur, commune est eis id quod persona est. Certè enim quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideò tres personæ dicuntur. Propterea ergo dicimus tres personas, quia commune est eis id quod persona est. Ex prædictis apertè intelligi potest quâ necessitate dictum sit à Latinis tres personæ, cum persona secundum substantiam dicatur. Unde et tribus commune est id quod persona est, id est, hoc nomen persona.

Quare non dicimus tres Deos esse, Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, ut dicimus tres personas, cum id quod Deus est sit eis commune, quia Pater est Deus, et Filius est Deus, et Spiritus sanctus est Deus.

6. Sed queritur hic, cum dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, quia commune est eis quod persona est, id est, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, cur non dicamus similiter tres deos, cum et Pater sit Deus, et Filius sit Deus, et Spiritus sanctus sit Deus. Quia scilicet illud Scriptura contradicit; hoc autem, etsi non dicit, non tamen contradicit, unde Aug., hanc movens quæstionem atque definiens, in lib. 7 de Trin., cap. 4, ait: Si ideò dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres personas, quia commune est eis id quod persona est, cur non etiam tres deos dicimus? Certè, ut prædictum est, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideò tres personæ dicuntur. Quia ergo Pater est Deus, et Filius est Deus, et Spiritus sanctus Deus, cur non dicuntur tres dii? Ecce proposuit hanc quæstionem; attende quid respondeat, subdens: An ideò non dicuntur tres dii, quia Scriptura non dicit tres deos? Sed nec tres personas alicubi Scripturæ textus commemorat. An ideò licuit loquendi et disputandi necessitate tres personas dicere, non quia Scriptura dicit, sed quia Scriptura non contradicit? Si autem diceremus tres deos, contradiceret

(Trois.)

Scriptura, dicens, Deut. 6: *Audi, Israel, Deus tuus Deus unus est.* Ecce absolutio questionis, quare potius dicimus tres personas quam tres deos; quia scilicet illud non contradicit Scriptura.

Alia questio, cur non dicimus tres essentias, ut tres personas, cum Scriptura non contradicat.

7. Verum et hic alia emergit questio, quam August. consequenter annectit dicens, lib. et cap. eisdem: Cur et *tres essentias* non licet dicere, quod similiter Scriptura sicut non dicit, ita non contradicit? At si dicit quod propter unitatem Trinitatis non dicuntur *tres essentiae*, sed una essentia, quero cur non propter eandem unitatem Trinitatis dicantur una persona, et non tres personae. Ut enim est illis commune nomen essentiae, ita ut singulus quisque dicatur esse *ita*, sic illis commune est *personae* vocabulum. Quid igitur restat, nisi ut fateamur loquendi necessitate à Græcis et Latinis parta hæc vocabula adversus insidias vel errores hereticorum? Cūque conaretur humana inopia loquendo proferre ad hominum sensus quod in secretario mentis de Deo tenet, sive per piā fidem, sive per qualemcumque intelligentiam, timuit dicere tres essentias, ne intelligeretur in illā summā æqualitate ulla diversitas. Rursū non poterat dicere non esse tria quedam, quod quia dixit Sabellius, in hæresim lapsus est. Quæsit ergo quid tria diceret, et dixit tres personas, sive tres substantias secundum Græcos. *Sicut nos dicimus tres personas, ita Græci tres substantias, quas dicunt hypostases, aliter accipientes substantiam quam nos.*

8. Quod enim de personis secundum nostram, hoc de substantiis secundum consuetudinem Græcorum oportet intelligi. Sic enim illi dicunt tres substantias unam essentiam, id est, tres hypostases unam usiam, quemadmodum nos dicimus tres personas unam essentiam vel substantiam. Quāquā et illi, si vellent, sicut dicunt tres substantias tres hypostases, possent dicere tres personas, tria *πρόσωπα*. Illud autem maluerunt dicere, quia fortassè secundum linguæ consuetudinem aptius dicitur.

Quòd in Trinitate non est diversitas, nec singularitas, vel solitudo; sed unitas, et Trinitas, et distinctio, et identitas.

9. Jam sufficienter, ut puto, ostensum est quā necessitate dicamus tres personas, et quare non similiter tres deos vel essentias; quia scilicet in altero obviat Scriptura, in altero diversitatis intelligentia, quia ibi nulla penitus est diversitas, sicut nec singularitas, vel solitudo, sed unitas et Trinitas. Unde Aug., in lib. 7 de Trin., cap. 4, ait: Humana inopia quærens quid diceret tria, dixit tres personas vel substantias. Quibus nominibus non diversitatem voluit intelligi, sed singularitatem noloit; ut non solū ibi unitas intelligatur ex eo quòd dicitur una essentia, sed Trinitas, ex eo quòd dicuntur tres personae. Hilarius quoque, in lib. 7 de Trin., non longè à fine, ait: Dominus dicit, Joan. 4: *Qui me videt, videt et Patrem.* Cū hoc dicitur, excluditur singularitas, atque unicus, id est, solitarii intelligentia. Nam nec solitarium sermo significat, et indifferentem tamen naturam professio docet. Visus est enim in Filio Pater per naturæ unitatē similitudinem. Unum sunt enim natus et generans; unum sunt, neque unus. Non itaque solitarius Filius est, nec singularis, nec dispar. Item in eodem: Sicut in Patre et Filio credere duos deos impium est, ita Patrem et Filium singularem Deum prædicare, sacrilegum est. Nihil in his novum, nihil diversum, nihil alienum, nihil separabile est. De hoc etiam Aug., in libro Quæstionum veteris ac novæ legis, tom. 4, quæst. 122, libro 5, c. 2, circa finem, ait: Unus est Deus, sed non singularis. Item Ambros., in lib. de Fide, ait: Quod unus est substantiæ, separari non potest; et si non sit singularitatis, sed unitatis Deus, unus cū dicitur, nequāquā deitatis Trinitatem excludit; et ideo non quod singularitatis, sed quod unitatis est prædicatur. Ecce ex prædictis ostenditur quia nec singularis, nec diversus nec unicus vel solitarius confitendus est Deus,

quia singularitas vel solitudo personarum pluralitatem excludit, et diversitas unitatem essentiae tollit. Diversitas inducit separationem divinitatis; singularitas adimit distinctionem Trinitatis. Ideò Ambros., in lib. 2 de Fide, cap. 2, ait: Non est diversa nec singularis æqualitas, nec, juxta Sabellianos, Patrem Filiumque confundens; nec, juxta Arianos, Patrem Filiumque secernens. Pater enim et Filius distinctionem habent, separationem verò non habent. Item in eodem: Pater et Filius divinitate sunt unum, nec est ibi substantiæ differentia, nec ulla diversitas; alioquin quomodò unum Deum dicimus? diversitas enim plures facit. Constat ergo ex prædictis quia in Trinitate nulla est diversitas: si tamen aliquando in Scripturā invenitur dictum, tres diversæ personæ, et hujusmodi, diversas dici distinctas.

Quòd non debet dici Deus multiplex.

10. Et sicut in Trinitate non est diversitas, ita nec multiplicitas; et ideo non est dicendus Deus multiplex, sed Trinus et simplex. Unde Ambros., in lib. 1 de Fide, ait, cap. 2: Est in Patre et Filio non dispans, sed una divinitas; nec confusum quod unum est, nec multiplex esse potest quod indifferens est. Multiplex itaque Deus non est.

DISTINCTIO XXIV.

QUID SIGNIFICETUR HIS NOMINIBUS UNUS VEL UNA, DUO VEL DUE, TRES VEL TRIA, TRINUS VEL TRINITAS, PLURES VEL PLURALITAS, DISTINCTIO VEL DISTINCTÆ, CUM HIS UTIMUR DE DEO LOQUENTES.

1. Illic diligenter inquiri oportet, cū in Trinitate non sit diversitas vel singularitas, nec multiplicitas vel solitudo, quid significetur his nominibus, scilicet unus vel una, duo vel duæ, tres vel tria, trinus vel trinitas, plures vel pluralitas, distinctæ vel distinctio; cū dicitur, unus Deus, duæ personæ, vel tres personæ, plures personæ, distinctæ sunt personæ, vel cū dicitur, distinctio personarum, pluralitas personarum, trinitas personarum, et hujusmodi. Videmur enim hoc dicentes, numerorum quantitates, et rerum multitudinem vel multipliciter in Deo ponere. Quid ergo ista ibi significant, ipso de quo loquimur aperiente, insinuare curemus.

Magis illa dicuntur ad excludendum ea quæ non sunt in Deo, quā ad ponendum aliqua.

2. Si diligenter præmissis auctoritatum verbis intendimus, ut dictorum intelligentiam capiamus, magis videtur horum verborum usus introductus ratione removendi atque excludendi à simplicitate deitatis quæ ibi non sunt, quā ponendi aliqua.

Quid per unum significetur cū dicitur, unus Deus.

3. Cū enim dicitur, unus Deus, multitudo deorum excluditur, nec numeri quantitas in divinitate ponitur: tanquā diceretur: Deus est, nec multi sunt vel plures dii. Unde Ambros., in lib. de Fide, ait, lib. 1, cap. 2: Cū unum dicimus Deum, unitas excludit numerum deorum: nec quantitatem in Deo ponit, quia nec numerus nec quantitas ibi est.

Quo sensu dicitur: Unus est Pater, vel unus est Filius.

4. Similiter cū dicitur: Unus est Pater, vel unus est Filius, et hujusmodi, ratio dicti hæc est, quòd non sunt multi patres, vel multi filii, ita et de similibus. Item cū dicimus plures esse personas, singularitatem atque solitudinem excludimus, nec diversitatem nec multipliciter ibi ponimus, quasi diceretur: Sine solitudine ac singularitate personas confitemur. Unde Hilarius in lib. 4 de Trin. sic ait: Dixit Deus: *Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.* Quæro nunc an solum Deum sibi locutum existimes, an hunc sermonem ejus intelligas ad alterum extitisse. Si solum fuisse dicis, ipsius voce argueris, dicentis: *Faciamus, et nostram.* Sustulit enim singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii, quia aliquod consortium esse non potest ipsi solitario, neque solitudo solitarii recipit *faciamus*; nec alieno à se diceret, *nostram*. Attende, lector, his verbis, et vide quia nomine consortii pluralitatem signifi-

cavit; professio ergo consortii, est professio pluralitatis; quam professus est dicens: *Faciamus et nostram*, pluraliter enim utrumque dicitur. Sed hæc professione pluralitatis non diversitatem vel multitudinem posuit, sed solitudinem et singularitatem negavit. Sic ergo cum dicimus plures personas vel pluralitatem personarum, singularitatis et solitudinis intelligentiam excludimus.

Quid per ternarium significetur cum dicitur tres personæ.

5. Ita etiam cum dicimus *tres personas*, nomine ternarii non quantitatem numeri in Deo ponimus, vel aliquam diversitatem, sed intelligentiam non ad alium nisi ad Patrem et Filium et Spiritum sanctum dirigendam significamus, ut sit hujus dicti intelligentia: *Tres personæ sunt, vel tres sunt, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus*; id est, nec tantum Pater, nec tantum Filius; nec tantum Pater et Filius in deitate sunt, sed etiam Spiritus sanctus, et non alius ab his. Similiter, non tantum est ibi hæc persona, vel illa, vel hæc et illa, sed hæc et illa, et illa, et non alia. Et hoc fortè ita intelligendum August. satis ostendit, ubi dicit quod illo nomine non diversitatem intelligi voluit, sed singularitatem noluit.

Quid per duo, cum dicitur, duæ personæ, vel Pater et Filius duo sunt.

6. Similiter cum dicitur: *Duo sunt Pater et Filius*, non dualitatis quantitatem ibi ponimus, sed hoc significamus quod non est tantum Pater nec tantum Filius, sed Pater et Filius, et hic non est ille; ita et de aliis hujusmodi. Ita etiam cum dicimus: *Pater et Filius sunt duæ personæ*, hoc significamus, quod non tantum Pater est persona, nec tantum Filius est persona, sed Pater est persona, et Filius est persona, et hæc non est illa.

Ex quo sensu dicitur in personis distinctio, vel personæ distinctæ.

7. Cum autem dicimus, distinctæ personæ vel distinctio est in personis, confusionem atque permutationem excludimus, et hanc non esse illam significamus. Cumque addimus: *Distinctæ sunt personæ proprietatibus sive differentes proprietatibus*, aliam esse hanc personam, et aliam illam suis proprietatibus significamus. Et cum dicimus, *aliam et aliam*, non diversitatem vel alienationem ibi ponimus, sed confusionem Sabellianam excludimus.

Quomodo ibi accipitur discretio.

8. Ita et cum dicuntur *discretæ personæ*, vel cum dicitur *discretio in personis esse*, eandem intelligentiam facimus. Eodem enim modo ibi accipitur discretio, quo distinctio. Et congruè dicitur ibi esse discretio vel distinctio, non diversitas, vel divisio sive separatio; unde Ambr., in lib. 1 de Trin.: Non est ipse Pater qui Filius, sed inter Patrem et Filium expressa distinctio est.

Quomodo Trinitas ibi accipitur.

9. Cum verò dicitur *Trinitas*, id significari videtur quod significatur cum dicitur, *tres personæ*; ut sicut non potest dici Pater est tres personæ, vel Filius est tres personæ, ita non debet dici: Pater est Trinitas, vel Filius est Trinitas.

Hoc videtur contrarium esse prædictis.

10. Hic non est prætermittendum quod cum supra dictum sit Deum nec singularem nec multiplicem esse confitendum, idque sanctorum auctoritatibus sit confirmatum, in contrarium videtur sentire Isidor., dicens: Distinguendum est inter Trinitatem et unitatem: est enim unitas simplex et singularis, Trinitas verò multiplex et numerabilis; quia Trinitas est trium unitas. Ecce unitatem dicit esse singularem, et Trinitas multiplicem et numerabilem. Sed ad hoc dicimus, quia singularem accepit sicut et alii accipiunt unum; multiplicem verò et numerabilem, sicut alii dicunt trinum.

DISTINCTIO XXV.

QUID SIGNIFICATUR CUM DICITUR PLURALITER, TRES PERSONÆ, VEL DUÆ PERSONÆ.

1. Præterea considerandum est, cum hoc nomen

persona (ut prædictum est) secundum substantiam dicatur, quæ sit intelligentia dicti cum pluraliter profertur, *tres personæ* vel *duæ personæ*; et cum dicitur, *alia est persona Patris, alia est persona Filii, alia est persona Spiritus sancti*. Si enim in his locutionibus personæ vocabulum essentiae intelligentiam facit, plures essentiae confiteri videmus, et ita plures Deos. Si verò essentiae significationem ibi non tenet, alia est hujus nominis ratio cum dicitur: *Pater est persona, vel Filius est persona*; et alia cum dicitur: *Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ*; et cum dicitur: *Alia est persona Patris, alia Filii, et hujusmodi*.

Quod videtur secundum essentiam dici: Alia est persona Patris, alia Filii, sive tres personæ, ut cum dicitur: *Pater est persona, Filius est persona*.

2. Persona enim, ut supra ait Aug., ad se dicitur, et idem est Deo esse personam quod esse, sicut idem est ei esse, quod Deum esse. Unde manifestè colligitur quod essentiam divinam prædicamus dicentes: *Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona*, id est, essentia divina: et omnino unum et idem significatur nomine personæ, id est, essentia divina, cum dicitur: *Pater est persona, et Filius est persona*, quod significatur nomine *Dei*, cum dicitur: *Pater est Deus, Filius est Deus*. Ita etiam idem significatur cum dicitur: *Deus est Deus, et Deus est persona*. Utroque enim nomine essentia divina intelligitur, quia utrumque secundum substantiam dicitur. Cum verò dicitur: *Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ*, quid nomine personæ significamus? an essentiam? hoc enim videtur, si supra posita verba Aug. diligenter scrutemur. Supra enim dixit quod ideò tres personas dicimus, quia id quod persona est commune est tribus; et item, quia Pater est persona, et Filius est persona, et Spiritus sanctus est persona, ideò tres personæ dicuntur. Videtur ergo eandem tenere significationem hoc nomen *persona*, cum dicitur: *Tres personæ*, quam habet cum dicitur: *Pater est persona, Filius est persona, Spiritus sanctus est persona*, quia, ut ostendit Aug., hoc dicitur, *tres personæ*, propter illud, quia id quod persona est, commune est eis. Id ergo quod commune est eis, id est, Patri, et Filio, et Spiritui sancto, videtur significari nomine personæ, cum dicitur, *tres personæ*.

Aliter etiam videtur posse ostendi quod secundum essentiam dicatur etiam cum pluraliter profertur.

3. Aliter etiam videtur posse ostendi quod ibi nomine personæ significetur essentia cum dicitur, *tres personæ*. Ut enim supra dixit Aug., eà necessitate dicimus *tres personas*, ut responderemus quærentibus *quid tres vel quid tria*. Cum ergo quæritur *quid tres vel quid tria*, convenienter respondetur cum dicitur, *tres personæ*. At cum quæritur *quid tres vel quid tria*, per *quid* de essentia quæritur. Non enim invenitur quid illi tres sint nisi essentia. Si ergo quæstioni rectè respondemus, oportet ut respondendo essentiam significemus; alioquin non ostendemus quid tres sint. Si verò respondentes, essentiam significamus, ipsam essentiam personæ nomine intelligimus cum dicitur, *tres personæ*.

Opinio quorundam qui putant essentiam significari nomine personæ, cum dicimus tres personas.

4. Quibusdam videtur quod nomine personæ significetur essentia cum dicitur, *tres personæ*, propterea quia Aug. dicit lib. 7 de Trin., c. 6, ideò dici tres personas, quia commune est eis id quod est persona, ut sit talis intelligentia: *Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt tres personæ*, id est, sunt tres id habentes commune quod est persona, id est, tres sunt quorum quisque est persona, id est, essentia. Sed quomodo juxta hanc intelligentiam dicitur: *Alia est persona Patris, alia Filii*? Et hoc etiam ita volunt intelligere, scilicet alius est Pater, et alius est Filius, id tamen commune habentes quod est persona. Et hoc confirmant auctoritate Aug., qui in libro 7 de Trin. ait cap. 1: *Tres personas ejusdem essentiae, vel tres personæ, sonas unam essentiam dicimus*; tres autem persona-

ex eadem essentia non dicimus; quasi aliud ibi sit quod essentia est, aliud quod persona est. Hæc auctoritate et præmissis conatur asserere in prædictis locutionibus nomen personæ essentiam significare. Sed quid respondebunt ad id quod ipse Aug. in lib. de Fide ad Petrum dicit, scilicet quod alius est Pater in personā sive personaliter, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus? Quomodo enim alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus, si in esse personam omnino conveniunt, id est, si persona essentia tantum intelligentiam facit? Ideo nobis videtur aliter hoc posse dici congruentius juxta catholicorum doctrinam auctoritates.

Quod hoc nomen persona tripliciter in Trinitate accipitur; et hæc est utilis et catholica doctrina de personā et personis.

5. Sciendum est igitur quod hoc nomen *persona* multiplicem intelligentiam facit, non unam tantum. Et ut Hilarius ait, in lib. 4 de Trin., in medio: Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi, quia non sermoni res, sed rei sermo subjectus est. Discernentes ergo dicendi causas hujus nominis, scilicet persona, significationem distinguimus, dicentes quod hoc nomen, scilicet persona, propriè secundum substantiam dicitur, et essentiam significat, sicut supra ostendit Aug., cum dicitur in dist. 25: Deus est persona, Pater est persona. Quadam tamen necessitate, ut supra dixit Aug., translatus est hoc nomen, ut pluraliter diceretur tres personæ, cum quereretur, quid tres, vel quid tria; ubi non significat essentiam, id est, naturam divinam quæ communis est tribus personis, sed substantias vel hypostases secundum Græcos. Græci quippe, ut supra dicit Aug. (ibidem, est lib. 7 de Trin. c. 4), aliter accipiunt substantiam, id est, hypostasim, aliter nos. Nos enim substantiam dicimus essentiam sive naturam. Personas autem dicimus sicut illi dicunt substantias, id est, hypostases. Sic ergo nos ita accipimus personas, ut illi accipiunt substantias, vel hypostases; at illi aliter accipiunt hypostases, quam nos substantiam; aliter ergo nos accipimus personas quam substantiam. Cum ergo dicimus tres personas, non ibi personæ nomine essentiam significamus. Quid ergo tres personas dicimus? Dicimus, quia tres personæ sunt, id est, tres substantiæ, scilicet tres entes; pro quo Græci dicunt tres hypostases.

Ostendit verba Augustini convenire huic sententiæ.

6. Et hic sensus adjuvatur ex verbis Aug. præmissis, si interius intelligantur. Quia enim Pater est persona, id est, essentia, et Filius persona, et Spiritus sanctus persona, ideo dicuntur tres personæ, tres substantiæ, tres entes. Non enim possunt dici tres substantiæ vel entes, nisi singulus eorum esset persona, id est, essentia. Quia ergo eis commune est id quod est persona, id est, essentia, ideo rectè dicuntur tres personæ, id est, subsistentiæ vel subsistentes, ut sicut essentia, quæ est eis communis, verè ac propriè subsistentiæ vel entes intelligantur. Ideoque Aug., causas dictorum discernens, dicit tres personas esse unam essentiam vel ejusdem essentia, non ex eadem essentia; ne aliud intelligatur ibi esse persona, aliud essentia; tres enim personæ, id est, substantiæ una sunt essentia et unius essentia, non autem sunt una persona vel unius personæ; licet persona secundum substantiam dicatur aliquando; nam si hoc diceretur, confusio fieret in personis.

Objectioni illorum hic respondet, quā nituntur probare personas secundum essentiam accipi, quia respondemus quærentibus quid tres, vel quid tria.

7. Ad hoc autem quod illi dicunt, cum quæritur quid tres vel tria, de essentia quæritur, quia non invenitur quid illi tres sint nisi essentia; per hoc volentes nos inducere ut nomine personæ essentiam intelligamus, cum respondemus tres personas; ita dicimus: Indubitabiliter verum est, quia non invenitur unum aliquid quod illi tres sint, nisi essentia. Unum enim

sunt illi tres, id est, essentia divina, unde Veritas ait Joan. 10: *Ego et Pater unum sumus*. Verumtamen cum quæritur quid tres vel quid tria, non de essentia quæritur, nec ibi quid ad essentiam refertur. Sed cum fides catholica tres esse profiteretur, sicut Joannes in Epistolâ 1 canonicâ, c. 5, ait: *Tres sunt qui testimonium perhibent in cælo*, quærebatur quid illi tres essent, id est, an essent tres res, et quæ tres res, et quo nomine illæ tres res significarentur. Et ideo loquendi necessitate inventum est hoc nomen persona ad respondendum, et dictum est tres personæ.

Quid tres res, et quid una res hic dicitur.

8. Non autem te moveat quod dicimus tres res. Non enim hoc dicentes diversarum rerum numerum ponimus in Trinitate, sed ita tres res dicimus, ut easdem esse unam quamdam summam rem confiteamur. Unde Aug., in lib. 4 de Doctr. Christ., cap. 3, in tom. 3, sic ait: Res quibus fruendum est, nos beatos faciunt, res ergo quibus fruendum est sunt Pater et Filius et Spiritus sanctus. Eademque Trinitas una quædam summa res est, communisque fruentibus eâ, si tamen res et non rerum omnium causa sit. Non enim facile potest inveniri nomen quod tantæ excellentiæ conveniat: nisi quod melius dicitur Trinitas hæc unus Deus. Sicut ergo tres res dicuntur, et hæ sunt una res, ita tres subsistentiæ dicuntur, et hæ sunt una essentia. Ecce ostensum est quæ sit intelligentia hujus nominis *persona*, cum dicimus tres personas.

Ex quo sensu dicatur: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti.

9. Nunc inspiciamus utrū secundum eandem rationem et causam dicatur: Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti. Quod utique sanè intelligi potest ut sit sensus talis: Alia est subsistentia vel hypostasis Patris, alia subsistentia Filii, alia subsistentia Spiritus sancti; et: Alia subsistentia Pater, alia Filii, alia Spiritus sanctus.

Quomodo hæc intelligantur, alius in personā Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus.

10. Deinde quæritur utrū secundum eandem rationem accipiat cum dicitur: Alius est Pater in personā; alius in personā Filius, alius in personā Spiritus sanctus; sive: Alius personaliter Pater, alius personaliter Filius, alius personaliter Spiritus sanctus. Ad quod dicimus quia etsi possit eodem modo accipi, congruentius tamen ex ratione dicti alia variatur intelligentia, ut hic personæ nomine proprietates personæ intelligatur; ut sit sensus talis: Alius est in personā vel personaliter Pater, id est, proprietate suā Pater alius est quam Filius, et Filius proprietate suā alius quam Pater. Paternali enim proprietate distinguitur hypostasis Patris ab hypostasi Filii; et hypostasis Filii filiali proprietate discernitur à Patre: et Spiritus sanctus ab utroque processibili proprietate distinguitur.

Quomodo secundum hunc modum etiam in prædictis locutionibus potest accipi.

11. Hoc etiam modo sanè potest accipi persona in præmissis locutionibus cum dicitur: Alia est persona Patris, alia Filii, id est, alia est proprietates quā Pater est Pater, alia quā Filius est Filius, alia quā Spiritus sanctus est Spiritus sanctus. Ita etiam nomine personæ quidam proprietatem intelligere volunt, cum dicuntur tres personæ; sed melius est ut subsistentias vel hypostases intelligamus, cum dicimus tres personas. Ex prædictis colligitur quod nomen *personæ* in Trinitate triplicem tenet rationem. Est enim ubi facit intelligentiam essentia, et est ubi facit intelligentiam hypostasis, et est ubi facit intelligentiam proprietatis.

Auctoritatibus sanctorum ostendit quod dixit.

12. Quod autem secundum substantiam dicatur, et essentiam aliquando significet, supra ex dictis Aug. apertè ostendimus. Quod verò pro hypostasi atque proprietate accipiat, ex auctoritatibus sanctorum ostendi oportet, ne conjecturis nostris aliquid ausi

dicere videamur. De hoc Hieron. in Expositione fidei catholice ad Damasum ita ait : Non est prorsus aliquis in Trinitate gradus, nihilque quod inferius superiusve dici possit ; sed tota divinitas sui perfectione æqualis est, ut exceptis vocabulis, quæ proprietatem indicant personarum, quidquid de una personâ dicitur, de tribus possit dignissimè intelligi. Atque ut confutantes Arium, unam eandemque Trinitatis dicimus esse essentiam vel substantiam, et Deum unum in tribus personis fatemur ; ita etiam impietatem Sabellii declinantes, tres personas expressas sub proprietate distinguimus : non ipsum sibi Patrem, ipsum sibi Filium, ipsum sibi Spiritum sanctum esse dicentes, sed aliam Patris, aliam Filii, aliam Spiritus sancti esse personam. Non enim nomina tantummodò, sed etiam nominum proprietates, id est, personas, vel, ut Græci expriment, *hypostases*, id est, subsistentias confitemur. Nec Pater Filii vel Spiritus sancti personam aliquando excludit, nec Filius vel Spiritus sanctus Patris nomen personamque recipit ; sed Pater semper Pater, et Filius semper Filius, et Spiritus sanctus semper Spiritus sanctus. Itaque substantiâ unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur. Ecce enim apertè dicit Hieron. proprietates esse personas, et personas esse substantias. Unde manifestum fit quod diximus, scilicet *personæ* nomine significari et *hypostasim* et proprietatem. Joannes etiam Dam. personas dicit esse hypostases ; et eas dicit entes, ita inquires, lib. 4 de Fid. orthod. : In deitate unam naturam confitemur, et tres hypostases secundùm veritatem entes, id est, personas.

DISTINCTIO XXVI.

DE PROPRIETATIBUS PERSONARUM, SED PRIUS DE HOC NOMINE HYPOSTASIS.

1. Nunc de proprietatibus personarum, quas frequenter in hoc tractatu commemoravimus, aliquid loqui nos oportet. Sed primum audiamus quid de hoc nomine *hypostasis* Hieron. dicit : ait enim sub hoc nomine venenum latere ; sed hoc dicit secundùm quòd hæretici eo utebantur ut simplices seducerent, scilicet pro personâ et pro essentiâ, ut sive diceretur una tantùm hypostasis, sive tres, minùs peritos ad inconveniens deducerent, cùm non erat hoc nomen ita apud Catholicos vulgatum, nec ita ejus significatio determinata ut modò. Et ideo Hieron. dicit hoc nomine non utendum fore sine distinctione vel expositione, tunc scilicet quando cum hæreticis contendebatur, ita scribens de fide catholicâ ad Damasum papam : Ab Arianorum præsule, *hypostasion* novellum nomen à me homine Romano exigitur ; interrogamus quid tres hypostases arbitrentur intelligi ? tres personas subsistentes aiunt. Respondemus nos ita credere. Non sufficit eis sensus ; ipsum nomen efflagitant, quia nescio quid veneni in syllabis latet. Clamamus : Si quis tres hypostases, id est, tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit. Si quis autem hypostasim usiam intelligens, non tribus personis unam hypostasim indicit, alienus à Christo est ; qui scilicet tres hypostases dicens, sub nomine pietatis tres naturas conatur asserere. Sufficiat nobis dicere unam substantiam et tres personas perfectas æquales ; taceamus hypostases, si placet. Nomen hoc non bonæ suspitionis est, cùm in eodem verbo sensus dissentiant. Aut si rectum putatis, tres hypostases cum interpretationibus suis debere nos dicere, non negamus. Sed mihi credite, venenum sub melle latet. *Transfiguratur enim se angelus Satanæ in Angelum lucis* ; 2 ad Corinth. 11. His verbis non negat utendum esse nomine *hypostasis*, sed hæreticos eo pravè usos ostendit ; contra quos cautelâ opus erat in distinctione significationis ; alioquin sibi contradiceret, qui supra tres hypostases confitetur.

De proprietatibus personarum, et de nominibus earum relativis.

2. Jam de proprietatibus personarum videamus, quæ etiam notiones sive relationes in Scripturâ ple-

rùmque dicuntur, in illâ sanctâ Trinitate ; quæ ideo à nobis repetitur, ut cordi nostro tenaciùs indigatur. Ait Augustinus in libro de Fide ad Petrum, cap. 10, in fine : Aliud est genuisse quàm natum esse ; aliudque est procedere quàm genuisse vel natum esse. Unde manifestum est quòd alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus. Et est proprium solius Patris, non quia non est natus ipse, sed quia unum Filium genuerit ; propriumque solius Filii, non quia ipse non genuit, sed quia de Patris essentiâ natus est ; proprium verò Spiritus sancti est, non quia nec natus est ipse nec genuit, sed quia solus de Patre Filioque procedit. Ecce breviter assignavit tres proprietates trium personarum, quarum una non est alia. Hoc enim significavit cùm dixit : *Aliud est genuisse quàm natum esse ; aliudque procedere*, id est, alia proprietas sive notio est generatio, et alia nativitas, alia processio, quæ aliis nominibus dicuntur paternitas, filiatio. Has proprietates designant nomina personarum, scilicet *Pater, Filius, et Spiritus sanctus*, quæ relativa sunt, et ad se invicem dicuntur, quia notant relationes quæ non sunt Deo accidentales, sed in ipsis personis ab æterno sunt immutabiliter ; ut non modò appellationes sint relativæ, sed etiam relationes sive notiones in rebus ipsis, scilicet in personis, sint.

Quòd non omnia quæ de Deo dicuntur, secundùm substantiam dicuntur ; quædam enim secundùm relationem dicuntur, nihil tamen secundùm accidens.

3. Quocirca sciendum est non omne quod dicitur de Deo, dici secundùm substantiam, quia quædam dicuntur secundùm relationem, quæ non est accidens, quia non est mutabilis. Unde August., in lib. 5 de Trin., ait, c. 5 : Nihil in Deo secundùm accidens dicitur, quia nihil ei accidit. Nec tamen omne quod dicitur, secundùm substantiam de Deo dicitur. Et lib. eod., cap. 4 : In rebus creatis atque mutabilibus quod non secundùm substantiam dicitur, restat ut secundùm accidens dicatur. In Deo autem nihil quidem secundùm accidens dicitur, quia nihil in eo mutabile est aut amissibile, nec tamen omne quod dicitur de Deo, secundùm substantiam dicitur ; dicitur enim ad aliquid, sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens ; quia et ille semper est Pater, et ille semper est Filius, et ita semper, quia semper natus est Filius, nec cœpit unquàm esse Filius. Quòd si aliquando esse cœpisset, aut aliquando desineret esse Filius, secundùm accidens diceretur. Et quia Pater non dicitur Pater nisi ex eo quòd est ei Filius, et Filius non dicitur Filius, nisi ex eo quòd habet Patrem, non secundùm substantiam hæc dicuntur, sed ad invicem ista dicuntur ; neque tamen secundùm accidens, quia et quod dicitur Pater, et quod dicitur Filius, et æternum atque incommutabile est eis. Ecce apertè his verbis ostenditur quædam dici de Deo secundùm substantiam, quædam secundùm relationem, nihil tamen secundùm accidens. Ostenditur etiam proprietas Patris esse quòd habet Filium, et proprietas Filii, quòd habet Patrem. Ideòque cùm dixerit æternum et incommutabile esse quod Pater dicitur, et quod Filius dicitur, ita intelligi voluit, id est : proprietas quâ Pater est Pater, et proprietas quâ Filius est Filius, æterna est et incommutabilis, quia et Pater semper Pater, et Filius semper Filius. Unde et Hilarius, proprietates personarum assignans, in lib. 12 de Trin., ait in medio libri : Si semper Patri proprium est quod semper est Pater, necesse est semper Filio proprium esse quod semper est Filius. Ubi enim semper Pater est, semper et Filius est ; ergo qui non semper Pater est, non semper genuit. Item in eodem, paulò ante medium : Nato Deo manifestum est proprium esse quòd Filius est.

Quare dicatur esse proprium unigeniti quòd Filius est Dei, cùm etiam homines sint filii Dei.

4. Hic quæritur quomodò dicatur proprium nato Deo quòd est Dei Filius vel genitus ex Deo, cùm etiam homines filii Dei dicantur et sint, secundùm illud psal. 81 : *Filii Excelsi omnes*. Et ad Moysem de populo

Israel Dominus ait, Exod. 4 : *Filius meus primogenitus Israel*. Sed magna est distantia. Homines enim filii Dei sunt facturâ, non nativitate proprietate; Deus autem Filius originis proprietate Filius est et veritate nativitatis, non facturâ vel adoptione; et illi quidem ante sunt quàm filii Dei sunt. Erant enim filii, non nascuntur filii Dei. Unde Hilarius scilicet Deum natum originis proprietate Dei Filium ostendens, inter ipsum et homines filios Dei evidentissimè distinguit in lib. 22 de Trin., non longè à principio, ita dicens : Vero Patri solus qui ex eo nascitur verè Filius est : et nos quidem filii Dei sumus, sed per facturam. *Fuimus enim aliquando filii iracundie*, Ephes. 2, sed filii Dei per adoptionem effecti sumus potius quàm nascimur : et quia omne quod fit, antequàm fiat non fuit, nos cùm filii non fuisset, efflicimur. Ante enim filii non eramus, sed per gratiam facti sumus, non nati neque generati, sed acquisiti. Acquisivit nos Deus sibi, et per hoc dicitur nos genuisse. Genuisse enim Deum filios, nunquàm eum proprietatis significatione cognoscimus dici. Ex adoptione enim homo factus filius Dei, non ex generatione; neque ei proprietas est, sed nuncupatio, ac per id non verè filius est, quia nec propriè natus dicitur, nec semper fuit filius. Unigenitus autem Deus nec fuit aliquando non Filius, nec fuit aliquid antequàm Filius, nec quidquam ipse nisi Filius. Atque ita qui semper est Filius, nascibilitatis proprietate ac veritate Filius est solus qui genuit, et ille tantum qui genuit Pater ipsius est, quia sicut ille Filius origine, ita ille Pater generatione.

Quòd homo dicitur filius Trinitatis, et Trinitas potest dici pater hominum.

5. Homo verò, qui filius Dei est facturâ, non tantum Patris, sed Filii, et Spiritus sancti Filius est, id est, totius Trinitatis; et Trinitas ipsa Pater ejus dici potest. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., cap. 11, dicit : Non potest dici Trinitas Pater, nisi fortè translative ad creaturam, propter adoptionem filiorum. Quod enim scriptum est, Deut. 6 : *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est*, non utique excepto Filio aut Spiritu sancto oportet intelligi; quem unum Dominum Deum nostrum rectè dicimus, etiam Patrem nostrum, per gratiam suam nos regenerantem. De hoc etiam Hilarius, in lib. 6 de Trin., paulò post medium, ait : Omnibus per fidem Deus Pater est, quibus est Pater per eam fidem quâ Jesum Christum Dei Filium confitemur. Ecce ostensum est quare proprium dicatur esse Dei nati, quòd Filius est, quia scilicet ipse solus natus propriè dicitur. Unde Hilar., in lib. 3 de Trin., non longè à principio, ait : Dominus dicens, Joan. 17 : *Clarifica Filium tuum*, non solo nomine contestans est se esse Filium, sed et proprietate. Nos filii Dei sumus, sed non talis hic Filius. Ille enim verus et proprius est Filius origine, non adoptione; veritate, non nuncupatione; nativitate, non creatione.

Quòd Spiritus sanctus dicitur propriè donum Dei, quia proprietate est donum, ut Filius nativitate; et utroque modo dicitur relativè et secundum eandem relationem.

6. Ita etiam de Spiritu sancto dicendum est, qui propriè dicitur donum Dei, cùm tamen et alia plura sint dona Dei. Sed Spiritus sanctus ita proprietate immutabili et æternâ donum est, sicut Filius proprietate est Filius. Eo enim dicitur donum, quo Spiritus sanctus; et utroque utique nomine relativè dicitur, eademque relatione dicitur Spiritus sanctus et donum, licèt ipsa relatio non ita appareat in hoc nomine *Spiritus sanctus*, sicut in hoc nomine *donum*. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., cap. 11, ait : Spiritus sanctus qui non est Trinitas, sed in Trinitate intelligitur, in eo quòd propriè dicitur Spiritus sanctus, relativè dicitur, cùm ad Patrem et Filium refertur; quia Spiritus sanctus, et Patris, et Filii Spiritus est, sed ipsa relatio non apparet in hoc nomine : apparet autem cùm dicitur donum Dei. Donum enim est Patris et Filii, qui à Patre procedit et à Filio; ergo Spiritus sanctus, inef-

fabilis quædam Patris Filiique communio est. Et idè fortassè sic appellatur, ut jam diximus, nec iterare piget, quia Patri et Filio potest eadem appellatio convenire, nam hoc ipse propriè dicitur, quod illi communiter, quia etiam Pater spiritus, et Filius spiritus; et Pater sanctus, et Filius sanctus. Ut ergo ex nomine quod utrique convenit utriusque communio significetur, vocatur donum amborum Spiritus sanctus. Ecce habes quare Spiritus sanctus propriè dicatur donum, et quòd relativè dicitur sive donum sive Spiritus sanctus; et quòd nomen sibi proprium tenet quod communiter Patri et Filio convenit, sed divisim. Et est sciendum quòd cùm Pater vel Filius dicitur spiritus sive sanctus, neutrum relativè dicitur, sed secundum substantiam.

An Pater, vel Filius, vel Trinitas ipsa possit dici Spiritus sanctus.

7. Hic quæri potest utrùm Pater vel Filius etiam ipsa Trinitas possit dici Spiritus sanctus, sicut distinctim dicitur et spiritus et sanctus. De hoc Aug., lib. 5 de Trin., cap. 11, sic ait : Trinitas nullo modo potest dici Filius; Spiritus verò sanctus potest quidem universaliter dici, secundum id quod scriptum est, Joan. c. 4 : *Quoniam Deus spiritus est*. Itaque Pater et Filius et Spiritus sanctus, quoniam unus Deus est, et utique Deus sanctus est, et Deus spiritus est, potest appellari Trinitas et Spiritus sanctus. Sed tamen tunc Spiritus sanctus relativè non dicitur secundum essentiam, quia propriè Spiritus sanctus, qui non est Trinitas, sed in Trinitate, dicitur relativè.

Quidam putant Spiritum sanctum non dici relativè ad Patrem et Filium, quia non vicissim respondent sibi vocabula; sed falsò.

8. Quidam tamen putant Spiritum sanctum vel donum non dici relativè ad Patrem vel ad Filium. Si enim, inquit, hæc relativè ad se dicuntur, suis invicem sibi respondent vocabulis; ut sicut dicitur Pater Filii pater, et Filius Patris filius, ita dicatur Pater Spiritus sancti vel doni pater, et Spiritus sanctus, vel donum, Patris spiritus vel donum. Sed non ita est in omnibus relativis. Non enim omnia quæ relativè dicuntur, suis ad se invicem respondent vocabulis. Unde Aug. horum elidens opinionem, in lib. 5 de Trin., c. 12 : Non te moveat, inquit, quoniam diximus Spiritum sanctum non ipsam Trinitatem, sed eum qui est in Trinitate, relativè dici, licèt non ei respondeat vicissim vocabulum ejus ad quem refertur. Dicimus enim Spiritum sanctum Patris, sed non vicissim dicimus patrem Spiritus sancti, ne filius ejus intelligatur Spiritus sanctus. Item dicimus Spiritum sanctum Filii, sed non dicimus filium Spiritus sancti, ne pater ejus intelligatur Spiritus sanctus. In multis enim relativis hoc contingit, ut non inveniatur vocabulum quo sibi vicissim respondeant. Cùm ergo dicimus donum Patris, et Filii, non quidem possumus dicere patrem doni aut filium doni; sed ut hæc vicissim respondeant, dicimus donum donatoris, et donatorem doni; quia hic potuit inveniri usitatum vocabulum, illuc non potuit. Donum ergo donatoris, et donator doni cùm dicimus, relativè utrumque ad invicem dicimus : donator tamen non fuit Deus, nisi ex tempore, cùm Spiritus sanctus sit donum, et ab æterno.

DISTINCTIO XXVII.

AN EASDEM PROPRIETATES ASSIGNENT AUGUSTINUS ET HILARIUS; ET AN ISTA SINT QUÆ DICUNTUR PATERNITAS, FILIATIO, ET PROCESSIO.

1. Hic quæri potest utrùm proprietates quas Hilarius supra assignavit, scilicet, quòd Pater semper est pater, et Filius semper est filius, sint illæ eadem proprietates quas Aug. superius distinxit, dicens proprium esse Patris quòd genuit Filium, et proprium Filii quòd genitus est à Patre, et Spiritus sancti quòd ab utroque procedit. Ac deinde, utrùm et istæ sint illæ quæ dicuntur paternitas, filiatio, processio. Videtur quòd non sint eadem proprietates quas ponit Hilarius, et illæ quas ponit Aug. Si enim eadem sunt, idem es-

ergo Patri esse Patrem, et genuisse Filium, quod utique quidam concedunt. Si autem hoc est, cui ergo convenit ut sit pater, ei convenit genuisse filium. Natura ergo divina si pater est, genuit filium; si verò non genuit, pater non est. Sed quis audeat dicere quòd ipsa genuit filium, aut quòd ipsa pater non sit? Si autem ipsa pater est, nec filium genuit, non est ergo idem dicere aliquid esse patrem, et gignere filium. Et ita non videbitur una eademque esse proprietas.

Responsio, ubi ostendit easdem esse proprietates.

2. Ad quod sine præiudicio aliorum dicimus quòd easdem proprietates notavit uterque, licet diversis verbis. Quod enim Hilar. ait, ita intelligi debet: Proprium Patris est quòd semper Pater est, id est, proprietas Patris est, quà semper Pater est; semper verò Pater est, quia semper genuit Filium. Ita et proprium Filii est, quòd semper Filius est, id est, proprietas Filii est, quà semper Filius est. Filius verò semper est, quia semper genitus est; ergo proprietas quà Pater est, est quia semper genuit, et hæc eadem dicitur paternitas, vel generatio. Et proprietas quà Filius semper est Filius, est quia semper genitus est à Patre; et hæc eadem dicitur filio, vel genitura, vel nativitas, vel nascibilitas. Sic et proprietas quà Spiritus sanctus est Spiritus sanctus vel donum, quia procedit ab utroque; et hæc eadem dicitur processio. In præmissis ergo locutionibus eadem significatæ sunt proprietates. Quomodo non est omnino idem dicere esse Patrem, et genuisse vel habere Filium, ita et de aliis.

3. Nec tamen videtur nobis omnino esse idem dicere aliquid esse Patrem et genuisse Filium; vel aliquid esse Filium, et habere Patrem; vel esse Spiritum sanctum, et procedere ab utroque; alioquin Pater non esset nomen hypostasis, id est, personæ, sed proprietatis tantum, similiter Filius, et Spiritus sanctus, et ita non per tria nomina significarentur tres personæ. Ideoque dicimus quia Patris nomen non tantum relationem notat, sed etiam hypostasim, id est, subsistentiam significat; ita et Filius, et Spiritus sanctus. Relationum verò vocabula, scilicet paternitas, filio, processio, vel gignere, gigni, procedere, ipsas tantum relationes, non hypostasies significant, sive habere Patrem: ut, verbi gratia, cum dicimus: *Deus est Pater*, nomine Patris et relationem notamus, et divinam hypostasim significamus; ut sit intelligentia talis: Deus vel divina essentia est Pater, id est, ille qui genuit, id est, hypostasis quæ habet Filium. Similiter, Deus est Filius, id est, hypostasis genita vel habens Patrem. Ita etiam, Deus est Spiritus sanctus, id est, hypostasis procedens ab utroque, sive ille qui procedit. Cum verò nomina relationum ponimus in prædicatis, notiones ipsas tantum significamus, non hypostasies; ut cum dicimus: Deus genuit, id est, habet Filium, et Deus genitus est, id est, habet Patrem. Et tunc oportet intelligi in subjectis hypostasies tantum, non essentiam, quæ illis proprietatibus determinantur.

Quòd proprietates determinant hypostasies, non substantiam, id est, naturam.

4. Illa enim proprietates singulæ singulis propriè conveniunt personis, et per eas personæ determinantur, et à se invicem differunt, sed à se non secedunt. Unde Joannes Dam.: Non differunt ab invicem hypostasies secundum substantiam, sed secundum characteristicam idiomata, id est, determinativas proprietates. Characteristica verò, id est, determinativa sunt hypostaseon, et non naturæ; etenim hypostasies determinant. Item esse quidem intemporaliter et æternaliter dicimus divinam Verbi hypostasim, simplicem, omnia habentem quæ habet Pater, ut ejus homousion, id est, consubstantialem; nativitatem modo et habitudine à paterna hypostasi differentem, nunquam verò à paterna hypostasi secedentem. Idem apertius exprimens personales proprietates, in eodem lib. 3, c. 7, ait: Differentiam hypostaseon, id est, personarum in tribus proprietatibus, id est, paterna, et filiali et processibili recognoscimus. Insecessibiles autem

ipsas hypostasies et indistabiles invicem et unitas quidem inconfusibiliter; tres enim sunt etsi unitæ; divisas autem indistanter. Etenim siagula perfecta est hypostasis, et propriam proprietatem, scilicet, existentie modum proprium possidet; sed unitæ sunt substantiæ, et non distant neque secedunt à paterna hypostasi. Ecce hic habes distinctas tres illas proprietates, quæ supra diversis significatæ sunt modis.

Quòd sunt alia nomina personarum easdem proprietates notantia, scilicet, genitus, genitor, verbum, imago.

5. Hic non est præmittendum quòd sicut Pater et Filius et Spiritus sanctus nomina personarum sunt, et proprietates personales designant, ita etiam sunt et alia nomina personarum, id est, quæ ipsas personas significant, et earum proprietates denotant, et easdem quas et nomina prædicta: unde et relativè dicuntur, scilicet, genitor, genitus, verbum, imago. Unde Aug., in lib. 5, de Trin., cap. 6, ait: Videndum est hoc significari cum dicitur genitus, quòd significatur cum dicitur Filius. Ideò enim Filius, quia genitus; et quia Filius, utique genitus. Sicut autem Filius ad Patrem, sic genitus ad genitorem refertur; et sicut Pater ad Filium, ita genitor ad genitum. Idem, in lib. 6 de Trin., cap. 2: Verbum quidem solus Filius accipitur, non simul Pater et Filius, tanquam ambo sint unum Verbum. Sic enim Verbum dicitur, quomodo imago, non autem Pater et Filius simul ambo imago, sed Filius solus est imago Patris, quemadmodum et Filius. Idem, in lib. 7 de Trin., c. 2: Verbum, secundum quòd sapientia est et essentia, hoc est quòd Pater; secundum quòd Verbum, non hoc est Pater, quia Verbum non est Pater, et Verbum relativè dicitur, sicut Filius. Item, in eodem: Sicut Filius ad Patrem refertur, ita et Verbum ad eum cuius est Verbum refertur, cum dicitur Verbum. Et propterea non eo Verbum quo Sapientia dicitur, quia Verbum non ad se dicitur, sed tantum relativè dicitur ad eum cuius est Verbum, sicut Filius ad Patrem. Eo quippe est Filius quo Verbum; et eo est Verbum quo Filius; Sapientia verò quo essentia et una sapientia. Item, in eodem: Non est Pater ipse Verbum, sicut nec Filius, nec imago. Quid autem absurdum quam imaginem ad se dici? Idem, in lib. 5, cap. 1: Dicitur relativè Filius, relativè dicitur Verbum, et imago; et in omnibus his vocabulis ad Patrem refertur, nihil autem horum Pater dicitur.

Breviter summam colligit intelligentiæ prædictorum.

6. Apertè ostensum est quòd sicut Filius vel genitus relativè dicitur ad Patrem, ita Verbum et imago; et quòd eo dicitur Verbum sive imago quo Filius, id est, eadem proprietate sive notione dicitur Verbum et imago quà Filius; sed non eo quo Verbum, dicitur Sapientia vel essentia, quia non notione quà dicitur Verbum, dicitur Sapientia. Nam Sapientia dicitur secundum essentiam, non secundum relationem.

Generalis regula eorum quæ ad se, et eorum quæ relativè dicuntur; quidquid enim ad se, simul ambo dicuntur; sed non ita in prædictis relativis.

7. Et est hic advertenda quædam generalis regula eorum quæ ad se, et eorum quæ relativè dicuntur de Patre et Filio. Quidquid enim ad se dicuntur, ut ait Aug. in lib. 6 de Trin., c. 2, non dicitur alter sine altero, id est, quidquid dicuntur quod substantiam eorum ostendat, ambo simul dicuntur. Ergo nec Pater est Deus sine Filio, nec Filius sine Patre, sed ambo simul Deus; sed non ambo simul Pater, non ambo simul Filius, vel Verbum, vel imago.

An secundum substantiam dicatur Deus et de Deo, et huiusmodi.

8. Hic quæritur cum dicitur Deus de Deo, lumen de lumine, et huiusmodi, utrum dicantur secundum substantiam; nam secundum relationem constat ista non dici. Si verò secundum substantiam dicuntur simul ambo, scilicet Pater et Filius, possunt dici Deus de Deo, lumen de lumine, secundum prædictam regulam. Ad quod dicimus quia licet Deus secundum substantiam dicatur et lumen, et sapientia, et huius-

modi, et nunquam relativè accipiuntur; aliquando tamen pro relativis, id est, pro personis, sed non relative, accipiuntur; ut cum dicitur: Deus genuit Deum, alterum pro Patre, alterum pro Filio ponimus. Similiter cum dicitur: Deus de Deo, lumen de lumine. In aliis quoque locutionibus sæpe reperiuntur nomina essentiae ad significationem personarum deducta; ut cum dicitur: Deus natus, Deus mortuus, Deus passus, ubi Filius tantum significatur. Ita et de solo Filio intelligitur, cum dicitur: Deus de Deo, et huiusmodi. Unde August., querens quomodo huiusmodi dicantur, in lib. 6 de Trin., c. 2, ait: Quomodo de Deo lumen de lumine dicitur? Non enim simul ambo Deus de Deo, sed solus Filius de Deo, scilicet, Patre, nec ambo simul lumen de lumine, sed solus Filius de lumine Patre. *Quod tantum secundum nomen substantiæ dicitur illud de illo, non secundum nomina personarum.*

9. Et est sciendum quod secundum nomina substantiæ tantum dicitur illud de illo, licet ibi illa nomina substantiam non significant. Secundum verò eadem nomina personarum, nunquam dicitur illud de illo, sicut Verbum de Verbo, vel Filius de Filio, quia huiusmodi nomina diversis personis convenire non possent. Quod Aug., licet obscurè, in eodem lib. ita dicit: Hoc solum de eis dici non potest *illud de illo*, quod simul ambo non sunt, id est, illo solo nomine non possumus uti ad ostendendum unum de uno, quod simul ambobus non convenit; sicut Verbum de Verbo dici non potest, quia non simul ambo Verbum; nec imago de imagine, nec Filius de Filio, quia non simul ambo Filius vel imago. Et sicut nomina substantiæ aliquando intelligentiam personarum distinctè faciunt, ita etiam interdum totius Trinitatis simul. Unde Aug., in eodem libro, ait: In Patris nomine, ipse Pater per se pronuntiatur; in Dei verò nomine, et ipse Pater, et Filius, et Spiritus sanctus; ut cum dicitur: nemo bonus nisi solus Deus, quia Trinitas est unus solus Deus.

DISTINCTIO XXVIII.

QUOD NON TANTUM TRES PRÆDICTÆ PROPRIETATES SUNT IN PERSONIS, SED ETIAM ALIÆ QUÆ ALIIS SIGNIFICANTUR NOMINIBUS, UT INGENITUS.

1. Præterea considerare oportet quod non tantum tres prædictæ proprietates sive notiones in personis sunt, verum etiam aliæ quæ aliis notantur nominibus. Nam etiam hoc nomen *ingenitus*, relativè dicitur de Patre tantum, et aliam designat notionem quam pater vel genitor. Non est enim idem esse Patrem et esse ingenitum, id est, non eā notione Pater dicitur quā ingenitus. Pater enim, ut prædictum est, dicitur secundum proprietatem generationis, ingenitus autem secundum proprietatem innascibilitatis. Differt ergo Pater à Filio auctoritate generationis, differt etiam proprietate innascibilitatis, id est, quia ingenitus. Unde Aug., distinguens inter proprietatem quā Pater dicitur, et illam quā dicitur ingenitus, in lib. 5 de Trin., c. 6, sic ait: Non est hoc dicere ingenitum, quod est Patrem dicere; quia etsi Filium non genuisset, nihil prohiberet dicere eum ingenitum. Et si gignat quisque filium, non ex eo ipse est ingenitus; quia geniti homines gignunt alios. Non ergo ideò dicitur Pater quia ingenitus. Ideò cum de Deo Patre utrumque dicatur, alia notio est quā intelligitur genitor, alia quā ingenitus. Genitor enim dicitur ad genitum, id est, Filium. Cum verò ingenitus dicitur, non quid sit, sed quid non sit ostenditur. Hoc exemplis planum faciendum est. Quod dicitur ingenitus, hic ostenditur quod non sit Filius, sed genitus et ingenitus commode dicitur, Filius autem Latine dicitur. Sed ut dicatur Filius, id non admittit loquendi consuetudo; nihil tamen intellectui demitur si dicatur *non Filius*: quemadmodum etiam si dicatur *non genitus*, pro eo quod dicitur ingenitus, nihil aliud dicitur. Ideò non est in rebus considerandum quid vel sinat vel non sinat dici usus sermonis nostri, sed quis rerum ipsarum intellectus eluceat. Non ergo jam tantum dicamus

ingenitum, sed etiam *non genitum*, quod tantum valet. Numquid ergo aliud dicimus quam *non Filium*? Negativa porro particula non id efficit, ut quod sine illā relativè dicitur, eadem præpositā substantialiter dicatur, sed id tantum negatur quod sine illā aiebatur; sicut in aliis prædicamentis, cum dicimus: Homo est, substantiam designamus. Qui ergo dicit: Non homo est, non aliud genus prædicamenti enuntiat, sed tantum illud negat. Sicut ergo secundum substantiam aio: Homo est, sic secundum substantiam nego, cum dico: Non homo est. At si tantum valet quod dicitur genitus, quantum valet quod dicitur Filius; tantumdem ergo valet quod dicitur non genitus quantum valet quod dicitur *non Filius*. Relativè autem negamus dicendo *non genitus*. Ingenitus porro quid est, nisi *non genitus*? Non ergo receditur à relativo prædicamento, cum ingenitus dicitur. Sicut enim genitus non ad se dicitur, sed quod ex genitore sit, ita cum dicitur ingenitus, non ad se dicitur, sed quod ex genitore non sit ostenditur; utrumque tamen relativè dicitur. Quod autem relativè pronuntiatur, non indicat substantiam. Quamvis ergo diversum sit genitus et ingenitus, non tamen indicat diversam substantiam, quia sicut Filius ad Patrem, et *non Filius ad non Patrem* refertur, ita genitus ad genitorem, et *non genitus ad non genitorem* referatur necesse est. Ecce evidenter ostendit quod ingenitus relativè dicitur, et de solo Patre accipitur. Alia notio est quā dicitur ingenitus, alia quā Pater. Atque tantum valet cum dicitur ingenitus, quantum *non genitus*, vel *non Filius*.

An sicut solus Pater dicitur ingenitus, dici debeat non genitus vel non filius.

2. Ideò solet quæri utrum sicut solus Pater dicitur ingenitus, ita ipse solus debeat dici *non genitus*, vel *non Filius*; ut nec etiam Spiritus sanctus possit dici *non Filius*, vel *non genitus*. Quibusdam videtur quod Pater solus debeat dici *non genitus* vel *non Filius*; Spiritus verò sanctus sicut non dicitur ingenitus, ita, inquit, non est dicendus *non genitus* vel *non Filius*. Debet quidem dici et credi Spiritus sanctus non esse genitus vel non esse Filius, sed non debet dici *non genitus* vel *non Filius*. Aliis autem videtur, quod cum Spiritus sanctus non possit dici ingenitus, potest tamen dici *non genitus* vel *non Filius*. Quod autem Aug. supra ait, tantum valere cum dicitur ingenitus, quantum cum dicitur *non genitus* vel *non Filius*, etymologiam nominis ostendendo eum hoc dixisse dicunt, non ratione prædicationis.

Quæ sit proprietas secundum quam dicitur Pater ingenitus.

3. Si autem vis scire quæ sit proprietas secundum quam dicitur Pater ingenitus, audi Hilar. ipsam vocantem innascibilitatem, in lib. 4 de Trin., non longè à fine, ita aientem: Est unus ab uno, scilicet ab ingenito genitus, proprietate videlicet in unoquoque et originis et innascibilitatis. Significatā ergo in Scripturis personarum intelligentiā, et distinctio innascibilitatis nativitatisque sensu, solitarius Deus non est opinandus. Discretio ergo vel distinctio personarum in Scripturis posita est, in nullo autem naturæ distinctio.

Ariani nitebantur probare alterius substantiæ Patrem, alterius Filium, quia ille ingenitus, iste genitus; quibus respondens Ambrosius, dixit se hoc nomen in Scripturis non legisse divinis.

4. Illud etiam taceri non oportet, quod Ariani ex eo probare nitebantur alterius substantiæ esse Patrem, alterius Filium; quia ille ingenitus et iste genitus dicitur; cum diversum sit esse ingenitum, et esse genitum. Unde Ambros., eorum quæstioni respondens, c. 8, tom. 2, dicit se in divinis Scripturis hoc nomen scilicet *ingenitus* non legisse, ita inquit in libro de Incarnationis dominicæ Sacramento: Cum dudum audierint quidam dicentibus nobis Filium Dei qui generatus est, Patri qui generavit inæqualem esse non posse, quamvis ille generatus sit, iste generaverit, quia essentia vel generatio est naturæ; adversus quidem

illam quæstionem vocem sibi arbitrantur oclusam, sed tergiversatione damnabili in eodem loco vestigium vertunt, ut putent mutationem fieri quæstionis mutatione sermonis, dicentes: Quomodo possunt esse ingenuus et genitus unius naturæ atque substantiæ? Ergo ut respondeam mihi propositæ quæstioni, primò omnium in divinis Scripturis ingenuus nusquam invenio, non legi, non audivi. Cujus ergo mutabilitatis sunt homines hujusmodi, ut nos dicant ea usurpare quæ non sunt scripta, cum ea quæ sunt scripta dicamus, et ipsi objiciant quod scriptum non sit? Nonne ipsi sibi adversantur, et auctoritate calumniæ suæ derogant? Attende, lector, quoniam hoc nomine *ingenuus* nolebat uti Ambros. propter hæreticos. Ita et nos subticere quædam oportet propter calumniantium insidias, quæ catholicis ac piis lectoribus securè credi possunt. Sunt etenim quædam quæ non tantæ sunt religionis et auctoritatis, ut eis non oporteat semper confitendo ac recipiendo inservire, verum silentio aliquando præteriri queunt; nec illius tamen sunt perversitatis, quin, cum opportunum fuerit, eis uti liberum habeamus.

An diversum sit esse Patrem et esse Filium.

5. Præterea quæri solet, cum supra dictum sit quia aliud est dicere ingenuum, aliud Patrem, et quòd diversum sit genitus et ingenuus, utrùm similiter diversum sit esse Patrem et esse Filium, an idem. Ad quod dicimus quia ex eodem sensu quo dicitur diversum genitus et ingenuus, et quo dicitur non esse idem dicere genitum et ingenuum, potest dici non esse idem, sed diversum, esse Patrem et esse Filium, vel esse Spiritum sanctum; quia non eâ notione Pater est Pater, quâ Filius est Filius, vel quâ Spiritus sanctus est Spiritus sanctus. Ideò ex hoc sensu concedimus quòd aliud est esse Patrem, et aliud est esse Filium; quia alia notio est, quâ Pater est Pater, alia quâ Filius est Filius. Sed si transponas, ut dicas: Aliud est Patrem esse, aliud Filium esse, variatur intelligentia; et ideò non conceditur. Est enim sensus talis ac si dicatur: Aliud est quo Pater est, non quidem Pater, sed est; aliud quo Filius est, non quidem Filius, sed est; quod penitus falsum est. Eo enim Pater est, quo Pater Deus est, id est, per essentiam vel naturam; at Filius eo Deus est, quo Pater Deus est. Eo ergo Filius est quo Pater est, et ita idem est Patrem esse quòd Filium esse; sed non est idem esse Patrem, et esse Filium. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., ait: Quamvis diversum sit esse Patrem et esse Filium, non est tamen diversa substantia, quia non hoc secundum substantiam dicitur, sed secundum relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile. Ecce diversum esse dicit esse Patrem et esse Filium, quod juxta rationem prædictam accipi oportet, quia scilicet alia notio est quâ est Pater, alia quâ est Filius. Non enim secundum essentiam Pater dicitur Pater, vel Filius, sed secundum relationem.

Quomodo dicatur Sapientia genita vel nata; an secundum relationem, vel substantiam.

6. Sciendum quoque est quòd sicut solus Filius dicitur Verbum vel imago, ita etiam ipse solus dicitur Sapientia nata vel genita. Et ideò quæritur utrùm hoc relativè dicatur; et, si relativè dicatur, an secundum eandem relationem quâ dicitur Verbum et imago? De hoc Aug., in l. 7 de Trin., cap. 2, ita ait: Id dici accipiamus cum dicitur Verbum, ac si dicatur nata Sapientia, ut sit Filius et imago. Et hæc duo cum dicuntur: Hic est nata Sapientia, in uno eorum, eò quòd est nata, et Verbum et imago et Filius intelligatur. Et in his omnibus nominibus non ostendatur essentia, quia relativè dicuntur. At in altero quod est Sapientia, etiam essentia demonstratur, quoniam et ad se dicitur; seipsa enim est sapiens, et hoc est ejus esse quod sapere: unde Pater et Filius simul una Sapientia, quia una essentia. Cave, lector, qualiter hoc intelligas quod hic dicit Aug. Videtur etiam enim dicere quòd cum dicitur nata Sapientia, ibi Sapientia essentiam significet, et nata relationem notet. Quod si ita est, cogimur dicere essentiam

divinam esse natam, quod superioribus repugnat. Sed ad hoc dicimus quòd in altero, id est, in eo quòd nata est, eadem notio intelligatur, quæ notatur cum dicitur Verbum et imago. In altero verò, scilicet Sapientia, demonstratur essentia, id est, demonstratur quòd Filius sit essentia, quia Sapientia secundum essentiam dicitur. Et ideò cum dicitur nata Sapientia, intelligatur quòd ipse qui natus est, essentia est; ibi tamen Sapientia non pro essentia, sed pro hypostasi facit intelligentiam; ut sicut quando dicitur Verbum vel Filius, intelligitur hypostasis cum suâ proprietate. Item cum dicitur nata Sapientia, idem intelligitur, id est, genita hypostasis. Ideò vigilanter ait idem esse intelligendum cum dicitur Verbum, et cum dicitur nata Sapientia, id est, eadem relatio eademque hypostasis cui inest illa proprietas. Et ex hoc adjuvatur illud quod superius diximus, scilicet cum dicitur Pater vel Filius vel Spiritus sanctus, non tantum illæ proprietates significantur, ut cum dicitur paternitas, filiatio, sed etiam hypostasis cum suis proprietatibus.

Quòd imago aliquando dicitur secundum essentiam.

7. Illud etiam sciri oportet, quia cum supra dictum sit imaginem relativè dici de Filio, sicut Verbum vel Filius, interdum tamen reperitur secundum substantiam dici, unde Aug., in lib. de Fide ad Petrum, c. 4, dicit quòd una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo. Hilar. etiam, in lib. 5 de Trin., non longè à principio, ait: Homo fit ad communem imaginem; nomen non discrepat, natura non differt. Una est enim ad quam homo creatus est species. Ex his verbis ostenditur quòd imago aliquando essentia intelligentiam facit; et tunc ad se dicitur, et non relativè.

DISTINCTIO XXIX.

DE PRINCIPIO; QUOD RELATIVÈ DICITUR, ET MULTIPLICEM NOTAT RELATIONEM.

1. Est præterea aliud nomen multiplicem notans relationem, scilicet *principium*. Dicitur enim principium semper ad aliquid; et dicitur Pater principium, et Filius principium, et Spiritus sanctus principium, sed differenter. Nam Pater dicitur principium ad Filium, et ad Spiritum sanctum. Unde Aug., in lib. 4 de Trin., ait: Pater est principium totius divinitatis, vel, si melius dicitur, deitatis, quia ipse à nullo est. Non enim habet de quo sit vel de quo procedat, sed ab eo et Filius est genitus, et Spiritus sanctus procedit. Non ergo dicitur principium totius deitatis, quòd vel sui, vel divinæ essentia principium sit, sed quia principium est Filii, et Spiritus sancti, in quibus singulis tota divinitas est. Filius ad Spiritum sanctum dicitur principium. Spiritus verò sanctus non dicitur principium nisi ad creaturas, ad quas Pater etiam dicitur principium, et Filius, et Trinitas ipsa simul, et singula personarum principium dicitur creaturarum. Pater ergo principium est sine principio, Filius principium de principio, Spiritus sanctus principium de utroque, id est, de Patre et Filio.

Quòd ab æterno Pater est principium, et Filius, sed Spiritus sanctus non; imò cœpit esse principium.

2. Et Pater ab æterno principium est Filii, et Pater et Filius principium Spiritus sancti, quia Filius est à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Spiritus verò sanctus non ab æterno principium est, sed esse cœpit, quia non dicitur principium nisi ad creaturas. Cum ergo creaturae esse cœperunt, et Spiritus sanctus esse cœpit principium earum. Ita etiam Pater, et Filius, esse cœpit cum Spiritu sancto unum principium creaturarum, quia creaturae esse cœperunt à Patre et Filio et Spiritu sancto; et dicuntur hi tres, non tria, sed unum principium omnium creaturarum, quia uno eodemque modo principium rerum sunt. Non enim aliter sunt res à Patre, et aliter à Filio, sed penitus eodem modo. Ideò Apostolus intelligens hanc Trinitatem esse unum principium rerum, ait: Ex ipso, per ipsum, et in ipso sunt omnia. Cum verò audimus omnia esse ex Deo, ut ait Aug., de Naturâ boni, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quæ naturalia sunt.

Non enim ex ipso sunt peccata quæ naturam non servant, sed vitiant, quæ ex voluntate peccantium nascuntur. Omnium ergo quæ naturaliter sunt, unum principium est Pater cum Filio et Spiritu sancto; et hoc esse coepit. Ab æterno autem Pater principium est Filii generatione, et Pater et Filius unum principium Spiritus sancti. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., ait: Dicitur relative Pater, idemque relative dicitur principium. Sed Pater ad Filium dicitur, principium verò ad omnia quæ ab ipso sunt. Et principium dicitur Filius. Cum enim diceretur ei: *Tu quis es?* respondit: *Principium, quod loquor vobis*, Joan. 8; sed numquid Patris principium est? Imò creatorem se voluit ostendere, cum se dixit esse principium; sicut et Pater principium est creature, quia ab illo sunt omnia. Cum verò dicimus et Patrem principium, et Filium principium, non duo principia creature dicimus, quia Pater et Filius simul ad creaturam unum principium est, sicut unus Creator. Si autem quidquid in se manet et gignit vel operatur aliquid, principium est ejus rei quam gignit, vel ejus quam operatur, non possumus negare etiam Spiritum sanctum rectè dici principium, quia non eum separamus ab appellatione Creatoris, quia scriptum est de illo, quod operetur; et utique in se manens operatur. Non enim in aliquid eorum quæ operatur ipse, mutatur et vertitur. Unum ergo principium ad creaturam cum Patre et Filio est Spiritus sanctus, non duo vel tria principia. Ecce apertè ostendit Aug., Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse unum principium rerum creaturarum, id est, uno eodemque modo esse principium; et illum modum satis aperuit, quia scilicet operantur omnia; et quia similiter operantur hi tres, idè unum principium esse dicuntur.

Hic ostendit quomodo Pater sit principium Filii, et ipse et Filius principium Spiritus sancti.

3. Deinde in eodem libro continuè ostendit quomodo Pater dicatur principium ad Filium, et ad Spiritum sanctum ipse et Filius, dicens, idè esse Patrem principium Filii, quia genuit eum; et Patrem et Filium esse principium Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus procedit vel datur ab utroque; ait enim ita: Si gignens ad id quod gignitur principium est, Pater ad Filium principium est, quia genuit eum. Utrum autem et ad Spiritum sanctum principium sit Pater, quia dictum est: *De Patre procedit*, non parva quæstio est. Quod si ita est, non ejus tantum erit rei quam gignit vel facit, sed et ejus quam dat, et procedit ab ipso. Si ergo quod datur vel quod procedit, principium habet à quo datur vel procedit, fatendum est Patrem vel Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia; sed sicut Pater et Filius ad creaturam relative unus Creator et unus Dominus dicitur, sic relative ad Spiritum sanctum unum principium. Ad creaturam verò Pater et Filius et Spiritus sanctus unum principium sunt, sicut unus Creator et unus Dominus. Ecce habes quod Pater principium Filii dicitur, quia genuit eum; quæ ergo notione est Pater, eà principium Filii dicitur, id est, generatione secundum quam etiam dicitur auctor Filii. Unde Hilarius in lib. 4 de Trin. ita ait: Ipso quo Pater dicitur, ejus quem genuit auctor ostenditur; id nomen habens, quod neque ex alio profectum intelligatur, et ex quo is qui genitus est substituisse doceatur. Novit Ecclesia unum innascibilem Deum; novit unigenitum Dei Filium. Confitetur Patrem ab origine liberum; confitetur et Filii originem ab initio, sed ab initiabili: non per seipsum, sed ab eo qui à nemine est, natum ab æterno, nativitatem scilicet ex paternâ æternitate sumentem. Edita est hic fidei professio, sed professionis ratio nondum exposita est; et idè quærenda, scilicet quomodo intelligendum sit quod ait, Filii originem esse ab initio, et non ipsum esse ab initio, sed ab initiabili. Hoc utique subdens determinavit quomodo acceperit initium, inquiring originem Filii esse ab initio, ac si diceret: Non ita intelligas originem Filii esse ab initio, quasi ipse Filius habeat initium; sed quia ipse est ab initiabili, id est, à Patre à quo sunt omnia. Nam licet Filius sit principium de

principio, non est tamen concedendum quod Filius habeat principium. Cumque Filius sit principium de principio, et Pater principium non de principio, non est principium de principio principium sine principio; sicut Filius non est Pater, neque tamen duo principia, sed unum; sicut Pater et Filius non duo creatores, sed unus Creator.

Cum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti, quæritur an eadem notione.

4. Unum autem principium sunt Pater et Filius, non tantum creaturarum, ut dictum est supra, sed etiam Spiritus sancti; idè quæri solet utrum eadem notione Pater sit principium Spiritus sancti, et Filius, an sit alia notio quâ Pater dicatur principium Spiritus sancti, et alia quâ Filius. Ad quod dicimus, cum Pater dicatur principium Spiritus sancti, et Filius, quia Spiritus sanctus procedit vel datur ab utroque, nec aliter potest Patrem et Filium eadem relatione vel notione principium dici Spiritus sancti. Si verò quæritur quæ sit illa notio quam ibi notat principium, nomen ejus non habemus; sed non est ipsa paternitas vel filiatio: imò notio quædam quæ Patris est et Filii, juxta quam ab æterno Pater et Filius unum principium est Spiritus sancti. Donator autem (ut prædictum est) dicitur Pater vel Filius ex tempore, sicut Spiritus sanctus datum vel donatum.

DISTINCTIO XXX.

DE HIS QUÆ TEMPORALITER DE DEO DICUNTUR ET RELATIVE SECUNDUM ACCIDENS, QUOD NON DEO, SED CREATURIS ACCIDIT.

1. Sunt enim quædam quæ ex tempore de Deo dicuntur, eique temporaliter conveniunt sine sui mutatione: et relative dicuntur secundum accidens, non quod accidit Deo, sed quod accidit creaturis; ut *Creator, Dominus, refugium, datum, vel donatum* et hujusmodi. De his Aug., in l. 5 de Trin., c. 13, ait: Creator relative dicitur ad creaturam, sicut Dominus ad servum. Item, non aliquem moveat quod Spiritus sanctus, cum sit coæternus Patri et Filio, dicitur tamen aliquid ex tempore, veluti hoc ipsum quod donatum diximus. Nam sempiternè Spiritus sanctus est donum, temporaliter autem donatum. Et si dominus non dicitur, nisi cum habere incipit servum, etiam ista appellatio relativa ex tempore est Deo, non enim sempiterna creatura est, cujus ille Dominus est. Ergo Dominum esse non sempiternum habet, ne cogamur etiam creaturam sempiternam dicere, quia ille sempiternè non dominaretur, nisi etiam ista sempiternè famularetur. Sicut autem non potest esse servus qui non habet dominum, sic nec dominus qui non habet servum.

Oppositio; quod non ex tempore sit Dominus temporis, quod non est ex tempore.

2. Sed hic aliquis dicet quod non tempore competit Deo hæc appellatio quâ dicitur Dominus; quia non est solum Dominus rerum quæ ex tempore coeperunt, sed etiam illius rei quæ non coepit ex tempore, id est, ipsius temporis, quod non coepit ex tempore, quia non erat ante tempus quàm inciperet, et idè non coepit esse Dominus ex tempore. Ad quod dici potest quia licet non coeperit ex tempore Dominus esse temporis, coepit tamen esse Dominus temporis, quia non semper fuit tempus; et ipsius hominis ex tempore coepit esse Dominus. De hoc Aug., in eodem lib., continuè ita ait: Quisquis exstiterit qui æternum Deum solum dicat, tempora verò non esse æterna propter varietatem et mutabilitatem, sed tamen ipsa tempora non in tempore esse coepisse, quia non erat tempus antequàm tempora inciperent; et idè non in tempore accidere Deo ut Dominus esset, quia ipsorum temporum Dominus erat, quæ utique non in tempore esse coeperunt; quid respondebit de homine qui in tempore factus est, ejus utique Dominus non erat antequàm esset? Certe ut Dominus hominis esset, ex tempore accidit Deo; et ut omnis amoveatur controversia, certè ut tuus Dominus esset vel meus, qui modò esso

cœpius, ex tempore habuit. Quomodo ergo obtinebimus nihil secundum accidens dici Deum, nisi quia ipsius naturæ nihil accidit quo mutetur; ut ea sint accidentia relativa, quæ cum aliqua mutatione rerum de quibus dicuntur, accidunt; sicut amicus relativè dicitur. Non enim amicus esse incipit, nisi cum amare cœperit. Fit ergo aliqua mutatio voluntatis, ut amicus dicatur. Nummus verò cum dicitur pretium, relativè dicitur, nec tamen mutatus est cum esse cœperit pretium, nec cum dicitur pignus et huiusmodi. Si ergo nummus potest nullà sui mutatione toties dici relativè ut neque cum incipit dici, neque cum desinit, aliquid in ejus naturâ vel formâ quâ nummus est mutationis fiat; quanto facilius de illâ incommutabili Dei substantiâ debemus accipere, quod ita dicatur relativè aliquid ad creaturam, ut quamvis temporaliter incipiat dici, non tamen ipsi substantiæ Dei accidisse aliquid intelligatur, sed illi creaturæ ad quam dicitur! Qualiter etiam refugium nostrum dicitur. Refugium enim nostrum dicitur Deus; relativè ad nos enim refertur; et tunc refugium nostrum fit cum ad eum refugimus. Numquid tunc fit aliquid in ejus naturâ quod antequam refugeremus ad eum non erat? In nobis ergo fit aliqua mutatio, qui ad eum refugiendo efficiamur meliores; in illo autem nulla. Sic et pater noster esse incipit, cum per ejus gratiam regeneramur, qui cedit nobis potestatem filios Dei fieri. Substantia ergo nostra mutatur in melius, cum filii ejus efficiamur. Similiter et ille Pater noster esse incipit, sed nullà sui commutatione substantiæ. Quid ergo temporaliter dici incipit Deus quod antea non dicebatur, manifestum est relativè dici; non tamen accidens Dei, quod aliquid ejus acciderit, sed planè secundum accidens ejus ad quod dici aliquid Deus incipit relativè. Ex his apertè ostenditur quod quedam de Deo temporaliter dicuntur relativè ad creaturas sine mutatione deitatis, sed non sine mutatione creaturæ; et ita accidens est in creaturâ, non in Creatore; et appellatio quâ creatura dicitur relativè, ad Creatorem relativa est, et relationem notat quæ est in ipsâ creaturâ. Appellatio verò illa quâ Creator relativè dicitur ad creaturam, relativa quidem est, sed nullam notat relationem quæ fit in Creatore.

Hic solvitur questio quâ quærebatur utrum Spiritus sanctus dicatur datum relatione ad se, cum ipse det se.

3. Ille potest solvi questio superius proposita, ubi quærebatur, cum Spiritus sanctus datum dicatur vel donatum (quod autem datur refertur et ad eum qui dat, et ad illum cui datur), et cum Spiritus sanctus det seipsum, utrum ad seipsum relativè dicatur, cum dicitur dari vel donari. Cui quæstioni respondentes, dicimus Spiritum sanctum dici datum vel donatum relativè, et ad dantem, et ad illum cui datur. Dans autem sive donator, est Pater cum Filio et Spiritu sancto. Nec tamen dicimus Spiritum sanctum referri ad se, sed appellatio dati vel donati refertur et ad dantem et ad recipientem, quia non potest aliquid dici datum, nisi ab aliquo et alicui detur. Cum autem Spiritus sanctus dari à se vel datus à se dicitur, relativè quidem dicitur ad illum cui datur, et est appellatio relativa; et in illo cui datur mutatio fit, non in dante.

DISTINCTIO XXXI.

QUOMODO DICATUR FILIUS ÆQUALIS PATRI: AN SECUNDUM SUBSTANTIAM, AN SECUNDUM RELATIONEM; ITA ET SIMILIS.

1. Præterea considerari oportet, cum tres personæ cœquales sibi sint, utrum relativè hoc dicatur, an secundum substantiam; et si relativè, utrum secundum relationem, an secundum essentiam consideranda sit æqualitas; deinde, quid sit ipsa æqualitas: Ad quod dicimus quia sicut simile nihil sibi est (similitudo enim ut ait Hilarius, sibi ipsi non est), ita et æquale aliquid sibi non dicitur; ac per hoc sicut simile, ita et æquale relativè dicitur. Dicitur ergo relativè Filius æqualis Patri, et utrique Spiritus sanctus. Est tamen æqualis Patri Filius, et utrique Spiritus sanctus, propter summam simplicitatem essentiæ et uni-

tatem. Æqualis est ergo Filius Patri secundum essentiam, non secundum relationem. Unde August., lib. 5 de Trin., cap. 6, ait: Quæramus secundum quid æqualis sit Patri Filius; non secundum hoc quod ad Patrem dicitur Filius, æqualis est Patri; restat ergo ut secundum id æqualis sit quod ad se dicitur. Quidquid autem ad se dicitur, secundum substantiam dicitur; restat ergo ut secundum substantiam sit æqualis; eadem ergo est utriusque substantia. Item in lib. 6, cap. 4: Satis est videre nullo modo Filium æqualem esse Patri, si in aliquo, scilicet quod pertineat ad significandam ejus substantiam, inæqualis invenitur; in omnibus ergo æqualis est Patri Filius, et est ejusdem substantiæ. Æqualis est etiam Spiritus sanctus Patri et Filio, et in omnibus æqualis propter summam simplicitatem illius substantiæ. Ex his perspicuum fit quod secundum substantiam Filius est æqualis Patri, et utrique Spiritus sanctus, et appellatio tantum relativa est. Æqualitas ergo Patris et Filii non est relatio vel notio, sed naturalis unitas et identitas.

Hic quæritur quomodo dicatur similis, et quid sit similitudo.

2. Hoc idem etiam dicimus de simili et similitudine. Cum enim dicitur Filius similis Patri, relativè quidem dicitur; sed similis est Patri propter unitatem essentiæ. Est ergo appellatio tantum relativa, similitudo verò indifferens essentia. Unde quibusdam non inductè videtur nomine æqualitatis vel similitudinis non aliquid poni, sed removeri ut eâ ratione dicatur Filius æqualis Patri, quia nec major est eo, nec minor, et hoc propter unitatem essentiæ. Ita et similis dicitur, quia nec diversus, nec alienus, nec in aliquo dissimilis, et hoc propter essentiæ simplicitatem. Non ergo secundum quod Filius est genitus à Patre, æqualis vel inæqualis est Patri, nec similis vel dissimilis; sed æqualis et similis secundum substantiam.

De sententiâ sancti Hilarii, quâ in Trinitate personarum propria ostendit.

3. Non est igitur hic prætermittendum quod vir illustris Hilarius proprietates personarum assignans, dicit in Patre esse æternitatem, speciem in imagine, usum in munere; quæ tantæ difficultatis sunt verba, ut in eorum intelligentiâ atque explanatione vehementer laboraverit Aug., ut ipse ostendit in lib. 6, de Trin., cap. 10, ita dicens: Quidam cum vellet brevissimè singularum in Trinitate personarum insinuare propria: Æternitas est, inquit, in Patre, species in imagine, usus in munere. Et quia non mediocris auctoritatis in tractatione Scripturarum et assertionem fidei vir extitit (hæc enim Hilarius in libris suis de Synodis posuit non longè à principio), horum verborum, id est, patris, et imaginis, et muneris, æternitatis, speciei, et usus, abditam scrutatus intelligentiam, quantum valet, non eum secutum arbitror in æternitatis vocabulo, nisi quod Pater non habet patrem de quo sit, Filius autem de Patre est, ut sit, atque ut illi cœteron sit. Imago enim si perfectè implet illud cujus imago est, ipsa cœquatur ei, non illud imagini suæ; in quâ imagine speciem nominavit, credo propter pulchritudinem, ubi tanta est congruentia et prima æqualitas, et prima similitudo nullâ in re dissidens, et nullo modo inæqualis, et nullâ ex parte dissimilis; sed ad identitatem respondens ei cujus imago est; ubi est prima et summa vita; cui non aliud vivere et aliud esse, sed idem et primus ac summus intellectus; cui non est aliud vivere et aliud intelligere, sed idem hoc unum tanquam verbum perfectum; cui non desit aliquid, et ars quedam omnipotentis et sapientis Dei plena omnium rationum viventium incommutabilium; et omnes unum in eâ; sicut ipsa unum de uno cum quo unum; ibi novit omnia Deus quæ fecit per ipsam.

Hic de Spiritu sancto quare usus dicatur. (Aug., lib. de Trin. 6, cap. 10.)

4. Est autem ineffabilis quidam complexus Patris

et imaginis, qui non est sine perfruitione, sine charitate, sine gaudio. Illa ergo dilectio, delectatio, felicitas vel beatitudo (si tamen aliquā humanā voce digne dicitur) usus ab illo appellata est breviter, et in Trinitate Spiritus sanctus non genitus, sed genitoris genitricque suavitas, ingenti largitate atque ubertate perfructus omnes creaturas pro capto earum. Itaque illa tria et à se invicem determinari videntur, et in se infinita sunt. Qui videt hoc vel ex parte, vel per speculum in ænigmate, gaudeat cognoscens Deum, et gratias agat. Qui verò non videt, tendat per pietatem fidei ad videndum, non per cecitatem ad calumniam; quoniam unus est Deus, sed tamen Trinitas. Ecce habes qualiter verba Hilarii præmissa accipienda sunt, licet tantæ sint profunditatis, ut etiam adhibitâ expositione vix aliquatenus ea intelligere valeat humanus sensus; cum et ipsa eorum explanatio, quam hic Aug. edidit, plurimum in se habeat difficultatis et ambiguitatis.

Quòd secundum hanc expositionem non distinguuntur ibi proprietates personarum tres. (Aug., ibid.)

5. Non enim secundum præmissam expositionem distinguuntur hic tres illæ proprietates superius assignatæ, sed ipsæ hypostases distinctæ ab invicem monstrantur; æternitatis tamen nomine eadem videtur designata proprietas, quam notat hoc nomen *ingenitus*. Sed videamus quid sit quod ait. *Imago si perfectè implet, cuius imago est, ipsa coæquatur ei, non illud suæ imaginis.* Videtur enim dicere quòd Filius qui est imago Patris, Patri coæquatur, non Pater Filio, cum et Filius dicatur æqualis Patri in Scripturâ, et Pater Filio, sed Filius hoc habet à Patre ut sit ei æqualis, Pater autem non habet à Filio; et tamen Filius plenè ac perfectè æqualis est Patri, id est, imago ei cuius est imago.

Quare dicatur Hilarius propria personarum assignasse in verbis prædictis, cum ibi non sint expressæ proprietates.

6. Propria ergo personarum in prædictis verbis assignasse dicitur Hilarius, quia relativa nomina personarum posuit, scilicet, *imaginis* et *muneris*; quæ relativè dicuntur de personis, et proprietates notant quibus distinguuntur personæ. Ita enim dicitur Spiritus sanctus munus relativè, sicut donum. Verumtamen ipsas proprietates aliis tribus nominibus non significavit, juxta prædictam Aug. expositionem; nisi solo nomine æternitatis, quo non ipsam paternitatem, sed eam voluit intelligi notionem quâ dicitur ingenuus.

Quòd earundem personarum distinctionem notat August. aliis verbis sine expressione trium proprietatum.

7. Illud etiam sciri oportet, quòd earundem trium personarum distinctionem Aug. ostendere volens sine expressione illarum trium proprietatum superius commemoratarum, in lib. de Doct. Christ. sic ait: In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto unitatis æqualitatisque concordia. Et hæc tria unum, omnia propter Patrem, æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum. Itaque Pater et Filius, et Spiritus sanctus, et singulus quisque horum Deus est, et simul omnes unus Deus; et singulus quisque horum plena substantia est, et simul omnes una substantia. Pater nec Filius est, nec Spiritus sanctus; et Filius nec Pater est nec Spiritus sanctus; Spiritus sanctus nec Pater est, nec Filius: sed Pater tantum Pater, et Filius tantum Filius, et Spiritus sanctus tantum Spiritus sanctus. Eadem tribus æternitas, eadem incommutabilitas, eadem majestas, eadem potestas. In his verbis apertè insinuat personarum trium distinctio.

Quare Patri attribuitur unitas, et Filio æqualitas.

8. Sed plurimos movet quòd Patri attribuit unitatem, Filio æqualitatem. Cum enim unitas dicitur secundum substantiam, non tantum in Patre est, sed etiam in Filio et Spiritu sancto; et æqualitas una est

Patris et Filii, et Spiritus sancti. Cur ergo Patri attribuitur unitas, et Filio æqualitas? Fortè eadem ratione attribuitur Patri unitas secundum Aug. quâ supra eidem æternitas secundum Hilarium, quia videlicet Pater ita est, ut ab alio non sit, et quia Filium genuit unum secum Deum, et Spiritus sanctus ab eo procedit unus cum eo Deus. Unitas ergo in Patre esse dicitur, quia nec est aliquid aliud à quo sit. Non enim ab alio est, nec ab eo aliquis vel aliquid est ab æterno, quod unum cum eo non sit: Filius enim et Spiritus sanctus unum sunt cum Patre. Unde Veritas ait, Joan. 10: *Ego et Pater unum sumus.*

Quare Pater et Filius dicantur esse unum vel unus Deus, sed non unus: quia res ejusdem naturæ rectè possunt dici unum simpliciter esse, et cum adiectione; res verò diversæ naturæ non possunt dici unum, nisi dicatur quid unum.

9. Hic dici oportet quòd Pater et Filius et Spiritus sanctus rectè dicuntur esse unum et unus Deus, sed non unus. Res enim duæ vel plures rectè possunt dici unum esse, si sint unius essentiae, et earum una sit natura. Unus autem vel una non potest dici de diversis rebus, nisi addatur quid unus vel una, quo addito, rectè potest dici de rebus et unius et diversæ substantiæ. Unde Aug., in lib. 6, de Trin., c. 3, sic ait: Nescio utrum inveniatur in Scripturis dictum: Unum sunt, quorum est diversa natura. Si autem et aliqua plura sunt ejusdem naturæ et diversa sentiunt, non sunt unum in quantum diversa sentiunt. Cum ergo sic dicitur unum, ut non addatur quid unum, et plura unum dicuntur, eadem natura atque essentia, non dissidens neque dissentiens significatur. Unde Paulus et Apollo, 1 Cor. 3, qui et ambo homines erant et idem sentiebant, unum esse dicuntur cum dicitur: *Et qui plantat et qui rigat unum sunt.* Cum verò additur quid unum, potest significari aliquid ex pluribus unum factum, quamvis diversâ naturâ; sicut anima et corpus non possunt utique dici unum (quid enim tam diversum?) nisi addatur vel sub intelligatur quid unum, scilicet unus homo. Unde Apostolus: *Qui adhæret, inquit, 1 Cor. 6, Domino, spiritus unus est, non dixit: Unus est vel unum sunt, sed addit Spiritus.* Diversi sunt enim naturâ spiritus hominis et Spiritus Dei; sed inhærendo fit spiritus hominis unus spiritus cum Deo, quia particeps fit veritatis et beatitudinis illius. Si ergo de his quæ diversæ substantiæ sunt, rectè dicitur quòd sint unus spiritus, quanto magis qui unius substantiæ sunt, rectè dicuntur unus Deus esse? Pater ergo et Filius unum sunt utique secundum unitatem essentiae, et unus Deus, in quo et Ariana hæresis damnatur, quæ Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum, ut ait Aug. in lib. de Hæresibus, non vult esse unius ejusdemque substantiæ atque naturæ, vel, ut expressius dicatur, essentiae, quæ Græcè dicitur *usia*; sed Filium esse creaturam; necnon et Sabelliana, quæ, ut ait Aug. in eodem libro, dicebat Christum eundem ipsum et Patrem et Spiritum sanctum esse; ut esset Trinitas nominum sine substantiâ personarum. Utramque pestem, ut ait Aug. super Joannem, elidit Veritas dicens: *Ego et Pater unum sumus.* Utrumque audi et adverte, et unum, et sumus: et à Charybdi et à Scyllâ liberaberis. Quod enim dixit unum, liberat te ab Ario; quod dixit sumus, liberat à Sabellio. Si unum, ergo non diversum; si sumus, ergo Pater et Filius. Sumus enim non diceret de uno, nec unum de diverso. Erubescant ergo Sabelliani, qui dicunt ipsum esse Patrem qui est Filius, confundentes personas; qui et dicti sunt Patripassiani, quia dicunt Patrem sui se passum. Ariani verò dicunt aliud Patrem esse, aliud Filium; non unam substantiam, sed duas: Patrem majorem, Filium minorem. Noli hoc dicere tu, catholice. In medio ergo naviga, utrumque periculosum latus devita: et dic: Pater Pater est, Filius Filius est; alius Pater, alius Filius, sed non aliud, imò hoc ipsum, quia unus Deus. Ecce ostensum est quare unitas in Patre esse dicatur, cum tres illi unum sint.

Quare dicatur esse æqualitas in Filio, cum sit una æqualitas trium.

10. Nunc videamus quare æqualitas dicatur esse in Filio, cum una et summa æqualitas sit trium. Hoc idè fortè dictum est, quia Filius genitus est à Patre æqualis gignenti, et dono quod ab utroque procedit; et idè illa tria dicuntur esse æqualia propter Filium. Filius enim habet à Patre ut sit ei æqualis et Spiritui sancto; et Spiritus sanctus ab utroque habet ut sit æqualis utrique. Hoc autem sine assertionis supercilio et majoris intelligentiæ præjudicio dicimus, malentes in apertione tam clausorum sermonum peritiores audire, quàm aliquid aliis influere.

Quare in Spiritu sancto dicatur esse utriusque concordia vel connexio.

11. Quòd autem in Spiritu sancto dicitur esse utriusque concordia, et per eum omnia connexa, facilius est intelligentia nobis præmissa ad mentem revocantibus. Supra enim secundum auctoritates sanctorum dictum est quòd Spiritus sanctus amor est quo Pater diligit Filium, et Filius Patrem. Rectè ergo Spiritus sanctus dicitur connexio vel concordia Patris et Filii, et per eum omnia connexa. Unde Aug. in lib. 5 de Trin., cap. 11: Communio quædam consubstantialis Patris et Filii est amborum Spiritus sanctus. Idem in lib. 7 de Trin., cap. 3: Spiritus sanctus est summa charitas utrumque conjungens, nosque sub-
Tungens.

DISTINCTIO XXXII.

UTRUM PATER VEL FILIUS PER SPIRITUM SANCTUM DILIGAT, CUM DILIGERE IDEM DEO SIT QUOD ESSE.

1. Hic oritur quæstio ex prædictis deducta: dictum est enim supra, atque sanctorum auctoritatibus ostensum, quòd Spiritus sanctus est communio Patris et Filii, et amor quo Pater et Filius se invicem diligunt. Idè quæritur utrùm Pater vel Filius per Spiritum sanctum diligat. Quod utique videtur oportere dici secundum auctoritates supra positas, quibus ostenditur Spiritum sanctum esse, quo genitus à gignente diligatur, genitoremque suum diligat. Sed contra, si Pater vel Filius dicatur diligere per Spiritum sanctum, videtur esse per Spiritum sanctum, quia non est aliud Deo esse, et aliud diligere, sed idem; quia, ut ait Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 5, quidquid secundum qualitates in illà simplici naturà dici videtur, secundum essentiam est intelligendum, ut bonus, magnus, immortalis, sapiens, diligens, et hujusmodi. Idèque si Pater vel Filius diligit per Spiritum sanctum, per ipsum Spiritum esse videtur; neque tantum essentià suà diligit, sed etiam dono.

Hæc quæstio insolubilis est, humanum superans sensum, in quâ auctoritates sibi occurrunt.

2. Huic quæstioni, cum altitudinem nimis profunditatis contineat, id solum respondemus, quod Aug. significare videtur, scilicet quòd Pater et Filius se diligant, et unitatem servant, non solum essentià suà, sed suo dono proprio; quod licèt supra positum sit, iterare tamen non piget, quia sic expedit. Ait ergo Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 5, ita: Manifestum est quòd non aliquis duorum est quo uterque conjungitur; quò genitus à gignente diligatur, genitoremque suum diligat, sintque non participatione, sed essentià suà, neque dono superioris alicujus, sed suo proprio servantes unitatem pacis. Ecce hic dicit quòd essentià suà et dono suo servant unitatem. Idem in lib. 5 de Trin., cap. 7, ait: In illà Trinitate quis audeat dicere Patrem nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum? Hic apertè ostendit Patrem non tantum per Spiritum sanctum diligere; non autem simpliciter dicit Patrem non diligere per Spiritum sanctum.

Utrùm Pater sit sapiens Sapientià quam genuit, sicut diligit amore qui ab ipso procedit.

3. Præterea diligenter investigari oportet utrùm Pater sapiens sit Sapientià quam genuit, quæ tantum Filius est. Quod videtur à simili posse probari. Si enim

Pater diligit amore qui ab ipso procedit, cur non et Sapientià vel Intelligentià quam ipse genuit, sapit, vel intelligit? Hanc quæstionem urgere videtur, ut ait Aug. in lib. 6 de Trin., cap. 1, quod scripsit Apostolus dicens, 1 Cor. 1, *Christum Dei Virtutem et Dei Sapiëntiam*. Ubi quæritur utrùm ita sit Pater Sapiëntiæ et Virtutis suæ, ut hæc Sapiëntià sapiens sit quam genuit, et hæc Virtute potens quam genuit. Sed absit ut ita sit, quia si hoc est ibi esse quod sapere, non per illam Sapiëntiam quam genuit sapiens dicitur Pater; alioquin non ipsa ab illo, sed ille ab ipsa est. Si enim Sapiëntia quam genuit causa est illi ut sapiens sit, etiam ut sit ipsa illi causa est; quod fieri non potest, nisi gignendo eum aut faciendo; sed nec genitricem, nec conditricem Patris ullo modo quisquam dixerit Sapiëntiam; quid enim est insanius? Ergo Pater ipsa Sapiëntia est quæ sapiens est. Filius verò dicitur Sapiëntia Patris et Virtus Patris; non quia Pater per eum sit sapiens vel potens, sed quia Filius Sapiëntia et Virtus est de Patre Sapiëntià et Virtute. Ex his ergo patet quòd Pater non est sapiens Sapiëntià genitâ, sed seipso Sapiëntià ingenitâ.

Utrùm Filius sit sapiens Sapiëntià genitâ vel ingenitâ.

4. Post hæc queri solet à quibusdam, utrùm Filius sit sapiens Sapiëntià genitâ, vel ingenitâ. Si enim non est sapiens Sapiëntià genitâ, nec seipso sapiens est; si verò Sapiëntià genitâ sapiens est, non videtur sapiens esse Sapiëntià ingenitâ, et ita non videtur esse sapiens à Patre, cum à Patre habeat omnia. Ad quod dicimus quòd una est Sapiëntia Patris et Filii et Spiritus sancti, sicut una essentia, quia Sapiëntia in illius naturæ simplicitate est essentia; et tamen Filius tantum est Sapiëntia genita, et Pater tantum est Sapiëntia ingenita; et Sapiëntia genita est de Sapiëntià ingenitâ, vel à Sapiëntià ingenitâ. Et cum idem sit ibi esse quòd sapientem esse, relinquitur ut Sapiëntia genita sit sapiens de Sapiëntià ingenitâ. Non ergo Filius dicitur Sapiëntia Dei, tanquam ipse solus intelligens sit vel sapiens sibi et Patri et Spiritui sancto; quia, ut ait Aug., in lib. 15 de Trin., c. 7: Si solus ibi Filius intelligit et sibi et Patri et Spiritui sancto, ad illam reditur absurditatem, ut Pater non sit sapiens de seipso, sed de Filio: nec Sapiëntia Sapiëntiam genuerit, sed eâ Sapiëntià Pater dicatur sapiens esse quam genuit. Ubi enim non est intelligentia, nec Sapiëntia potest esse. Idèque si Pater non intelligit ipse sibi, sed Filius intelligit Patri, profectò Filius Patrem sapientem facit. Et si hoc est Deo esse quod sapere, et ea illi est essentia quæ Sapiëntia, non Filius à Patre, quod verum est, sed à Filio potius Pater habet essentiam, quod absurdissimum atque falsissimum est. Est ergo Deus Pater sapiens eâ, quæ ipse est, suâ Sapiëntià; et Filius, Sapiëntia Patris, est sapiens de Sapiëntià quæ est Pater, de quo est genitus Filius. Ita et Pater est intelligens eâ, quæ ipse est, suâ Intelligentiâ. Non enim esset sapiens, qui non esset intelligens. Filius autem, Intelligentià Patris, de Intelligentià genitus est, quæ est Pater; de quâ et intelligens est. Proinde Pater est Sapiëntia, et Filius Sapiëntia, et uterque una est Sapiëntia; et tamen solus Pater est ingenita Sapiëntia, et Filius solus genita Sapiëntia; nec tamen alia Sapiëntia Pater, alia Sapiëntia Filius, sed una eademque est; sicut Pater est Deus ingenitus, et Filius est Deus genitus; neque Deus genitus est Deus ingenitus; non idè tamen alius Deus est Pater, alius Deus Filius, sed unus Deus uterque, non autem unus. Alius est enim genitus, alius ingenitus, sed non alius Deus; imò uterque unum, sive unus Deus. Ita non est Sapiëntia genita Sapiëntia ingenita, sed alia est Sapiëntia genita, alia ingenita; non tamen est alia Sapiëntia, sed una eademque.

An Filius sit sapiens seipso vel per seipsum.

5. Ex prædictis constat quòd Filius non est sapiens à se neque de se, sed de Patre et à Patre. Queritur autem solet utrùm Filius sit sapiens seipso vel per seipsum? Quidam dicunt multiplicem hic fieri intelligentiam, et

ideò distinguendum fore; ita ut cum dicis Filium esse sapientem seipso vel per seipsum, si sui naturā et essentia sapientem intelligas, verus sit intellectus; si vero a seipso vel de seipso sapientem esse intelligas, falsitati subiectum habebis intelligentiam. Alii verò simpliciter et ab quæ determinatione concedent huiusmodi locutiones: Filius est Sapientia per se, sed non a se vel de se, et: Filius est Deus per se, et est per se, sed non a se vel de se. Hæc confirmantes verbis Hilari, qui Filium non a se, sed per se agere ait, in lib. 9 de Trin.: Naturæ, inquit, cui contradicis, hæretice, hæc unitas est, ut ita per se agat Filius ne a se agat, et ita non a se agat ut per se agit. Intelligit Filium agentem, et per eum Patrem agentem. Non a se agit, cum Pater in eo manere monstratur. Per se agit, cum secundum naturam Filii agit ipse quæ placita sunt. Infirmus sit non a se agendo, nisi a Deo ipse agit; non sit verò in unitate naturæ, si quæ agit et in quibus placet non per se agit. Sicut ergo, inquit, Filius per se agit, sed non a se; ita et Filius debet dici sapiens per se, sed non a se. Sic et ipse per se Deus est, vel esse dicendus est, ut aiunt, sed non a se vel de se.

An una tantum sit Sapientia Patris.

6. Post hæc à quibusdam solet queri utrum una tantum sit Sapientia Patris. Quod non esse nituntur probare hoc modo: Filius, inquit, est Sapientia Patris genita, quā Pater sapiens non est. Est igitur aliqua Sapientia Patris, quā sapiens non est. Est autem et Sapientia Patris ingenita, et eā Pater sapiens est. Est ergo quædam Sapientia Patris, quā sapiens est; et ipsa non est illa Sapientia Patris quā Pater sapiens non est, non est ergo una tantum Sapientia Patris. Item Sapientia ingenita est Sapientia Patris, et Sapientia genita est Sapientia Patris; non est autem Sapientia ingenita Sapientia genita; non est igitur una tantum Patris Sapientia. Hæc et his similia, tanquam sophistica et à veritate longinqua, cunctisque in theologia peritis patentia abjicimus, responso indigna advertentes; id tamen adicientes, quia una tantum Sapientia Patris, sed non uno modo dicitur. Nam Sapientia Patris dicitur illa quam genuit, et Sapientia Patris dicitur ea quā sapiens est. Diversa est ergo ratio dicti. Illa enim dicitur Patris, qui eam genuit; et ea dicitur Sapientia Patris, quia eā sapit. Una est tamen Sapientia Patris, quia Sapientia genita est eadem Sapientia, et ea quā sapiens est; sive ea quā sapiens est intelligatur persona Patris, sive essentia Patris, quia persona Patris quæ intelligitur cum dicitur Sapientia ingenita, et persona Filii quæ significatur cum dicitur Sapientia genita, una eademque Sapientia est; quæ essentia divina intelligitur communis tribus personis. Quod in Trinitate est dilectio quæ est Trinitas, et tamen

Spiritus sanctus est dilectio quæ non est Trinitas; nec ideò duæ sunt dilectiones; ita et de Sapientiâ.

7. Et sicut in Trinitate dilectio est, quæ est Pater, Filius et Spiritus sanctus, quæ est ipsa essentia deitatis, et tamen Spiritus sanctus dilectio est quæ non est Pater vel Filius; nec ideò duæ dilectiones sunt in Trinitate, quia dilectio quæ propriè Spiritus sanctus est, dilectio est quæ Trinitas est, non tamen ipsa Trinitas est, sicut Spiritus sanctus est essentia quæ Trinitas est, non tamen ipsa Trinitas est; ita in Trinitate Sapientia est quæ est Pater et Filius, et Spiritus sanctus, quæ est essentia divina; et tamen Filius est Sapientia quæ non est Pater vel Spiritus sanctus. Nec ideò duæ Sapientiæ ibi sunt, quia Sapientia quæ propriè est Filius est Sapientia quæ est Trinitas, ipsa tamen non est Trinitas, sicut Filius non essentia quæ est Trinitas, ipse tamen non est Trinitas.

Quâ ratione Pater non dicitur sapiens eā Sapientiâ quam genuit, eadem videtur debere dici quod non sit diligens Pater vel Filius dilectione, quæ ab utroque procedit.

8. Præterea diligenter notandum est quod eā ratione quā Pater non dicitur sapiens eā Sapientiâ quam genuit, videtur fore dicendum quod Pater non diligit

Filium, vel Filius Patrem eā dilectione quæ ab utroque procedit, scilicet quæ propriè Spiritus sanctus est. Sicut enim idem est Deo sapere quod esse, ita est ei idem diligere quod esse. Ideoque sicut negatur Pater esse sapiens sapientiâ quam genuit; qui si eā diceretur sapiens, non ipsa ab eo, sed ipse ab eā intelligeretur esse; ita videtur non debere concedi quod Pater vel Filius diligit dilectione quæ tantum Spiritus sanctus est, quia si eā diligit Pater vel Filius, non Spiritus sanctus videtur esse à Patre et Filio, sed Pater et Filius à Spiritu sancto, quia idem est ibi diligere quod esse. At supra dictum est, atque auctoritate Aug. sancitum, quod in Trinitate tria sunt, unus diligens eum qui de illo est, et unus diligens eum de quo est, et ipsa dilectio; et non est aliquis duorum quo genitus à gignente diligitur, et genitorem suum diligit. Quibus verbis aperte significatur Patrem Filium, et Filium Patrem diligere, eā scilicet dilectione quæ non est aliquis eorum, sed tantum Spiritus sanctus. Cum idem ergo sit ibi diligere quod esse, quomodo dicitur Pater vel Filius non esse eā dilectione quā alter alterum diligit, cum ideò Pater negetur sapere Sapientiâ quam genuit, ne eā esse intelligatur?

Quod et hæc quæstio inexplicabilis est, quæ excellit infirmitatem hominis.

9. Difficilem mihi fateor hanc quæstionem, præcipuè cum ex prædictis oriatur quæ similem videntur habere rationem; quod meæ intelligentiæ attendens infirmitas turbatur, cupiens magis ex dictis sanctorum referre, quam afferre. Optimus enim lector est, inquit Hilar. in medio lib. 1 de Trin., qui dictorum intelligentiam expectat ex dictis potius quam imponat; et retulerit magis quam attulerit; neque cogat id videri dictis contineri, quod ante lectionem præsumperit intelligendum. Cum ergo de rebus Dei sermo est, concedamus Deo sui cognitionem, dictisque ejus piâ veneratione famulemur. Investiget ergo diligenter pius lector rationem dictorum, si fortè dictorum aliquam valeat reperire causam; quā notā, ipsa præmissa quæstio aliquatenus explicari valeat. Ego autem hanc quæstionem non absolvens, sed errorem excludens, profiteor non esse dictum Patrem diligit Filium, vel Filium Patrem, eā dilectione quæ ab utroque procedit; quæ non est aliquis eorum, sed tantum Spiritus sanctus; tanquam eā dilectione Pater sit vel Filius. Sed sic eā Pater diligit Filium et Filius Patrem, ut etiam Pater per se eā quæ ipse est dilectione diligit, sic et Filius; non autem sic ut Pater per se non diligit, et Filius, sed per eam tantum. Quis hæc in illa Trinitate, inquit Aug., opinari vel affirmare præsumat? Eam tamen quæstionem lectorum diligentiae plenius dijudicandam atque absolvendam relinquimus, ad hoc minus sufficientes.

DISTINCTIO XXXIII.

UTRUM PROPRIETATES PERSONARUM SINT IPSÆ PERSONÆ VEL DEUS, ID EST, DIVINA ESSENTIA.

1. Post supra dicta interiùs considerari atque subtiliter inquiri oportet, utrum proprietates personarum quibus ipsæ personæ determinantur, sint ipsæ personæ, et sint Deus, id est, divina essentia; an ita sint in personis, ut non sint personæ, ac per hoc nec divina essentia. Quod enim in personis sint proprietates, nemo inficari audeat, cum aperte clamet auctoritas quod in personis est proprietates, et in essentia unitas. Superiùs quoque multis sanctorum testimoniis astruximus personas per proprietates distingui atque determinari; ipsasque proprietates, tres scilicet, propriis expressimus vocabulis. Cum ergo proprietates ipsæ ab æterno fuerint, quibus ipsæ personæ determinantur et differunt, quomodo essent si in eis non essent? et quomodo in eis essent, et ipsæ personæ non essent, quin ibi esset multiplicitas? Quocirca sicut proprietates esse in personis, ita et eas personas esse conflitemur, sicut supra auctoritate Hieronymi (ut non pigeat revocare ad mentem) protestati sumus, in expositione fidei ita dicentis: Sabellii hæresim declinantes, tres

personas expressas sub proprietate distinguimus. Non enim nomina tantummodo, sed etiam nominum proprietates, id est, personas, vel, ut Graeci exprimunt, hypostases, hoc est, subsistentias confitemur. Ecce apertè dicit personas proprietatibus distingui, et ipsas proprietates esse personas; cuius hic verba perstringimus, quia supra latius posuimus.

Quòd proprietates sint divina essentia.

2. Cùmque de simplicitate deitatis supra dissereremus, auctoritatibus sanctorum, scilicet Aug., Hil., Isidor. necnon et Boetii, evidenter monstravimus Deum hoc esse omninò quod in se habet, excepto quòd Pater habet Filium, nec est Filius, et Filius habet Patrem, nec est Pater; et sic esse in naturà trium, ut qui habet, hoc sit quod habet: et totum quod ibi est, unum esse, unum vitam esse, quae modò non iteramus, ne fastidium lectori ingeramus. Si ergo proprietates ibi sunt, singula earum est id in quo est, et unum eademque vita singulae sunt. Fateamur ergo et proprietates esse in tribus personis, et ipsas esse personas atque divinam essentiam.

Auctoritate astruit quòd proprietas sit natura.

3. Quòd enim proprietas etiam divina natura sit, ostendit Hilarius, dicens nativitatem Filii esse naturam. Unde in lib. 7 de Trin. ait: Utriusque natura non differt; unum sunt Pater et Filius. Habet ergo hoc sacramenti nativitas, ut complectatur in se et nomen, et naturam, et potestatem, quia nativitas non potest esse ea natura unde nascitur Filius. Idem, in 6: Nativitas proprietas est, veritas est. Idem, in 7, dicit quòd naturae nativitas sit intelligenda esse in naturà Dei. Supra enim dixit quòd proprium Patris est quòd semper Pater est, et proprium Filii est, quòd semper Filius est; significans quòd proprietas Patris est Pater, et proprietas Filii est Filius. His aliisque pluribus auctoritatibus apertè significari videtur quòd proprietas Filii Filius sit, sic et Deus; ita et proprietas Patris, et proprietas Spiritus sancti.

Quidam negant, scilicet, proprietates esse personas et divinam naturam, et quare.

4. Hoc autem aliqui negant, dicentes quidem proprietates in personis esse, sed non esse personas ipsas, quia ita dicunt esse in personis vel in essentià divinà, ut non sint interiùs, sicut ea sunt quae secundum substantiam dicuntur de Deo, ut bonitas, justitia, sed extrinsecùs affixae sunt, atque ita esse rationibus probare contendunt. Si enim, inquit, proprietates sunt personae, non eis personae determinantur. Contra quod dicimus quia etiam seipsis personae differunt, sicut supra Hier., loquens de Patre et Filio et Spiritu sancto, dicit: Substantià unum sunt, sed personis ac nominibus distinguuntur. Sed iterum addunt: Si proprietates ipsae divina essentia sunt, cùm essentià non differant tres personae, nec proprietatibus differunt. Quomodo enim differt Pater à Filio, eo quòd divina essentia est, cùm in essentià unum sunt?

Responsio ad praemissa auctoritate nitens.

5. Horum doctrinis novis et humanis commentis verbo Hil. respondeo: Immensum est quod exigitur et incomprehensibile; extra significantiam est sermonis, extra sensùs intentionem; non enuntiatur, non attingitur, non tenetur; verborum significantiam rei ipsius natura consumit; sensùs contemplationem imperspicabile lumen obaeat, intelligentiae capacitatem quod fine nullo continetur excedit. Mihi ergo in sensu labes est, in intelligentià stupor est; in sermone verò non jam infirmitatem, sed silentium confitebor; periculosum nimis est de rebus tantis ac tam reconditis aliquid ultra praescriptum coeleste proferre, ut ultra praefinitionem Dei sermo de Deo sit. Forma fidei certa est. Non ergo aliquid addendum est, sed modus constituendus audaciae, quidquid ultra quaeritur, non intelligitur.

Quomodo improbi haeretici insistant alia addentes.

6. Cæterum haeticorum improbitas instinctu diaboliæ fraudulentiae excitata, nondum quiescit, sed in tantà rerum quaestione addit: Si pater et filio

in Deo sive in divinà essentià sunt, eadem ergo res est sibi Pater et Filius. Nam in quo paternitas est, Pater est: et in quo filiatio est, Filius est. Si ergo una eademque res habet in se paternitatem et filiationem, ipsa generat et generatur: quod dicentes, in Sabellianam haeresim pertrahunt, extendentes Patrem in Filium, cùm ipsum sibi Filium proponant et Patrem. Si verò negaverint in unà Dei essentià paternitatem esse et filiationem, quomodo ergo dicunt esse Deum? His atque aliis argumentorum aculeis utuntur in suae opinionis assertionem, ut veritatis formam dissecent. *Responsio contra hanc eorum oppositionem, ubi traditur proprietates non penitus ita esse in Dei essentià, sicut in hypostasibus dicuntur.*

7. Quorum audaciae resistentes atque ignorantiae providentes, audebimus aliquid super hoc loqui. Paternitas et filiatio non ita esse omninò in divinà substantià dicuntur, sicut in ipsis hypostasibus; in quibus ita sunt, quòd eas determinant, ut ait Joan. Damas., lib. 3 de orthodoxà Fide, c. 6. Characteristica idiomata sunt, id est, determinativae proprietates hypostaseos et non naturae; etenim hypostasim determinant et non naturam. Ideoque licet paternitas et filiatio sint in divinà essentià, cùm eam non determinent, non ideò potest dici quòd divina essentia et generet et generetur; vel quòd eadem res sit sibi Pater et Filius. Ita enim proprietas determinat personam, ut hanc proprietate hypostasis sit generans, et illà alià hypostasis sit genita; et ita non idem generat et generatur, sed alter alterum.

Quaeritur quomodo proprietates possunt esse in naturà, ut tamen eam non determinent.

8. Sed fortè quaeres, cùm hae proprietates non possunt esse in personis quin eas determinent, quomodo in divinà essentià esse possint, ita ut non eam determinent? Respondeo tibi et hic cum Hil., lib. 4 de Trin., non longè à principio: Ego nescio, non requiro, sed consolabor me tamen. Archangeli nesciunt, angeli non audierunt, secula non tenent, propheta non sensit, Apostolus non interrogavit, Filius ipse non edidit. Cesset ergo dolor querelarum: non putet homo suà intelligentià generationis sacramentum posse consequi. Absolutè tamen intelligendus est Pater et Filius et Spiritus sanctus. Stat in hoc fine intelligentia verborum. Est Filius à Patre, qui est unigenitus ab ingenito, progenies à parente, unus ab uno; non natura deitatis alia et alia, quia ambo unum. Hoc credendo incipe, percurrere, persiste; etsi non perventurum sciam, tamen gratulabor profecturum. Qui enim piè infinita prosequitur, etsi non contingat, aliquando tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inseras in illud secretum et arcanum inopinabilis nativitatis; ne te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens; sed intellige incomprehensibilia esse. His aliisque multis evidenter ostenditur nobis nullatenus licere majestatem perscrutari, jus ponere potestati, modum circumscribere infinito.

Quibus auctoritatibus opinionem suam, scilicet, quòd proprietas Patris vel Filii non sit Deus, muniant.

9. Verumtamen nondum desistunt impatientiae spiritu agitati, sed opinionem suam etiam sanctorum auctoritatibus munire conantur; quibus ostendere volunt proprietatem quā Pater est Pater, et proprietatem quā Filius est Filius, non esse Deum; ad hoc inducentes verba Aug., ton. 2, super illum locum psal. 68: *Et non est substantia*, ita dicentis: Deus enim quaedam substantia est. Unde etiam in fide catholica sic edificamur, ut dicamus Patrem et Filium et Spiritum sanctum unius esse substantiae; quid est unius substantiae? Quidquid est Pater quod Deus est, hoc est Filius, hoc est Spiritus sanctus. Cùm autem Pater est, non illud est quod vel quo est. Pater enim non ad se, sed ad Filium dicitur; ad se autem, Deus dicitur. Eo igitur quod vel quo Deus est, substantia est. Et quia ejusdem substantiae est Filius, procul dubio Filius est Deus. Atverò quod Pater est, quia non substantiae est, sed refertur ad Filium, non sic dicimus Filium Pa-

trem esse, sicut dicimus Filium Deum esse. Ex his verbis significari dicunt quod proprietas Patris vel proprietas Filii non sit Deus vel essentia divina. Cum enim dicit, *eo quod Deus est, substantia est, sed quod Pater est substantia non est*, aperte inquit ostendit id esse substantiam, quo Deus est; id verò quo Pater est, non esse substantiam. Item cum ait: *Pater non illud est quod est*, ostendit eum non esse Patrem eo quod substantia est. Non enim simpliciter dixit: *Pater non est illud quod est*; sed ait: *Cum Pater est, non est illud quod est*, significans quo Pater est non esse illud quod est, id est, essentiam. Hæc illi ita exponentes, sua commenta simplicibus et incautis vera videri faciunt. Nos autem aliter fore ista intelligenda dicimus. Dicens enim: *Eo quod Deus est, substantia est, sed quod Pater est, substantia non est*, hoc intelligi voluit, quia essentia Deus est, et deitate substantia est. Eo enim substantia est, quo Deus est; et è converso, cujus ea est deitas quæ est substantia, et substantia quæ deitas; sed quod Pater est, non est substantia, id est, non quo Pater est, eo substantia est, quia proprietate generationis Pater est, quâ substantia non est. Ipsam tamen proprietatem substantiam esse non negavit. Ita tamen illud intelligendum est quod ait: *Cum Pater est, non illud est quod est*; id est, non illo Pater est quod vel quo ipse est, id est, essentia, sed notione.

Aliis etiam verbis Aug. utuntur ut asserant quod dicunt, scilicet proprietates personarum non esse Dei substantiam.

10. Item illis verbis Aug. vehementer insistent superius positis, scilicet quod Verbum secundum quod sapientia est et essentia, hoc est quod Pater: secundum quod Verbum, non hoc est quod Pater. Si, inquit, Verbum non est hoc quod Pater, secundum hoc quod est Verbum; id ergo quo Verbum est non est illud quo Pater est; proprietas ergo quâ Verbum est, non est quod Pater est, non est igitur divina essentia. Ad quod dicimus quia licet secundum quod Verbum, non sit hoc quod Pater est, ea tamen proprietas quâ Verbum est, est id quod Pater est, id est, divina essentia, sed non hoc est hypostasis Patris.

DISTINCTIO XXXIV.

OPINIO QUORUMDAM NON IDEM ESSE PERSONAM ET ESSENTIAM VEL NATURAM DICENTIUM, ET EANDEM ESSENTIAM NON POSSE ESSE PATREM, ET FILIUM, ET SPIRITUM SANCTUM.

1. Prædictis autem adjiciendum est, quod quidam perversi sensus homines in tantam prosiluerunt insaniam, ut dicerent non idem esse naturam Dei et personam sive hypostasim; dicentes eandem essentiam non posse esse Patrem et Filium sine personarum confusione. Si enim, inquit, ea essentia quæ Pater est, est Filius, idem sibi Pater est et Filius. Si hanc rem dicis esse Patrem, aliam quære quam dicas esse Filium. Si verò aliam non quæsieris, sed eandem dixeris, idem genuit et genitus est. Propter hæc et hujusmodi, inter naturam et personam dividunt, ita ut non recipiant unam deitatis naturam et simplicem esse tres personas. Idque testimonio Hilarii defendere nituntur, qui in lib. 8 de Trinit., querens utrum Apostolus Spiritum Dei nominans et Spiritum Christi, idem significaverit utroque verbo, inquit ita: Gentium prædicator volens naturæ unitatem in Patre et Filio docere ait, Rom. 8: *Spiritus Dei in vobis est; si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est ejus. Si autem Spiritus ejus qui suscitavit Jesum*, etc. Spirituales omnes sumus, si in nobis est Dei Spiritus, sed et hic Spiritus Dei, est et Spiritus Christi. Et cum Christi Spiritus in nobis est, ejus Spiritus in nobis est qui suscitavit Christum. Et cum ejus qui suscitavit Christum in nobis est Spiritus, et Spiritus in nobis est Christi, nec tamen non Dei est Spiritus, qui in nobis est. Discerne ergo, ô hæretice, Spiritum Christi à Spiritu Dei; et excitati à mortuis Spiritum Christi à Spiritu Dei Christum à mortuis excitantis. Cum qui

habitat in nobis Spiritus Christi, Spiritus Dei sit; et Spiritus Christi à mortuis excitati Spiritus Dei tantum sit Christum à mortuis excitantis. Et quero nunc, in Spiritu Dei utrum naturam, an rem naturæ significatam existimes. Non est enim idem natura quod res naturæ; sicut non idem est homo et quod hominis est, nec idem est ignis et quod ipsius ignis est; et secundum hoc non est idem Deus et quod Dei est. Hujus dicti occasione præfati hæretici dogmatizaverunt non idem esse personam et naturam Dei, asserentes naturam Dei non esse tres personas, intelligentes in his præmissis verbis Hilarii per rem naturæ personam, et nomine naturæ divinam naturam. Et ideo dicunt Hilarium interrogasse hæreticum utrum per Spiritum Dei putaret significatam esse naturam, an rem naturæ; ut sic ostenderet distinguendum esse inter naturam et rem naturæ, id est, personam.

Hic docet quomodo eis obviat ipsius Scripturæ circumstantia, et qualiter prædicta intelligi debeant; et quod Spiritus sanctus est res unius naturæ Patris et Filii, et est ipsa natura.

2. Hoc quidam dicunt, non intelligentes piâ diligentia Scripturæ circumstantiam; quâ consideratâ percipi potest quomodo præmissa dixerit Hilarius. Subsequenter enim in eadem serie ostendit in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cum dicitur: *Spiritus Domini super me*; aliquando significari Filium, ut cum dicitur: *In Spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate se dæmones ejicere demonstrans; aliquando Spiritum sanctum; ut ibi: *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem*. Quod dicit consummatum fuisse, cum Apostoli Spiritu sancto misso omnibus linguis locuti sunt. Deinde quare hanc distinctionem fecerit, et quod in superioribus per verba Apostoli idem Spiritus sanctus significatus sit, et quod ipse sit res unius naturæ Patris et Filii, apertè ostendit inquit ita: Hæc idcirco sunt demonstrata, ut quicumque parte hæretica falsitas se contulisset, finibus veritatis concluderetur. Habitat enim in nobis Christus, quo habitante habitat Deus; et cum habitat in nobis Spiritus Christi, non aliud habitat quàm Spiritus Dei. Quod si per Spiritum sanctum Christus in nobis intelligitur esse, hunc tamen ita Spiritum Dei ut Spiritum Christi esse noscendum est; et cum per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis, indifferens natura Filii creditur esse à Patre, cum Spiritus sanctus qui est Spiritus Christi et Spiritus Dei, res naturæ demonstretur unius. Quero nunc ergo quomodo non ex naturâ unum sunt? A Patre procedit Spiritus veritatis, à Filio mittitur, et à Filio accipit. Sed omnia quæ habet Pater, Filii sunt. Idcirco qui ab eo accipit, Dei Spiritus est, et idem Spiritus Christi est. Res naturæ Filii est, sed et eadem res et naturæ Patris est, et Dei excitantis Christum à mortuis Spiritus est; et idem Spiritus Christi est à mortuis excitati. In aliquo differt Christi et Dei natura, ne eadem sit, si præstari potest ut Spiritus qui Dei est, non sit etiam Christi. Est ergo in nobis Spiritus Dei, et est in nobis Spiritus Christi; et cum Spiritus Christi inest, inest Spiritus Dei. Ita cum quod Dei est, et Christi est, et quod Christi est Dei est, non potest aliud diversum Christus esse quàm Deus est. Deus igitur Christus est unus cum Deo Spiritus, secundum illud Joan. 10: *Ego et Pater unum sumus*, in quo docet Veritas unitatem esse naturæ, non solitudinem unionis. Ecce si hæc verba diligenter attendas, invenis Spiritum sanctum rem naturæ dici Patris et Filii; et eundem dici esse naturam Dei, ubi dicitur: Per naturam Dei natura ipsa habitat in nobis, si per Spiritum sanctum Christus est in nobis. Itaque in Trinitate non ita distinguendum est inter naturam et rem naturæ, sicut in rebus creatis, quia, ut ait Hilarius, lib. 4 de Trinit., in medio, comparatio terrenorum ad Deum nulla est; et si qua comparisonum exempla interdum afferuntur, nemo ea existimet absolutè in se rationis perfectionem continere. Non enim humano sensu de Deo loquendum est.

Quòd propter res creatas illud dixerit : Non idem est natura et res naturæ.

3. Ad naturam ergo rerum creatarum respiciens, inquit : Non idem est natura quòd res naturæ, subiciens exempla de ipsis creaturis. Inde ostendens erroris esse sub mensurâ creaturarum metiri Creatorem, addit : Et secundum hoc non idem est Deus et quod Dei est; ac si diceret : Si ad instar creaturarum de Creatore sentis, cogeris lateri quia non idem est Deus et quod Dei est; quod dicere impium est, cum Spiritus Dei Deus sit, et Dei Filius sit Deus.

Quòd non aliud est Deus et quæ sua sunt, ita ut insint; alia enim sunt quæ insunt, alia quæ non insunt.

4. Non ergo secundum corporales modos, ut in eadem subdit serie, accipienda sunt hæc quæ de Deo dicuntur; ubi evacuans opinionem eorum qui ita putant aliud Deum esse et aliud quod Dei est, aliudque naturam Dei et rem naturæ, ut est in creaturis, aperte docet non aliud esse Deum, et aliud quod Dei est, aliudque naturam Dei et quæ sua sunt, ita ut insint illi, sic dicens : Homo aut aliquid ei simile cum alicubi erit, alibi non erit, quia id quod est illic continetur ubi fuerit in formâ ad id naturæ ejus; ut, ubique sit qui insistens alicubi sit. Deus autem immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquam non adsit, nec desit usquam, quæ se omnem per sua edocet, et sua non aliud quam se esse significat; ut ubi sua insint, ipse esse per sua intelligatur. Non autem corporali modo cum alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cum per sua in omnibus esse non desinat. Non autem aliud sunt quam quod ipse est quæ sua sunt. Et hæc propter naturæ intelligentiam dicta sunt. His verbis aperte significatur, si tamen intelligis, hæretice, quia divina natura non aliud est ab his quæ sua sunt, ita ut insint; et per illa in omnibus suis est quæ non insunt. Sua enim sunt etiam quæ non insunt, id est, omnes creaturæ; et sua sunt quæ insunt, ut tres personæ, quæ sunt ejusdem naturæ et eadem natura; sicut supra August. testimonio firmavimus, dicentis tres personas esse ejusdem essentiæ vel eandem essentiam, sed non ex eadem essentiâ, ne aliud intelligatur essentia, aliud persona. Non tamen diffitemur aliquam distinctionem habendam fore secundum intelligentiæ rationem, cum dicitur hypostasis, et cum dicitur essentia; quia ibi significatur quod est commune tribus, hic verò non. Est tamen hypostasis essentia, et è converso. Fateamur ergo unum atque idem esse tres personas secundum essentiam, differentes autem proprietatibus. Unde Aug., tom. 8, super locum prætaxatum psalmi 68, ait : Quæris quid sit Pater? Respondetur, Deus. Quæris quid sit Filius? Respondetur, Deus. Quæris quid sit Pater et Filius? Respondetur, Deus, Deus. De singulis interrogatus, Deum responde. De utroque interrogatus, non deos, sed Deum responde. Non sic in hominibus. Tanta enim est ibi substantiæ unitas, ut qualitatem admittat, pluralitatem non admittat. Si ergo tibi dictum fuerit, cum dicis Filium Dei esse quod Pater est : Profectò Filius Pater est; responde : Secundum substantiam tibi dixi hoc esse Filium quod Pater est, non secundum id quod ad aliud dicitur. Ad se enim dicitur Deus, ad Patrem dicitur Filius, rursùmque Pater ad se dicitur Deus, ad Filium Deus Pater dicitur; quod dicitur ad Filium Pater, non est Filius; quod dicitur filius ad patrem, non est pater; quod dicitur pater ad se, hoc est Pater et Filius, id est, Deus.

Utrum ita possit dici, unus Deus trium personarum vel tres personæ unius Dei, ut dicitur una essentia trium personarum, et tres personæ unius essentiæ.

5. Hic considerandum est, cum Deus sit divina essentia, et ita dicatur unus Deus esse tres personæ, sicut una essentia dicitur tres personæ, utrum ita valeat sanè dici, unus Deus trium personarum, et tres personæ unius essentiæ. In his locutionibus Scripturæ usus nobis æmulandus videtur; ubi frequenter reperitur ita dictum : Una est essentia trium personarum, et tres sunt personæ unius essentiæ; nusquam autem

occurrit legisse, unum Deum trium personarum, vel tres personas unius Dei. Quod ideò puto sanctos doctores vitasse, ne ita fortè acciperetur in divinis personis, ut accipitur cum de creaturis simile quid dicitur. Dicitur enim Abraham, Isaac et Jacob, et Deus omnis creaturæ. Quod utique dicitur propter principium creationis, vel gratiæ privilegium, et creaturæ subjectionem vel servitutem. Cum ergo in Trinitate nihil sit creatum vel serviens vel subjectum, non admisit fides in Trinitate talem locutionis modum. Ita etiam è converso non dicitur de Dei essentiâ quòd ipsa sit essentia Abraham, Isaac, et Jacob, vel alicujus creaturæ; ne Creatoris et creaturæ naturam confundere videamur.

Quòd licet potentia, sapientia, bonitas de Deo secundum substantiam dicantur in Scripturâ, tamen solent hæc nomina distinctè ad personas interdum referri.

6. Ex prædictis constat quòd sicut essentia, ita potentia, sapientia, bonitas de Deo dicuntur secundum substantiam. Quæ autem secundum substantiam de Deo dicuntur, tribus personis pariter conveniunt. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas Patris, et Filii, et Spiritûs sancti; et hi tres eadem potentia eadem sapientia, eadem bonitas. Unde aperitur in Trinitate summa esse perfectio. Si enim ibi deesset potentia, vel sapientia, vel bonitas, non esset summum bonum. Sed quia ibi est perfecta potentia, infinita sapientia, incomprehensibilis bonitas, rectè dicitur et creditur summum bonum. Cumque unum et idem penitus sit in Deo potentia, sapientia, bonitas, in sacrâ tamen Scripturâ frequenter solent hæc nomina distinctè ad personas referri, ut Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas attribuitur, quod quare fiat, non est otiosum inquirere.

Quare id fiat, scilicet quòd Patri potentia, Filio sapientia attribuitur.

7. Id ergo sacri eloquii prudentia facere curavit, ne Dei immensitatem similitudine creaturæ metiremur. Dixerat enim Scriptura sacra, quia Deus Pater est, et quòd Deus Filius est; et audivit hoc homo qui hominem patrem viderat, Deum Patrem non viderat; cogitare cœpit ita esse in Creatore ut viderat esse in creaturis, à quibus hæc nomina translata sunt ad Creatorem, in quibus pater est prior filio, filius est posterior patre, et ex antiquitate in patre defectus, ex posteritate in filio imperfectio sensûs solet notari. Ideò occurrit Scriptura dicens Patrem potentem, ne videatur prior Filio, et ideò minùs potens; et Filium sapientem, ne videatur posterior Patre, et ideò minùs sapiens.

Quare Spiritui sancto bonitas attribuitur.

8. Dictus est etiam Spiritus sanctus Deus, et dictus est habere Spiritum Deus; et videbatur hoc quasi nomen inflationis et tumoris. Unde humana conscientia ad Deum pro rigore et crudelitate accedere metuit. Ideoque Scriptura temperavit sermonem suum, Spiritum bonum nominans, ne crudelis putaretur qui mitis erat; non quòd Pater solus sit potens vel magis potens, et Filius solus sapiens vel magis sapiens, et Spiritus sanctus solus bonus vel magis bonus. Una est ergo potentia, sapientia, bonitas trium, sicut una essentia. Ideoque sicut dicitur Filius hominiosus, id est, consubstantialis Patri, ita et coomnipotens.

De hoc nomine homousion, ubi in auctoritatem receptum sit et quid significet.

9. Hic non est prætermittendum quòd Aug., in lib. 3 contra Maximinum, dicit de hoc nomine homousion, quo Latini tractatores frequenter utuntur. Pater, inquit, et Filius unius sunt ejusdemque substantiæ. Hoc est illud homousion, quod in concilio Nicæno adversus hæreticos Arianos à catholicis Patribus Veritatis auctoritate firmatum est. Quod postea in concilio Ariminensi, propter novitatem verbi minùs quam oportuit intellectum (quam tamen fides antiqua pepererat), multis paucorum fraude deceptis, hæretica impietas sub hæretico imperatore Constantino labefactare tentavit. Sed post non longum tem-

pus libertate fidei catholice prævalente, postquam vis verbi sicut debuit intellecta est, *homousion* illud catholice fidei sanitate longè latèque distensum est et diffusum. Quid enim est *homousion*, nisi unius ejusdemque substantie? Quid est, inquam, *homousion*, nisi: *Ego et Pater unum sumus* (Joan. 10)? Non ergo inter profanas vocum novitates hoc vitandum est. De nominibus quæ translative et per similitudinem de Deo dicuntur.

10. Præterea sciendum est quod in assignatione distinctionis nominum, inter alia quæ supra diligenter executi sumus, quædam diximus translative et per similitudinem de Deo dici; ut *speculum*, *splendor*, *character*, *figura*, et hujusmodi; de quibus pio lectori breviter trado quod sentio, ut si ratione similitudinis consideratâ ex causis dicendi dictorum intelligentiam assumat, sed catholicam.

Nihil dignum excellentiæ ineffabilis Trinitatis se tradidisse dicit, ad alia transiturus.

11. De sacramento unitatis atque Trinitatis summæ et ineffabilis multa jam diximus. Nihil tamen ejus ineffabilitate dignum tradidisse profiteamur, sed potius ex nobis mirificatam ejus scientiam, nec potuisse nos ad illam.

DISTINCTIO XXXV.

DE QUIBUSDAM QUÆ SECUNDUM SUBSTANTIAM DE DEO DICUNTUR, QUÆ SPECIALEM EFFLAGITANT TRACTATUM, SCILICET DE SCIENTIA, ET DE PRÆSCIENTIA, ET PROVIDENTIA, ET DISPOSITIONE, PRÆDESTINATIONE, VOLUNTATE ET POTENTIA.

1. Cùmque supra disseruerimus ac plura dixerimus de his quæ communiter secundum substantiam de Deo dicuntur, eorum tamen quædam specialem efflagitant tractatum: de quibus modò tractandum est, id est, de scientiâ, præscientiâ, providentiâ, dispositione, prædestinatione, voluntate et potentiâ. Sciendum est ergo quod sapientia vel scientia Dei, cùm sit una et sim, lex, tamen propter varios rerum status et diversos effectus, plura ac diversa sortitur nomina. Dicitur enim non tantum scientia, sed etiam præscientia vel providentia. Et est scientia sive providentia non de futuris tantum, sed de omnibus: de bonis scilicet et de malis; dispositio verò, de faciendis; prædestinatio, de omnibus salvandis, et de omnibus bonis, qui et hic liberantur, et in futuro coronabuntur. Prædestinavit enim Deus ab æterno homines, ad bona eligendo; et prædestinavit, eis bona preparando. Quod homines prædestinavit, Apostolus ostendit dicens, Rom. 8: *Prædestinavit quos præscivit fieri conformes imagini Filii sui*, et Ephes. 1: *Elegit nos ante mundi constitutionem, ut essemus sancti et immaculati*. Quod autem bona eis præparaverit, propheta Isaias, c. 46, ostendit dicens: *Oculus non vidit, Deus, abs te, quæ præparasti diligentibus vel expectantibus te*. Ergo ab æterno prædestinavit quosdam futuros bonos et beatos, id est, elegit ut essent boni et beati; et bona eis prædestinavit, id est, præparavit. Providentia autem est gubernandorum; quæ utique eodem modo videtur accipi, quo dispositio. Interdum tamen providentia accipitur pro præscientiâ. Sapientia verò vel scientia de omnibus est, scilicet bonis et malis, et de præsentibus, præteritis et futuris; et non tantum de temporalibus, sed etiam de æternis. Non enim ita scit Deus ista temporalia, ut se ipsum nesciat, sed ipse solus seipsum perfectè novit; cujus scientiæ comparatione omnis creaturæ scientia imperfecta est. *Utrum scientia, vel præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura.*

2. Hic considerari oportet utrum scientia, vel præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio potuerit esse in Deo, si nulla fuissent futura. Cùm enim præscientia sit futurorum, et dispositio faciendorum, et prædestinatio salvandorum, si nulla essent futura, si nihil esset factururus Deus, vel aliquos salvaturus, non videtur potuisse in Deo esse præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio, potuit autem Deus nulla præ-

scire futura, potuit non creare aliquid, ut non salvare aliquos, potuit ergo in Deo non esse præscientia, vel dispositio, vel prædestinatio. Ad hoc autem ita à quibusdam opponitur. Si, inquit, potuit præscientia Dei non esse in Deo ab æterno, et potuit non esse; si verò potuit non esse, cùm præscientia Dei sit ejus scientia, et scientia sit ejus essentia; potuit ergo non esse ab æterno id quod est ejus divina essentia. Ita et de dispositione et prædestinatione, quæ est divina essentia, objiciunt. Addunt quoque et alia, ita loquentes: Si potuit Deus non præscire quod scire, et scire quod esse; potuit ergo non esse. Item, cùm idem sit Deum præscire esse et Deum esse, si potuit non esse præscius, potuit non esse Deus. Potuit autem non esse præscius, si potuit nulla præscire: at potuit nulla præscire, quia potuit nulla facere.

Responsio, quod præscientia, et dispositio et prædestinatio quasi relativè dicuntur ad futuras res vel ad faciendas

3. Ad hoc juxta modulum nostræ intelligentiæ ita dicimus. Præscientia vel dispositio vel prædestinatio ad aliquid dici videntur. Sicut enim Creator ad creaturam relativè dicitur, ita præscientia vel præscius ad futura referri videtur, et dispositio ad facienda, ac prædestinatio ad salvanda. Veruntamen Creator ita relativè dicitur, ut essentiam non significet. Præscientia verò vel præscius et in respectu futurorum dicitur, et essentiam designat; ita etiam dispositio, et prædestinatio. Ideoque cùm dicitur: Si nulla esset futura, non esset in Deo præscientia, vel non esset Deus præscius, quia varia est ibi causa dicendi, distinguere oportet rationem dicti. Cùm ergo dicis: Si nulla essent futura, non esset in Deo præscientia vel non esset præscius; si in dicendo hanc causam attendis, scilicet, quia nulla essent subjecta ejus præscientiæ, unde ipsa possit dici præscientia vel ipse præscius, quod utrumque dicitur propter futura, verus est intellectus; sin autem eâ ratione id dicis, quod non sit in eo scientia quæ præscit futura, vel quod ipse non sit Deus qui est futurorum præscius, falsa est intelligentia. Similiter et illæ locutiones determinandæ sunt. Potuit non esse præscientia Dei, vel potuit non esse præscius, et potuit Deus non præscire aliqua, id est, potuit esse quod nulla futura subjecta essent ejus scientiæ, et ita non posset dici præscius vel præscire, vel scientia ejus vel præscientia; non tamen eò minus ipse esset, vel ejus scientia. Sed non posset dici præscius vel præscire vel præscientia, si ejus scientiæ futura nulla forent subjecta. Similiter de dispositione et prædestinatione vel providentiâ. Hæc enim, ut dictum est, ad temporalia referuntur, et de temporalibus tantum sunt.

Quod scientia Dei non tantum est de temporalibus, sed etiam de æternis.

4. Scientia verò vel sapientia non tantum de temporalibus, sed etiam de æternis. Ideoque etsi nulla fuissent futura, esset tamen in Deo scientia eadem quæ modò est; nec minor esset quàm modò, nec major est quàm esset. Scivit ergo Deus ab æterno æternum, et omne quod futurum erat, et scivit immutabiliter. Scit quoque non minus præterita et futura quàm præsentia, et suâ æternâ sapientiâ et immutabili scit ipse omnia quæ sciuntur. Omnis enim ratio supernæ et æternæ sapientiæ, ut ait Ambrosius, in eo est, quia omnem sapientiam et essentiam capit sua immensa scientia.

Quare omnia dicantur esse in Deo, et quod factum habet viam in eo.

5. Propterea omnia dicuntur esse in Deo et fuisse ab æterno. Unde Aug., tom. 3, lib. 5, super Gen., c. 18: Hæc visibilia, inquit, antequàm fierent, non erant, quomodò ergo nota Deo erant quæ non erant? Et rursus: Quomodò ea faceret quæ sibi nota non erant; non enim quidquam fecit ignorans. Nota fecit, non facta cognovit. Proinde antequàm fierent, et erant, et non erant. Erant in Dei scientiâ, non erant in sui naturâ. Ipsi autem Deo non audeo dicere ali-

modo innotuisse cùm ea fecisset, quàm illo quo ea noverat ut faceret; apud quem non est transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio. Ecce hic habes quòd hæc visibilia antequàm fierent, in Dei scientiâ erant. Ex hoc ergo sensu omnia dicuntur esse in Deo, et omne quod factum est dicitur vita esse in ipso; non idèò quòd creatura sit Creator, vel quia ista temporalia essentialiter sint in Deo, sed quia in ejus scientiâ semper sint quæ vita est.

Quòd eadem ratione dicuntur omnia ei præsentia.

6. Inde est etiam quòd omnia dicuntur ei præsentia esse, non solùm ea quæ sunt, sed etiam ea quæ præterierunt, et ea quæ futura sunt: secundùm illud Rom. c. 4: *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquàm ea quæ sunt.* Quia, ut ait Ambr. in lib. de Trin., ita cognoscit ea quæ non sunt, ut ea quæ sunt. Et hæc ratione omnia dicuntur esse in eo, vel apud eum, sive ei præsentia. Unde Aug., lib. 5, cap. 8, tom. 8, super illum locum psal. 49: *Et pulchritudo agri mecum est*: Ideò, inquit, mecum est, quia apud Deum nihil præterit, nihil futurum est. Cùm illo sunt omnia futura, et ei non detrahuntur jam præterita, cum illo sunt omnia cognitione quâdam ineffabili sapientiæ Dei. Ecce hic aperit August. ex quâ intelligentiâ accipienda sunt hujusmodi verba: Omnia sunt Deo præsentia, in Deo sunt omnia vel cum Deo, vel apud Deum, vel in eo, vita; quia ineffabilis omnium cognitio in eo est.

DISTINCTIO XXXVI.

UTRUM CONCEDENDUM SIT OMNIA ESSE IN DEI ESSENTIA, VEL IN EO PER ESSENTIAM, UT OMNIA DICUNTUR ESSE IN DEI COGNITIONE VEL PRÆSCIENTIA.

1. Solet hic queri, cùm omnia dicuntur esse in Dei cognitione seu præscientiâ, vel in Deo per cognitionem, et ejus cognitio vel præscientia sit divina essentia; utrùm concedendum sit omnia esse in divinâ essentiâ, vel in Deo per essentiam. Ad quod dicimus quia Dei cognitio ejus utique essentia est; et ejus præscientia, in quâ sunt omnia, ipsius cognitio est; nec tamen omnia quæ sunt in ejus præscientiâ vel cognitione, in ejus essentiâ esse dici debent. Si enim hoc diceretur, intelligeretur esse ejusdem cum Deo essentie. In Deo enim dicitur esse per essentiam quod est divina essentia, quòd est Deus. Habet ergo Deus apud se in præscientiâ suâ quæ non habet in sui naturâ. Unde Aug., tom. 10, serm. 11, de Verbis Apostoli, ita ait: *Elegit nos ante mundi constitutionem.* Quis sufficit hoc explicare? Eliguntur qui non sunt; nec erat qui elegit, nec vanè elegit. Elegit tamen, et habet electos quos creaturus est eligendos, quos habuit apud semetipsum non in naturâ suâ, sed in præscientiâ suâ. Nondùm erant quibus promittebatur; sed et ipsi promissi sunt, quibus promittebatur. Ecce hic aperte dicit Deum apud semetipsum habere electos ante mundi constitutionem, non in naturâ suâ, sed in præscientiâ suâ; cùm tamen ejus præscientia non aliud sit quàm ejus natura, quia ipsius præscientia ejus est notitia. Potest tamen ad electos referri cùm ait *in naturâ suâ*, id est, illorum. Illos quippe habuit ab æterno apud se, non in naturâ sui, id est, illorum, qui nondùm erant, sed in suâ præscientiâ, quia eos ita novit ac si essent.

Utrùm mala debeant dici esse in Deo, ubi sunt omnia bona, cum utraque sint in ejus cognitione et præscientiâ; omnia enim cognoscit.

2. Post prædicta queritur, cùm omnia dicantur esse in Deo non per essentiam naturæ, sed per cognitionem scientiæ, et Deus sciat bona et mala; utrùm concedendum sit simpliciter mala esse in Deo, sive esse in Deo per cognitionem. Scit enim Deus et scivit semper omnia, tam bona quàm mala, etiam antequàm fierent, et præcivit ab æterno ea futura. Idèòque cùm omnia bona diximus esse in Deo propter præscientiam cognitionis, eadem ratione videtur dicendum omnia mala esse in eo, cùm ea semper noverit, et per cognitionem ei præsentia fuerint. Præcognovit enim Deus ab æterno quosdam futuros malos, et eorum malitiam ut ait

Aug., præcivit, sed non præparavit. Cùm ergo peccata omnium sciat, numquid intelligendum est ea includi in illâ generalitate locutionis, quâ dixit Apostolus, Rom. 11, omnia esse in Deo? *Ex ipso*, inquit, *et per ipsum, et in ipso sunt omnia.* Sed quis, nisi insanus, dixerit mala esse in Deo? Illa enim esse in Deo intelliguntur, quæ ex ipso, et per ipsum sunt; ea verò per ipsum sunt et ex ipso quorum auctor est; sed non auctor nisi bonorum. Non ergo ex ipso, et per ipsum sunt nisi bona; ita ergo non in ipso sunt nisi bona, non ergo mala in Deo sunt; quia licet ea noscat, non tamen ita omninò noscit, ut bona. Mala ergo quasi de longè cognoscit, ut ait Propheta, ps. 137: *Et alta à longè cognoscit*; id est, superbiam. Et alibi, ad Deum loquens de malis, ait: *De absconditis tuis adimpletus est venter eorum.* Quod exponens Aug.: Abscondita, inquit, peccata sunt, quæ à lumine tuæ veritatis absconduntur. Sed quomodò peccata à lumine veritatis divinæ absconduntur, cùm à Deo sciuntur? Si enim non sciret, quomodò de illis judicaret, et pro illis malos damnet? Alibi propheta: *Quia neque ab Oriente neque ab Occidente deest.* Quod exponens Cassiodorus, inquit: Neque à bonis, neque à malis deest Deus, sed omnibus præsens et cognitor est. Cognoscit ergo Deus et bona et mala per scientiam; sed bona cognoscit etiam per approbationem et per beneplacitum; mala verò non. Unde Cassiod., super psal. 16, dicit: Peccata abscondita Deo sunt, quia non novit, id est, approbat. Et ex eo sensu Aug. dixit ea abscondita à lumine Dei. Qui etiam in lib. ad Helvidium insinuat cognitionem Dei variis modis accipiendam, inquiens: Si ad scientiam referas, non ignorat Deus aliquos vel aliqua; qui tamen in judicio quibusdam dicet: *Non novi vos*, sed eorum improbatio hoc verbo insinuata est. Ecce non cognoscere dicitur Deus quæ non approbat, quæ ei non placent. Apparet itaque verum esse quod diximus, scilicet quia quodam modo cognoscit Deus bona, quo non cognoscit mala. Pariter quidem utraque eodem modo noscit, quantum ad notitiam, sed bona, etiam approbatione et beneplacito cognoscit.

Hic aperit quare bona tantum dicantur esse in Deo, et non mala.

3. Et inde est quòd bona tantum dicuntur esse in Deo, non mala, et illa propè, hæc longè; quia licet in Deo aliqua dicantur esse propter cognitionis præsentiam, et Deus bona et mala cognoscat, mala tamen non cognoscit nisi per notitiam, bona verò non solùm per scientiam, sed per approbationem et beneplacitum. Et ob talem cognitionem aliqua dicuntur esse in Deo, scilicet quia ita ea scit, ut etiam approbet et placeant, id est, ita scit, ut eorum sit auctor.

Quòd idem est omnia esse ex Deo, et per ipsum, et in ipso.

4. Proinde si diligenter inspicimus, idem videtur esse, omnia esse *ex Deo, et per ipsum, et in ipso.* Unde Ambr., in lib. 2 de Spiritu sancto, c. 12: *Hæc tria, ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt*, Rom. 11, omnia unum esse supra diximus. Cùm dicit *per ipsum* esse omnia, non negavit *in ipso* esse omnia. Eandem vim habent omnia hæc, scilicet *cum ipso, et in ipso, et per ipsum*; et unum in his atque consimile, non contrarium intelligitur. Ecce habes, quia ex eadem intelligentiâ Scriptura dicit esse omnia *in ipso, et per ipsum, et ex ipso, et cum ipso.* Cùm ergo ex eadem ratione omnia dicantur esse *ex Deo*, vel *per ipsum*, non solùm quia scit, sed etiam quia eorum auctor est, consequitur ut eadem ratione ea esse in Deo dicantur, scilicet quia scit, et eorum auctor esse dicitur, quia *in illo vivimus, et movemur, et sumus.* Cùm ergo non sit auctor nisi bonorum, meritò sola bona *in eo* esse dicuntur, sicut *ex ipso, et per ipsum.* Cùm ergo in ejus cognitione vel præscientiâ sint omnia, scilicet bona et mala, in eo tamen non dicuntur esse, nisi bona, quorum auctor est. Unde Aug., in lib. de Naturâ boni: Cùm audimus, inquit, *ex Deo, et per ipsum, et in ipso esse omnia*, omnes utique naturas intelligere debemus, et omnia quæ naturaliter sunt,

Neque enim ex ipso sunt peccata, quæ naturam non servant, sed vitiant; quæ ex voluntate peccantium nascuntur omnia. Hic apertè dicitur quòd in illa generalitate locutionis bona tantum continentur.

Quòd omnia ex Patre, et per Patrem et in Patre sunt; ita et æ Filio, et de Spiritu sancto est dicendum, licet propter personas fiat distinctio.

5. Præterea sciendum est quòd licet ibi indicetur distinctio personarum, cum dicitur, *ex ipso, et per ipsum, et in ipso*, omnia tamen ex Patre, et per Patrem, et in Patre sunt. Similiter de Filio et de Spiritu sancto accipiendum est. Unde Aug. in lib. 1 de Trin. c. 10: Non confusè, inquit, accipiendum est quod ait Apostolus: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso*. *Ex ipso* dicens, propter Patrem; *per ipsum*, propter Filium; *in ipso*, propter Spiritum sanctum. Vigilanter autem attende, ne quia Patrem volens intelligi dixit *ex ipso*, sic intelligas omnia esse à Patre, ut neges omnia esse ex Filio, vel ex Spiritu sancto, cum ex Patre, et per Patrem, et in Patre omnia esse sanè dici possunt, similiter et de Filio et de Spiritu sancto dicendum est. *Quòd non omnia quæ ex Deo sunt, etiam de ipso sunt; sed è converso.*

6. Illud etiam hinc annectendum est, quòd non omnia quæ dicuntur esse ex Deo, etiam de ipso esse dici debeant. Quia, ut Aug. in lib. de Naturà boni, cap. 27, non hoc significat penitus ex ipso, quod de ipso. Quod enim de ipso est, potest dici esse ex ipso; sed non omne quod ex ipso est, potest dici esse de ipso, quia non est de suâ substantiâ. Et ex ipso enim sunt cælum et terra, quia ipse fecit ea; non autem de ipso, quia non de substantiâ suâ. Sicut aliquis homo si generat filium, et faciat domum, et ex ipso est filius, ex ipso est et domus; sed filius de ipso, domus verò de terrâ et ligno, non de ipso.

Quæ dicta sunt summam colligit.

7. Ex præmissis apertum est quòd in Dei cognitione sive præscientiâ sunt, omnia scilicet bona et mala; sed non omni modo sunt ibi mala, quo bona; et quòd in Deo bona tantum sunt, sicut ex ipso, et per ipsum, non mala. Et ex quo sensu hæc accipienda sint assignatum est. Et quòd de ipso non dicitur esse propriè, quod aliud est ab ipso. Ex ipso autem esse dicuntur omnia, quæ eo auctore sunt.

DISTINCTIO XXXVII.

QUIBUS MODIS DICATUR DEUS ESSE IN REBUS.

1. Et quoniam demonstratum est ex parte quomodo omnia dicantur esse in Deo, addendum videtur hinc quibus modis dicatur Deus esse in rebus; si tamen id humana mens vel ex parte dignè valeat cogitare, vel lingua sufficiat eloqui. Sciendum ergo est quòd Deus incommutabiliter semper in se existens, præsentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni naturâ sive essentiâ sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione, et in omni tempore sine mutabilitate. Et præterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentiùs, scilicet per gratiam inhabitans; et in homine Christo excellentissimè; in quo plenitudo divinitatis corporaliter inhabitat, ut ait Apostolus. In eo enim Deus habitavit, non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis. Ne autem ista (quia capacitatem humane intelligentiæ excedunt) falsitatis arguere aliqui præsumant, sanctorum auctoritatibus munienda mihi videntur. Beatus Gregorius super Cantica canticorum (1) inquit: Licet Deus communi modo omnibus rebus insit præsentia, potentiâ, substantiâ, tamen familiariori modo per gratiam dicitur esse in illis qui munificentiam operum Dei acutiùs et fideiùs considerant. De hoc enim eodem Aug., ad Dardanum in lib. de Præsentia Dei, ait: Cum Deus sit natura incorporea et incommutabiliter viva, æternâ stabilitate in seipso manens, tetus adest rebus omnibus, et singulis totus; sed in quibus habitat, habent cum pro suæ capacitatis diversitate, alii ampliùs, alii minus, quos ipse sibi dilectissimum templum gratiæ suæ bonitatis ædificat. Hilarius quoque, in lib. 8 de Trin., apertis-

simè docet Deum ubique esse. Deus, inquit, immensæ virtutis vivens potestas, quæ nusquam non adsit. non desit usquam, se omnem per sua edocet, ut ubi sua sint, ipse esse intelligatur. Non autem corporali modo cum alicubi sit, non etiam ubique esse credatur, cum et in omnibus esse non desinat. Ambr., in lib. de Spiritu sancto, Spiritum sanctum probat non esse creaturam, quia ubique est, quod est proprium divinitatis, ita dicens: Cum omnis creatura certis nature suæ sit circumscripta limitibus, quomodo quis audeat creaturam appellare Spiritum sanctum, qui non habet circumscriptam determinatam virtutem, quæ et in omnibus, et ubique semper est; quod utique divinitatis et dominationis est proprium. Idem in eodem: Domini est omnia compleere, qui dicit: *Cælum et terram ego compleo*. Si ergo Dominus est qui cælum complet et terram, quis ergo potest Spiritum sanctum judicare dominationis et divinæ potestatis exortem, qui replevit orbem, et, quod plus est, replevit et Jesum, totius mundi Redemptorem? Ex his aliisque pluribus auctoritatibus apertè monstratur quòd Deus ubique in omni creaturâ essentialiter, præsentialiter, et potentialiter est.

Quòd in sanctis non modò est, sed etiam habitat, qui non ubicumque est habitat.

2. In sanctis verò etiam habitat, in quibus est per gratiam; non enim ubicumque est, ibi habitat; ubi verò habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum ejus, et sedes ejus. Unde per Isaiam 66, 2, Dominus ait: *Cælum mihi sedes est, terra autem scabellum pedum meorum*, quia in electis qui sunt cælum, habitat Deus et regnat, qui ejus voluntati devoti obtemperant; malos verò qui sunt terra, iudicii districtione calcant. Unde in lib. Sap. dicitur *thronus sapientiæ* anima justi, quia in justis specialiùs est quàm in aliis rebus; in quibus tamen omnibus totus est, quemadmodum anima, ait Aug., tom. 2, in epistolâ 28, ad Hieronymum, de Origine animæ, per omnes particulas corporis tota adest simul, nec minor in minoribus, nec major in majoribus; sed tamen in aliis intensiùs, et in aliis remissiùs operatur, cum in singulis particulis corporis essentialiter tota sit. Ita et Deus cum sit in omnibus essentialiter ac totus, in illis tamen plenius esse dicitur quos inhabitat, id est, in quibus ita est, ut faciat eos templum suum; et ibi tales cum eo sunt jam ex parte, sed in beatitudine perfectè. Mali verò, etsi ibi sint ubi ipse est, qui nusquam deest, non tamen sunt cum eo. Unde Aug., tom. 9, tract. 111, super Joan. 17: Non satis fuit dicere: *Ubi ego sum, et illi sint*; sed addidit *meum*, quia et ibi miseri possunt esse ubi et ille est, qui nusquam deest. Sed beati sunt cum illo, quia non sunt beati nisi ex eo quòd cum illo sunt, qui fruuntur eo, et vident illum sicut est. Mali verò non sunt cum illo, et cæci in luce non sunt cum luce; nec boni ita nunc sunt cum eo ut videant per speciem, etsi sunt aliquo modo cum eo per fidem. Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quæ supra dicta sunt, cum de Spiritû sancti processione temporali ageretur; ubi, licet ex parte, exponitur (*ex parte enim cognoscimus, et ex parte prophetamus*) quomodo Spiritus sanctus inhabitet in nobis, qui non sine Patre et Filio inhabitat.

Ubi erat vel habitabat Deus antequàm esset creatura.

3. Si autem quæritis ubi habitabat Deus antequàm sancti essent, dicimus quia in se habitabat. Unde Aug., in lib. 3, cap. 21 contra Maximinum: In templo, inquit, suo habitat Deus, scilicet in sanctis qui sunt templum Dei, modò secundum fidem ambulantes, et templum Dei erunt aliquando secundum speciem, qualiter etiam nunc templum Dei sunt angeli. Sed, dicit aliquis: Antequàm faceret Deus cælum et terram, antequàm faceret sanctos, ubi habitabat? In se habitabat Deus; apud te habitat, et apud se est. Non ergo sancti sic sunt domus Dei, ut eâ subtractâ cadat Deus; imò sic habitat Deus in sanctis, ut si ipse discesserit, cadant.

(1) Non invenitur super Cant., sed ad sensum Ezech.

Multa hic breviter docet quæ confirmant prædicta.

4. Sciendum est etiam quia, ut ait Aug., in lib. ad Dardanum, tom. 2, epist. 57, dici nisi stultissimè nequit Spiritum sanctum non habere locum in nostro corpore, quòd totum anima nostra impleverit. Stultius dicitur etiam angustis alicubi impediri Trinitatem, ut Pater et Filius et Spiritus sanctus alicubi simul esse non possint. Verùm illud est multò mirabilius, quòd cum Deus ibique sit totus, non tamen in omnibus habitat. Quis porro audeat opinari, nisi inseparabilitatem Trinitatis penitus ignoret, quòd in aliquo possit habitare Pater et Filius, in quo non habitet Spiritus sanctus, aut in aliquo Spiritus sanctus, in quo non habitet Pater et Filius? Fatendum est ergo ubique esse Deum per divinitatis præsentiam, sed non ubique per inhabitationis gratiam. Propter hanc enim inhabitationem gratiæ non dicimus: Pater noster qui es ubique, cum et hoc verum sit, sed: *Qui es in cælis*, Matth. 6, id est, in sanctis, in quibus est quodam excellentiori modo.

Quòd Deus inhabitator est quorundam nondum cognoscentium Deum, et non quorundam cognoscentium.

5. Illud quoque mirabile est, quia, ut ait Aug. in eodem, Deus est inhabitator quorundam, nondum cognoscentium Deum, et non quorundam cognoscentium Deum. Illi enim ad templum Dei non pertinent, qui cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificant. Ad templum Dei pertinent parvuli sanctificati sacramento Christi, et regenerati Spiritu sancto, qui nondum valent cognoscere Deum. Ergo quem potuerunt illi nòsse nec habere, isti potuerunt habere antequàm nòsse. Beatissimi autem sunt illi quibus est Deum habere, quòd nòsse. Hic aliquatenus aperit Aug. quomodo Deus habitat in aliquo, id est, habeatur, cum videlicet ita est in aliquo, ut ab eo cognoscatur et diligatur. *Quomodo Deus totus ubique sit per essentiam, non potest intelligi ab humano sensu.*

6. Ex prædictis patet quòd Deus ubique totus est per essentiam, et in sanctis habitat per gratiam. Cumque superius, licèt tenuiter, ostensum sit quâ ratione dicatur habitare in quibusdam, nunc efflagitaret ordinis ratio id etiam assignari, quomodo ubique per essentiam et totus sit; nisi hujus considerationis sublimitas atque immensitas humanæ mentis sensum omninò excederet, ut etiam ait Chrys. super Epistolam ad Hebr. Sicut multa de Deo intelligimus quæ loqui penitus non valemus, ita multa loquimur quæ intelligere non sumus idonei. Verbi gratiâ, quòd ubique Deus est scimus et dicimus; quomodo autem ubique sit, intellectu non capimus. Item quòd est incorporea quædam virtus quæ est omnium causa bonorum scimus, quomodo autem vel quæ ista sit penitus ignoramus.

Quorundam opinio, qui præsumunt ostendere quomodo Deus ubique sit per essentiam, potentiam, præsentiam.

7. Quidam tamen immensa ingenio suo metiri præsumentes, hoc ita fore intelligendum tradiderunt, quòd Deus ubique per essentiam esse dicitur; non quòd Dei essentia propriè sit in omni loco et in omni creaturâ, sed quia omnis natura atque omne quod naturaliter est, in quocumque loco sit, per eam habet esse; et omnis locus, in quo illud est. Idem etiam dicunt ideò Deum ubique dictum esse per præsentiam vel per potentiam, quia cuncta loca sunt ei præsentia, et quæ in eis sunt, nec in eis aliquid operari cessat. Nam et ipsa loca, et quidquid in eis est, nisi ipse conservet, manere non possunt. In eis ergo per substantiam Deus esse dicitur, ut aiunt, quia per virtutem propriæ substantiæ suæ facit ut etiam loca sint, et omnia quæ in eis sunt. Sed licèt hæc vera sint quæ asserunt in explanandis intelligentiis prædictorum, in illis tamen verbis quibus dicitur Deus ubique esse per essentiam, plus contineri credendum est, quòd homo vivens capere non valet. *Quòd Deus cum sit in omnibus rebus, non tamen sordibus rerum inquinatur.*

8. Solet etiam ab eisdem queri quomodo Deus substantialiter insit omnibus rebus, et corporalium sordium iniquationibus non contingatur, quòd tam frivolum est, ut nec responsione sit dignum, cum etiam

spiritus creatus sordibus corporeis etiam leprosi vel quantumcumque polluti inquinari non possit. Sol quoque radios suos sine sui pollutione effundit super loca et corpora non solum munda, sed etiam immunda ac sordibus foetentia; quorum contactu homines et aliæ quædam res inficiuntur; solis verò radii impolluti et incontaminati ea contingentes existunt. Non est ergo mirandum si essentia divina omninò simplex et incommutabilis omnia replet loca, et omnibus creaturis essentialiter inest, nec tamen cuiusquam rei sordibus contaminatur vel contingitur. Unde August., in lib. de Naturâ boni: Cum in Deo, inquit, sint omnia quæ indidit, non tamen inquinant eum illi qui peccant. De cuius etiam sapientiâ quæ attingit à fine usque ad finem fortiter, dicitur: *Attingit omnia*, propter suam munditiam, et nihil inquinatum in eam incurrit. Timent quidam, quòd fieri non potest, scilicet ne humanâ carne veritas et substantia Dei inquinetur, et tamen prædicant istum visibilem solem radios suos per omnes feces et sordes spargere, et eos mundos et sinceros servari. Si ergoabilia munda à visibilibus immundis contingi possunt, et non inquinari, quanto magis invisibilis et incommutabilis veritas. Postremò respondeant quid potius de Deo respondendum existiment, vel quòd nusquam per essentiam sit, vel quòd ubique, vel quòd alicubi, ita quòd non ubique? Sed quis audeat dicere quòd nusquam divina essentia sit, vel quòd alicubi, et non ubique sit? Si enim ita est alicubi, quòd non ubique, ergo localis est. Est ergo ubique tota quæ continet totum, et penetrat totum; quæ nec pro sui simplicitate dividi, nec pro sui puritate maculari, nec pro sui immensitate ullo modo comprehendere potest. Unde August., libro de Doctrinâ christianâ 1, cap. 10: Deus ubique est, cui non locis, sed actionibus propinquamus.

Quòd Deus ubique sit, et in omni tempore, non tamen localis est, non circumscriptibilis, nec loco nec tempore movetur.

9. Cumque divina natura veraciter et essentialiter sit in omni loco et in omni tempore, non tamen movetur per loca vel per tempora, nec localis nec temporalis est. Localis non est, quia penitus non circumscribitur loco, quia nec ita est in uno loco, quòd non sit in alio. Neque dimensionem habet, sicut corpus, cui secundum locum assignatur principium, medium et finis, et ante et retrò, dextera et sinistra, sursum et deorsum; quòd sui interpositione facit distantiam, circumstantiam. Duobus namque his modis dicitur in Scripturâ aliquid locale, sive circumscriptibile, et è converso, scilicet, vel quia dimensionem capiens longitudinis et latitudinis, distantiam facit in loco, ut corpus; vel quia loco definitur ac determinatur, quoniam cum sit alicubi, non ubique invenitur; quòd non solum corpori, sed etiam omni creato spiritui congruit. Omne ergo corpus omni modo locale est. Spiritus vero creatus quodammodo est localis, et quodammodo non est localis. Localis quidem dicitur, quia definitione loci terminatur, quoniam, cum alicubi præsens sit totus, alibi non invenitur. Non autem ita localis est, ut dimensionem capiens distantiam in loco faciat. Divina ergo sola essentia omninò illocalis et incircumscriptibilis est, quæ nec locis movetur aliquo modo, scilicet vel determinatione finitâ, vel dimensione susceptâ: nec temporibus, sed affectu et cognitione movetur. His enim duobus modis, scilicet loco vel tempore, fit mutatio creature, quæ longè est à Creatore. Unde August. super Genes.: Deus, inquit, omnipotens incommutabili æternitate, voluntate, veritate semper idem, movet per tempus creaturam spiritualem; movet etiam per tempus et locum creaturam corporalem, ut eo motu naturas quas condidit administret. Cum ergo tale aliquid agit, non debemus opinari ejus substantiam quâ Deus est, temporibus locisque mutabilem, sive per tempora et loca mobilem, cum sit ipse et interior omni re, quia in ipso sunt omnia: et exterior omni re, quia ipse est super omnia; et antiquior omnibus, quia ipse est ante omnia; et novior omni-

bus, quia ipse idem post omnia, scilicet post omniam initia. Ecce hic apertè ostenditur, quòd nec locis nec temporibus mutatur vel movetur Deus. Spiritualis autem creatura per tempus movetur, corporalis verò etiam per tempus et locum.

Quid sit mutari secundum tempus.

10. Mutari autem per tempus est variari secundum qualitates interiores vel exteriores, quæ sunt in ipsa re quæ mutatur : ut quando suscipit vicissitudinem, gaudii, doloris, scientiæ, oblivionis; vel variationem formæ, sive alienius qualitatis exterioris. Hæc enim mutatio quæ fit secundum tempus, variatio est qualitatum, quæ fit in corporali vel spirituali creaturâ; et idè vocatur tempus.

Opinio quorundam, qui dicunt spiritus creatos moveri loco, nec esse locales.

11. De mutatione verò loci magna inter conquiritantes disceptatio versatur; sunt enim qui dicunt nullum spiritum aliquo modo posse mutari loco, ab omni spiritu locum universaliter remove-re volentes; quoniam secundum dimensionem tantum et circumscriptionem locum constare asserunt, atque id solum esse locale vel in loco esse dicunt, quod dimensionem recipit, et distantiam in loco facit. Et hoc dicunt Aug. sensisse, mutationem temporis tantum spirituali creaturæ tribuentem; loci verò et temporis corporeæ.

Hic respondetur eis.

12. Sed, ut supra diximus, dupliciter dicitur esse res localis vel circumscriptibilis : scilicet vel quia dimensionem recipit et distantiam facit, vel quia loci termino definitur; quorum utrumque convenit corporeæ creaturæ, alterum verò tantum spirituali. Nam, ut supra diximus, corporalis creatura ita est localis vel circumscriptibilis, quòd determinatur definitione loci, et quòd dimensionem recipiens distantiam facit; spiritualis verò tantum definitione loci concluditur, cum ita sit alicubi, quòd non alibi, sed nec dimensionem recipit, nec distantiam in loco facit, quia si multi essent spiritus hic, non eo coangustarent locum quominus de corporibus containeret. Idèque Aug. attribuit mutationem loci corpori, non spiritui, quia licet spiritus transeat de loco ad locum, non tamen ita ut dimensionibus circumscriptus, interpositione sui faciat distantiam, sicut corpus.

Conclusio ex prædictis, quòd spiritus creati sunt locales et circumscriptibiles quodammodò, spiritus verò Dei omninò incircumscriptibilis.

13. Sunt ergo spiritus creati in loco et transeunt de loco ad locum, et quodammodò locales et circumscriptibiles, sed non omni eo modo quo creaturæ corporeæ. Spiritus autem increatus qui Deus est, in loco quidem est, et in omni loco, sed omninò illocalis est et incircumscriptibilis. Unde Beda super Lucam ait : Cum ad nos angeli veniunt, sic exterius implent ministerium, ut tamen ante Deum interiùs per contemplationem assistant, quia etsi angelus est spiritus circumscriptus, summus tamen Spiritus, qui Deus est, incircumscriptus est, intra quem currit angelus quòcumque mittatur. Ecce hic dicitur quia spiritus angelicus circumscriptus est, Spiritus autem qui Deus est, incircumscriptus. Alibi etiam Ambrosius distantiam ostendens inter spiritum increatum, et spiritum creatum, lib. 4 de Spiritu sancto, c. 1, dicit seraphin de loco ad locum transire, inquiens ita in lib. de Trin. : Dixit Isaias, quia missus est ad me unus de seraphin. Et Spiritus quidem sanctus dicitur missus, sed seraphin ad unum, Spiritus verò ad omnes. Seraphin mittitur in ministerio, Spiritus operatur mysterium. Seraphin de loco ad locum transit; non enim complet omnia, sed ipse repletur à Spiritu. Hic apertè ostenditur quòd angeli quodammodò locales sunt.

Cum repetitione superiorum confirmat auctoritatibus Deum esse ubique sine locali motu.

14. Fateamur itaque divinam naturam pro immensitate sui nusquam deesse, eamque solam omninò illocalem, et omninò incircumscriptibilem, nullo concludi loco, sed à fine usque ad finem attingere, non

tamen spatiosâ magnitudine nec locali motu, sed immensitate atque immobilitate sue essentiae. Unde Aug., epist. 57, ad Dardanum, ait : Non quasi spatiosâ magnitudine opinemur Deum per cuncta diffundi, sicut fumus aut lux ista diffunditur, sed potius sicut in duobus sapientibus, quorum alter altero corpore grandior est, sed sapientior non est; una sapientia est, nec est in maiore major, nec in minore minor, nec minor in uno quàm in duobus. Ita Deus sine labore regens et continens mundum, in cælo totus est, in terrâ totus, et in utroque totus, et nullo contentus loco, sed in seipso ubique totus. Idem quoque super illud Psalmistæ : *Velociter currit*, etc. : Ad verbum Dei, inquit, pertinet non esse in parte, sed ubique esse per seipsum; hæc enim est Sapientia Dei, quæ attingit à fine usque ad finem fortiter, non tamen motu locali sed immobilitate sui; veluti si moles aliqua saxeæ impleat aliquem locum, dicitur quòd attingit à fine illius loci usque ad finem, cum tamen alterum non deserat alterum occupando; non ergo habet motum localem verbum illud, et sapientia illa solida est et ubique, et prædictis innotescit quòd Deus est ita ubique per essentiam, quòd nec spatiosâ magnitudine diffunditur, nec uno deserto loco alium occupat, quia localem motum non habet. Idèque August., volens præscindere à Dei puritate omnem localem motum et localem circumscriptionem, potius dicit omnia esse in illo quàm ipsum esse alicubi, nec tamen ipsum esse locum, qui non est in loco; in lib. 83 Quæst., q. 20, ita inquit : Deus non alicubi est; quod alicubi est continetur loco; quod continetur loco, corpus. Deus autem non est corpus; non ergo alicubi est, et tamen quia est, et in loco non est, in illo sunt potius omnia quàm ille alicubi; nec tamen ita in illo, ut ipse sit locus. Locus enim in spatio est quod longitudine, et latitudine, et altitudine corporis occupatur : nec Deus tale aliquid est; et omnia ergo in ipso sunt, et locus non est, nec in loco est; locus tamen Dei, sed improprie, dicitur templum Dei, non quòd eo contineatur. Id autem nihil melius quàm anima munda intelligitur. Ecce hic dicit Deum non esse in loco, sed intelligendum est eum non esse in loco localiter, scilicet quia nec circumscriptionem nec localem motum habet.

Oppositio quâ videtur probari quòd Deus mutetur loco.

15. Ad hoc autem solet opponi sic quotidie : Fiunt creaturæ quæ ante non erant, et in eis Deus est, cum ante non esset in eis; est ergo ubi non erat, idèque mutabilis esse videtur. Sed licet quotidie incipiat esse in creaturis, in quibus ante non erat, quia illæ non erant, hoc tamen fit sine sui mutatione, qualiter in mundo cœpit esse quem fecit, tamen sine sui mutabilitate, et similiter desinit esse in quibus ante erat sine sui mutatione; nec tamen ipse deserit locum, sed locus desinit esse.

Epilogus ubi exponitur quare in prædictam venerit disceptionem.

16. Jam sufficienter demonstratum esse videtur quomodò omnia dicantur esse in Deo, et Deus in omnibus; quam disceptionem quasi incidenter suscepimus, quia id videbatur postulare res circa quam noster versabatur sermo. Disserebamus enim de scientiâ sive sapientiâ Dei; et cum diceremus Deum scire omnia, quæsitum est utrum propter cognitionem quam de omnibus habet, dicerentur omnia esse in Deo an aliâ ratione hoc diceret Scriptura. Hujus ergo quæstionis occasio in præmissam nos deduxit disputationem.

DISTINCTIO XXXVIII.

HIC REDIT AD PROPOSITUM, REPETENS SUPERIUS DICTA UT ADDAT ALIA.

1. Nunc ergo ad propositum revertentes cœpto instamus. Supra dictum est quòd præsentia Dei futurorum tantum est, sed omnium, tam honorum quàm malorum. Scientia verò vel sapientia non modò de futuris, sed etiam de præsentibus et futuris; nec tamen de temporalibus, sed etiam de æternis, quia seipsum novit Deus. Hic oritur quæstio non dissimu-

landa, utrū scilicet scientia vel præscentia sit causa rerum, an res sint causa scientiæ vel præscentiæ Dei. Videtur enim præscentia Dei causa esse eorum quæ ei subsunt, ac necessariū athen eveniendi eis facere, quia nec aliqua futura fuissent nisi Deus ea præscesset, nec possunt non evenire, cū Deus ea præscescit. Si autem impossibile est ea non evenire quia præscentia sunt, videtur ergo ipsa præscentia quæ præscentia sunt, eis esse causa eveniendi. Impossibile est autem ea non evenire, cū præscentia sint, quia si non eveniret cū præscentia sint, falleretur Dei præscentia. At Dei præscentia falli non potest. Impossibile est ergo ea non evenire, cū præscentia sint. Sic ergo præscentia causa eorum esse videtur quæ præscentia sunt. Hoc idem et de scientiā dicitur, scilicet quod quia Deus aliqua noverit, ideō sint. Cui sententiæ Aug. attestare videtur in lib. 5 de Trin., c. 15, dicens: Non ista ex aliquo tempore cognovit Deus, sed futura omnia temporalia; atque in eis etiam quid et quando ab illo petitori fueramus, et quos et de quibus rebus vel exauditus, vel non exauditus esset, sine initio ante præscescit. Universas autem creaturas et spirituales et corporales, non quia sunt ideō novit, sed ideō sunt quia novit; non enim nescivit quæ fuerat creaturus; quia ergo scivit, creavit; non quia creavit, scivit, nec aliter scivit creata quā creanda; non enim ejus sapientiæ aliquid accessit ex eis; sed illis existentibus sicut oportebat et quando oportebat, illa mansit ut erat. Unde in Eccl.: *Antequā crearentur, omnia nota sunt illi*; sic et postquā consummata sunt. Ecce his verbis videtur Aug. innuere scientiam vel præscentiam Dei causam esse eorum quæ fiunt; cū dicit ideō ea esse, quia Deus novit. Idem quoque in lib. 6 dicere videtur. Cū, inquit eod. cap., decedant et succedant tempora, non decedit aliquid vel succedit scientiæ Dei, in quā novit omnia quæ fecit per ipsam. Non enim hæc quæ creata sunt ideō sciuntur à Deo quia facta sunt, sed potiùs ideō facta sunt quia immutabiliter ab eo sciuntur. Et hic etiam significare videtur Dei scientiam causam eorum esse quæ fiunt, dicens, c. 10: *Non ideō Deum ea novisse quia facta sunt, sed ideō facta, quia novit ea Deus*. Ideōque videtur Dei scientia vel præscentia causa esse eorum quæ novit.

Inconvenientia ostendit quæ sequerentur, si diceretur scientia vel præscentia causa omnium rerum quæ ei subsunt.

2. Quod si ita est, est ergo causa omnium malorum, cū omnia mala sciuntur et præscentur à Deo; quod longè est à veritate. Si enim Dei scientia vel præscentia causa esset malorum, esset utique Deus auctor malorum, quod penitus falsum est; non ergo scientia et præscentia Dei causa est omnium quæ ei subsunt.

Quod res futuræ non sunt causa scientiæ vel præscentiæ Dei.

3. Neque etiam res futuræ causa sunt Dei præscentiæ; licet enim non essent futuræ nisi præscescerent à Deo, non tamen ideō præscentur, quia futuræ sunt. Si enim hoc esset, tunc ejus quod æternum est aliquid existeret causa, ab eo alienum, ab eo diversum, et ex creaturis dependeret scientia Creatoris, et creatum causa esset increati. Origenes tamen, in tom. 4, lib. 7, super Epistolam ad Rom., c. 8, ait: Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, ideō scitur à Deo antequā fiat. Hoc videtur præmissis verbis August. obviare. Hic enim significari videtur quod res futuræ causa sint præscentiæ; ibi verò quod præscentia causa sit rerum futurarum.

Quid ex prædictis tenendum sit, cum determinatione auctoritatum.

4. Hanc igitur quæ videtur repugnantiam de medio tollere cupientes, dicimus res futuras nullatenus causam esse præscentiæ vel scientiæ Dei, nec ideō præscesci vel sciri quia futuræ vel factæ sunt; ita exponentes quod ait Origenes: Quia futurum est, ideō scitur à Deo antequā fiat, id est: Quod futurum est scitur à Deo antequā fiat, neque sciretur nisi futurum esset; ut non notetur ibi causa, nisi sine quā non fieret. Ita

etiam dicimus scientiam vel præscentiam Dei non esse causam eorum quæ fiunt, nisi talem sine quā non fiunt, si tamen scientiam ad notitiam tantum referamus. Si verò nomine scientiæ includitur etiam beneplacitum atque dispositio, tunc rectè potest dici causa eorum quæ Deus facit. His enim duobus modis, ut superius prætaxatum est, lib. 15, c. 13, accipitur cognitio vel scientia Dei, scilicet pro notitiā solā, vel pro notitiā simul et beneplacito. Hoc modo forte accepit Aug. dicens, homil. 51, tom. 9: Ideō sunt quia novit, id est, quia scienti placuit, et quia sciens disposuit. Hic sensus ex eo adjuvatur, quia de bonis ibi tantum agit August., scilicet de creaturis et de his quæ Deus facit; quæ omnia novit non solum scientiā, sed etiam beneplacito ac dispositione. Sic ergo ibi accipitur Dei cognitio, ut non modò notitiam, sed etiam beneplacitum Dei significet. Mala verò scit Deus et præscescit antequā fiunt, sed solā notitiā, non beneplacito; præscescit enim Deus et prædicat etiam quæ non est ipse factururus, sicut præscescit et prædixit infidelitatem Judæorum, sed non fecit; nec ideō quia præscescit ad peccatum infidelitatis eos coegit, nec præscescit vel prædixisset eorum mala nisi essent ea habituri. Unde Aug.; super Joan.: Deus, inquit, futurorum præscescit per prophetam prædixit infidelitatem Judæorum, sed non fecit; neque præscescit mala eorum, nisi ea haberent. Non enim ideō quemdam ad peccandum cogit, quia futura hominum peccata prænovit; illorum enim præscescit peccata, non sua. Ideōque si ea quæ ille præscescit ipsorum non sunt, non vera ille præscescit; sed quia illius præscentia falli non potest, sine dubio, non alius, sed ipsi peccant quos Deus peccatores esse præscescit, et ideō si non malum, sed bonum facere voluissent, non malum facturi præviderentur ab eo, qui novit quid sit quisque factururus. His verbis aperte ostenditur, si diligenter attendamus, præscentiam Dei non esse causam malorum quæ præscescit; quia non ea præscescit tanquā facturum, nec tanquā sua, sed illorum qui sunt ea facturi vel habituri; præscescit ergo illa solā notitiā, sed non beneplacito auctoritatis. Unde datur intelligi quod Deus, è converso, præscescit bona tanquā sua, tanquā ea quæ factururus est, ut illa præscescendo simul fuerit ipsius notitia, et auctoritatis beneplacitum.

Contra hoc dictum est, præscentiam Dei non posse falli, oppositio.

5. Ad hoc autem quod supra dictum est, scilicet præscentiam Dei falli non posse, solet à quibusdam ita opponi: Deus præscescit hunc lecturum vel aliquid hujusmodi: sed potest esse ut iste non legat; ergo potest aliter esse quā Deus præscescit: ergo potest falli Dei præscentia, quod omnino falsum est. Potest equidem non fieri aliquid, et illud tamen præscescitum est fieri, non ideō tamen potest falli Dei præscentia; quia si illud non fieret, nec à Deo præscescitum esset fieri. Sed adhuc urgent quæstionem dicentes: Aut aliter potest fieri quā Deus præscescit, aut non aliter: si non aliter; ergo necessariò cuncta eveniunt; si verò aliter, potest ergo Dei præscentia falli vel mutari. Sed potest aliter fieri, quia potest aliter fieri quā fiat, ita autem sit ut præscescitum est; aliter ergo potest fieri quā præscescitum est. Ad quod dicimus illam locutionem multiplicem facere intelligentiam, scilicet; Aliter potest fieri quā Deus præscescit, et hujusmodi; ut: Potest non esse quod Deus præscescit; et: Impossibile est non esse quod Deus præscescit; et: Impossibile est non esse præscentia omnia quæ fiunt et hujusmodi. Possunt enim hæc conjunctim intelligi, ut conditio sit implicita, et disjunctim. Si enim ita intelligas: Non potest aliter fieri quā Deus præscescit, id est: Non potest utrumque simul esse, scilicet, quod Deus ita præscescit fieri et aliter fiat, verum intelligis; si autem per disjunctionem intelligas, ut dicas hoc aliter non posse evenire quā evenit, et quomodo futurum Deus præscescit, falsum est. Hoc enim aliter potest evenire quā evenit, et tamen Deus hoc modo futurum præscescit. Similiter et alia determinatio, scilicet:

Impossibile est illud non evenire quod Deus præscivit vel dùm Deus præscierit, si conjunctim intelligas, verum dicis; si disjunctim, falsum. Ita etiam et illud: Impossibile est non esse præscitum omne quod fit, id est: Non potest esse utrumque, scilicet, ut fiat et non sit præscitum, hic sensus verus est. Si verò dicis Deum non potuisse non præscire omne quod fit, falsum est. Potuit enim facere ut non fieret, et ita non esse præscitum.

DISTINCTIO XXXIX.

UTRUM SCIENTIA DEI POSSIT AUGERI VEL MINUI, VEL ALIQUO MODO MUTARI; UTRUMQUE ENIM VIDETUR POSSE PROBARI.

1. Præterea quæri solet utrùm scientia Dei possit augeri vel minui, utrumque enim videtur posse probari. Quòd enim divina scientia possit augeri vel mutari, hoc modo probatur. quia potest Deus scire quod nunquàm scit. Est enim aliquis qui non est lecturus hodiè, et tamen potest esse ut legat hodiè: potest enim hodiè legere. Nihil autem potest fieri, quod non possit à Deo sciri. Potest ergo Deus scire hunc lecturum hodiè; potest ergo aliquid scire quod non scit, ergo potest ejus scientia augeri vel mutari, eademque videtur posse minui; est enim aliquis hodiè lecturus quem Deus scit lecturum. At potest esse ut non legat; ergo potest Deus non scire hunc lecturum; potest ergo non scire aliquid quod scit; ergo potest minui ejus scientia vel mutari. Ad quod dicimus quia Dei scientia omninò immutabilis est, nec augeri potest vel minui. Nam, ut ait August. in lib. 15 de Trin., c. 13, 14, scientia Dei est ipsa Sapientia, et Sapientia est ipsa essentia sive substantia Dei, quia in illius naturæ simplicitate mirabili, non est aliud sapere, et aliud esse, sed quod est sapere, hoc est et esse. Ideòque novit omnia Verbum, quæ novit Pater; sed ei nösse de Patre est, sicut esse; nösse enim et esse ibi unum est. Et ideò Patri sicut esse non est à Filio, ita nec nösse. Proinde tanquàm seipsum dicens Pater genuit Verbum sibi cœquale per omnia. Non enim seipsum integrè perfectèque dixisset, si aliud minus aut amplius esset in ejus Verbo quàm in seipso. Hoc est ergo omninò Verbum quod Pater, non tamen est Pater, quia iste Filius, ille Pater. Sciunt ergo invicem Pater et Filius, sed ille gignendo, iste nascendo. Et omnia quæ sunt in eorum scientiâ, in eorum sapientiâ, in eorum essentia, unusquisque eorum simul videt, non particulatim aut sigillatim velut alternante conspectu hinc illinc, et inde hùc, et rursùm inde vel inde aliud atque aliud, ut aliqua videre non possit, nisi non videns alia; sed omnia simul videt, quorum nullum est quod non semper videat et sciat. Ejus itaque scientia inamissibilis et invariabilis est. Nostra verò scientia, et amissibilis, et variabilis, et receptibilis est, quia non hoc est nobis esse, quod sapere vel scire. Propter hoc sicut nostra scientia illi scientiæ Dei dissimilis est, sic nostrum verbum quod nascitur de scientiâ nostrâ, dissimile est illi Verbo quod natum est de Patre scientiâ. Ex hac auctoritate clarè ostenditur scientiam Dei omninò invariabilem esse, sicut ipsa essentia Dei omninò invariabilis est; et quòd Pater et Filius cum Spiritu sancto simul omnia sciunt et vident. Sicut ergo non potest augeri vel minui divina essentia, ita nec divina scientia; et tamen conceditur posse scire quòd non scit, et posse non scire quod scit; quia posset aliquid esse subjectum ejus scientiæ, quod non est, et posset non esse subjectum aliquid quod est, sine permutatione ipsius scientiæ.

Oppositio, an Deus possit noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid.

2. Hic opponitur à quibusdam ita: Si Deus potest aliquid scire vel præscire quod nunquàm scivit vel præscivit, potest ergo ex tempore aliquid scire vel præscire. Ad quod dicimus: Potest quidem Deus scire vel præscire omne quod potest facere, et potest facere quod nunquàm fiet. Potest ergo scire vel præscire quod nunquàm fiet, nec est, nec fuit; nec illud scit vel scivit, neque præscit vel præscivit, quia scientia ejus non est nisi de his

quæ sunt vel fuerunt vel erunt, præscientia non est nisi de futuris. Et licèt possit scire vel præscire quod nunquàm est vel erit, non tamen potest aliquid scire vel præscire ex tempore. Potest utique scire vel præscire quod nunquàm est nec erit, nec illud scitum vel præscitum est ab æterno; nec tamen potest incipere scire vel præscire illud, sed ita potest modò scire vel præscire, sicut potest scisse vel præscisse ab æterno. Si enim dicatur eum modò posse scire vel præscire quod ab æterno non scivit vel præscivit, ita quòd ab æterno non sciverit vel præsciverit, quasi utrumque simul esse possit, falsum est. Si verò dicas eum posse modò scire vel præscire quod ab æterno non scivit vel præscivit, id est, habere potentiam sciendi vel præsciendi ab æterno et modò aliquid, nec tamen illud præscitum est vel futurum, verum est. Non potest ergo noviter vel ex tempore scire vel præscire aliquid; sicut non potest noviter vel ex tempore velle aliquid, et tamen potest velle quod nunquàm voluit.

Utrum Deus possit scire plura quàm scit.

3. Item à quibusdam dicitur Deus posse plura scire quàm sciat, quia potest omnia scire quæ scit, et potest aliqua facere quæ nunquàm erunt, et illa potest scire, non enim aliqua incognita facere potest. Si verò omnia essent quæ modò sunt, et alia quædam faceret quæ non sunt nec erunt, et illa omnia sciret pro certo, plura sciret quàm modò sciat; nec tamen ejus scientia augeri potest, quia hoc totum fieri posset sine mutabilitate scientiæ. Constat ergo Dei scientiam omninò esse immutabilem, nec augeri posse vel minui, sed ei subjecta.

Quod videtur adversum illi sententiæ, quæ supra dictum est Deum semper et simul scire omnia.

4. Ei verò quod prædictum est, scilicet quòd Deus omnia semper videt et simul, videtur obviare quod ait Hieron. in Expositione Abacuc.: Absurdum est, inquit, ad hoc deducere Dei majestatem, ut sciat per momenta singula quot culices nascentur, quotve moriantur, quota pulicum et muscarum sit multitudo, quotve pisces natent in aquis, et similia. Non simus tam fatui adulescentes Dei, ut dùm providentiam ejus etiam ad ima retrudimus, in nos ipsos injuriosi simus, eandem irrationabilium et rationabilium providentiam esse dicentes. Hic videtur dicere Hieron. quòd Deus illorum minimorum scientiam sive providentiam non habeat; quòd si hoc est, tunc non omnia simul scit et semper. Ex tali itaque sensu illud dictum esse noverimus, ut Deum illa alternatim vel particulatim scire neget, nec per diversa temporum momenta sic illa cognovit, sicut per varia momenta illorum quædam deficiunt, quædam incipiunt. Neque illis aliisque irrationabilibus ita providet, quemadmodum rationabilibus; numquid enim, ut ait Apostolus, 1 Cor. 9. cura est Deo de bobus? et sicut non est cura Deo de bobus, ita nec de aliis irrationabilibus. Dicit tamen Scriptura, Sap. 12; quia ipsi est cura de omnibus. Providentiam ergo et curam universaliter de cunctis quæ condidit habet, ut habeat unumquodque quod sibi debetur et convenit. Sed specialem providentiam atque curam habet de rationabilibus quibus præcepta tradidit, eisque rectè vivendi legem præscripsit, ac præmia promisit. Hanc providentiam et curam de irrationabilibus non habet. Ideò dicit Apostolus, quia non est cura Deo de bobus; providet tamen omnibus et curat, id est, gubernat, omnibus solem suum facit oriri, et pluviam dari. Scit itaque Deus quanta sit multitudo pulicum, culicum et muscarum et piscium, et quot nascentur quotve moriantur; sed non scit hoc per momenta singula; imò simul et semel omnia. Neque ita scit, ut eandem habeat providentiam irrationabilium et rationabilium, id est, ut eodem modo penitus provideat irrationabilibus. Rationabilibus enim et præcepta dedit, et angelos ad custodiam delegavit. *Brevis summa prædictorum, cum additione quorundam.*

5. Sicut itaque et immutabiliter scit Deus omnia quæ fuerunt, et sunt, et erunt, tam bona quàm mala, præscit quoque omnia futura, tam bona quàm mala.

DISTINCTIO XL.

QUID SIT PRÆDESTINATIO, ET IN QUO DIFFERAT A PRÆSCIENTIA.

1. Prædestinatio verò, de bonis salutaribus est, et de hominibus salvandis; ut enim ait Aug. in lib. de Prædestinatione sanctorum, c. 10, prædestinatio est gratiæ præparatio, quæ sine præscientiâ esse non potest. Potest autem sine prædestinatione esse præscientia. Prædestinatione quippe Deus ea præscivit, quæ fuerat ipse factururus; sed præscivit Deus etiam quæ non ipse factururus, id est, omnia mala. Prædestinavit eos quos elegit, reliquos verò reprobavit, id est, de morte æternâ præscivit peccaturos.

An aliquis prædestinatorum possit damnari, vel reproborum salvari.

2. Prædestinatorum nullus videtur posse damnari, nec reproborum aliquis posse salvari. Unde Aug., in lib. de Correctione et Gratiâ, c. 13, in Apocalypsi, inquit, dicitur, c. 3: *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam.* Si alius non est accepturus nisi iste perdidit, certus est electorum numerus, id est, non potest augeri vel minui. Ad hoc autem obijciunt quidam, nitentes probare numerum electorum posse augeri et minui, sic: Posset Deus non apponere gratiam quibus apponit, et posset subtrahere quibus non subtrahit; quod si faceret, utique damnarentur; posset ergo damnari isti qui tamen salvabuntur; posset itaque minui electorum numerus, ita etiam posset augeri, quia posset apponi gratia quibus non apponitur, per quam salvarentur. Possent ergo salvari habitâ gratiâ, qui tamen sine eâ damnabuntur; posset itaque augeri numerus electorum.

Quibus respondemus ex eâ ratione dictum esse et verum esse numerum electorum non posse augeri vel minui, quia non potest utrumque simul esse: scilicet ut aliquis salvetur et non sit prædestinatus, vel ut aliquis prædestinatus sit et damnetur. Intelligentia enim conjunctionis implicitæ veritatem facit in dicto, et impossibilitatem in vero. Si verò simpliciter intelligatur, impossibilitas non admittitur; ut cum dicitur: Prædestinatus potest vel non potest damnari, et reprobus potest salvari. In his enim et hujusmodi locutionibus, ex ratione dicti dijudicanda est sententia dictionis. Alia namque fit intelligentia, si per conjunctionem hæc accipiuntur dicta, atque si per disjunctionem, ut supra, cum de præscientiâ agebatur, prætaxatum est. Si enim cum dicis: Prædestinatus non potest damnari, intelligas ita, id est, non potest esse ut prædestinatus sit et damnetur, verum dicis, quia conjunctim intelligis; falsum autem, si disjunctim, ut si intelligas istum non posse damnari quem dico prædestinatum; potuit enim non esse prædestinatus, et ita damnaretur.

Quomodo adhuc instant questioni.

3. Verumtamen adhuc instant, et secundum conjunctionem argumentando ita procedunt: Non enim, inquit, potest esse ut aliquis prædestinatus sit et damnetur. Utrumque istorum simul esse non potest; sed alterum horum non potest non esse, scilicet quin iste sit prædestinatus (ab æterno enim prædestinatus est), et non potest modo esse prædestinatus. Cum ergo impossibile sit simul utrumque esse, et impossibile sit alterum non esse, videtur non posse alterum esse, scilicet ut damnetur. Quod si ergo, non potest esse ut non salvetur. In hujus questionis solutione mallem alios audire quàm docere. Dicimus tamen de præscientiâ similem posse moveri questionem. Ideoque tam hic quàm ibi unam facimus responsionem, dicentes determinandum fore illud cui innititur tota hæc questio, scilicet: Impossibile est alterum istorum non esse, scilicet, quin iste modò sit prædestinatus; ab æterno enim iste prædestinatus est. Distinguerendum enim est cum ait: Iste non potest modò non esse prædestinatus; vel: Non potest eo modo esse quin sit prædestinatus; hoc enim conjunctim vel disjunctim intelligi potest. Non enim potest esse ut ab æterno sit

prædestinatus, et modò non sit prædestinatus; nec potest esse ut sit prædestinatus, et non sit prædestinatus: sed tamen potuit esse ab æterno quòd non esset prædestinatus, et potuit ab æterno non esse prædestinatus. Et sicut ab æterno Deus potuit eum non prædestinare, ita conceditur à quibusdam quòd et modò potest Deus eum non prædestinasse, ab æterno ergo potest Deus non prædestinasse eum; ergo potest iste non fuisse prædestinatus: si verò non fuisset prædestinatus, nec modò esset prædestinatus; ergo modò potest non esse prædestinatus. Ita et de præscientiâ et de præscitis dicunt, quod in actionibus vel in operationibus Dei et hominum nullatenus concedunt. Ex quo enim aliquid factum est vel dictum, non concedunt quòd possit non esse vel fuisse: imò impossibile est non esse vel non fuisse quod factum est vel dictum, referentes possibilitatem vel impossibilitatem ad naturam rei existentis. Cum verò de præscientiâ vel prædestinatione Dei agitur, possibilitas ad potentiam Dei refertur, quæ semper eadem fuit et est, quia prædestinatio, præscientia, potentia, unum in Deo est.

Quid reprobatio Dei, et in quibus consideretur, et quis sit prædestinationis effectus.

4. Cumque prædestinatio sit gratiæ præparatio, id est, divina electio quâ elegit quos voluit ante mundi constitutionem, ut ait Apostolus, Eph. 1, 8, reprobatio, è converso, intelligenda est præscientia iniquitatis quorundam, et præparatio damnationis eorundem. Sicut enim prædestinationis effectus illa gratia est quâ in præsentì justificamur, atque ad rectè vivendum et in bono perseverandum adjuvamus, et illa quâ in futuro beatificamur; ita reprobatio Dei, quâ ab æterno non eligendo quosdam reprobavit, secundum duo consideratur; quorum alterum præscit et non præparat, id est, iniquitatem; alterum præscit et præparat, scilicet, æternam pœnam. Unde Aug. ad Prosperum et Hilarium. Hæc, inquit, regula inconcussè tenenda est: peccatores in peccatis præscitos esse, non præparatos, pœnam autem esse præparatam. Præparavit enim Deus, ut ait Aug., in lib. de Bono perseverantiæ, in præscientiâ suâ, quibus voluit bona sua, et quibuscumque donat, procul dubio se donaturum esse præscivit. Præparavit etiam Deus, ut ait Fulgentius, malis ignem æternum; illis utique, quos justè præparavit ad luenda supplicia, nec tamen præparavit ad facienda peccata. Præparavit enim Deus quod divina æquitas redderet, non quod humana iniquitas admitteret. Non enim sicut præparavit sanctos ad justitiam percipiendam, sic præparavit iniquos ad justitiam amittendam; quia pravitatis præparator nunquàm fuit. Sicut ergo prædestinatio Dei propriè est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quibus certissimè liberantur quicumque liberantur; ita reprobatio Dei est præscientia malitiæ in quibusdam non finiendæ, et præparatio pœnæ non terminandæ. Et sicut prædestinationis effectus est gratiæ appositio, ita reprobationis æternæ quodammodò effectus esse videtur obduratio. Nec obdurat Deus, ut ait Aug., tom. 4, epist. 15, ad Sixtum, impartiendo malitiam, sed non impartiendo gratiam, sicut nec digni sunt. Quibus enim non impartitur, nec digni sunt, nec merentur; potius ut non impartiat, hoc digni sunt, hoc merentur. Unde Apostolus ait, Rom. 9: *Cujus vult miseretur Deus, et quem vult indurat*; misericordiam appellans prædestinationem, et præcipuè prædestinationis effectum, id est, gratiæ appositionem; obdurationem verò, gratiæ privationem. Non enim, ut ait Aug., lib. 1, tom. 4, ad Simplicianum, intelligendum est quòd Deus ita induret, quasi quemquam peccare cogat; sed tamen quibusdam peccatoribus misericordiam justificationis suæ non largitur, ob hoc eos indurare dicitur, quia non eorum miseretur, non quia impellit ut peccent. Eorum autem non miseretur, quibus gratiam non præbendam esse æquitate occultissimâ, et ab humanis sensibus remotissimâ judicat; quam non aperit, sed

miratur Apostolus dicens, Rom. 11 : *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei.*

DISTINCTIO XII.

UTRUM ALIQUOD SIT MERITUM OBURATIONIS ET MISERICORDIÆ.

1. Si autem quaerimus meritum oburationis et misericordiæ, oburationis meritum invenimus, misericordiæ autem meritum non invenimus; quia nullum est misericordiæ meritum, ne gratia evacuetur si non gratis donetur, sed meritis redditur. Miseretur itaque secundum gratiam, quæ gratis datur. Obdurat autem secundum iudiciū, quod meritis redditur. Unde datur intelligi, ut sicut reprobatio Dei est nolle misereri, ita obduratio Dei sit non misereri; ut non ab illo irrogetur aliquid quo sit homo deterior, sed tantum quo sit melior non erodatur. Ex his apertè ostenditur quid per misericordiam, quid per obdurationem intellexerit Apostolus, et quia misericordia nullum advocat meritum, obduratio verò non est sine merito. Et misericordiæ verbo hic accipitur prædestinatio, et præcipuè prædestinationis effectus; oburationis verò non ipsa Dei æterna reprobatio, quia ejus nullum est meritum, sed gratiæ privatio sive subtractio, quæ quodam modo est reprobationis effectus. Accipitur tamen aliquando reprobatio pro oburatione, sicut et prædestinatio pro suo effectu, cui est gratia appositæ. Gratia enim quæ apponitur effectum est prædestinationis. Cum ergo gratiæ quæ apponitur homini ad justificationem, nulla sint merita, multò minus et ipsius prædestinationis, quæ ab æterno elegit Deus quos voluit, aliqua possunt existere merita. Ita nec reprobationis, quæ ab æterno quodam præscivit futuros malos et damnandos, sicut elegit Jacob et reprobavit Esau, quod non fuit pro meritis eorum quæ tunc habebant, quia nulla habebant, quoniam nec ipsi existebant; nec propter futura merita quæ prævideret, vel illum elegit, vel illum reprobavit. *Opinio quorundam, in quâ fuit aliquando Augustinus, sed postea retractavit.*

2. Opinati sunt tamen quidam Deum idèò elegisse Jacob, quia talem futurum præscivit qui in eum crederet, et ei serviret; quod aliquando Aug. se sensisse dicit in lib. 1 *Retract.*, ubi apertè ostendit, c. 23, quòd si propter futura merita electus esset, jam non ex gratiâ esset electio. Non ergo idèò electus est à Deo, quia talis futuras erat, sed ex tali electione talis est factus; ita dicens: Disputans ergo quid elegerit Deus in nondum nato, cui dixit servitutum esse majorem, et quid in eodem majore similiter nondum nato reprobaverit, ad hoc perduxit ratiocinationem, ut dicerem: Non ergo elegit Deus opera ejusquam in præscientiâ, quæ ipse daturus est, sed fidem elegerit in præscientiâ; et quem sibi crediturum esse præscivit, ipsum elegit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando, etiam æternam vitam consequeretur. Ecce hic apertè dicit non propter opera eum elegerisse, sed propter fidem quæ eum prævidit crediturum. Sed quia et in fide meritum est, sicut et in operibus, hoc retractavit dicens: Nondum diligentius quesiveram, nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiæ, de quâ dicit Apostolus, Rom. 11 : *Reliquiæ per electionem gratiæ salvæ fient*; quæ utique non est ex gratiâ, si ex meritis procedit; ut jam quod datur non secundum gratiam, sed secundum debitum reddatur potius meritis quàm donetur; perinde quòd continuè dixi; dicit enim idem Apostolus, 1 Cor. 12 : *Idem Deus qui operatur omnia in omnibus*; nunquàm autem dictum est: Deus credit omnia in omnibus. Ac deinde subiunxit: Quod ergo credimus, nostrum est; quod verò bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum; sed hoc profectò non dicerem, si scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quæ dantur in eodem Spiritu. Utrumque ergo nostrum est propter arbitrium voluntatis, et utrumque datum est per Spiritum fidei et charitat. Et quod paulò post dixi: Nostrum enim est credere et velie, illius autem dare

credentibus et volentibus facultatem benè operandi per Spiritum sanctum, per quem charitas Dei diffunditur in cordibus nostris, Rom. 5, verum est, quidem, sed eadem regula est. Et utrumque ipsius est, quia ipse preparat volentem; et utrumque nostrum, quia non sit nisi volentibus nobis, ergo et meritum fidei de misericordiâ Dei venit. Non ergo propter fidem vel aliqua merita elegit Deus aliquos ab æterno, vel apposuit gratiam justificationis in tempore, sed gratiâ meritis suâ elegit, ut boni essent. Unde Aug., in lib. 1 de *Prædestinatione sanctorum*, c. 18, non quia futuros nos tales esse præscivit, idèò elegit, sed ut essemus tales per ipsam electionem gratiæ suæ, quâ gratificavit nos in dilecto Filio suo.

Hic videtur contrarium quod alibi ait Augustinus.

3. His tamen adversari videtur quod dicit August. lib. 35 *Quest.*, q. 98 : Cui vult, inquit, miseretur Deus, et quem vult indurat; sed hæc voluntas Dei injusta esse non potest, venit enim de occultissimis meritis: quia et ipsi peccatores cum propter generale peccatum unam massam fecerunt, tamen nomina inter eos est diversitas. Præcedit ergo aliquid in peccatoribus, quo quamvis nondum sint justificati, digni efficiamur justificatione. Et item præcedit in aliis peccatoribus, quo digni sunt obtusione. Ecce hic videtur Aug. dicere quòd et ipsa Dei voluntas quæ alios eligit, alios reprobat, ex meritis proveniat, sed occultissimis, id est, quòd pro meritis alios voluerit eligere, alios reprobare; et quòd pro meritis aliis apponitur gratia justificationis, aliis non, unde obtunduntur. Sed quid intelligere voluerit, ignoratur; nisi fortè hoc dicatur intellexisse, quod supra diximus eum retractasse. Nam ibidem quædam alia continuè subdit, quæ in lib. 1 *Retract.*, c. 23, apertè tractat; quod utrumque legenti patebit. Unde verisimile est in præmissis etiam hoc retractasse. Quidam tamen ex eo sensu accipiunt fore dictum, non quia aliquis prædestinetur pro meritis, vel justificationis gratiam mereatur, sed quia aliqui non adeò mali sunt, ut mereantur sibi gratiam non impartiri. Nullus enim Dei gratiam mereri potest, per quam justificatur; potest tamen mereri ut non apponatur, ut penitus abiciatur. Et quidem aliqui in tantum profundum iniquitatis devenerunt, ut hoc mereantur, ut hoc digni sint; alii verò ita vivunt, ut etsi non mereantur gratiam justificationis, non tamen merentur omninò repelli, et gratiam sibi subtrahi. Itèòque dixit in quibusdam peccatoribus præcedere quo digni sint justificatione, et in aliis quo digni sint obtusione; sed hoc frivolum est.

Opinio quorundam falsa de occultis Dei disserentium carnaliter.

4. Multi verò de isto profundo quaerentes reddere rationem, atque secundum conjecturas cordis sui inscrutabilem altitudinem judiciorum Dei cogitare conantes, in fabulas vanitatis abierunt, dicentes quòd animæ sursum in cælo peccant, et secundum peccata sua ad corpora pro meritis diriguntur, et dignis sibi quasi carceribus includuntur. Ierunt hi tales post cogitationes suas, et volentes disputare de Dei profundo, versi sunt in profundum; dicentes animas in cælo ante conversatas, et ibi aliquid boni vel mali egisse, et pro meritis ad corpora terrena detrusas esse. Hoc autem respuit catholica fides propter evidentem Apostoli sententiam quâ ait, Rom. 9 : *Cum nondum nati es ent, aut aliquid boni vel mali egissent*, etc. Melior est ergo fidelis ignorantia, quàm temeraria scientia. Elegit ergo eos quos voluit gratiâ misericordiâ, non quia fideles futuri erant, sed ut fideles essent; eisque gratiam dedit, non quia fideles erant, sed ut fierent, ait enim Apostolus, 1 Cor. 7 : *Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem*, non ait : Quia fidelis eram. Datur quidem et fideli, sed data est etiam prius ut esset fidelis. Ita etiam reprobavit quos voluit, non propter futura merita quæ prævideret, veritate tamen rectissimâ, et à nostris sensibus remotâ.

Questio.

5. Sed quaeritur utrùm sicut dicitur elegerisse quos,

iam ut boni fierent et fideles, ita etiam concedi debeat reprobasse quosdam ut mali essent et infideles, et obdurare ut peccent; quod nullatenus concedi oportet. Non enim reprobatio ita est causa mali, sicut prædestinatio est causa boni; neque obduratio ita facit hominem malum, quemadmodum misericordia facit bonum.

An ea quæ semel scit Deus vel præscit, semper sciat et præsciat, et semper scierit vel præscierit.

6. Præterea considerari oportet utrum ea omnia quæ semel scit vel præscit Deus semper sciat et scierit, ac præsciat et præscierit, an olim scierit vel præscierit quod modò non scit vel præscit. De præscientiâ primò respondemus, dicentes multa eum præscisse quæ modò non præscit, cum enim ejus præscientia non sit nisi de futuris, ex quo illa quæ futura erant præsentia fiunt vel prætereunt, sub Dei præscientiâ esse desinunt, sub scientiâ verò semper sunt. Præscivit ergo Deus omnia ab æterno quæ futura erant, neque præscire desinit, nisi cum futura esse desinunt. Neque cum præscire desinit aliqua quæ ante præsciebat, minus ea noscit quàm ante cognoscebat. Non enim dicitur ex defectu scientiæ Dei quòd aliqua præscierit aliquando quæ modò non præsciat, sed ex ratione verbi quod est *præscientia*. Præscire enim est ante scire aliquid quàm fiat. Ideòque non potest dici Deus præscire, nisi ea quæ futura sunt.

Hic de scientiâ, dicens Deum scire semper quæ semel scit.

7. De scientiâ autem aliter dicimus. Scit enim Deus semper omnia quæ aliquando scit; omnem enim scientiam quam aliquando habet, semper habuit, et habet, et habebit. Ad hoc autem opponitur ita: Olim scivit hunc hominem nasciturum qui natus est, modò non scit eum nasciturum, scivit ergo aliquid quod modò non scit. Item: Scivit mundum esse creandum, modò non scit eum esse creandum, aliquid ergo scivit quod modò non scit; et alia hujusmodi infinita dici possunt. Sed ad hoc dicimus quòd idem de natiuitate hujus hominis et mundi creatione, nunc etiam scit quod sciebat antequàm fierent, licet tunc et nunc hanc scientiam ejus diversis exprimi verbis oportet. Nam quod tunc futurum erat, nunc præteritum est. Ideòque verba commutanda sunt ad ipsum designandum. Sicut diversis temporibus loquentes, eandem diem modò per hoc adverbium *cras* designamus, dum adhuc futura est; modò per *hodie* dum præsens est; modò per *heri*, dum præterita est. Itaque antequàm crearetur mundus, sciebat Deus hunc creandum; postquam creatus est, scit eum creatum, nec est hoc scire diversa, sed omninò idem de creatione mundi. Sicut antiqui patres crediderunt Christum nasciturum et moriturum, nos autem credimus eum natum et mortuum; nec tamen diversa credimus nos et illi, sed eadem. Tempora enim, ut ait Aug., variata sunt, et ideò verba sunt mutata, non fides. Indubitanter ergo teneamus Deum semper omnia scire quæ aliquando scit.

DISTINCTIO XLII.

DE OMNIPOTENTIA DEI, UBI PRIUS CONSIDERATUR QUARE DICATUR OMNIPOTENS.

1. Nunc de omnipotentia Dei agendum est, ubi prima consideratio occurrit, quomodo verè Deus dicatur omnipotens; an quia omnia possit, an tantum quia ea possit quæ vult. Quòd enim Deus omnia possit, pluribus auctoritatibus comprobatur. Ait enim Aug., in lib. Quæst. veteris ac novæ legis: Omnia quidem potest Deus, sed non facit nisi quod convenit veritati ejus et justitiæ. Idem in eodem: Potuit Deus cuncta facere simul, sed ratio prohibuit, id est, voluntas. Rationem nempe ibi voluntatem Dei appellavit, quia Dei voluntas rationalis est et æquissima. Fatendum est ergo Deum omnia posse.

Quomodo dicatur Deus omnia posse, cum nos multa possimus quæ ipse non potest.

2. Sed quæritur quomodo omnia posse dicatur, cum nos quædam possimus quæ ipse non potest. Non

potest enim ambulare, loqui, et hujusmodi quæ à naturâ divinitatis sunt penitus aliena, cum horum instrumenta nullatenus habere queat incorporea et simplex substantia. Quibus id respondendum arbitror, quòd hujusmodi actiones, ambulatio scilicet et locutio et hujusmodi, à Dei potentia alienæ non sunt, sed ad ipsam pertinent. Licet enim hujusmodi actiones in se Deus habere non possit (non enim potest ambulare vel loqui et hujusmodi), eas tamen in creaturis potest operari, facit enim ut homo ambulet, et loquatur, et hujusmodi. Non ergo per istas actiones divine potentie detrahatur aliquid, quia et hoc potest facere Omnipotens.

De aliis obijcitur.

3. Sed sunt alia quædam quæ Deus nullatenus facere potest, ut peccata, non enim potest mentiri, non potest peccare. Sed non ideò omnipotentia Dei in aliquo detrahitur vel derogatur, si peccare non posse dicitur, quia non esset hoc potentia sed infirmitas. Si enim hoc posset, omnipotens non esset, non ergo impotentia, sed potentia imputandum est, quòd ista non potest, unde Aug., in lib. 15 de Trin.: Magna, inquit, Dei potentia est non posse mentiri. Sunt enim quædam quæ in aliis rebus potentia deputanda sunt, in aliis verò minimè; et quæ in aliis laudabilia sunt, in aliis verò reprehensibilia sunt. Non ergo ideò Deus minus potens est, quia peccare non potest, cum omnipotens nullatenus possit esse qui hoc potest.

Item de aliis opponit.

4. Sunt etiam et alia quædam quæ Deus non potest, unde videtur non omnia posse; non enim potest mori vel falli. Unde Aug., in lib. de Symbolo: Deus omnipotens non potest mori, non potest falli, non potest miser fieri, nec potest vinci. Hæc utique et hujusmodi absit ut possit omnipotens, si enim hujusmodi passionibus atque defectibus subjici posset, omnipotens minimè foret. Et ideò monstratur omnipotens, quia ei hæc propinquare non valent; potest tamen hæc in aliis operari.

Quòd omnipotentia Dei secundum duo consideratur.

5. Hic ergo diligenter considerantibus omnipotentia ejus secundum duo apparet, scilicet quòd omnia facit quæ vult, et nihil omninò patitur; secundum utrumque Dei omnipotentia verissimè prædicatur, quia nec aliquid est quod ei ad patiendum corruptionem inferre valeat, nec aliquid ad faciendum impedimentum afferre. Manifestum est itaque Deum omninò nihil posse pati, et omnia facere posse, præter ea sola quibus ejus dignitas læderetur, ejusque excellentia derogaretur; in quo tamen non est minus omnipotens. Hoc enim posse non esset posse, sed non posse. Nemo ergo Deum impotentem in aliquo dicere præsumat, quia omnia potest quæ posse potentia est; et inde verè dicitur omnipotens.

Quibusdam auctoritatibus traditur quòd ideò dicitur omnipotens quia potest quicquid vult.

6. Ex quibusdam tamen auctoritatibus traditur ideò verè dici omnipotens, quia quicquid vult potest. Unde Aug., in Ench., cap. 96: Non ob aliud veraciter vocatur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest, nec voluntate cujuspiam creaturæ voluntatis omnipotentis impeditur effectus. Idem, in lib. de Spiritu et Littera: Non potest Deus facere injusta quia ipse est summa justitia et bonitas. Omnipotens verò est, non quòd possit omnia facere, sed quia potest efficere quicquid vult, ita ut nihil valeat ejus voluntati resistere quin compleatur, aut aliquo modo impedire eandem. Joannes Chrys., in hom. quâdam de Expositione Symboli, ait: Omnipotens dicitur Deus, quia posse illius non potest invenire non posse; dicente Prophetâ, ps. 113: *Omnia quæcumque voluit fecit*. Ipse est ergo omnipotens, ut totum quod vult possit, unde Apostolus, Rom. 9: *Ejus, inquit, voluntati quis resistit?* His auctoritatibus videtur ostendi quòd Deus ex eo tantum dicatur omnipotens, quòd omnia potest quæ vult, non quia omnia possit.

Determinatio præmissarum auctoritatum.

7. Sed ad hoc potest dici quòd Aug., ubi dicit : Omnipotens non dicitur quòd omnia possit, etc., tam amplè et generaliter accepit omnia, ut etiam mala includeret, quæ Deus non potest, nec vult; non ergo negavit eum posse omnia quæ convenit ei posse. Similiter cum dicit : Non ob aliud veraciter dicitur omnipotens, nisi quoniam quicquid vult potest; non negat eum posse etiam ea quæ non vult, sed, adversus illos qui dicebant Deum multa velle quæ non poterat, affirmat eum posse quicquid vult, et ex eo verè dici omnipotentem, non ob aliud, quàm quia potest quicquid vult. Sed cave quomodò intelligas : potest quicquid vult se posse, an quicquid vult facere, an quicquid vult fieri? Si enim dicas ideò omnipotentem vocari, quia potest quicquid vult se posse; ergo et Petrus similiter omnipotens dici potest, vel quilibet sanctorum beatorum, quia potest quicquid vult se posse, et potest facere quicquid vult facere. Non enim vult facere nisi quod facit, nec posse nisi quod potest, sed non potest facere quicquid vult fieri. Vult enim salvos fieri qui salvandi sunt, verùntamen eos salvare non valet. Deus autem quicquid vult fieri, potest facere. Si enim vult aliquid fieri per se, potest illud facere per se, et per se facit; sicut cælum et terram per se fecit, quia voluit. Si autem vult fieri per creaturam, et per eam operatur; sicut per homines facit domus, et hujusmodi artificia. Et Deus quidem ex se, et per se potest; homo autem vel angelus, quantumque beatus est, non est potens ex se vel per se.

Oppositio.

8. Sed fortè dices : Nec Dei Filius potest à se, nec Spiritus sanctus, sed solus Pater. Ille enim potest à se, qui est à se; Filius autem, quia non est à se, sed à Patre, non potest à se, sed à Patre; et Spiritus sanctus ab utroque. Ad quod dicimus quia licet Filius non possit à se, nec operetur à se, potest tamen et operatur per se; sic et Spiritus sanctus. Unde Hilarius, in lib. 9 de Trinit. : Naturæ, inquit, cui contradicis, hæretice, hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, ne à se agat; et ita non à se agit, ut per se agat. Per se autem dicitur agere et potens esse, quia naturalem habet potentiam eandem quam et Pater, quā potens est et operatur; sed quia illam habet à Patre non à se, ideò à Patre, non à se dicitur posse et agere. homo autem vel angelus gratuitam habet potentiam, quā potens est. Ideò ergo verè ac propriè Deus Trinitas omnipotens dicitur, quia per se, id est, naturali potentiâ potest quicquid vult fieri, et quicquid vult se posse. Nihil enim vult fieri quod non possit facere per se, vel per creaturas; et nihil vult se posse, quod non possit; et omne quod vult fieri, vult se posse, sed non omne quod vult se posse, vult fieri; si enim vellet, fieret, quia voluntati ejus nihil resistere possit.

DISTINCTIO XLIII.

OPINIO QUORUMDAM DICENTIU DEUM NIL POSSE NISI QUOD FACIT.

1. Quidam tamen de suo sensu gloriantes, Dei potentiam sub mensurâ coarctare conati sunt. Cum enim dicunt : Hucusque potest Deus, et non ampliùs, quid hoc est aliud quàm ejus potentiam quæ infinita est, concludere et restringere ad mensuram. Aiunt enim : Non potest Deus aliud facere quàm facit, nec melius facere id quod facit, nec aliquid prætermittere de his quæ facit. Istamque primam suam opinionem verisimilibus argumentis, causisque commentitiis, necnon et sacrarum auctoritatum testimoniis munire conantur dicentes : Non potest Deus facere nisi quod bonum et justum est fieri; non est autem justum et bonum fieri ab eo, nisi quod facit. Si enim aliud justum est et bonum eum facere quàm facit, non ergo facit omne quod justum est et bonum eum facere; sed quis audeat hoc dicere?

Secunda ratio.

2. Addunt etiam : Non potest facere, nisi quod justitia ejus exigit : sed non exigit ejus justitia ut faciat nisi quod facit; non ergo potest facere nisi quod facit.

Eademque justitia exigit ut id non faciat quod non facit, non autem potest facere contra justitiam suam; non ergo potest aliquid eorum facere quæ dimittit.

Responsio ad prius dictum.

3. His autem respondemus duplicem verborum intelligentiam aperientes, et ab eis involuta evolventes sic : Non potest facere Deus nisi quod bonum est et justum, id est, non potest facere nisi illud quod si faceret bonum et justum esset, verum est; sed multa potest facere quæ non bona sunt nec justa, quia nec sunt, nec erunt, nec benè fiunt, nec fient quia nunquam fient. Item quod secundò oppositum fuit. Non potest facere nisi quod justitia sua exigit; et, non potest id facere quod justitia sua exigit ut non fiat. Dicimus quia exactionis verbum de Deo congruè non dicitur, nec propriè accipitur, et in illis locutionibus duplex est sensus; si enim intelligas : Non potest facere nisi quod sua justitia exigit, id est, nisi quod voluntas sua justa vult, falsum dicis. Justitia enim ipsius Dei æquissima voluntas accipitur : qualiter accipit Aug. illa verba Domini in Gen. loquentis ad Loth, Genes. 19 : *Non possum quidquam facere donec illuc introeas*, exponens : Non posse, inquit, se dixit, quod sine dubio poterat per potentiam, sed non poterat per justitiam; quasi poterat quidem, sed non volebat, et illa voluntas justa erat. Si verò per hæc verba intelligis eum non posse facere nisi illud quod si fieret, justitiæ ejus conveniret, verum dicis. Similiter distingue illud : Non potest facere quod sua justitia exigit ut non faciat, id est, non potest facere id quod ipse, qui est summa justitia, non vult facere, falsum est. Si autem his verbis intelligas eum non posse facere id quod justitiæ ejus convenire non potest, verum dicis.

Tertia illorum ratio.

4. Addunt quoque et alia dicentes : Non potest Deus facere nisi quod debet; non autem debet facere nisi quod facit : si enim debet alia facere, non ergo facit omne quod debet; si verò facit omne quod debet, nec potest facere nisi quod debet, non ergo potest facere nisi quod facit. Item, aut debet dimittere quod dimittit ne faciat, aut non debet : si non debet, non rectè dimittit; si verò debet dimittere, ergo non debet facere. Si autem non debet nec decet, non oportet eum facere : et si non decet nec oportet eum facere, ergo non potest facere; non ergo potest facere nisi quod facit, nec potest illud dimittere quod facit quin faciat, quia debet illud facere : et quod debet facere, non potest illud dimittere. Sed ut mihi videtur, hoc verbum *debet*, venenum habet. Multiplicem enim et involutam continet intelligentiam; nec Deo propriè competit, qui non est debitor nobis, nisi fortè ex promisso; nos verò ei debitores sumus ex commissio. Ut autem venenum evacuetur, distingue verbi sensum : Non potest Deus facere nisi quod debet, id est, nisi quod vult, falsum est, sic enim potest ipse dici debere aliquid, quia vult illud. Si autem dicatur, non potest nisi quod debet, id est, non potest nisi illud quod, si faceret, ei benè conveniret, verum est. Addunt quoque illi dicentes : Nihil facit aut dimittit, nisi optimâ et rationabili causâ, licet nobis occulta sit; secundum quam oportet eum facere ac dimittere quæ facit vel dimittit. Ratio enim penes eum est, quâ illa facit et illa dimittit; quæ ratio æterna est, et semper manens, præter quam non potest aliquid facere vel dimittere. Illà ergo manente non potest quod facit dimittere, nec quod dimittit facere; et ita non potest facere nisi quod facit. Et ad hoc respondemus, ambiguitatem locutionis determinantes. Cum enim dicitur : Ratio vel causa optima penes Deum est, quâ facit cuncta quæ facit, et dimittit ea quæ dimittit, verum quidem est, quia in eo voluntas est æquissima et rectissima, quâ facit et dimittit quæ vult, contra quam facere non potest, nec præter eam facere potest. Nec utique contra eam faceret, nec præter eam

si ea quæ facit dimitteret, vel quæ dimittit faceret; sed, eadem manente ratione et causâ, alia potuit facere, et ista dimittere; licet ergo ratio sit penes eum, quâ alia facit, et alia dimittit, potest tamen secundum eandem rationem et dimittere quæ facit, et facere quæ dimittit. Ipsi etiam addunt: Ratio est eum facere quæ facit, et non alia; et non potest facere nisi quod ratio est eum facere, et ita non potest facere nisi quod facit. Item, ratio est eum dimittere quæ dimittit, et non potest non dimittere quod ratio est eum dimittere, et ita non potest non dimittere quod dimittit. Et ad hoc dicimus locutiones ambiguas esse, et ideo determinandas. Si enim, cum dicitur: Non potest facere nisi quod ratio est eum facere, intelligas eum non posse facere nisi ea quæ rationabilia sunt, et ea quæ si fierent rationabilia essent, verus est sensus. Si autem intelligas eum non posse facere alia rationabilia et bona, nisi ea quæ vult et facit, falsus est intellectus. Item aliud adjungunt dicentes: Si potest Deus aliud facere quàm facit, potest ergo facere quod non præcivit; et si potest facere quod non præcivit, potest sine præscientiâ operari, quia omne quod facturum se præcivit facit, nec facit aliquid quod non præcivit. Quod si præter præscientiâ ejus aliquid fieri impossibile est, omne ergo quod præscitum est, fieri necesse est; ergo aliud fieri quàm fit nullâ ratione possibile est; ergo non potest à Deo fieri nisi quod fit. Hæc autem questio de præscientiâ faciliè determinari potest per ea quæ superius dicta sunt, cum de præscientiâ ageretur.

Auctoritatibus utuntur in assertionem suæ opinionis.

5. His autem illi scrutatores qui defecerunt scrutantes scrutinia, sanctorum annectunt testimonia. Dicit enim Aug. in lib. 1 de Symbolo, c. 1: Hoc solum non potest Deus quod non vult, per quod videtur non posse facere aliquid nisi quod vult; sed non vult nisi quod facit, et ita videtur non posse nisi quod facit. Illud autem ita intelligendum est: Id solum non potest Deus quod non vult, scilicet se posse. Idem in lib. 7 Confess., c. 4, ad Deum loquens ait: Nec cogeris invitus ad aliquid, quia voluntas tua non est major quàm potentia; esset autem major, si teipso tu ipse major esses. Ex hoc videtur quod Deus non possit plura quàm vult, sicut non vult plura quàm potest. Sicut enim voluntas non est major potentiâ, ita nec potentia major est voluntate. Ideoque sicut plura non vult quàm potest, ita eum non plura posse quàm velle dicunt. Sed ad hoc dicimus quia nec voluntas potentiâ, nec potentia voluntate major est, quia una et eadem res est potentia et voluntas, scilicet ipse Deus, qui esset major seipso, si voluntas major esset potentiâ vel potentia voluntate. Nec hæc auctoritate negatur Deus plura posse quàm velle, quia plura sunt subiecta ejus potentiæ quàm voluntati. Fateamur itaque Deum plura posse facere quæ non vult, et posse dimittere quæ facit. Quod ut certius firmitusque teneatur, Scripturæ testimoniis asseramus Deum plura posse facere quàm facit. Veritas ipsa secundum Matth., c. 26, ait: *An putas quia non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modò plus quàm duodecim legiones angelorum?* Ex quibus verbis patenter innuitur quia et Filius poterat rogare quod non rogabat, et Pater exhibere quod non exhibebat. Uterque ergo poterat facere quod non faciebat. Aug. etiam in Enchirid. ait, cap. 95: Omnipotentis voluntas multa potest facere quæ non vult, nec facit; potuit enim facere ut duodecim legiones angelorum pugnarent contra illos qui Christum ceperunt. Item in eodem: Cur apud quosdam non factæ sunt virtutes, quæ si factæ fuissent, egissent illi homines poenitentiam; et factæ sunt apud eos qui non erant credituri; tunc non latebit quod nunc latet. Nec utique injustè Deus noluit salvos fieri, cum possent salvi esse si vellet. Tunc in clarissimâ sapientiâ luce videbitur, quod nunc piorum fides habet, antequàm manifestâ cognitione videatur quàm certa et immutabilis et efficacissima sit voluntas Dei: quæ multa possit et non velit, nihil autem quod non possit velit. Idem in lib. de Naturâ et Gratiâ, c. 7:

Dominus Lazarum suscitavit in corpore. Numquid dicendum est: Non potuit Judam suscitare in mente? Potuit quidem, sed noluit. Illis auctoritatibus aliisque multis apertè docetur quod Deus multa possit facere quæ non vult; quod etiam ratione probari potest: non enim vult Deus omnes homines justificare, et tamen quis dubitat eum posse? Potest ergo Deus aliud facere quàm facit; et tamen si aliud faceret, alius ipse non esset. Et potest aliud velle quàm vult; et tamen ejus voluntas nec alia, nec nova, nec mutabilis aliquo modo potest esse. Quod etsi possit velle quod nunquàm voluit, non tamen noviter, nec novâ voluntate, sed sempiternâ tantum voluntate velle potest; potest enim velle quod ab æterno potest voluisse; habet enim potentiam volendi et nunc et ab æterno, quod tamen nec modò vult, nec ab æterno voluit.

DISTINCTIO XLIV.

AN DEUS POSSIT FACERE ALIQUID MELIUS QUAM FACIT.

1. Nunc illud restat discutiendum, utrùm melius aliquid possit facere quàm facit? Solent enim illi scrutatores dicere quod ea quæ facit Deus, non potest meliora facere, quia si posset facere, et non faceret, invidus esset, et non summè bonus. Et hoc ex simili astruere conantur; ait enim Aug. in lib. 83 Quæst., q. 50: Deus quem genuit, quoniam meliorem se generare non potuit (nihil enim Deo melius), debuit æqualem. Si enim voluit et non potuit, infirmus est; si potuit et noluit, invidus. Ex quo confirmatur æqualem genuisse Filium. A simili volunt dicere quod si potest Deus rem meliorem facere quàm facit, invidus est. Sed non valet hujus similitudinis inductio, quia Filium genuit de substantiâ suâ. Ideoque si posset gignere æqualem et non gigneret, invidus esset; alia verò quæ non de substantiâ suâ facit, meliora facere potest.

Quæstio quæ illi arctantur.

2. Verùm hic ab eis responderi depono cur dicunt rem aliquam sive etiam rerum universitatem, in quâ major consummatio expressa est, non posse esse meliorem quàm est? Sive ideo quia summè bona est, ita ut nulla omninò boni perfectio ei desit; sive ideo quia majus bonum quod ei deest, capere ipsa non valeat. Sed si ita summè bonum dicitur, ut nulla ei perfectio boni desit, jam creatura Creatori æquatur. Si verò ideo non potest melior esse, quia bonum amplius quod ei deest, capere ipsa non valeat, jam hoc ipsum non posse defectionis est, non consummationis; et potest esse melior si fiat capax melioris boni, quod ipse potest qui eam fecit. Potest ergo Deus meliorem rem facere quàm facit. Unde Aug., tom. 2, lib. 11, super Gen., c. 7: Talem potuit Deus hominem fecisse, qui nec peccare posset, nec vellet; et si talem fecisset, quis dubitat eum meliorem fuisse? Ex prædictis constat quod potest Deus et alia facere quàm facit, et quæ facit meliora ea facere quàm facit.

Utrùm alio vel meliori modo possit facere quàm facit.

3. Post hæc considerandum est utrùm alio modo vel meliori quàm facit, possit ea facere quæ facit. Si modus operationis ad sapientiam opificis referatur, nec alius, nec melior modus esse potest. Non enim potest facere aliquid aliter vel melius quàm facit, id est, aliâ sapientiâ vel majori sapientiâ; nihil enim sapientiùs potest facere quàm facit. Si verò referatur modus ad rem ipsam quam facit Deus, dicimus quia et alius, et melior potest esse modus. Et secundum hoc concedi potest, quia ea quæ facit, potest facere melius, et aliter quàm facit; quia potest quibusdam meliorem modum existendi præstare, et quibusdam alium. Unde Aug., in lib. 13 de Trin., dicit quod fuit et alius modus nostræ liberationis possibilis Deo, qui omnia potest; sed nullus alius nostræ miserix sanandæ fuit convenientior. Potest ergo Deus eorum quæ facit, quædam alio modo meliori, quædam alio modo æquè bono, quædam etiam minùs bono facere quàm facit; ut tamen modus referatur ad qualitatem operis, id est, creaturæ, non ad sapientiam Creatoris.

Utrum Deus semper possit omne quod olim potuit.

4. Præterea queri solet utrum Deus semper possit omne quod olim potuit. Quod quibusdam videtur dicentibus: Potuit Deus incarnari, et potuit mori, et resurgere, et alia hujusmodi, quæ modò non potest. Potuit ergo quæ modò non potest, et ita habuit potentiam quam modò non habet, unde videtur potentia ejus immutata. Ad quod dicimus, quia sicut omnia semper scit quæ aliquando scivit, et semper vult quæ aliquando voluit, nec unquam aliquam scientiam amittit, vel voluntatem mutat quam habuit; ita omnia semper potest quæ aliquando potuit, nec unquam aliquam potentiam suam privatur. Non est ergo privatus potentia incarnandi vel resurgendi, licet non possit modò incarnari vel resurgere. Sicut enim potuit olim incarnari, ita et potest modò incarnatus esse; in quo ejusdem rei potentia monstratur. Ut enim olim scivit se resurrecturum, et modò scit se resurrexisse. Nec est alia scientia illud olim scivisse, et hoc modò scire, sed eadem omnino. Et sicut voluit olim resurgere, et modò resurrexisse, in quo unius rei voluntas exprimitur; ita potuit olim nasci et resurgere, et modò ipse potest natus fuisse et resurrexisse, et est ejusdem rei potentia. Si enim posset modò nasci et resurgere, non esset idem posse. Verba enim diversorum temporum diversis prolata temporibus, et diversis adjuncta adverbis, eundem faciunt sensum, ut modò loquentes dicimus: Iste potest legere hodiè, cras autem dicemus: Iste potest legisse, vel: Potuit legere heri; ubique unius rei monstratur potentia. Si autem diversis temporibus loquentes, ejusdem temporis verbis et adverbis utamur, dicentes hodiè: Iste potest legere hodiè, et dicentes cras: Iste potest hodiè legere, non idem sed diversa dicimus eum posse. Fateamur ergo Deum semper posse quicquid semel potuit, id est, habere omnem illam potentiam quam semel habuit, et illius omnis rei potentiam cujus semel habuit; sed non semper posse facere omne illud quod aliquando potuit facere (1): potest quidem facere aut fecisse quod aliquando potuit. Similiter quicquid voluit et vult, id est, omnem quam habuit voluntatem, et modò habet, non tamen vult esse vel fieri. Omne quod aliquando voluit esse vel fieri, sed vult fuisse vel factum esse. Ita et de scientia Dei dicendum est.

DISTINCTIO XLV.

DE VOLUNTATE DEI, QUÆ ESSENTIA DEI EST UNA ET ÆTERNA. ET DE SIGNIS EJUS.

1. Jam de voluntate Dei aliquid pro sensu nostri imbecillitate dicendum est. Sciendum est ergo quia voluntas sive volens de Deo secundum essentiam dicitur. Non est enim ei aliquid velle et aliud esse, sed omnino idem. Et sicut idem est ei esse bonum quòd esse Deum, ita idem est ei esse volentem quòd esse Deum. Nam voluntas quæ semper volens est, non affectus vel motus est, qui in Deum cadere non valet, sed divina usia quæ volens est Deus, et hujusmodi. *Quòd licet idem sit Deo velle quòd esse, non tamen potest dici Deus esse omnia quæ vult.*

2. Et licet idem sit Deo velle quòd esse, non tamen dicendum est Deum esse omnia quæ vult; quod quidam de Dei voluntate non rectè sentientes, nobis obijciunt, dicentes: Si idem est Deo velle quòd esse, ergo cum dicimus Deum velle omnia quæ facit, dicimus eum esse omnia quæ facit: alioquin non ibi illo verbo idem significatur, quod significatur hoc verbo esse, cum de Deo dicitur. Et si ita est, non semper dicitur de Deo velle secundum essentiam. Si verò secundum essentiam non dicitur aliquando, quomodò ergo dicitur de Deo? relativè enim nunquam dicitur. Ad quod dicimus quia licet idem penitus sit Deo velle quòd esse, non tamen potest dici omnia quæ vult; sicut idem est Deo esse quòd scire, nec tamen sicut scire omnia,

(1) Illic contradicatur Magistro à plerisque modernis doctoribus.

ita quoque potest dici esse omnia.

Quis sit sensus horum verborum: Deus scit vel Deus vult; item: Deus scit omnia, vel vult aliquid; et quid de Deo in his prædicetur.

3. Et ubicunque Deus dicitur scire vel sciens, vel velle vel volens, hæc de eo secundum essentiam dicuntur. Cum enim dicitur, Deus scit, vel Deus vult, sive Deus est sciens vel volens, essentia divina prædicatur, et Deus esse enuntiatur. Cum autem additur omnia, vel aliquid, vel aliqua, et dicitur: Deus scit omnia, vel vult aliquid, vel aliqua, essentia quidem divina prædicatur non simpliciter et absolute, sed ita ut scientiæ quæ ipse est, omnia subjecta monstrantur, et voluntati quæ ipse eadem est, aliquid vel aliqua subjecta esse dicantur; ut talis fiat sensus: Deus scit omnia, id est: Deus est cujus scientiæ quæ ipsius essentia est, omnia subjecta sunt. Similiter: Deus vult hæc, vel illa; id est: Deus est cujus voluntati quæ ipse est, hæc sive illa subjecta sunt. Volens ergo sive velle dicitur Deus secundum essentiam cujus voluntas essentia est sempiterna et immutabilis (licet ea varientur et transeant, quæ ei subjecta sunt), quæ non potest esse injusta vel mala, quia Deus est.

Quòd Dei voluntas summè bona causa est omnium quæ naturaliter sunt: cujus causa non est quærenda, quia nullam habet, cum sit æterna.

4. Hæc itaque summè bona voluntas causa est omnium quæ naturaliter fiunt, vel facta sive futura sunt; quæ nullâ præventa est causâ, quia æterna est. Ideoque causa ipsius quærenda non est. Qui enim ejus causam querit aliquid majus eâ querit, cum nihil eâ majus sit. Unde August., in lib. 83 Quæst., q. 28: Qui quærit quare voluerit Deus mundum facere, causam quærit voluntatis Dei. Omnis autem causa efficiens major est eo quod efficitur. Nihil autem majus est voluntate Dei. Non ergo ejus causa quærenda est. Idem in libro contra Manichæos, si qui dixerint: Quid placuit Deo facere cælum et terram? Respondendum est eis: Qui voluntatem Dei nosse desiderant, causas et voluntatem Dei scire quærent, quòd voluntas Dei omnium quæ sunt ipsa sit causa. Si enim habet causam voluntas, est aliquid quod antecedit voluntatem Dei, quod nefas est credere. Qui ergo dicit: Quare fecit Deus cælum et terram? Respondendum est illi: Quia vult. Voluntas enim Dei causa est cæli et terræ; et ideò major est voluntas Dei quàm cælum et terra. Qui autem dicit: Quare voluit facere cælum et terram? majus aliquid quærit quàm est voluntas Dei, nihil autem majus inveniri potest. Compescat se ergo humana temeritas, et id quod non est non quærat, ne id quod est non inveniat. Ecce his auctoritatibus apertè insinuat quòd voluntatis Dei causa nulla est, et ideò querenda non est.

Quòd voluntas Dei prima et summa causa est omnium.

5. Voluntas ergo Dei, ut ait Aug., tom. 4, in lib. 3 de Trin., primâ et summa causa est omnium specierum atque motionum. Nihil enim fit quod non de interiori atque intelligibili aulâ summi imperatoris egrediatur secundum ineffabilem justitiam. Ubi enim non operatur quòd vult Dei omnipotentis sapientia? quæ pertingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, Sapient. 8, 4; et non solum facit ea quæ perseverantia consuetudinis admirationem non admittunt, sed etiam ea quæ propter raritatem et insolitum eventum mira videntur: ut sunt defectus luminarium, et terræ motus, et monstri animantium partus, et his similia; quorum nihil fit sine voluntate Dei, sed plerisque non apparet. Ideoque placuit vanitati philosophorum etiam causis aliis ea attribuere, cum omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei. Itaque non nisi Dei voluntas causa prima est sanitatis, ægritudinis, præmiorum atque pœnarum, gratiarum et retributionum. Hæc ergo sola est, unde ortum est quicquid est, et ipsa non est orta sed æterna.

Quibus modis accipitur Dei voluntas.

6. Illic non est prætereundum nobis quòd sacra

Scriptura de voluntate Dei variis modis loqui consuevit; et tamen non est Dei voluntas diversa, sed locutio diversa est de voluntate, quia nomine voluntatis diversa accipit. Nam voluntas verè ac propriè dicitur quæ in ipso est, et ipsius essentia est; et hæc una est, nec multipliciter recipit, nec mutabilitatem, quæ inexpléta esse non potest: de quâ Propheta ait, psal. 113: *Omnia quæcumque voluit Dominus fecit.* Et Apostolus, Rom. 9: *Voluntati ejus quis resistit?* Et Rom. 12: *Ut probetis quæ sit voluntas Dei bona et beneplacens et perfecta.* Et hæc voluntas rectè appellatur beneplacitum Dei sive dispositio.

Quòd secundum figuram dicitur voluntas Dei præceptio, prohibitio, consilium, permissio, operatio; et ideo pluraliter dicit Scriptura voluntates.

7. Aliquando verò secundum quamdam figuram dicendi voluntas Dei vocatur, quòd secundum proprietatem non est voluntas ejus; ut præceptio, prohibitio, consilium, nec non præmissio et operatio. Ideòque pluraliter aliquando Scriptura voluntates Dei pronuntiat. Unde Propheta, psal. 110: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus;* cum non sit nisi una voluntas Dei quæ ipse est, pluraliter tamen dicit voluntates, quia voluntas Dei variis modis ac pro diversis accipitur, ut dictum est. Ita etiam ideam propheta propter multos effectus misericordiæ et justitiæ pluraliter dicit, psal. 88: *Misericordias Domini in æternum cantabo.* Et psal. 18: *Justitiæ Domini rectæ, lætificantes corda;* cum tamen in Deo una sit misericordia, una justitia, et una eademque sit misericordia quæ justitia, scilicet divina usia.

Quare præceptio et prohibitio et consilium dicantur Dei voluntas.

8. Ideò autem præceptio et prohibitio atque consilium, cum sint tria, dicitur tamen unumquodque eorum Dei voluntas, quia ista sunt signa divinæ voluntatis: quemadmodum et signa iræ dicuntur ira, et dilectionis signa dilectio appellantur; et dicitur iratus Deus, et tamen non est ira in eo aliqua, sed signa tantum quæ foris fiunt, quibus iratus ostenditur, ira ipsius nominantur. Et est figura dicendi secundum quam non est falsum quod dicitur; sed verum quod dicitur, sub tropi nubilo obumbratur. Et secundum hos tropos diversæ voluntates Dei dicuntur, quia diversa sunt illa quæ per tropum voluntas Dei dicuntur.

Ubi voluntas Dei pro præcepto et consilio accipitur.

9. Pro præcepto Dei atque consilio potest accipi voluntas; ut Matth. 6: *Fiat voluntas tua sicut in cælo et in terrâ.* Et Matth. 12: *Qui facit voluntatem Patris mei qui in cælis est, ipse frater meus, et soror, et mater est.* Et contra hanc voluntatem multa fiunt. Unde Aug., tom. 3, in lib. de Spiritu et Litterâ, c. 43: *Infideles, inquit, contra voluntatem Dei faciunt, cum ejus Evangelio non credunt.*

Quòd Deus non vult ab hominibus fieri omnia quæ præcipit, vel non fieri quæ prohibet.

10. Et si illa dicantur Dei voluntas, ideò quia signa sunt divinæ voluntatis, non est tamen intelligendum Deum omne illud fieri velle quod cuicumque præcipit, vel non fieri quod prohibuit. Præcepit enim Abraham immolare, filium nec tamen voluit; nec ideò præcepit ut id fieret, sed ut Abraham probaretur fides. Et in Evangelio præcepit sanato ne cui diceret; ille autem prædicavit ubique, intelligens Deum non ideò prohibuisse quin vellet opus suum prædicari, sed ut daret formam homini laudem humanam declinandi.

De permissione et operatione, ubi dicantur Dei voluntas.

11. Permissio quoque Dei et operatio voluntas Dei appellantur, qualiter accipit Aug. in Ench., cap. 93, dicens: Non fit aliquid nisi Omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel ipse faciendo. Nec dubitandum est Deum facere benè, etiam sinendo fieri quæcumque fiunt malè; non enim hæc nisi justo judicio Dei sinit, et profectò bonum est omne quod justum est. Ecce hic manifestè habemus Dei voluntatem appellari ipsius

operationem vel permissionem, cum dicit non fieri aliquid nisi Omnipotens fieri velit, ubi includit et bona et mala omnia quæ fiunt. Ideòque apertè distinguit quomodo Deum velle dixerit, ne eadè in ratione intelligeretur velle bona et mala, subdens: *Vel sinendo ut fiat,* hoc quantum ad mala dicit; vel: *Ipse faciendo,* hoc quantum ad bona. Mala enim sinit fieri, sed non facit; bona verò ipse facit. Ideòque dixit eum velle, quia et nolens mala sinit, et volens bona operatur; et ob hoc permissio et operatio voluntas Dei dicuntur. *Quinque supra sunt proposita quæ dicuntur secundum tropum, et ideò distinguat lector ubique pro quo eorum accipitur voluntas.*

12. Quinque ergo supra posita sunt quæ dicuntur secundum tropum Dei voluntas, quia signa sunt divinæ voluntatis, quæ una est et immutabilis, scilicet Dei beneplacitum. Ideòque diligenter distinguat lector ubi de voluntate Dei Scriptura commemorat, juxta quem modum accipi oporteat, utrum pro beneplacito Dei an pro aliquo signorum ejus. Magna enim est adhibenda discretio in cognitione divinæ voluntatis, quia et beneplacitum Dei est voluntas ejus, et signum beneplaciti ejus dicitur voluntas ejus. Sed beneplacitum ejus æternum est, signum verò beneplaciti ejus non, et consonat rerum effectibus beneplacitum ipsius, et ipsi effectus rerum ab illo non discordant. Fit enim omne quod beneplacito vult fieri; et omne quod non vult fieri, nequaquam fit. Non ita autem est de signis, quia præcepit Deus multis ea quæ non faciunt, et prohibet quæ non cavent, et consulit quæ non implent.

DISTINCTIO XLVI.

ILLI SENTENTIE QUÆ DICTUM EST DEI VOLUNTATEM NON POSSE CASSARI, QUÆ IPSE EST, QUEDAM VIDENTUR OBTINERE.

1. Hic oritur questio. Dictum est enim in superioribus, et auctoritatibus communium, quòd voluntas Dei, quæ ipse est, quæ beneplacitum ejus vocatur, cassari non potest, quia illâ voluntate fecit quæcumque voluit in cælo et in terrâ, cum, teste Apostolo, nihil resistit. Queritur ergo quomodo accipiendum sit quod Apostolus de Domino ait, 1 Tim. 2: *Qui vult omnes homines salvos fieri.* Cum enim non omnes salvi fiant, sed plures damnentur, videtur utique non fieri quod Deus vult fieri, humanâ scilicet voluntate impediente voluntatem Dei. Dominus quoque in Evangelio impiam civitatem compellans, Matth. 23: *Quoties, inquit, volui congregare filios tuos, sicut gallina congregat pullos suos sub alis, et noluisti?* Ita etiam hæc dicuntur tanquam Dei voluntas superata sit hominum voluntate, et infirmissimis nolendo impredientibus non potuerit facere Potentissimus quod volebat. Ubi est ergo illa omnipotentia, quâ in cælo et in terrâ, secundum Prophetam, *omnia quæcumque voluit fecit?* et quomodo voluntatis ejus, secundum Apostolum, *nihil resistit,* si colligere filios Hierusalem voluit, et non fecit? Hæc enim prædictis plurimum obviare videntur.

Solutio, quomodo intelligendum sit illud: *Volui congregare, et noluisti.*

2. Sed audiamus solutionem, ac primum quomodo accipiendum sit illud quod Dominus ait videamus. Non enim ex eo sensu illud dictum est, ut ait Aug. in Ench., c. 97, prædictam questionem solvens, quasi Dominus voluerit congregare filios Hierusalem, et non sit factum quod voluit quia ipsa noluerit, sed potius ipsa quidem filios suos ab ipso colligi noluit, quâ tamen nolente, filios ejus collegit ipse omnes quos voluit; quia in cælo et in terrâ non quædam voluit et fecit, quædam verò voluit et non fecit, sed omnia quæcumque voluit fecit; ut sit sensus: *Quoties volui congregare filios tuos, et noluisti?* id est: Quotquot congregavi meâ voluntate semper efficaci, te nolente feci. Ecce in evidenti positum est quòd illa Domini verba superioribus non repugnant.

Quomodo intelligendum sit illud: *Qui vult omnes homines salvos fieri.*

3. Nunc videre restat quomodo etiam præmissa

verba Apostoli prædictis non contradicant, qui de Deo loquens ait : *Vult omnes homines salvos fieri.* Quorum occasione verborum multi à veritate deviarunt, dicentes Deum multa velle fieri quæ non fiunt. Sed non est intelligendum eâ ratione illud esse dictum, quasi Deus velit aliquos salvari et non salventur. Quis enim tam impiè desipiat, ut dicat Deum malas hominum voluntates quas voluerit, et quando voluerit, et ubi voluerit, in bonum non posse convertere? Non est utique verum quod in psal. 113 dicitur : *Quæcumque voluit fecit, si aliqua voluit et non fecit;* et, quod est indignius : Ideò non fecit, quoniam ne fieret quod volebat Omnipotens voluntas hominis impedivit. Ideòque cùm audimus, et in sacris Litteris legimus, quòd *velit omnes homines salvos fieri*, non tamen ideò debemus omnipotentissimæ Dei voluntati aliquid derogare, sed ita intelligere quod scriptum est, *vult omnes homines salvos fieri*, tanquàm diceretur nullum hominum fieri salvum nisi quem salvum fieri ipse voluerit : non quòd nullus sit hominum nisi quem salvum fieri velit, sed quòd nullus fiat salvus nisi quem velit salvari; et ideò rogandus est ut velit : quòd necesse est fieri si voluerit. Non est enim credendus Omnipotens aliquid voluisse fieri quod factum non sit. Sic etiam intelligitur illud Joan. 1 : *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* non quia nullus hominum est qui non illuminetur, sed quia nisi ab ipso nullus illuminatur. Potest et alio modo illud intelligi, dùm tamen credere non cogamur Omnipotentem aliquid fieri voluisse, factumque non esse, qui sine ullis ambiguitatibus sive in cælo et in terrâ, sicut Veritas cantat, *omnia quæcumque voluit fecit;* profectò facere non voluit quæcumque non fecit. Ex his apertè ostenditur quòd Deus eâ voluntate quæ ipse est, non vult aliquid fieri quod non fiat, neque non fieri quod fiat.

Utrum mala Dei voluntate fiant, an eo nolente.

4. Ideòque, cùm constet omnia bona quæ fiunt ejus fieri voluntate, quæ si fieri nollet nullatenus fierent, rectè quæri solet utrum et mala omnia quæ fiunt, id est, peccata, Dei fiant voluntate, an nolente eo fiant. Super hoc diversi varia sentientes sibi contradicere inveniuntur. Alii enim dicunt quòd Deus vult mala esse vel fieri, non tamen vult mala. Alii verò quòd nec vult mala esse nec fieri. In hoc tamen conveniunt et hi et illi, quòd utique fatentur Deum mala non velle. Utrique verò rationibus et auctoritatibus innituntur ad muniendam suam assertionem.

Quare dicunt quidam Deum velle mala esse vel fieri.

5. Qui enim dicunt Deum mala velle esse vel fieri, suam his modis muniunt intentionem : Si enim, inquiunt, mala non esse vel non fieri vellet, nullo modo essent vel fierent, quia si vult ea non esse vel non fieri, et non potest id efficere; scilicet, ut non sint vel non fiant, voluntati ejus et potentie aliquid resistit, et non est omnipotens, quia non potest quod vult; sed impotens est sicuti et nos sumus, qui quod volumus quandoque non possumus. Sed quia omnipotens est et in nullo impotens, certum est non posse fieri mala vel esse nisi eo volente. Quomodò enim invito eo et nolente posset ab aliquo malum fieri, cùm scriptum sit Rom. 9 : *Voluntati ejus quis resistet?* Supra etiam dixit Aug. quia necesse est fieri si voluerit. Sed vult mala fieri aut non fieri. Si vult non fieri, non fiunt : fiunt autem, vult ergo fieri. Item bonum est mala esse vel fieri, alioquin summè bonus non permetteret ea fieri. Unde August. in Ench., cap. 96 : *Quamvis ea, inquit, quæ mala sunt, in quantum mala sunt non sunt bona, tamen ut non solum bona, sed etiam sint et mala, bonum est. Nam nisi esset hoc bonum ut essent et mala, nullo modo esse sinerentur ab omnipotenti bono; cui proculdubiò quàm facile est quod vult facere, tam facile est quod non vult esse non sinere. Hæc nisi credamus, periclitatur nostra confessio, quia nos in Patrem omnipotentem credere confitemur. Ecce*

hic apertè habes quòd bonum est mala esse : omnia autem boni Deus auctor est, qui vult omne bonum esse quod est. Cùm ergo bonum sit mala fieri vel esse, ergo et mala vult fieri vel esse. His atque aliis hujusmodi rationibus et auctoritatibus utuntur qui dicunt Deum velle mala esse vel fieri.

Illic ponit rationes illorum qui dicunt Dei voluntate non fieri mala vel non esse.

6. Illi verò qui dicunt Dei voluntate mala non fieri vel non esse, inductionibus præmissis ita respondent, dicentes Deum nec velle mala fieri, nec velle non fieri; vel nolle fieri, sed tantum non velle fieri. Si enim vellet ea fieri vel esse, faceret utique ea fieri vel esse; et ita esset auctor malorum : non est autem auctor malorum, ut sanctorum protestantur auctoritates; non ergo ejus voluntate fiunt mala. Item, si nollet mala fieri, vel vellet non fieri, et tamen fierent, omnipotens non esset, cùm ejus voluntas humanæ voluntatis effectum impediretur. Ideòque non concedunt Deum velle mala fieri, ne malorum auctor intelligatur; nec concedunt eum velle mala non fieri, ne impotens esse videatur; sed tantum dicunt eum non velle mala fieri, ut non auctor, sed permissor malorum monstretur. Unde et Evangelista, Joan. 1, ubi ostendit Deum auctorem esse omnium bonorum dicens : *Omnia per ipsum facta sunt, consequenter malorum auctorem esse negat dicens : Et sine ipso factum est nihil, id est, peccatum. Non dixit per eum factum esse, vel eo nolente et invito, sed tantum sine eo, id est, sine ejus voluntate, quia non ejus voluntate fit peccatum. Non ergo Deo volente vel nolente, sed non volente, fiunt mala; quia non subest Dei voluntati ut malum fiat vel non fiat, sed ut fieri sinat, quia bonum est sinere mala fieri : et utique volens sinit non volens mala, sed volens sinere sinit ut ipsa fiant, quia nec mala sunt bona, nec ea fieri vel esse bonum est.*

Quomodò intelligendum sit illud Aug. : Mala fieri bonum est.

7. Quod verò Aug. ait : Mala fieri bonum est, nec sinerentur mala ab Omnipotenti bono fieri, nisi hoc esset bonum, ut ea essent, eâ ratione dictum esse asserunt, quia ex malis quæ fiunt Deus bona elicit; nec ipse permetteret ea fieri nisi de eis boni aliquid faceret. Unde August., in eodem lib. Ench., c. 11, apertè indicans prædictorum verborum esse talem intelligentiam, ait : Deus omnipotens, cui rerum est summa potestas, cùm summè bonus sit, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi usque adeò esset omnipotens et bonus. ut benefaceret etiam de malo. Item in eodem, tom. 3, cap. 17, : *Meliùs judicavit Deus de malis bona facere, quàm mala nulla permittere. Ex hoc itaque sensu dictum est ac verum est : Bonum est mala fieri, quia ex malis quæ fiunt, bonis (qui secundum propositum vocati sunt sancti) accidit bonitas, id est, utilitas. Talibus enim, ut ait Apostolus, in bonum cooperantur omnia etiam mala, quia eis prosunt, quæ aliis facientibus obsunt. Unde etiam aliquando in Scripturâ legitur malum appellari bonum, ut Hieron., tom. 9, Comment. ad cap. 14 Marci : *Malum, inquit, Judæ bonum fuit, scilicet nobis; nec si bonum est illi vel illi, inde sequitur quod simpliciter bonum est, quod in se et facienti bonum est.**

Quadripartita boni acceptio.

8. Est enim aliquid quod in se bonum est, et cui fit; sed non est bonum facienti, ut cùm subvenitur pauperi, sed non propter Deum. Et aliquid bonum in se et facienti, sed non ei cui fit, ut cùm veritas propter Deum alicui non obediens prædicatur. Et aliquid in se et facienti et ei cui fit bonum, ut cùm veritas prædicatur propter Deum credenti. Unde Apostolus : *Bonus odor sumus Deo, aliis odor vitæ, aliis odor mortis.* Est autem aliud quod nec in se bonum est, et facienti nocet, et damnat nisi poeniteat, ut malum : valet tamen ad aliquid. Ut enim ait Aug. in Ench., cap. 10 et 11 : *A summè et qualiter et immutabiliter Trinitate*

bona creata sunt omnia; nec summe nec immutabiliter bona, sed tamen bona, etiam singula. Simul verò universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In quâ etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabiliora sint, dum comparantur malis.

Quòd mala universitati valent, et facientibus sua propria, vel patientibus aliena prosunt, electis tamen.

9. Hinc patet quòd ex malis quæ fiunt aliquid provenit bonum, dum bona magis placeant et laudabiliora existunt. Ipsi etiam facientibus, ex malis quæ faciunt interdum bona proveniunt, si secundum propositum vocati sunt sancti. Talibus enim, ut ait Aug., tom. 7, in lib. de Correctione et Gratia, c. 9, usque adeò Deus omnia cooperatur in bonum, ut si qui horum deviant et exorbitant, etiam hoc ipsum eis faciat proficere in bonum; quia humiliores redeunt, atque doctiores, ut Petrus. Illa etiam mala quæ ab iniquis fideles piè perferunt, ut ait Aug., in lib. de Trin., ipsis utique prosunt, vel ad delenda peccata, vel ad exercendam probandamque justitiam, vel ad demonstrandam hujus vitæ miseriam. Ideòque et Job Dei manum, et Apostolus Satanæ stimulum sensit; et uterque bene profecit, quia malum bene portavit.

Ex prædictis concludit ostendens esse bonum fieri mala multis modis.

10. Si quis igitur diligenter attendat quæ scripta sunt, facile est ei percipere ex malis bona provenire; et ex ratione dictum esse quòd bonum est mala fieri vel esse, non quia malum sit bonum, vel quia bonum sit malum fieri. Non est enim bonum malum fieri ab aliquo, quia non est bonum ut aliquis faciat malum. Si enim hoc esset bonum, profectò hujus Deus auctor esset, qui est auctor omnis boni. Quòd si hujus Deus auctor est, eo ergo auctore homo agit mala, et ita eo auctore homo fit deterior. Et si eo auctore homo fit deterior, tunc eo volente homo fit deterior. Idem est enim dicere aliquid fieri Deo auctore, quod Deo volente: Deo autem auctore homo non fit deterior, ergo non Deo volente, ut Aug., tom. 4, Quæst. lib. 33, q. 3, apertè astruit à minori, dicens ita: Nullo sapiente homine auctore fit homo deterior; tanta enim est ista cul, a quæ in sapientem hominem cadere nequit: est autem Deus omni homine sapiente præstantior; multò minùs ergo Deo auctore fit homo deterior. Multò enim est præstantior Dei voluntas, quàm hominis sapientis. Illo autem auctore cum dicitur, illo volente dicitur: ergo est vitium voluntatis humanæ quo est homo deterior: quod vitium si longè abest à Deo voluntate, ut ratio docet, à quo sit quærendum est? Ecce apertè dicit Aug. Deo auctore vel volente hominem non fieri deteriorem, sed vitio voluntatis suæ. Non est ergo Deo auctore quòd malum sit ab aliquo; et ita Deo volente mala non fiunt.

Quòd in Deo non est causa ut sit homo deterior.

11. Deinde idem Aug., quæst. 4, quærens quæ sit causa ut homo sit deterior, in Deo non esse asserit, in eodem lib. dicens ut si homo deterior, aut in ipso est, aut in alio, aut in nihilo. Si in nihilo, nulla causa est. Si in alio, aut in Deo, aut in alio quolibet homine, aut in eo qui neque Deus neque homo sit: sed non in Deo (bonorum enim Deus tantum causa est); ergo in homine est, aut in eo quod neque Deus neque homo, aut in nihilo. Et ex his apertè ostenditur quòd non est bonum ut sit homo deterior, quia non est Deus ejus rei causa, quia tantum causa bonorum est. Et si non est bonum ut homo fiat deterior, non est ergo bonum ut ab eo fiat malum; non ergo vult Deus ut ab eo fiat malum.

Aliter probat quòd Deo auctore non fiunt mala.

12. Item aliter etiam ostenditur quòd Deo auctore, id est, volente non fiunt mala, quia ipse non est causa tendendi ad non esse. Tendere enim ad non esse, malum est; ipse autem auctor mali non est: tendit verò ad non esse qui operatur malum; non ergo Deo auctore est quòd aliquis operatur malum. Non est ergo bonum quòd aliquis operatur malum, quia tantum

boni Deus auctor est. Hoc autem Aug., in eodem lib. q. 21, in principio et fine, apertè explicat ita dicens: Qui omnium quæ sunt auctor est, et ad ejus bonitatem id pertinet ut sit omne quod est, boni tantummodò causa est. Quocirca mali auctor non est, et ideò ipse summum bonum est, à quo in nullo deficere bonum est, et malum est deficere. Non est ergo causa deliciendi, id est, tendendi ad non esse, qui, ut ita dicam, essendi causa est; quia omnium quæ sunt auctor est, quæ, in quantum sunt, bona sunt. Ecce apertè habes quòd deficere à Deo qui summum est bonum, malum est; mala ergo facere malum est; non ergo Deo auctore vel volente mala fiunt.

Objectio quorundam sophistica, quæ probare nituntur ex Deo esse quòd mala fiunt.

13. Jam sufficienter ostensum est quòd Deo auctore non fiunt mala. Quidam tamen sophisticè incedentes, et ideò Deo odibiles, probare conantur ex Deo auctore esse quòd mala fiunt, hoc modo: Quòd mala fiunt, verum est: omne autem verum quod est, à veritate est, quæ Deus est; à Deo ergo est quòd mala fiunt. Quòd autem omne verum à Deo sit, confirmant auctoritate Aug., in lib. 83 Quæst., q. 1, ita dicentis: Omne verum à veritate verum est: est autem veritas Deus; Deum ergo habet auctorem omne verum. Est autem verum quòd mala fiunt vel sunt, Deo ergo auctore est quòd sunt vel fiunt mala.

Responsio, ubi concedit omne verum esse à Deo, et sophisma aperit.

14. Quibus facile est nobis respondere; sed indignum responsione videtur quod dicunt. Omne namque verum à Deo est, ut ait Aug., cui consonat Amb., tom. 4, explanat. 1 ad Cor. 12, qui tractans illud verbum Apostoli: *Nemo potest dicere Dominus Jesus nisi in Spiritu sancto*, dicit quòd cum verum à quocumque dicitur, à Spiritu sancto est. Cum itaque verum sit quòd mala fiunt, hoc verum quod dicitur illa locutione, scilicet, *mala fiunt*, à Deo est: sed non inde sequitur quòd à Deo sit ut mala fiant. Si enim hoc diceretur, auctor malorum Deus esse intelligeretur; quod ex simili manifestè falsum ostenditur: Deus prohibet furtum fieri: sed furtum fieri verum est; ergo prohibet verum: non sequitur.

Partem quæstionis approbat illorum qui dicunt Deum non velle mala fieri.

15. Hæc igitur et alia hujusmodi inania relinquentes, præmissæ quæstionis partem saniori faventes, quæ sanctorum testimoniis plenius approbatur, dicamus Deum non velle mala fieri, nec tamen velle non fieri neque nolle fieri. Omne ergo quod vult fieri fit, et omne quòd vult non fieri non fit. Fiunt autem multa quæ non vult fieri, ut omnia mala.

DISTINCTIO XLVII.

QUOD VOLUNTAS DEI SEMPER IMPLETUR DE HOMINE, QUOCUMQUE SE VERTAT.

1. Voluntas quippe Dei semper efficax est, ut fiat omne quod velit, et nihil fiat quod nolit; quæ de homine semper impletur, quocumque se vertat. Nihil enim, ut ait Aug., in libero arbitrio constitutum superat voluntatem Dei: etsi faciat contra ejus voluntatem, tamen contra ejus voluntatem, quæ ipse est, nihil putandum est ita fieri tanquam velit fieri et non fiat, vel nolit fieri et fiat. Illa enim voluntas, ut ait Augustinus, in Ench., semper impletur, aut de nobis aut à nobis. De nobis impletur; sed tamen non implemus eam quando peccamus. A nobis impletur, quando bonum facimus; ideò enim facimus, quia scimus placere Deo. Ita et de homine semper Deus implet suam voluntatem, quia nihil facit homo de quo Deus non operetur quod vult. Non enim vult Deus ut peccet homo quilibet. Si autem peccaverit, poenitenti vult parcere ut vivat, in peccatis verò perseverantem punire, ut justitiæ potentiam contumax non evadat. Sicut alios ab æterno præparavit ad prænam, ita alios præparavit ad gloriam; et hæc sunt magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates

(Cinq.)

ejus (psal. 110). Et tamen sapienter exquisita, ut cum angelica et humana creatura peccasset, id est, non quod ille, sed quod voluit ipsa fecisset, etiam per eandem creature voluntatem quod factum est, quod Creator non voluit, implevit ipse quod voluit; bene utens etiam malis tanquam suis, nec bonis ad eorum damnationem quos iuste prædestinavit ad poenam, et ad eorum salutem quos benigne prædestinavit ad gratiam. Quantum enim ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum verò ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt. Hoc quippe ipso quod contra ejus voluntatem fecerunt, de ipsis facta est voluntas ejus. Præterea namque *magna opera Domini sunt exquisita in omnes voluntates ejus*, ut miro et ineffabili modo non fiat præter ejus voluntatem quod etiam fit contra ejus voluntatem, quia non fieret si non siceret; nec utique nolens sinit, sed volens; nec siceret bonus fieri malè, nisi omnipotens etiam de malo posset facere bonum bonè. His verbis evidenter monstratur quòd voluntas Dei æterna semper impletur de homine, etiamsi faciat homo contra Dei voluntatem. Sed attendendum est diligenter quomodo in superioribus dicitur fieri aliquid contra Dei voluntatem, quod tamen non fit præter eam, et qualiter intelligendum sit illud *Quantum ad se, fecerunt quod Deus noluit; quantum verò ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt*. Videntur enim ista superfluis obviare, ubi dictum est voluntati ejus nihil resistere.

Ille aperit, dicens diversis modis supra accipi Dei voluntatem.

2. Verùm, ut supra diximus, voluntas Dei diversis modis accipitur; quæ diversitas in prædictis verbis si diligenter notetur, nihil ibi contradictionis reperitur. Ubi enim dicit non fieri præter ejus voluntatem etiam quod fit contra ejus voluntatem, quæ Deus est et sempiterna est, ejus signa prædictis verbis intelligi voluit, id est, prohibitionem et permissionem. Multa enim fiunt contra Dei præceptum vel prohibitionem, quæ tamen non fiunt præter ejus permissionem. Ipsius namque permissione omnia fiunt mala, quæ tamen præter ejus voluntatem sempiternam fiunt, sicut Aug., tom. 8, dicit super illum locum psal. 16: *Ut loquatur os meum opera hominum*. Opera enim hominum dicit ea quæ mala sunt, quæ præter Dei voluntatem fiunt, quæ ipse est; sed non præter ejus permissionem, quæ ipse non est. Appellatur tamen ipsa Dei voluntas, quia Deus volens sinit mala fieri. Fiunt et contra ejus præceptionem vel prohibitionem, sed non contra ejus voluntatem, quæ ipse est; nisi dicantur contra eam fieri quæ præter eam fiunt. Contra eam quippe nihil ita fit, ut velit fieri quod non fiat, vel nolit et fiat; quod evidenter ibi Aug. notavit, ubi ait: *Quantum ad ipsos attinet, quod Deus noluit fecerunt; quantum verò ad omnipotentiam Dei, nullo modo id facere valuerunt*. Ac si diceret: Fecerunt contra Dei præceptum quod appellatur voluntas, sed non fecerunt contra Dei voluntatem omnipotentem; quia hoc non valuerunt, illud valuerunt: et ita per hoc quod fecerunt contra Dei voluntatem, id est, præceptum, de ipsis facta est voluntas ejus, id est, impleta est voluntas ejus sempiterna, quæ eos damnari volebat. Unde Gregorius, super Genes.: *Multi voluntatem Dei peragunt, unde mutare contendunt, et consilio ejus resistentes obsequuntur; quia hoc ejus dispositioni militant, quæ per humanum studium resultat*. Ille apertè ostenditur, quia dum mali consilio ac præcepto Dei resistunt, quod voluntas Dei appellatur, ea faciunt unde voluntas ejus, quæ ipse est, impletur, quæ dispositio vel beneplacitum vocatur. Nam, ut ait Aug., tom. 3, cap. 102, in Ench.: *Quantalibet sint voluntates angelorum et hominum bonorum vel malorum, vel illud quod Deus, vel aliud volentium quàm Deus, omnipotentis voluntas semper invicta est, quæ mala esse nunquàm potest, sive etiam dum mala irrogat justa est; et profectò quæ justa est, mala non est*. Deus ergo omnipotens sive per misericordiam cujus

vult miseretur, sive per judicium quem vult obdurat, nec inique aliquid facit, nec nisi volens quidquam facit, et omnia quæcumque vult facit.

Summatim perstringit sententiam prædictorum, addens quare Deus præcepit omnibus bona facere et mala vitare, cum non velit hoc ab omnibus impleri.

3. Ex prædictis liquet quòd voluntas Dei, quæ ipse est, semper invicta est, nec in aliquo cassatur, sed per omnia impletur. Consilium verò ejus et præceptio, sive prohibitio, non ab omnibus implentur quibus proposita et data sunt. Neque ideo præcepit omnibus bona, vel prohibuit mala, vel consuluit optima, quòd vellet ab omnibus bona quæ præcepit fieri, vel mala quæ prohibuit vitari (si enim vellet, utique et fierent, quia in nullo potest ab homine superari vel impediri ejus voluntas), sed ut justitiam suam hominibus ostenderet, et mali essent inexcusabiles; denique ut boni ex obedientiâ gloriam, mali ex inobedientiâ poenam sortirentur, sicut utrisque ab æterno præparavit. Ea ergo quæ omnibus præcepit vel prohibuit, à quibusdam voluit fieri vel vitari, sed non ab omnibus; et quædam personaliter præcepit, et in veteri, et in novâ lege, quæ ab eis quibus præcepit fieri noluit; ut Abraham de immolatione filii, et in Evangelio quibusdam curatis quibus præcepit ne cui dicerent.

DISTINCTIO XLVIII.

QUOD ALIQUANDO HOMO BONA VOLUNTATE ALIUD VULT QUAM DEUS; ET ALIQUANDO MALA ID QUOD DEUS BONA VOLUNTATE VULT.

1. Sciendum quoque est quòd aliquando mala est voluntas hominis idem volentis quod Deus vult fieri, et aliquando bona est voluntas hominis aliud volentis quàm Deus. Ut enim bona sit hominis voluntas, oportet attendere quid congruat ei velle, et quo fine. Tantum enim interest inter voluntatem Dei et voluntatem hominis, ut in quibusdam aliud congruat Deo velle, aliud homini; unde Aug., in Ench. rt. 7, c. 101: *Aliquando bonâ voluntate homo vult aliquid quod Deus non vult bonâ multò ampliùs multoque certiùs voluntate, nam illius mala voluntas esse nunquàm potest: tanquàm si bonus filius patrem velit vivere, quem Deus bonâ voluntate vult mori. Et rursus fieri potest ut hoc velit homo voluntate malâ quod Deus vult bonâ: velut si malus filius velit mori patrem, velit etiam hoc Deus. Nempe ille vult quod non vult Deus; iste verò id vult quod vult et Deus: et tamen bonæ Dei voluntati pietas illius potiùs consonat, quamvis aliud volentis, quàm hujus idem volentis impietas. Multum enim interest quid velle homini, quid velle Deo congruat, et ad quem finem suam quisque referat voluntatem, ut approbetur vel improbetur. Potest enim velle bonum quod non congruat ei velle; et potest velle bonum quod congruit, sed non refert ad finem rectum, et ideo non est bona voluntas.*

Quòd bona Dei voluntas malâ hominum voluntate impletur, ut in passione Christi contigit, ubi quiddam factum est quod Deus bonâ et Judæi malâ voluntate voluerunt, voluerunt tamen et aliquid quod Deus non voluit.

2. Illud quoque non est prætermittendum quòd aliquando Dei voluntas bona per malam hominis voluntatem impletur: ut in crucifixione Christi factum est, quem Deus bonâ voluntate mori voluit, Judæi verò impiâ voluntate eum crucifixerunt. Et volebant Judæi malâ voluntate quiddam quod Deus bonâ voluntate volebat, scilicet ut Christus pateretur, moreretur; sed volebant et aliquid aliud quod Deus nolebat, scilicet occidere Christum, quod fuit mala actio et peccatum. Actum quippe Judæorum non voluit Deus, passionem verò Christi voluit; sicut et in ipso psal. 138, Christus ad Patrem ait: *Tu cognovisti sessionem meam*, id est, voluisti et approbâsti passionem meam, tibi enim placuit. Voluit itaque tota Trinitas ut Christus pateretur, nec tamen voluit ut Judæi occiderent; quia voluit poenam Christi, sed non culpam Judæorum nec tamen noluit, si enim noluisset nec fuisset.

Oppositio.

3. Sed ad hoc opponitur sic : Si voluit Deus ut Christus pateretur, voluit utique ut pateretur à Judæis, vel non. Si voluit ut non pateretur à Judæis, cum passus sit, factum est itaque quod voluit Deus non fieri. Si autem voluit eum pati à Judæis, ergo voluit eum occidi à Judæis : volebat itaque ut Judæi occiderent eum. Ad quod respondentes, dicimus simpliciter concedendum esse quod Deus voluit Christum pati et mori ; quia ejus passio bonum fuit, et causa nostræ salutis. Cum autem dicitur : Volebat eum pati vel occidi à Judæis, hic distinguendum est : Si enim intelligitur sic : Volebat eum sustinere passionem sive crucifixionem à Judæis illatam, verus est sensus ; si verò intelligitur sic : Volebat ut Judæi occiderent eum, falsum est. Non enim volebat Deus actionem Judæorum quæ mala erat, sed volebat passionem bonam ; et hæc voluntas per malas Judæorum voluntates impleta est, unde Augustinus in Enchiridio, c. 401 : Deus quasdam voluntates suas utique bonas implet per malorum hominum voluntates malas : sicut per malevolos Judæos bonâ voluntate Patris Christus pro nobis occisus est ; quod tantum bonum fuit, ut apostolus Petrus, quando id fieri nolebat, Satanas ab ipso qui occisus est diceretur. Ecce manifestè habes magnum bonum fuisse quod Christus occisus est ; et hoc bonum quia Petrus nolebat, idèò redargutus est.

Utrum placuerit viris bonis quod Christus pateretur ; placuit quidem intuitu nostræ redemptionis, sed non ipsius cruciatûs.

4. Ex quo solvitur quæstio quâ quæri solet utrum viris sanctis placere debuerit quod Christus pateretur, vel occideretur. Debuit enim eis placere intuitu nostræ redemptionis, sed non intuitu ipsius cruciatûs. Voluerunt ergo ac vehementer cupierunt Christum mori propter liberationem hominis et impletionem divinæ voluntatis, sed non voluerunt delectatione ipsius afflictionis. De eodem ergo lætabantur et tristabantur ; sed ob aliud gaudebant, et propter aliud dolebant. Volebant ergo Christum mori pro hominis re-

demptione, et tamen de morte ipsius diversis de causis corda eorum variè movebantur.

Quomodò sentiendum sit de passionibus sanctorum, an velle an nolle debeamus.

5. Si verò quæritur utrum eodem modo sentiendum sit de passionibus et martyriis sanctorum, dicimus aliquam esse differentiam inter passionem capitis et membrorum. Christi namque passio causa est nostræ salutis, quod non est passio alicujus sancti. Nullius enim passione redempti sumus nisi Christi. Profuerunt quidem non modò eis qui passi sunt, verum etiam aliis fidelibus ipsorum passiones, verumtamen nostra redemptio non sunt ; hoc enim passio illius sola potuit qui Deus est et homo. Illius ergo passionem credentium piæ mentes voluerunt et optaverunt fieri sicut futurum credebant ; passionem verò sanctorum possumus velle et nolle, et utrumque bonâ voluntate si rectos nobis proponamus fines. Cui enim placuit Pauli passio eo fine, quia præmium ejus per hoc auctum et paratum cernebat, bonam videtur habuisse voluntatem, quæ voluntati ejus congruebat, quia cupiebat dissolvi et esse cum Christo. Qui autem volebat eum declinare passionem et effugere manus iniquorum compassione pietatis, et ille habuit bonam voluntatem ; unde August. in Ench., c. 401 : Bonæ apparebant voluntates piorum fidelium qui nolebant apostolum Paulum Hierusalem pergere, ne ibi pateretur mala quæ Agabus prædixerat ; et tamen hoc illum Deus pati volebat pro annuntiandâ fide Christi, exercens martyrem Christi : neque ipse bonam voluntatem suam implevit per Christianorum voluntates bonas, sed per Judæorum malas ; et ad eum potius pertinebant qui nolebant quod volebat, quàm illi per quos volentes factum est quod volebat, quia idipsum malâ voluntate fecerunt quod Deus bonâ voluntate voluit. Ita et in passione Christi factum est, quod enim Deus voluit, hoc idem Judæi et diabolus ; sed illi malâ voluntate, Deus verò bonâ voluntate, scilicet, ut Christus moreretur. Verumtamen illi actum voluerunt, quem Deus non voluit.

LIBER SECUNDUS.

DE RERUM CORPORALIUM ET SPIRITUALIUM CREATIONE ET FORMATIONE, ALIISQUE PLURIBUS EO PERTINENTIBUS.

DISTINCTIO PRIMA.

UNUM ESSE RERUM PRINCIPIUM OSTENDIT ; NON PLURA, UT QUIDAM PUTAVERUNT.

1. Creationem rerum insinuans Scriptura, Deum esse creatorem initiumque temporis atque omnium visibilium vel invisibilium creaturarum in primordio sui ostendit, dicens, Gen. 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram.* His etenim verbis Moyses Spiritu Dei afflatus, in uno principio à Deo creatore mundum factum refert, elidens errorem quorundam plura sine principio fuisse principia opinantium. Plato namque tria initia existimavit, Deum scilicet, exemplar, et materiam, et ipsam increatam sine principio, et Deum quasi artificem non creatorem. Creator enim est qui de nihilo aliquid facit. Et creare propriè est de nihilo aliquid facere ; facere verò non modò de nihilo aliquid operari, sed etiam de materiâ. Unde et homo et angelus dicitur aliqua facere, sed non creare ; vocaturque factor sive artifex, sed non creator. Hoc enim nomen soli Deo propriè congruit, qui de nihilo quædam, et de aliquo aliqua facit. Ipse est ergo creator et opifex et factor, sed creationis nomen sibi propriè retinuit, alia verò etiam creaturis communicavit. In Scripturâ tamen sæpè creator accipitur tanquàm factor, et creare tanquàm facere, sine distinctione significationis.

Quod hæc verba, scilicet, agere et facere, et hujusmodi, non dicuntur de Deo secundum eam rationem quâ dicuntur de creaturis.

2. Verumtamen sciendum est hæc verba, scilicet, creare, facere, agere, et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem quâ dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi inesse intelligimus, vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis solet accidere ; sed ejus sempiternæ voluntatis novum aliquem significamus effectum, id est, æternâ ejus voluntate aliquid noviter existere. Cum ergo aliquid dicitur facere, tale est ac si dicatur juxta ejus voluntatem, vel per ejus voluntatem, aliquid noviter contingere vel esse ; ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid, sicut in ejus æternâ voluntate fuerat, fiat sine aliquâ motione vel sui mutatione. Nos verò operando mutari dicimur, quia movemur ; non enim sine motu aliquid facimus. Deus ergo aliquid agere vel facere dicitur, quia causa est rerum noviter existentium, dum ejus voluntate res novæ esse incipiunt, quæ ante non erant, absque ipsius agitatione ; ut actus propriè dici non queat, cum videlicet actus omnis in motu consistat, in Deo autem motus nullus est. Sicut ergo ex calore solis aliqua fieri contingit, nullâ tamen in ipso vel in ejus calore factâ motione vel mutatione ; ita ex Dei voluntate nova habent esse

sine mutatione auctoris, qui est unum, et solum, et omnium principium. Aristoteles verò posuit principia, scilicet materiam et speciem, et tertium operatorium dictum; mundum quoque semper esse et fuisse.

Quod catholicum est docet.

3. Horum ergo et similium errorem Spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse, et ante tempora aeternaliter extitisse significat, ipsius aeternitatem et omnipotentiam commendans, cui voluisse, facere est; quia, ut praediximus, ex ejus voluntate et bonitate res novae existunt. Credamus ergo rerum creaturarum coelestium, terrestrium, visibilium vel invisibilium causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus. Cujus tanta est bonitas, ut summè bonus beatitudinis suae quā aeternaliter beatus est, alios velit esse participes, quam videt et communicari posse, et minui omnino non posse. Illud ergo bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, solā bonitate, non necessitate, aliis communicari voluit, quia summè boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere non posse.

Quare rationalis creatura facta sit.

4. Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, quae quanto magis intelligitur, tantò plenius habetur, fecit Deus rationalem creaturam quae summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur. Eamque hoc modo distinxit, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet, angeli, pars corpori jungeretur, scilicet, animae. Distincta est utique rationalis creatura in incorpoream et corpoream; et incorporea quidem angelus, corporea verò homo vocatur, ex animā rationali et carne subsistens. Condito ergo rationalis creaturae primam causam habuit Dei bonitatem.

Quare creatus sit homo vel angelus.

5. Ideoque si quaeratur quare creatur homo vel angelus, brevi sermone responderi potest: Propter bonitatem ejus. Unde Aug., in lib. de Doctrinā christianā, c. 32: Quia bonus est Deus, sumus; et in quantum sumus, boni sumus.

Ad quid creata sit rationalis creatura.

6. Et si quaeritur ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur: Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo; in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus, et summā bonitate plenus, nec augeri potest, nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est à Deo, referendum est ad Creatoris bonitatem, ad creaturae utilitatem.

Brevissima responsio, cum quaeritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura.

7. Cum ergo quaeritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissimè responderi potest: Propter Dei bonitatem, et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est servire Deo, ei frui eo. Factus ergo angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia creator Deus et summè beatus alterutrius indigerit officio, qui bonorum nostrorum non eget; ps. 147; sed ut serviret ei ac frueretur eo, cui servire regnare est. In hoc ergo proficit serviens, non ille cui servitur.

Sicut factus est homo ut serviret Deo, sic mundus ut serviret homini.

8. Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet, ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio ut ei serviretur, et ipse serviret; ut acciperet utrumque, et refluere totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri, ut eā servitute, non Deus, sed homo serviens juvaretur: et voluit ut mundus serviret homini, et exinde similiter juvaretur homo. Totum ergo bonum hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod ipse factus est. Omnia enim, ut ait Apostolus, 1 Cor. 3, nostra sunt, scilicet superiora, et aequalia, et inferiora. Su-

periora quidem nostra sunt, ad perfruendum, ut Deus Trinitas; aequalia, ad convivendum, scilicet, angeli. Qui etsi nobis modò superiores sint, in futuro erunt aequales; qui et modò nostri sunt, quia ad usum nobis sunt, sicut res dominorum dicuntur esse famulorum, non dominio, sed quia ad usum eorum. Ipsique angeli in quibusdam Scripturae locis nobis servire dicuntur, dum propter nos in ministerium mittuntur. *Quomodo dicitur aliquando in Scripturā: Homo factus est propter reparationem angelici casus.*

9. De homine quoque in Scripturā interdum reperitur quòd factus sit propter reparationem angelicæ ruinæ, quod non ita est intelligendum quasi non fuisset homo factus si non peccasset angelus, sed quia inter alias causas, scilicet, præcipuas, hæc etiam nonnulla causa extitit. Nostra ergo sunt superiora et aequalia. Nostra etiam sunt inferiora, quia ad serviendum nobis facta.

Quare ita sit homo institutus, ut anima sit unita corpori.

10. Solet etiam quaeri, cum majoris dignitatis videtur esse anima si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori. Ad quod primò dici potest: Quia Deus voluit, et voluntatis ejus causa quaerenda non est. Secundo autem potest dici quòd ideò Deus voluit eam corpori uniri, ut in humanā ostenderet conditione novum exemplum beatæ unionis quæ est inter Deum et spiritum, in quā diligitur ex toto corde, et videtur facie ad faciem; putaret enim creatura se non posse uniri Creatori suo tantā propinquitate, ut eum totā mente diligeret et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam intimæ, id est, carni, quæ de terrā est, in tantā dilectione uniri, ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere, sicut ostendit Apostolus dicens, 2 ad Cor. 5: *Nolumus corpore expoliari, sed supervestiri*, per quod ostenditur spiritum creatum Spiritui increato ineffabili amore uniri. Pro exemplo ergo futuræ societatis, quæ inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione ejusdem perficienda erat, animam corporeis indumentis et terrenis mansionibus copulavit; luteamque materiam fecit ad vitæ sensum vegetare, ut sciret homo quia, si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animæ in considerationem unam et in amicitiam tantam conjungere, nequaquam ei impossibile futurum rationalis creaturae humilitatem, licet longè inferiorem, ad suæ gloriæ participationem sublimare. Quia ergo, pro exemplo, rationalis spiritus in parte usque ad consortium terreni corporis humiliatus est; ne fortè in hoc nimis depressus videretur, addidit Dei providentia ut postmodum, cum eodem corpore glorificato, ad consortium illorum qui in suā permanserunt puritate, sublimaretur, ut quod minùs ex dispensatione Creatoris sui acceperat conditus, postmodum per gratiam ejusdem acciperet glorificatus. Sic ergo conditor noster Deus rationales spiritus, variā sorte pro arbitrio voluntatis suæ disponens, illis quos in suā puritate reliquerat sursùm in cælo mansionem; illis verò quos corporibus terrenis sociaverat, deorsum in terrā habitationem constituit, utrisque regulam imponens obedientiæ, quatenus et illi ab eo ubi erant non caderent, et isti ab eo ubi erant ad id ubi non erant ascenderent. Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantiā, corpus de terrā componens, animam verò de nihilo faciens. Ideò etiam unitæ sunt animæ corporibus, ut in eis Deo famulantes majorem mereantur coronam.

Post sacramentum Trinitatis de creaturā tripartitā agendum est, et de digniori; id est, angelicā.

11. Ex præmissis apparet rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam, quarum altera est tota spiritualis, id est, angelica; altera ex parte spiritualis et ex parte corporalis, id est, humana. Cum itaque de his tractandum sit, scilicet de spirituali et corporali creaturā, de rationali et de non rationali, primò de rationali et spirituali, id est, de angelis agendum videtur, ut à contuitu creatoris ad cognitionem creaturae dignioris ratio nostra intendat,

deinde ad considerationem corporeæ tam illius quæ est rationalis quàm illius quæ non est rationalis descendat, ut Trinitatis increate sacramentum tripartitæ creaturæ, eique concretorum atque contingentium sequatur documentum.

DISTINCTIO II.

QUÆ CONSIDERANDA SUNT DE ANGELICA NATURA.

1. De angelicâ itaque naturâ hæc primò consideranda sunt: quando creata fuerit, et ubi, et qualis facta sit dùm primùm conderetur. Deinde qualis effecta aversione quorundam et conversione quorundam. De excellentiâ quoque, et ordinibus, et donorum differentiâ, et de officiis ac nominibus, aliisque pluribus aliqua dicenda sunt.

Quando facti sunt angeli prius dicit, in quo videntur sibi obviare auctoritates.

2. Quædam auctoritates videntur innuere quòd ante omnem creaturam creati sunt angeli. Unde illud, Eccl. 1: *Primò omnium creata est sapientia*, quod intelligitur de angelicâ naturâ quæ in Scripturâ sapè vita, sapientia et lux dicitur. Nam sapientia illa quæ Deus est, creata non est. Filius enim sapientia Patris est genita, non facta nec creata, et tota Trinitas una sapientia est, quæ non facta nec creata est, nec genita vel procedens. De angelicâ ergo vitâ illud accipiendum est, de quâ dicit Scriptura quando facta est, scilicet, *primò omnium*. Sed rursus alia Scriptura, Gen. 1, dicit: *In principio creavit Deus cælum et terram*. Et in Prophetâ, psal. 101: *Initio tu, Domine, terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cæli*. Et videtur contrarietas quædam oriri ex assertionibus istis. Nam si *primò omnium* creata est sapientia, omnia post ipsam facta videntur; et ita post ipsam facta videntur cælum et terra, et ipsa facta ante cælum et terram. Item si *in principio creavit Deus cælum et terram*, nihil factum est ante cælum et terram, nec ipsa sapientia facta est ante cælum et terram. Cum ergo contraria videantur, nec in divinâ Scripturâ fas sit sentire aliquid esse contrarietatis, requiramus intelligentiam veritatis.

Quid tenendum sit docet præmissas auctoritates determinando.

3. Videtur itaque hoc esse tenendum, quòd simul creata est spiritualis creatura, id est, angelica, et corporalis; secundum quod potest accipi illud Salomonis: *Qui vivit in æternum creavit omnia simul*, id est, spirituales et corporales naturas: et ita prius tempore creati sunt angeli quàm illa corporalis materia quatuor elementorum; et tamen *primò omnium* creata est sapientia; quia etsi non tempore præcedit, tamen dignitate. Quod autem simul creata fuerit corporalis spiritualisque creatura, Aug., super Gen., ad litteram apertè ostendit, tom. 3, lib. 4, c. 4, dicens per cælum et terram spirituales corporalesque creaturas intelligi, et hæc creata sunt in principio, scilicet, temporis; vel in principio, quia primò facta sunt.

Quòd nihil factum est ante cælum et terram, nec etiam tempus; cum tempore enim creata sunt, sed non ex tempore.

4. Ante ea enim nihil factum est; nec etiam tempus factum est ante spirituales, scilicet, angelicam naturam, et ante corporalem, scilicet, materiam illam quatuor elementorum confusam. Illa enim cum tempore creata sunt, nec ex tempore, nec in tempore. Sicut nec tempus in tempore creatum est, quia non fuit tempus antequàm esset cælum et terra. Unde Aug., in lib. 5 de Trin., c. 6, dicit quòd Deus fuit Dominus antequàm tempus esset, et non in tempore cœpit esse Dominus; quia fuit Dominus temporis quando cœpit esse tempus: nec utique tempus cœpit esse in tempore, quia non erat tempus antequàm inciperet tempus. *Quòd simul cum tempore et cum mundo cœpit corporalis et spiritualis creatura.*

5. Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura, et simul cum mundo. Nec fuit ante angelica creatura quàm mundus, quia, ut ait Aug., tom. 3, lib. 5 de Gen. ad litt., cap. 19: *Nulla creatura creata est ante secula, sed à seculis cum quibus cœ-*

pit. Hieron. tamen, tom. 9, super Epistolam ad Titum, c. 4, aliud videtur sentire, dicens: Sex millia needùm nostri temporis implentur annorum, et quantas prius æternitates, quanta tempora, quantas seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, cæterique ordines servierunt Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo iubente substituerunt! His verbis quidam adhaerentes dixerunt eum mundo cœpisse tempus seculare; sed ante mundum extitisse tempus æternum sine mutabilitate, et in eo immutabiliter et intemporaliter astruunt angelos Deo iubente substituisse, eique servisse. Nos autem quod prius dictum est, pro capiti intelligentiæ nostræ, magis approbamus, salvâ tamen reverentiâ secretorum, in quibus nihil temerè asserendum est, et illud Hieron. dixisse non ita sentiendo, sed aliorum opinionem referendo arbitramur.

Ubi angeli mox creati fuerint; in empyreo scilicet, quod statim factum repletum est angelis.

6. Jam est ostensum quando creata fuerit angelica natura; nunc autem attendendum est ubi facta fuerit. Testimoniis quarundam auctoritatum evidenter monstratur angelos ante casum fuisse in cælo, et inde corruisse quosdam propter superbiam; alios verò qui non peccaverunt illic perstitisse. Unde Dominus in Evangelio ait, Luc. 10: *Videbam Satanam tanquàm fulgur de cælo cadentem*; nec appellatur hoc cælum firmamentum quòd secundâ die factum est, sed cælum splendidum quod dicitur empyreum, id est, igneum à splendore, non à calore; quod statim factum angelis est repletum, quod est supra firmamentum: et illud empyreum quidam expositorum sacræ Scripturæ nomine cœli intelligi volunt, ubi Scriptura dicit: *In principio creavit Deus cælum et terram*. Cælum, inquit Strabus, non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est, igneum vel intellectuale; quod non ab ardore, sed à splendore dicitur, quod statim factum repletum est angelis. Unde Job 38: *Ubi eras, cum me laudabant astra matutina?* etc. De hoc quoque Beda ita ait: Hoc superius cælum quod à volubilitate mundi secretum est, mox ut creatum est, sanctis angelis impletum est, quos in principio cum cælo et terrâ conditos testatur Dominus dicens: *Ubi eras, cum me laudabant astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei*. Astra matutina et filios Dei eosdem angelos Dei vocat. Cælum enim in quo posita luminaria, non in principio, sed secundâ die factum est. Ex his liquet quòd in empyreo omnes angeli fuerunt ante quorundam ruinam, simulque creati sunt angeli cum cælo empyreo, et cum informi materiâ omnium corporaliū. *Quòd simul creata est visibilium rerum materia et invisibilium natura, et utraque informis secundum aliquid, et formata secundum aliquid.*

7. Simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est; et utraque informis fuit secundum aliquid, et formata secundum aliquid. Sicut enim corporaliū materia confusa et permixta (quæ secundum Græcos dicta est chaos) in illo exordio conditionis primariæ et formam confusionis habuit, et non habuit formam distinctionis et discretionis, donec postea formaretur atque distinctas reciperet species, ita spiritualis et angelica natura in suâ conditione secundum naturæ habitum formata fuit; et tamen illam quam postea per amorem et conversionem à Creatore suo acceptura erat formam non habuit, sed erat informis sine illâ; unde August., lib. 4, de Gen. ad litt. c. 4, multipliciter exponens præmissa verba Genesis, per cælum dicit intelligi informem naturam vitæ spiritualis, sicut in se potest existere non conversa ad Creatorem in quo formatur; per terram, corporalem materiam sine omni qualitate quæ apparet in materiâ formatâ.

Quomodo dicat Lucifer secundum Isaiam: Ascendam in cælum, et ero similis Altissimo, cum esset in cælo.

8. Hic quæri solet, si in cælo empyreo fuerunt angeli quàm statim facti sunt, quomodo, ut legitur in Isaiâ 14, dicit Lucifer: *Ascendam in cælum, et exaltabo*

zationem, et ero similis Altissimo. Sed ibi coelum vocat Dei celebritatem, cui parificari volebat; et est tale: Ascendam in coelum, id est, ad aequalitatem Dei.

DISTINCTIO III.

QUALES FACTI FUERINT ANGELI, ET QUOD QUATUOR HIS ATTRIBUTA SUNT IN IPSO INITIO SUÆ CONDITIONIS.

1. Ecce ostensum est ubi angeli fuerint mox ut creati sunt. Nunc consequens est investigare quales facti fuerint in ipso primordio suæ conditionis; et quatuor quidem angelis videntur esse attributa in initio substantiæ suæ, scilicet, essentia simplex, id est, indivisibilis et immaterialis, et discretio personalis, et per rationem naturaliter insitam intelligentia, memoria et voluntas sive dilectio, liberum quoque arbitrium, id est, libera inclinandæ voluntatis sive ad bonum, sive ad malum facultas. Poterant enim per liberum arbitrium sine violentiâ et coactione ad utrumlibet propriâ voluntate deflecti.

An omnes angeli fuerint æquales in tribus, scilicet in sapientiâ, in essentiâ, in libertate arbitrii.

2. Hic considerandum est utrûm in suâ substantiâ spiritali et sapientiâ rationali et libertate arbitrii quæ omnibus inerant, omnes æquales fuerint; ut sit prima consideratio de substantiâ; secunda de formâ; tertia de potestate. Persona quippe substantia est; sapientia forma; arbitrium potestas, et ad substantiam quidem pertinet naturæ subtilitas, ad formam verò intelligentiæ perspicacitas, et ad potestatem rationalis voluntatis habilitas. Illæ ergo essentiæ rationales quæ personæ erant, et spiritus erant, naturæque simplices, et vitâ immortales, differentem essentiæ tenuitatem, et differentem sapientiæ perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem rectè habuisse intelliguntur: sicut in corporibus nonnulla differentia est secundum essentiam ac formam et pondus. Quædam enim aliis meliorem ac digniorem essentiam et formam habent, et alia aliis leviora atque agilia sunt. Ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas convenientes suæ puritati et excellentiæ, et in essentiâ, et in formâ, et in facultate differentias accepisse in exordio suæ conditionis; quibus alii inferiores, alii superiores Dei sapientiâ constituerentur, aliis majora, aliis minora dona præstantis, ut qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam post per munera gratiæ eisdem præessent. Qui enim naturâ magis subtiles, et sapientiâ amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt, et dignitate excellentiores aliis constituti. Qui verò naturâ minus subtiles et sapientiâ minus perspicaces conditi sunt, minora gratiæ dona habuerunt, inferioresque constituti sunt sapientiâ Dei, æquo moderamine cuncta ordinantis. In ipsâ facultate arbitrii differentia animadvertenda est secundum differentem naturæ virtutem et differentem cognitionis et intelligentiæ vim. Et sicut differens vigor et subtilitas naturæ infirmitatem non adducit, minorque cognitio sapientiæ ignorantiam non ingerit, sic libertas inferior nullam arbitrio necessitatis voluntatem imponit.

Quæ communia et æqualia habuerunt angeli.

3. Et sicut in prædictis angelis differebant, ita et quædam communia et æqualia habebant: quod spiritus erant, quod indissolubiles, et immortales erant, commune omnibus et æquale erat. In subtilitate verò essentiæ, et intelligentiâ sapientiæ, et libertate voluntatis differentes erant. Has distinctiones intelligibiles invisibilium naturarum ille solus comprehendere potuit et ponderare, qui cuncta fecit in pondere, numero, et mensurâ.

An boni vel mali, justi vel injusti creati sint angeli, et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum.

4. Illud quoque investigatione dignum videtur, quod etiam à pluribus quæri solet, utrûm boni vel mali, justi vel injusti creati sint angeli; et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum, vel sine morâ in ipso creationis exordio ceciderint.

Opinio quorundam dicentium angelos in malitiâ creatos, et sine omni morâ fuisse.

5. Putaverunt enim quidam angelos qui ceciderunt: creatos esse malos, et non libero arbitrio in malitiâ declinasse, sed etiam in malitiâ à Deo factos esse; nec aliquam fuisse moram inter creationem et lapsum, sed ab initio apostatasse; alios verò creatos fuisse plene beatos. Qui opinionem suam muniunt auctoritate: Aug., lib. 4, c. 16, super Genes., ita dicentis: Non frustrâ potest putari ab initio temporis diabolum cecidisse, nec cum sanctis angelis pacatum aliquando vixisse et beatum, sed mox apostatasse; unde Dominus ait Jo. 1: *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit*; ut intelligamus quia in veritate non stetit ex quo creatus est, qui staret si stare voluisset. Item in eodem, lib. 4, c. 19 in fine, et initio 20: Non frustrâ, inquit, putandum est ab ipso initio temporis vel conditionis suæ diabolum cecidisse, et nunquam in veritate stetisse; unde quidam in hanc malitiâ libero arbitrio non esse flexum, sed in hac à Deo putant esse creatum, secundum illud beati Job, 40: *Hoc est initium figmenti Dei quod fecit Deus, ut illudatur ab angelis ejus* (1). Et Propheta ait, ps. 103: *Draco iste quem formasti ad illudendum ei*. Tanquam primò factus sit malus invidus et diabolus, nec voluntate depravatus. His aliisque testimoniis utuntur qui dicunt angelos qui ceciderunt creatos fuisse malos, et sine morâ corruisse; eos verò qui perstiterunt, perfectos et beatos fuisse creatos astruunt auctoritate Augustini, qui super Genes., dicit per coelum significari creaturam spiritualem, quæ ab exordio quo facta est beata est semper.

Aliorum sententia probabilis, qui dicunt omnes angelos creatos esse bonos, et aliquam morulam fuisse inter creationem et lapsum.

6. Aliis autem videtur omnes angelos creatos esse bonos, et in ipso creationis initio bonos extitisse, id est, sine vitio, justosque fuisse, id est, innocentes; sed non justos, id est, virtutum exercitium habentes. Nondum enim præditi erant virtutibus, quæ stantibus appositæ fuerunt in confirmatione per gratiam; aliis verò per liberum arbitrium superbientibus, et ideò cadentibus. Aliquam etiam fuisse morulam alunt inter creationem et lapsum ac confirmationem, et in illâ brevitate temporis omnes boni erant; non quidem per usum liberi arbitrii, sed per creationis beneficium; et tales erant qui stare poterant, id est, non cadere per bona creationis, et cadere per liberum arbitrium. Poterant enim peccare et non peccare, sed non poterant proficere ad meritum vitæ nisi gratia superadderetur, quæ addita est quibusdam confirmatione. Et ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini, qui, super Genes., dicit angelicam naturam primò informiter creatam, et coelum dictam; postea formatam, et lucem appellatam quando ad Creatorem est conversa perfectâ dilectione ei inhærens; unde prius dictum est: *In principio creavit Deus coelum et terram*, et postea subditum: *Dixit Deus: Fiat lux, et facta est lux*; quia in primo agitur de creatione spiritalis naturæ informis, postea de formatione ejusdem. Ratio quoque obviat illis qui dicunt angelos creatos fuisse malos. Non enim potuit Creator optimus auctor mali esse, et ideò totum bonum erat quod ex ipso illis erat; et totum bonum erat, quoniam ex ipso totum erat. Hoc modo probatur quod boni erant omnes angeli quando primò facti sunt, sed eâ bonitate quam natura incipiens acceperat.

Probationem Augustini contra illos inducit qui dicunt angelos factos malos; verba etiam Job determinat, quæ illi pro se inducebant.

7. Ideòque August., lib. de Genesi ad litteram cap. 4, exterminans opinionem eorum qui angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos, et verba præmissa beati Job quæ illi

(1) Hic textus non habetur in lib. Job juxta Vulgatam editionem, sed secundum septuaginta interpretes.

pro se inducebant, quomodo sint intelligenda aperit, dicens, super Genes.: Omnia fecit Deus valde bona. Naturam ergo angelorum bonam fecit. Et quia iniustum est ut nullo merito hoc in aliquo quod creavit Deus damnet, non naturam, sed voluntatem malam puniendam esse credendum est; nec ejus naturam significatam esse cum dicitur: *Hoc est initium figmenti Dei*, etc. Sed corpus aereum quod tali voluntati aptavit Deus; vel ipsam ordinationem Dei, in qua cum invitum etiam fecit utilem bonis; vel ipsius angeli facturam, quia etsi praeiret Deus voluntate malum futurum, fecit tamen eum, providens quanta de illo sua bonitate esset factururus. Figmentum ergo Dei dicitur, quia cum sciret eum Deus voluntate malum futurum ut bonis noceret, creavit tamen illum, ut de illo bonis prodesset; hoc autem fecit ut illudatur ei. Illudatur enim ei, cum sanctis proficit tentatio ejus. Sicut et mali homines quos Deus malos futuros praevidens creavit, tamen ad sanctorum utilitatem, illuduntur cum praestatur sanctis eorum temptatione profectus. Sed ipse est initium, quia praecedat antiquitate et principatu malitiae. Haec autem illusio fit angelis malis, et hominibus malis, per angelos malos, quia subdit eis angelos malos et homines malos, ut non quantum nuntiantur, sed quantum sinuntur, possint nocere. Ecce aperte ostendit qualiter praedicta verba Job intelligenda sint, et angelicam naturam bonam creatam esse asseruit.

Quomodo intelligenda sint verba praemissa Domini dixerit, evidenter tradens angelos esse creatos bonos, et post creationem cecidisse.

8. Deinde qualiter verba Domini quae supra posuit accipienda sint Aug. aperit, ubi etiam sua quae praedixit verba determinat, evidenter dicens angelos bonos fuisse creatos, et post creationem, interposita aliqua morula, cecidisse, ita inquit, lib. 11, c. 23: Quod putatur diabolus nunquam in veritate stetisse, nunquam beatam vitam duxisse, sed ab initio cecidisse: non sic accipiendum est, ut malus à bono Deo creatus esse putetur, quasi ab initio non cecidisse diceretur. Non enim cecidit, si talis, scilicet, malus factus est; à quo enim caderet? Factus ergo prius, statim à veritate se avertit, propria potestate delectatus, beatitque vite dulcedinem non gustavit, quam acceptam non fastidivit, sed nolendo accipere amisit. Sui ergo casus praescius esse non potuit, quia sapientia fructus est pietatis. Continuo autem ut factus est cecidit; non ab eo quod accepit, sed ab eo quod acciperet si Deo subdi voluisset. Ecce hic aperte declarat angelos bonos creatos fuisse, et post creationem cecidisse; et fuit ibi aliqua morula, licet brevissima. Quod Origenes confirmat super Ezech., dicens, tom. 2, hom. 1: Serpens hostis contrarius veritati, non tamen à principio, nec statim supra pectus et ventrem suum ambulavit: sicut Adam et Eva non statim peccaverunt, ita et serpens aliquando fuit non serpens cum in paradiso deliciarum moraretur; Deus enim malitiam non fecit. Ecce aperte dicit post creationem, interposita morula, cecidisse. Ideoque illa verba sic accipienda videntur: Homicida erat ab initio vel mendax, id est, statim post initium, quando sibi aequalitatem Dei promisit, et seipsum occidit, qui homo dicitur in Evangelio; nec in veritate stetit, quia in ea non fuit, sed ab initio temporis, id est, statim post initium temporis apostatavit. Potest etiam et sic accipi illud: Ab initio homicida fuit vel mendax, id est, ex quo homo fuit conditus, quem per invidiam in mortem praecipitavit et fallaciter seduxit. Ex praedictis ergo liquet angelos bonos omnes esse creatos, et post creationem quosdam cecidisse à bono quod habuissent si perstitissent.

Quod triplex fuit sapientia in angelis ante casum vel confirmationem.

9. Ille inquiri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. Erat in eis triplex naturalis cognitio, quae sciebant quod facti erant, et à quo facti erant, et cum quo facti erant; et habebant aliquam boni et mali notitiam, intelligentes quid appe-

tendum vel respuendum illis foret.

An aliquam Dei habuerint dilectionem vel sui invicem.

10. Solet etiam queri utrum aliquam Dei vel sui dilectionem invicem habuerint, ut memoriam, intellectum et ingenium, quae Deum et se aliquatenus diligebant, per quam tamen non merebantur.

DISTINCTIO IV.

AN PERFECTOS ET BEATOS CREAVIT DEUS ANGELOS, AN MISEROS ET IMPERFECTOS.

1. Post haec videndum est utrum perfectos et beatos creavit Deus angelos, an miseros et imperfectos. Ad quod dici potest quod nec in beatitudine, nec in miseria creati sunt. Miseri enim ante peccatum esse non potuerunt, quia ex peccato miseria est. Nam si non fuisset peccatum, nulla esset miseria. Beati quoque nunquam fuerunt illi qui ceciderunt, quia sui eventus ignari fuerunt, id est, peccati et supplicii futuri. Si enim lapsum suum praesciverunt, aut vitare voluerunt, sed non potuerunt, et ita erant miseri; aut potuerunt, sed noluerunt, et ita erant stulti et maligni. Ideoque dicimus quia non erant praescii eventus sui, nec eis data est cognitio eorum quae futura erant super eos. Boni vero et qui perstiterunt, forte beatitudinis praescii fuerunt. Unde August., lib. 11, c. 17, super Genes.: Quomodo, inquit, beatus inter angelos fuit qui futuri peccati atque supplicii praescius non fuit? Quae ritur autem cur non fuerit. Forte hoc Deus revelare diabolo voluit quid factururus vel passurus esset; ceteris vero revelare voluit quod in veritate mansuri essent. His verbis videtur Augustinus significare quod angeli qui corruerunt non fuerunt praescii sui casus, ideoque beati non fuerunt. Et quod angeli qui perstiterunt beatitudinem sibi affuturam praesciverunt, atque de ea certi in spe existerunt, unde quodammodo jam beati erant. Et revera si ita fuisset, posset illos dici modo fuisse beatos, alios vero non, qui nesciverunt eventum suum.

Quod opinando Aug. haec dixit, non asserendo, quod angeli qui perstiterunt praescii fuerunt boni.

2. Sed hoc magis opinando et quarendo dicit Augustinus quam asserendo. Unde et huic opinioni opponens consequenter subdit: Sed quare discernebantur illi à ceteris, ut Deus istis quae ad ipsos pertinerent non revelaret, aliis vero revelaret, cum non prius sit ipse ultor quam aliquis peccator? non enim damnat ipse innocentes. Ille videtur innuere quod nec peccaturis futurum malum, nec permansuris futurum bonum revelaverit. Ideoque nec illi qui ceciderunt unquam, nec illi qui perstiterunt usque ad consummationem beati fuerunt; quia beati non poterant esse si de beatitudine certi non erant, vel si damnationis incerti erant. Unde Aug. in eodem: Dicere, inquit, de angelis quod in suo genere beati esse possent, damnationis vel salutis incerti, quibus nec spes esset quod mutandi essent in melius, nimia praesumptio est. Quomodo enim beati esse possunt quibus est incerta sua beatitudo?

Summam colligit praedictorum, confirmans omnes angelos ante confirmationem vel lapsum non fuisse beatos, nisi per beatitudinem accipiat illum statum innocentiae in quo fuerunt ante casum.

3. Ex praedictis consequitur quod angeli qui corruerunt, nunquam beati fuerunt, nisi beatitudinem aliquis accipiat illum statum innocentiae in quo fuerunt ante peccatum. Illi vero qui perstiterunt, aut suam beatitudinem futuram Deo revelante praesciverunt; et ita spei certitudine aliquo modo beati fuerunt, vel incerti extiterunt suae beatitudinis, et ita aliter beati non fuerunt quam reliqui qui ceciderunt. Mihi autem quod posterius dictum est probabilius videtur.

Responsio ad id quod querebatur an angeli essent creati perfecti aut imperfecti, et dicitur quod perfecti fuerunt secundum aliquid, et imperfecti secundum aliquid.

4. Ad hoc autem quod querebatur, utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest quia quodam

modo perfecti fuerint, et quodam alio modo imperfecti. Non enim uno modo aliquid dicitur perfectum, sed pluribus.

Quod tribus modis dicitur perfectum, secundum tempus, secundum naturam, et universaliter perfectum.

5. Dicitur namque perfectum tribus modis : est enim perfectum secundum tempus, et perfectum secundum naturam, et est universaliter perfectum. Secundum tempus perfectum est quod habet quidquid tempus requirit, et convenit secundum tempus haberi, et hoc modo angeli erant perfecti ante confirmationem vel lapsum. Secundum naturam perfectum est quod habet quidquid debitum est vel expedit naturæ suæ ad glorificationem, et hoc modo perfecti fuerunt angeli post confirmationem, et erunt sancti post resurrectionem. Universaliter perfectum est, cui nihil unquam deest, et à quo universa proveniunt bona, quod est solius Dei. Prima ergo perfectio est naturæ conditæ, secunda naturæ gloriificatæ, tertia naturæ increatæ. *Prædicta breviter tangit, addens quales fuerunt angeli in conversione et aversione.*

6. Quales fuerint angeli in creatione ostensum est, boni scilicet, et non mali; justī, id est, innocentes, et perfecti quodammodo, alio verò modo imperfecti. Beati verò non fuerunt usque ad confirmationem, nisi beatitudo accipiatur, ut jam dictum est, ille status innocentie et bonitatis in quo conditi sunt.

DISTINCTIO V.

DE CONVERSIONE ET CONFIRMATIONE STANTIUM, ET
AVERSIONE ET LAPSU CADENTIUM.

1. Post hac consideratio adducit inquirere, quales effecti sint dum dividerentur aversione et conversione. Post creationem namque mox quidam conversi sunt ad creatorem suum, quidam averti. Converti ad Deum, fuit ei charitate adherere; averti, odio habere vel invidere. Invidiæ namque mater est superbia, quā voluerunt se parificare Deo. In conversis quasi in speculo relucere cœpit Dei sapientia quā illuminati sunt; averti verò excæcati sunt. Et illi quidem conversi sunt et illuminati à Deo gratiā apposita. Isti verò sunt excæcati non immissione malitiæ, sed desertione gratiæ à quā deserti sunt; non ita quòd prius dedita subtraheretur, sed quia nunquam est apposita ut converterentur. Hæc est ergo conversio et aversio, quā divisi sunt qui naturā boni erant, ut sint alii supra illud bonum per justitiam boni, alii illo corrupto per culpam mali. Conversio justos fecit, et aversio injustos. Utraque fuit voluntatis, et voluntas utriusque libertatis.

2. Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet, et ratione judicare, id est discernere; in quibus constat liberum arbitrium, nec creati sunt volentes averti vel converti, sed habiles ad volendum hoc vel illud; et post creationem spontaneā voluntate alii elegerunt malum, alii bonum; et ita discernit Deus lucem à tenebris, sicut dicit Scriptura, id est, bonos angelos à malis; et *lucem appellavit diem, noctem verò tenebras*, Gen. 1, quia bonos angelos gratiā suā illuminavit, malos verò excæcavit.

Post creationem aliquid datum est stantibus per quod converterentur : nec merito aliquo, sed gratiā cooperante.

3. Si autem quæritur utrum post creationem conversi aliquid collatum sit per quod converterentur, id est, diligerent Deum, dicimus quia est eis collata gratia cooperans, sine quā non potest proficere rationalis creatura ad meritum vitæ. Cadere enim potest per se; sed proficere non potest sine gratiā adjuvante.

Quā gratiā indigebat angelus, et quā non.

4. Non indigebat angelus gratiā per quam justificaretur, quia malus non erat, sed quā ad diligendum Deum perfectè et obediendum adjuvaretur. Operans quidem gratia dicitur quā justificatur impius, id est, de impio fit pius, de malo bonus. Cooperans verò gratia, quā juvatur ad benè volendum efficaciter, et Deum præ omnibus diligendum et operandum bonum, et ad

perseverandum in bono, et huiusmodi; de quibus postea plenius. Data est ergo angelis qui perstiterunt cooperans gratia, per quam conversi sunt ut Deum perfectè diligerent. Conversi ergo sunt à bono quod habebant non perditō ad majus bonum quod non habebant; et facta est ista conversio per gratiam cooperantem libero arbitrio, quæ gratia aliis qui ceciderunt apposita non fuit.

An sit imputandum illis qui averti sunt.

5. Ideoque à quibusdam dici solet non esse imputandum illis qui averti sunt et non conversi, quia sine gratiā converti non poterant; sed illa non est eis data, nec culpa illorum fuit quòd non est data, quia in eis nulla culpa adhuc præcesserat. Ad hoc dici potest quoniam quibus apposita est gratia non fuit ex meritis eorum, alioquin jam non esset gratia, si ex merito quod esset ante gratiam daretur.

Quā culpā gratia non est data eis qui ceciderunt.

6. Quòd verò aliis non est data, culpa eorum fuit, quia cum stare possent, noluerunt quousque gratia apponeretur; sicut alii perstiterunt, donec illis cadentibus per superbiam eis gratia apposita est. Apertè ergo cadentium culpa in hoc deprehendi potest, quia sine gratiā nequirent proficere, quam non acceperant; per id tamen quod eis collatum erat in creatione, poterant non cadere, id est, stare, quia nihil erat quod ad casum eos compelleret, sed suā spontaneā voluntate declinaverunt : quod si non fecissent, quod datum est aliis, utique daretur et istis.

Quòd angeli in ipsā confirmatione beati fuerunt; sed utrum eam meruerint per gratiam tunc sibi datam ambiguum est, de hoc enim diversi diversa sentiunt.

7. Hic quæri solet utrum in ipsā confirmatione beati fuerint angeli; et an ipsam beatitudinem aliquo modo meruerint. Quòd in ipsā confirmatione beati fuerint, plures contestantur auctoritates, et ideò pro constanti habendum est. Utrum verò per gratiam tunc sibi datam ipsam beatitudinem meruerint, ambiguum est. Quibusdam enim placet quòd eam meruerint per gratiam quam in confirmatione perceperunt, simulque in eis meritum et præmium fuisse dicunt; nec meritum præcessisse præmium tempore, sed causā. Aliis autem videtur quòd beatitudinem quam receperunt in confirmatione per gratiam tunc appositam non meruerint, dicentes tunc fuisse eis collatam gratiam non ad merendum, sed ad beatè vivendum; nec tunc eis datum esse bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur. Quod autem tunc in præmium acceperunt, per obsequia nobis exhibita, ex Dei obedientiā et reverentiā mereri dicunt, et ita præmium præcessit merita; et hoc mihi magis placere fateor.

DISTINCTIO VI.

QUOD DE MAJORIBUS ET MINORIBUS QUIDAM CECIDERUNT,
INTER QUOS UNUS FUIT CELSIOR, SCILICET LUCIFER.

1. Præterea scire oportet quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt, inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis eo fuit dignior, sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Aut enim Job, c. 40 : *Ipse principium viarum Dei*. Et in Ezechiele legitur, c. 28 : *Tu signaculum similitudinis, plenus scientiā et perfectione, decorus in deliciis paradisi Dei fuisti*. Quod Gregorius exponens ait, l. 31 Moral., c. 24 : Quantò in eo subtilior est natura, eò magis in illo imago Dei similis insinuator impressa. Item in Ezechiele legitur, c. 25 : *Omnis lapis pretiosus operimentum ejus*, id est, omnis angelus quasi operimentum ejus erat, quia, ut dicit Gregorius, hom. 34 super Isai : In aliorum comparatione cæteris clarior fuit, unde vocatus est Lucifer, sicut testatur Isaias, c. 14 : *Quomodo, inquit, cecidisti, Lucifer, qui manè oriebaris?* etc.; qui non unus ordo, sed unus spiritus accipiendus est; qui teste Isidoro, l. de summo Bono, c. 12, postquam creatus est, eminentiā naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum Creatorem superbivit, in tantum quòd etiam Deo se æquare

voluit : ut in Isaia dicitur, c. 14 : *In cælum ascendam super astra cæli, et exultabo solium meum, et ero similis Altissimo.* Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per aequalitatem potentie.

Unde et quò dejectus fuerit merito suæ superbie.

2. Et tantæ superbie merito de cælo, id est, de empyreo, in quo cum aliis fuerat, dejectus est in istum caliginosum aerem cum omnibus suæ pravitatis consortibus. Nam, ut Joannes ait in Apocalypsi, c. 12, draco de cælo cadens *secum traxit tertiam partem stellarum*, quia Lucifer ille aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi qui ei in malitiâ consenserunt, eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum excepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, ut sit nobis exercitationis causa, unde Apostolus, Eph. 6 : *Colluctatio est nobis adversus principes et potestates mundi hujus, et adversus rectores harum tenebrarum, contra spiritualia nequitiæ in cælestibus*, quia dæmones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento aere nobis propinquo, quod cælum appellatur, habitant. Unde et diabolus *princeps aeris* (alias mundi) dicitur, Joan. 14.

Quòd non est concessum eis habitare in cælo vel in terrâ.

3. Non enim est eis concessum habitare in cælo, quia clarus locus est et amœnus; nec in terrâ nobiscum, ne homines nimis infestarent. Sed juxta apostoli Petri doctrinam in Epistolâ 2 canonicâ traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est; tunc autem detrudentur in barârum inferni secundum illud, Matth. 25 : *Ite, maledicti in ignem æternum qui præparatus est diabolo et angelis ejus.*

Quòd dæmones alii aliis præsent, et habent etiam alias prælationes.

4. Et sicut inter bonos angelos alii aliis præsent, ita et inter malos alii aliis prælati sunt, et alii aliis subjecti; quamdiù durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præsent. Sed in futuro omnis evacuabitur prælatio, ut docet Apostolus, 1 Cor. 15. Habent quoque secundum modum scientiæ majoris vel minoris, prælationes alias majores vel minores. Quidam enim uni provincie, alii uni homini, aliqui etiam uni vitio præsent. Unde dicitur spiritus superbie, spiritus luxuriæ, et hujusmodi, quia de illo vitio maximè potest homines tentare, à quo denominatur. Inde etiam est quòd nomine dæmonis divitiæ vocantur, scilicet *mammona*. Est enim *Mammon* nomen dæmonis, quo nomine vocantur divitiæ secundum Syram linguam. Hoc autem non ideò est quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre divitias cui velit, sed quia eis utitur ad hominum temptationem et deceptionem.

An omnes dæmones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno.

5. Solet autem querri utrùm omnes in isto aere caliginoso sint, an aliqui jam sint in inferno? Quòd in inferno quotidie descendant aliqui dæmonum, verisimile est, qui animas illuc cruciandas deducunt : et quòd illic aliqui semper sint, alternatis fortè vicibus, non procul est à vero, qui illic animas detinent atque cruciant. Quòd autem animæ malorum illuc descendant, atque illic puniantur, ex eo constat, quòd Christus ad inferos descendit, ut justos qui ibi tenebantur educeret. Si enim justis illuc descendebant, multò magis injusti; et sicut tradidit auctoritas, cum justos eduxit, iniquos ibi reliquit. Momordit enim infernum, non absorbit.

Quidam putant Luciferum esse in inferno relegatum ex quo tentavit Christum et victus fuit; quem dicunt primum hominem tentasse et vicisse.

6. De Lucifero autem quidam opinantur quòd ibi relegatus sit, et ad nos tentandos nunc accessum non habeat, quia in Apocalypsi legitur, c. 20 : *Cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exiet, et seducet gentes*; quod erit novissimo tempore Antichristi, quando erit tanta tribulatio, ut etiam si fieri potest, moveantur electi, Matth. 24. Quem

ibi relegatum dicunt ab eo tempore quo tentavit Christum in deserto vel in passione, et victus fuit ab eo. Ipsum putant hominem tentasse et vicisse; et secundò Deum, sed ab eo victum esse, et ideò in inferno relegatum. Alii autem putant ex quo cecidit pro peccati sui magnitudine illuc fuisse demersum.

Quòd Lucifer non habet potestatem quam habebit in tempore Antichristi.

7. Sed sive in infernum demersus sit sive non, credibile est cum non habere potestatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore Antichristi; in quo fraudulenter ac violenter operabitur, et ideò fortè dicitur tunc solvendus, quia tunc dabitur ei potestas à Deo tentandi homines, quam modò non habet.

Quòd dæmones semel victi à sanctis, non accedunt amplius ad alios.

8. Aliis quoque qui à sanctis justè et pudicè viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi. Unde Origenes, t. 1, homil. 15 ad librum Josue, c. 12 ejusd. : Puto, inquit, sanè quia sancti repugnantes adversus istos incentores et vincentes minuant exercitum dæmonum, velut quàm plurimos eorum interimant : nec ultra fas sit illi spiritui qui ab aliquo sancto castè et pudicè vivendo victus est, impugnare iterum alium hominem. Hoc autem putant quidam intelligendum tantum de illo vitio in quo superatus est, ut si de superbiâ aliquem virum sanctum tentat, et vincitur, ulterius non liceat illi illum vel alium de superbiâ tentare.

DISTINCTIO VII.

QUÒD BONI ANGELI A DEO SUNT CONFIRMATI PER GRATIAM UT PECCARE NON POSSINT; ET MALI ITA OBDURATI IN MALO, UT BENÈ VIVERE NEQUEANT.

1. Supra dictum est quòd angeli qui perstiterunt, per gratiam confirmati sunt; et qui ceciderunt, à gratiâ Dei deserti sunt. Et boni quidem in tantum confirmati sunt per gratiam, quòd peccare nequeunt. Mali verò per malitiam adeò sunt obstinati, quòd bonam voluntatem habere, sive benè velle non valent, etsi bonum sit quod aliquando volunt. Volunt enim aliquando aliquid fieri quod Deus vult fieri, et utique illud bonum est et justum fieri; nec tamen bonâ voluntate illud volunt.

Quòd utrique liberum arbitrium habent, nec tamen ad utrumque flecti possunt.

2. Sed cum nec boni peccare possint, nec mali benè velle, vel benè operari, videtur quòd jam non habeant liberum arbitrium, quia in utramque partem flecti non possunt, cum liberum arbitrium ad utrumque se habeat. Unde Hieron. in tractatu de prodigo Filio, dicit : Solus Deus est in quem peccatum cadere non potest; cætera cum sint liberi arbitrii in utramque partem flecti possunt. Illic videtur dicere quòd omnis creatura in libero arbitrio constituta flecti potest ad bonum et ad malum. Quod si est, ergo et boni angeli et mali ad utrumque flecti possunt; ergo et boni possunt fieri mali, et mali boni. Ad quod dicimus quia boni tantâ gratiâ confirmati sunt, ut nequeant fieri mali; et mali in malitiâ adeò obdurati sunt, ut non valeant fieri boni; et tamen utrique habent liberum arbitrium, quia et boni non aliquâ cogente necessitate, sed propriâ ac spontaneâ voluntate per gratiam quidem adjuti bonum eligunt, et malum respuunt; et mali similiter spontaneâ voluntate à gratiâ destituti, bonum vitant, et malum sequuntur : et mali habent liberum arbitrium, sed depressum atque corruptum, quod surgere ad bonum non valet.

Quòd boni post confirmationem liberius arbitrium habent quàm ante.

3. Boni verò arbitrium habent multò liberius post confirmationem quam ante. Ut enim Aug. tradidit in Ench., c. 105, non ideò carent libero arbitrio quia malè velle non possunt; multò quippe liberius est arbitrium quod non potest servire peccato. Neque culpanda est voluntas : aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, quia beati esse sic volunt, ut esse miseri non solum noliunt, sed nec prorsus velle possint. Non possunt itaque boni angeli velle malum vel

velle esse miseri; neque hoc habent ex naturâ, sed ex gratiæ beneficio. Ante gratiæ namque confirmationem potuere peccare angeli, et quidam etiam peccaverunt, et demones facti sunt. Unde Aug., tom. 6, in lib. 3 contra Maximinum, c. 42: Creaturarum natura celestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam angeli peccaverunt, et demones facti sunt; quorum diabolus est princeps; et qui non peccaverunt, peccare potuerunt; et cuiusque creature rationali præstatur ut peccare non possit, non est hoc nature propriæ, sed Dei gratiæ. Ideoque solus Deus est qui non gratiâ ejusquam, sed naturâ suâ non potuit, nec potest, nec poterit peccare. Ecce hic insinuat quod angeli ante confirmationem peccare potuerunt, sed post confirmationem non possunt. Quod potuerunt fuit eis ex libero arbitrio, quod est eis naturale; quod verò modò non possunt peccare, non est eis ex naturâ, id est, libero arbitrio, sed ex gratiâ, et quâ gratiâ etiam est ut ipsum liberum arbitrium jam non possit peccato servire.

Quod post confirmationem angeli non possint ex naturâ peccare sicut ante; non quòd debilitatum sit eorum liberum arbitrium, sed confirmatum.

4. Non ergo post confirmationem angeli de naturâ sicut ante peccare potuerunt; non quòd liberum arbitrium eorum debilitatum sit per gratiam, sed ita potius confirmatum, ut jam per illud non possit bonus angelus peccare; quod utique non est ex libero arbitrio, sed ex gratiâ Dei. Quod ergo Hieronymus ait: Cetera cum sint liberi arbitri possunt flecti in utramque partem, accipi oportet secundum statum in quo creata sunt. Talis enim et homo et angelus creatus est, qui ad utrumque flecti poterat; sed postea boni angeli ita per gratiam sunt confirmati, ut peccare non possint; et mali ita in vitio obdurati, ut bene vivere nequeant. Similiter etiam illud Isid. intelligendum est: Angeli mutabiles sunt naturâ, immutabiles sunt gratiâ; quia ex naturâ in primordio suæ conditionis mutari potuerunt ad bonum sive ad malum, sed post per gratiam ita bono addicti sunt, ut inde mutari nequeant. Ad hoc enim repugnat gratia, non natura.

Quod angeli mali vivacem sensum non perdiderunt, et quibus modis sciant.

5. Et licet mali angeli ita per malitiam sint obdurati, vivaci tamen sensu non sunt penitus privati. Nam, ut tradit Isidorus, lib. 1 de summo Bono, triplici acuminis scientiæ vigent demones; scilicet, subtilitate naturæ, experientiâ temporum, revelatione supernorum spirituum. De hoc etiam Aug., lib. 2, super Gen., c. 17, in fine, ait: Spiritus mali quedam vera de temporalibus rebus noscere permittuntur; partim subtilitate sensûs, partim experientiâ temporum, callidiores propter tam magnam longitudinem vitæ; partim sanctis angelis quod ipsi ab omnipotenti Deo discunt jussu ejus sibi revelantibus. Aliquando iidem nefandi spiritus et quæ facturi sunt, velut divinando, prædicunt.

Quod magicæ artes virtute et scientiâ diaboli valent; quæ virtus et scientia est ei data à Deo vel ad fallendum malos, vel ad monendum, vel exercendum bonos.

6. Quorum scientiâ atque virtute etiam magicæ artes exercentur; quibus tamen non tam scientia quàm potestas à Deo data est, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fideles, vel ad exercendam probandamque justorum patientiam. Unde August., in lib. 3 de Trin., c. 7: Video, inquit, infirmæ cogitationi quid possit occurrere; ut scilicet ista miracula etiam magicis artibus fiant. Nam et magi Pharaonis serpentes fecerunt, et alia. Sed illud est amplius admirandum, quomodo magorum potentia quæ serpentes facere potuit, ubi ad muscas minutissimas, scilicet, ciniphes ventum est, omnino defecit, quâ tertiâ plagâ Ægyptus cædebatur. Ibi certè defecerunt magi dicentes: *Digitus Dei est hic*. Unde intelligi datur nec ipsos quidem transgressores angelos, et aereas potestates in imam istam caliginem tanquam in sui generis carcerem ab illius sublimis ætheris puritatis habitatione detrusos, per quos magicæ artes possunt quidquid possunt, non

autem aliquid valere possunt, nisi datâ desuper potestate. Datur autem vel ad fallendum fallaces sicut in Ægyptios, et in ipsos etiam magos data est, ut in eorum spirituum operatione viderentur admirandi, à quibus fiebant, à Dei veritate dammandi; vel ad monendum fideles, ne tale aliquid facere pro magno desiderarent, propter quod etiam nobis in Scripturâ sunt prodita: vel ad exercendam, probandam, manifestandamque justorum patientiam.

Quod transgressoribus angelis non servit ad nutum materia rerum visibilium.

7. Nec putandum est istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam: sed Deo potius, à quo hæc potestas datur quantum incommutabilis judicat.

Quod non sunt creatores, licet per eos magi ranas et alia fecerint, sed solus Deus.

8. Nec sanè creatores illi mali angeli dicendi sunt, quia per illos magi ranas et serpentes fecerunt; non enim ipsi eas creaverunt. Omnium quippe rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in corporeis mundi hujus elementis latent, quæ Deus originaliter eis indidit. Ipse ergo Creator est omnium rerum qui Creator est invisibilium seminum; quia quæcumque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia et incrementa debite magnitudinis, distinctionesque formarum ab originalibus, ut ita dicam, regulis sumunt.

Sicut parentes non dicuntur creatores filiorum, nec agricolæ frugum, ita nec boni angeli nec mali, etsi per eorum ministerium fiant creaturæ.

9. Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus ad ista creanda Dei virtus interior operetur; ita non solum malos, sed nec bonos angelos fas est putare creatores. Sed pro subtilitate sui sensûs corporis semina istarum rerum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt, atque ita et gignendarum rerum et accelerandorum incrementorum præbent occasiones. Sed nec boni hæc nisi quantum Deus jubet, nec mali hæc injustè faciunt nisi quantum justè ipse permittit. Nam iniqui malitiâ voluntatem suam habent injustam, potestatem autem non nisi justè accipiunt sive ad suam poenam, sive ad aliorum; vel poenam malorum, vel laudem bonorum.

Sicut justificationem mentis, ita creationem rerum solus Deus operatur; licet creatura extrinsecus serviat.

10. Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus, prædicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt, non solum boni per veritatem, sed etiam mali per occasionem; ita creationem rerum visibilium Deus interior operatur. Exteriores autem operationes atque contemplationes, sive occasiones, ab angelis tam bonis quàm malis, vel etiam ab hominibus adhibentur. Sed hæc ab hominibus tantò difficilius adhibentur, quantum eis desunt sensuum subtilitates et corporum mobilitates in membris terrenis et pigris. Unde qualibuscumque angelis vicinas causas ab elementis contrahere quanto facilius est, tantò mirabiliores in hujusmodi operibus eorum existunt celeritates; sed non est creator nisi qui principaliter ista format, nec quisquam hoc potest nisi unus creator Deus. Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere ac ministrare creaturam, quod facit solus creator Deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus ac facultatibus aliquam operationem forinsecus admove, ut tunc vel tunc, sic vel sic, exeat quod creatur. Ista quippe originaliter et primordialiter in quâdam texturâ elementorum cuncta jam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus postea prodeunt.

Quod angeli mali multâ possunt per naturæ vigorem, quæ non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur.

11. Illud quoque sciendum est. quod angeli mali

quedam possunt per naturæ subtilitatem, quæ tamen non possunt propter Dei vel honorum angelorum prohibitionem, id est, quia non permittuntur illa facere à Deo vel ab angelis bonis; possent utique fecisse ciniphes qui ranas serpentesque fecerunt. Quædam verò non possunt facere, etiam si permittantur ab angelis superioribus, quia non permittit Deus. Unde Aug. in lib. 3 de Trin., cap. 9: Ex ineffabili potentatu Dei sit ut quod possent mali angeli si permitterentur, idèò non possunt quia non permittuntur. Neque enim occurrit alia ratio cur non poterant facere ciniphes qui ranas serpentesque fecerunt, nisi quia major aderet dominatio prohibentis Dei per Spiritum sanctum; quod etiam magi confessi sunt, dicentes: *Digitus Dei est hic*. Quid autem per naturam possint, nec tamen possint propter prohibitionem, et quid per ipsius naturæ suæ conditionem facere non sinantur, homini explorare difficile est, imò impossibile. Novimus hominem posse ambulare, et neque hoc posse si non permittatur; volare autem non posse, etiam si permittatur. Sic et illi angeli quedam possunt facere si permittantur ab angelis potentioribus ex imperio Dei; quedam verò non possunt, etiam si ab eis permittantur, quia ille non permittit à quo est illis talis naturæ modus, qui etiam per angelos suos illa plerumque non permittit quæ concessit ut possint.

DISTINCTIO VIII.

UTRUM ANGELI OMNES CORPOREI SINT, QUOD QUIBUSDAM VISUM EST, QUIBUS AUGUSTINUS CONSENTIRE VIDETUR, DICENS ANGELOS OMNES ANTE CASUM HABUISSE CORPORA TENUA ET SPIRITUALIA: SED IN CASU MUTATA IN DETERIUS MALORUM CORPORA, UT IN EIS POSSENT PATI.

1. Solet etiam in quæstione versari apud doctos utrùm angeli omnes, boni scilicet ac mali, corporei sint, id est, corpora habeant sibi unita. Quod aliqui putant, innitentes verbis Augustini, qui dicere videtur quod angeli omnes ante confirmationem vel lapsum corpora aërea habuerint de puriori ac superiore parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum: et angelis bonis qui persisterunt, talia sunt observata corpora, ut in eis possint facere, et non pati, quæ tantæ sunt tenuitatis, ut à mortalibus videri non valeant, nisi supervestita aliquâ grossiori formâ; quæ assumptâ videntur, depositâque videri desinunt. Angelis verò malis mutata sunt in casu corpora in deteriorem qualitatem spissioris aeris. Sicut enim à loco digniori in inferiorem locum, id est, caliginosum aërem, dejecti sunt, ita illi corpora tenuia mutata sunt et transformata in deteriora corpora et spissiora in quibus pati possint à superiori elemento, id est, ab igne. Et hoc Augustinus sensisse videtur super. Gen. ita dicens: Dæmones dicuntur aërea animalia, qui corporum aëreorum naturâ vigent; nec per mortem dissolvuntur, quia prævalet in eis elementum aptius ad faciendum quàm ad patiendum. Ad patiendum enim humor et humus; ad faciendum, aer et ignis aptitudinem præbent. Transgressores verò angeli cum principe suo nunc diabolo, tunc archangelo, non mirum si post peccatum in hanc caliginem detrusi sunt. Neque etiam hoc mirum est si conversi sunt ex poenâ in aëream qualitatem quâ possunt ab igne pati. Caliginosa tamen aeris tenere tantùm permissi sunt, qui eis carcer sit usque ad tempus iudicii. Ecce his verbis videtur Augustinus ita tradere quod quidam opinantur de corporibus angelorum. Hoc autem eum alii dixisse astruunt non ita sentiendo, sed opinionem aliorum referendo, quod ex ipsius verbis dijudicare volunt; quibus ait, Dæmones dicuntur aërea animalia; non ait sunt; ita enim: *Quidam dicebant*. De habitatione verò caliginosi aeris in quem detrusi sunt non opinando, sed rei veritatem asserendo eum tradidisse dicunt, quod ipsius locutionis distinctio ostendit. Dicunt quoque plurimos catholicos tractatores in hoc convenisse atque id concorditer docuisse, quod angeli incorporei sint, nec corpora habeant sibi unita, assumant autem aliquando corpora, Deo præparante,

ad impletionem ministerii sui sibi à Deo injecti, eademque post expletionem deponunt; in quibus corporibus hominibus apparuerunt atque locuti sunt. Et aliquando quidem locuti sunt ex personâ Dei sine distinctione alicujus personæ, aliquando ex personâ Patris, vel Filii, sive Spiritûs sancti.

Quod Deus in corporalibus illis antiquis formis apparuit.

2. Nec dubitandum est Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus, sicut Augustinus in lib. 2 de Trinitate ostendit, conferens diversa Scripturæ testimonia ex quibus Deum in corporeis figuris hominibus apparuisse probat; et aliquando ex personâ Dei sine distinctione, aliquando sub distinctione personarum sermonem ab eis factum esse.

De perplexâ quæstione quam ponit Augustinus, quærens an ad exhibendum has corporales apparitiones creatura nova sit formata, an angeli qui ante erant missi; et si ipsi missi sunt, utrùm servatâ spiritualis corporis qualitate aliquam speciem corporalem de corpulentiori materiâ assumpserint, an proprium corpus suum mutaverint in speciem actioni suæ aptam.

3. Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quæstionem proponit, quam nec absolvit, quærens utrùm in illis corporalibus apparitionibus creatura aliqua crearetur ad illud opus tantùm, in quâ Deus hominibus appareret: an angeli qui ante erant ita mitterentur, ut manentes in suis spiritualibus corporibus assumerent ex corpulentâ inferiorum elementorum materiâ aliquam speciem corporalem, quæ coaptatam quasi aliquam vestem mutarent in quaslibet species corporales veras quidem; an corpus suum proprium verterent in species aptas actionibus suis per virtutem sibi à Deo datam. Ait enim ita Aug., in lib. 3 de Trin., q. 3, c. 1: Quærendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis utrùm ad hoc opus tantùm creatura formata sit, in quâ Deus, sicut tunc oportuisse judicavit, humanis ostenderetur aspectibus; an angeli qui jam erant ita mittebantur, ut ex personâ Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creaturâ corporeâ in usum ministerii sui; an ipsum corpus suum cui non subduntur, sed subditum regunt, mutant atque vertentes in species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis, secundùm attributam à Creatore sibi potentiam. Sed fateor excedere vires intentionis meæ utrùm angeli, manente spirituali sui corporis qualitate, per hanc occultius operantes, assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus corpus quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem mutent et vertant in quaslibet species corporales et ipsas veras, sicut aqua vera in vinum verum conversa est à Domino; an ipsa propria corpora et sua trasformant in id quod volunt accommodatum ad id quod agunt. Sed quod horum sit (quoniam homo sum) nullo experimento comprehendere valeo; sicut angeli qui hoc agunt. Attende, lector, quia quæstionem propositam non solvit, sed indiscussam reliquit, utrùm angeli qui mittebantur servatis suis propriis spiritualibus corporibus supervestirentur aliquâ corpulentiori specie, in quâ possent videri; an ipsum corpus mutarent et transformarent in quæcumque vellent speciem in quâ possent cerni. In quibus verbis videtur Augustinus attestari angelos esse corporeos ac propria et spiritualia habere corpora.

Quod Deus in specie quâ est Deus nunquàm mortalibus apparuit.

4. Cæterùm hæc velut nimis profunda atque obscura relinquentes, illud indubitanter teneamus: quod Deus in specie essentie suæ nunquàm mortalibus apparuit; sicut famulo suo Moysi dicit, Exod. 33: *Non videbit me homo, et vivet*. Et in Evangelio, Joan. 1, legitur: *Deum nemo vidit unquàm*. Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile. Idèò substantia sive essentia Dei, quoniam nullo modo mutabilis est, nullo modo per seipsam visibilis est. Proinde illa omnia quæ patribus visa sunt, cum Deus illis præsentaretur, per creaturam facta esse manifestum est.

Etsi nos latet quomodo ea ministris angelis fecerit Deus per angelos, tamen facta esse dicimus. Audeo ergo si licet iter dicere nec Deum Patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum ejus, qui est unus Deus, per id quod est atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multò minus esse visibilem.

Utrum demones intrent in corpora hominum substantialiter, an illabantur mentibus hominum.

5. Illud etiam consideratione dignissimum videtur, utrum demones, sive corporei sive incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora, eorumque antecubus illabantur; an idèò intrare dicantur, quia malitiæ suæ ibi effectum exercent Dei permissione opprimendo atque vexando eas, vel in peccatum pro voluntate suâ trahendo. Quòd in homines introeant atque ab eis expulsi exeant Evangelium apertè declarat, commemorans daemonia in quosdam ingressa, et per Christum ejecta; sed utrum secundum substantiam fuerint ingressa, an propter mali effectum dicantur ingressa, non adò perspicuum est. De hoc autem Aug., in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, c. 83, ait: Demones per energeticam operationem non credimus substantialiter illabi animæ, sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti, illi soli possibile est qui creavit, qui naturâ subsistens incorporeus capabilis est sue facturæ. Ecce hic videtur insinuari quòd substantialiter non illabantur demones vel introeant corda hominum. Reda quoque super illum locum Act. apostolorum, c. 5, ubi Petrus ait Ananias: *Cur tentavit Satanæ cor tuum?* dicit notandum quòd mentem hominis juxta substantiam nihil implere possit, nisi creatrix Trinitas, quia tantummodò secundum operationem et voluntatis instinctum anima de his quæ sunt creata impletur. Implet verò Satanæ cor alicujus, non quidem ingrediens in eum et in sensum ejus, neque introiens aditum cordis (siquidem potestas hoc solius Dei est), sed callidâ et fraudulentâ deceptione animam in effectum malitiæ trahens per cogitationes et incentiva vitiorum quibus plenus est. Implevit ergo Satanæ cor Ananiæ, non intrando, sed malitiæ suæ virus inserendo. Idem spiritus immundus flammâ virtutum de cordibus fidelium expulsus, doctoribus veritatis luctantibus venenum persecutionis infundit. His auctoritatibus ostenditur quòd demones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitiæ effectum; de quibus pelli dicuntur, cum nocere non sinuntur.

DISTINCTIO IX.

DE ORDINUM DISTINCTIONE, QUI ET QUOT SINT.

1. Post prædicta superest cognoscere de ordinibus angelorum quid Scriptura tradat. Quæ in pluribus locis novem esse ordines angelorum promulgat, scilicet angelos, archangelos, principatus, potestates, virtutes, dominationes, thronos, cherubin, et seraphin. Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis insinuetur impressa; unde Dionysius tres ordines angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens. Sunt enim tres superiores, tres inferiores, tres medii. Superiores: seraphin, cherubin, throni; medii: dominationes, principatus, et potestates; inferiores: virtutes, archangeli, angeli.

Quid appelletur ordo, et quæ sit ratio nominis cujusque.

2. Hic considerandum est quid appelletur ordo; deinde utrum ab ipsâ creatione fuerit distinctio illorum ordinum. Ordo autem dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se in aliquo munere gratiæ simulantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt. Ut, verbi gratiâ, seraphin dicuntur qui præ aliis ardent charitate; seraphin enim interpretatur ardens vel succendens; cherubin, qui præ aliis in scientiâ eminent; cherubin enim interpretatur plenitudo scientiæ; thronus dicitur sedes; throni autem vocantur (ut beatus Gregorius, hom. 34, super cap. Luc. 15, ait) qui tantâ divinitatis gratiâ replentur, ut in eis sedeat Deus, et per eos judicia decernat atque

informet: dominationes verò vocantur qui principatus et potestates transcendunt: principatus dicuntur qui sibi subjectis quæ sunt agenda disponunt, ei-quæ ad explenda divina mysteria principantur: potestates nominantur hi qui hoc cæteris potentiùs in suo ordine acceperunt, ut virtutes adversæ eis subjectæ eorum refrenentur potestate, ne homines tantum tentare valeant, quantum desiderant: virtutes vocantur illi per quos signa et miracula frequenter fiunt: archangeli qui majora nuntiant: angeli, qui minora.

Quòd hæc nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt, quæ sumpta sunt à donis gratiæ quæ non habent singulariter, sed excellenter, et à præcipuis nominantur.

3. Hæc nomina illis non propter se, sed propter nos eis data sunt. Qui enim sibi noti sunt contemplatione, nobis innotescunt cognominatione. Et nominantur singuli ordines à donis gratiarum quæ non singulariter, sed excellenter data sunt in participatione. In illâ enim cœlesti curiâ, ubi plenitudo boni est, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter. Omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter; quia alii aliis sublimiùs possident, quæ tamen omnes habent. Cùmque omnia dona gratiarum superiores ordines sublimiùs et perfectiùs perceperint, tamen ex præcipuis sortiti sunt vocabula, inferioribus cætera relinquentes ordinibus ad cognominationem; ut seraphin, qui ordo excellentissimus æstimatur, tam dilectionem quàm cognitionem divinitatis, et cætera virtutum dona cæteris omnibus sublimiùs et perfectiùs percepit, et tamen ab excellentiori dono, id est, à charitate nomen accepit ille superior ordo. Majus enim donum est ipsa charitas, quàm scientia. Item, majus est scire quàm judicare; scientia namque informat judicium. Ideòque secundus ordo à secundo dono, id est, cognitione veritatis, appellatus est, scilicet cherubin: ita et de aliis intelligendum est. Assignatur ergo excellentia ordinum secundum excellentiam donorum, et tamen, sicut Gregorius, hom. 34 Evang., ait: Illa dona omnibus sunt communia. Omnes enim ardent charitate, et scientiâ pleni sunt: sic et de aliis. Sed superiores aliis excellentiùs, ut jam dictum est, ipsa acceperunt, à quibus et nominantur; unde Gregorius: In illâ summâ civitate quisque ordo ejus rei censetur nomine, quam plenius accepit in munere.

Quæstio ex verbis Gregorii orta.

4. Sed oritur hic quæstio talis: Si quisque ordo ab illo dono nominatur quod plenius possidet, tunc cherubin in scientiâ præminent omnibus, quia à scientiâ nominatur. Sed qui magis diligit, plus cognoscit. Tantum enim, ut tradit auctoritas, cognoscit ibi quisque, quantum diligit. Itaque seraphin non solum in charitate, sed etiam in scientiâ præminent. Ideòque auctoritas illa sic videtur intelligenda, ut comparatio non referatur ad omnes ordines, sed ad quosdam, scilicet inferiores. Ille enim ordo non plenius seraphin accepit scientiam in munere, sed plenius aliis ordinibus qui sunt inferiores. Nec nominatur quisque ordo ab omni re quam plenius aliis accepit, sed ab aliquâ rerum quas accepit. Vel potest comparatio referri non ad ipsos ordines, sed ad alia dona; nec ad omnia alia dona, sed ad quædam. Sicut enim homines, cùm plura habeant dona, quædam aliis excellentiùs possident; ita fortè et angeli quibusdam muneribus magis pollent, et aliis quibusdam minus. *Utrum ordines ab initio creationis ita distincti fuerint.*

5. Jam nunc inquirere restat utrum et isti ordines à creationis initio ita fuerint distincti. Quòd ita fuerint distincti à primordio suæ conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari, quæ tradit de singulis ordinibus aliquos cecidisse. De ordine namque superiori Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus fuit. Apostolus etiam principatus et potestates tenebrarum nominat, ostendens de ordinibus illis cecidisse; qui cùm in malis ministerium exerceant, non tamen penitus nomini-

bus ordinum suorum privati sunt. Sed non videtur illud posse stare. Non enim tunc charitate ardebant, nec sapientiâ pollebant, neque in eis Deus sedebat; si enim hoc habuissent, non cecidissent. Non ergo tunc erant cherubin, vel seraphin, vel throni. Ad quod dicimus quia ante casum quorundam non erant isti ordines, quia nondum habebant dona in quorum participationibus conveniunt. Sed quibusdam cadentibus, aliis apposita sunt; eisque qui ceciderunt collata fuissent eadem dona, si perstitissent. Ideoque Scriptura dicit de singulis ordinibus aliquos cecidisse, non quia fuissent in ordinibus et postea corruerint, sed quia si perstitissent, eorum aliqui in singulis fuissent ordinibus, qui et in nature tenuitate, et in formæ perspicacitate, differentes gradus habebant, sicut illi qui perstiterunt. Alii enim, ut prædiximus, superiores, alii inferiores conditi sunt. Superiores, qui natura magis subtiles, et sapientiâ magis perspicaces; inferiores, qui naturâ minùs subtiles, et intelligentiâ minùs perspicaces facti sunt. Has autem invisibiles differentias invisibilium solus ille ponderare potuit, qui omnia in numero et mensurâ et pondere disposuit, id est, in seipso qui est mensura omni rei modum præligens, et numerus omni rei speciem præbens, et pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, id est, terminans et formans et ordinans omnia.

Utrum omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales.

6. Præterea considerari oportet utrum omnes angeli ejusdem ordinis æquales sint. Ita esse quibusdam placuit, sed non est hoc probabile, nec assertione dignum; quia Lucifer qui fuit de collegio superiorum, ipsis etiam dignior extitit, qui aliis excellentiores creati fuerant. Ex quo percipitur quòd si perstitisset, in ordine superiori fuisset, et aliis ejusdem ordinis dignior extitisset. Sicut enim unus est ordo apostolorum, et alter martyrum, et tamen in apostolis alii sunt digniores, similiter et in martyribus alii alii sunt superiores; ita et in ordinibus angelorum rectè creditur esse.

Quomodo dicat Scriptura decimum ordinem ex hominibus compleri, cum non sint nisi novem ordines.

7. Notandum etiam quòd decimus ordo legitur de hominibus restaurandus. Sed cum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent etiam si illi qui ceciderunt perstitissent, moventur lectores quomodo Scriptura dicat decimum ordinem compleri ex hominibus. Gregorius namque, hom. 34, super. cap. 13 Lucas, ait homines assumendos in ordine angelorum; quorum alii assumuntur in ordine superiorum, qui scilicet magis ardent charitate; alii in ordine inferiorum, qui scilicet minùs perfecti sunt. Ex quo apparet non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tanquam novem sint angelorum et decimus hominum, sed homines pro qualitate meritorum statuendos in ordinibus angelorum. Quod ergo legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest, quia de hominibus restaurabitur quod in angelis lapsum est, de quibus tot corruerunt, ut possit fieri decimus ordo. Propter quod Apostolus dicit, Ephes. 1: *Restaurari omnia in Christo quæ in cælis, et quæ etiam in terris sunt*, quia per Christum redemptum est genus humanum, de quo fit reparatio ruinæ angelicæ; tamen non minùs salvaretur homo si angelus non cecidisset.

Quòd homines assumuntur juxta numerum stantium, non lapsorum.

8. Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt homines ad beatitudinem admittuntur. Unde Gregor., hom. 34: *Superna illa civitas ex angelis et hominibus constat; ad quam credimus tantos humani generis ascendere, quantos illic contigit angelos remansisse; sicut scriptum est in cantico Deuteronomii, c. 32: Statuit terminos populorum juxta numerum angelorum Dei.*

Quidam dicunt secundum numerum lapsorum angelorum homines reparandos.

9. A quibusdam tamen putatur quòd homines repa-

rentur juxta numerum angelorum qui ceciderunt, ut illa cælestis civitas nec suorum civium numero privetur, nec majori copiâ regnet. Quod August., in Enchirid., c. 29, sentire videtur, non asserens de hominibus plus salvari quam corruit de angelis, sed non minùs; ita dicens: *superna Hierusalem, mater nostra, civitas Dei, nullâ civium suorum numerositate fraudabitur, aut uberiore etiam copiâ fortassè regnabit. Neque etiam numerum aut sanctorum hominum, aut immundorum demonum novimus; in quorum locum succedentes filii catholice matris, quæ sterilis apparebat in terris, in eâ pace de quâ illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui fuit, sive qui futurus est, in contemplatione ejus artificis est, qui vocat ea quæ non sunt tanquam ea quæ sunt*, Rom. 4. Ecce apertè dicit non minùs de hominibus salvari, quàm corruit de angelis; sed plus non asserit.

DISTINCTIO X.

AN OMNES SPIRITUS COELESSES MITTANTUR; ET PONIT DUAS OPINIONES, ET AUCTORITATES QUIBUS INNITUNTUR.

1. Hoc etiam investigandum est utrum omnes illi coelestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur. Quidam putant aliquos in illâ multitudine esse qui foras pro officio exeunt, alios qui intus semper assistunt; sicut scriptum est in Dan., c. 7: *Millia militum ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei*. Item Dion., in Hierarchiâ, quæ sacer principatus dicitur, de prælatione spirituum ait: *Superiora illa agmina ab intimis nunquam recedunt, quoniam ea quæ præminent usum exterioris officii nunquam habent. His auctoritatibus innituntur qui angelos mitti, nisi inferiores, inficiantur.*

Objectio contra illos.

2. Quibus objicitur quòd Isaias ait, c. 6: *Volavit ad me unus de Seraphin*, qui ordo superior est et excellentior. Ideoque si de illo ordine mittuntur, non est ambigendum quin etiam et de aliis mittantur. Apostolus quoque ait, Hebr. 1: *Omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi*. His testimonis asserunt quidam omnes angelos mitti. Nec debet indignum videri si etiam superiores mittantur, cum et ille qui creator est omnium ad hæc interiora descenderit.

Questio: Si omnes mittuntur, cur unus tantum ordo nomine angelorum censetur.

3. Hic oritur questio: Si omnes mittuntur et nuntii Dei existunt, quare unus tantum, inter novem ordines, angelorum nomine censetur? Ad quod quidam dicunt omnes quidem mitti, sed alios sæpius et quasi ex officio injuncto, qui propriè angeli vel archangeli nominantur; alios verò rariùs mitti, scilicet majores, causâ extra communem dispensationem obortâ; qui cum angelorum ministerium suscipiunt, etiam nomen assument. Unde psal. 103: *Qui facis angelos tuos spiritus et ministros*; quia illi qui naturâ spiritus sunt, aliquando angeli, id est, nuntii fiunt.

Putant quidam Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse; et sunt nomina spirituum, et non ordinum.

4. Et putant illi Michael, Gabriel, Raphael de superiori ordine fuisse. Michael interpretatur *quis ut Deus*; Gabriel, *fortitudo Dei*; Raphael *medicina Dei*; nec sunt ista nomina ordinum, sed spirituum, et dicunt quidam singulorum horum unius propriè ac singulariter spiritus esse nomen. Alii verò, non unius singulariter et determinatè, sed nunc hujus, nunc illius esse nomen, secundum qualitatem eorum ad quæ nuntianda vel gerenda mittuntur: sicut et demonum quardam nomina sunt quæ quidam putant esse unius propria, alii verò pluribus communia. Diabolus quippe, qui Græcè ita vocatur, et criminatur interpretatur vel *deorsum fluens*, Hebraicè dicitur Satan, id est, *adversarius*. Dicitur et Belial, id est, *apostata et absque jugo*, dicitur etiam Leviathan, id est, *addimentum eorum*, et alia plura reperies nomina quæ vel unius spiritus

sunt propria, vel pluribus communia.

Quomodo determinent prædictas auctoritates quæ videntur adversari, qui dicunt omnes angelos mitti.

5. Qui autem omnes angelos mitti asserunt, prædictas auctoritates, Danielis scilicet et Dionysii, ita determinant. Dicuntur superiora agmina Deo assistere, et ab intimis nunquam recedere; non quin aliquando mittantur, sed quia rarissime ad exteriora prodeunt; neque tunc ab intimis recedunt, sed Dei præsentia et contemplationi semper assistunt, quod etiam faciunt qui frequenter mittuntur.

Quos alii dicant mitti, et quos dicant non mitti, cum determinatione auctoritatum quæ videntur sibi adversari.

6. Alii verò dicunt tres ordines supremos, scilicet cherubin, seraphin et thronos, ita creatori assistere, quòd ad exteriora non exeunt; inferiores autem tres ad exteriora mitti; tres verò medios inter utrosque consistere, non modò dignitate vel loco, sed etiam officio, quia præceptum divinum à superioribus accipiunt, et deferunt ad inferiores. Ideoque cum supremi mediis, et medii imis, atque hi hominibus præceptum Dei nuntiant, meritò omnes angeli nominari debent. Et ob id fortè Apostolus ait *omnes spiritus administratores esse Filii, et mitti in ministerium*; et per omnes, non singulos ordines, sed de inferioribus ordinibus singulos angelos complexus est. Illud verò quod Isaias ait per verba Dionysii determinant dicentes: *Illi spiritus qui mittuntur, percipiunt horum vocabulum quorum gerunt officium.* Unde dicunt illum angelum qui missus est ad Isaiam, ut mundaret et incenderet labia prophetæ, fuisse de ordine inferiorum. Sed ideò dictus est fortè de seraphin, quia veniebat incendere et consumere delicta Isaiæ.

DISTINCTIO XI.

QUOD QUÆQUE ANIMA HABET ANGELUM BONUM AD SUI CUSTODIAM DELEGATUM, ET MALUM AD EXERCITIUM.

1. Illud quoque sciendum est, quòd angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum, ita ut quisque electorum habeat angelum ad sui profectum atque custodiam specialiter delegatum. Unde in Evangelio, Matth. 18, Veritas à pusillorum scandalo prohibens ait: *Angeli eorum semper vident faciem Patris.* Angelos dicit eorum esse, quibus ad custodiam deputati sunt. Super quem locum Hieron., tom. 9 Comment., lib. 3, ad cap. 18 Matth.; Tob. 5 d. 6 et 8, a; Actuum 12 b. tradit unamquamque animam ab exordio nativitatis habere angelum ad sui custodiam deputatum, inquiens ita: *Magna dignitas animarum est, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum.* Gregor. quoque dicit quòd quisque bonum angelum sibi ad custodiam deputatum, et unum malum ad exercitium habet. Cum enim omnes angeli boni nostrum bonum velint, communiterque salutem omnium studeant, ille tamen qui deputatus est alicui ad custodiam, eum specialiter hortatur ad bonum: sicut legitur de angelo Tobiae, et de angelo Petri in Actibus apostolorum. Similiter et mali angeli cum desiderent malum hominum, magis tamen hominem ad malum incitat, et ad nocendum fortius instat ille qui ad exercitium ejus deputatus est.

Utrum singulis hominibus singuli angeli, an pluribus deputatus sit unus.

2. Solet autem quæri utrum singuli angeli singulis hominibus, an unus pluribus ad custodiam vel exercitium deputatus sit? Sed cum electi tot sint quot et boni angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines quàm boni angeli sint. Et cum tot sint electi quot angeli boni, et angeli boni plures sint quàm mali, pluresque sint homines mali quàm boni, non est ambigendum plures esse bonos homines quàm sint mali angeli, et plures esse malos homines quàm sint mali angeli vel boni angeli.

Confirmat unum angelum pluribus hominibus deputari, sive simul, sive temporibus diversis.

3. Ideoque dici oportet unum eundemque ange-

lum, bonum vel malum, pluribus hominibus deputari ad custodiam vel exercitium, sive eodem tempore, sive diversis temporibus. Ideò autem dicimus eodem tempore vel diversis temporibus, quia videtur quibusdam quod omnes homines qui sunt simul in aliquo tempore, singuli singulos angelos habere possint, bonos vel malos; quia licet major sit numerus hominum, computatis in unum omnibus qui fuerunt, et sunt, et futuri sunt, quàm angelorum, tamen quia homines decedentibus hominibus succedunt, et ideò nunquam simul sunt in hac vitâ, angeli verò nunquam decedunt, sed simul omnes sunt, ideò esse potest ut singuli hominum dum in hac vitâ sunt, singulos habeant angelos bonos vel malos ad sui custodiam vel exercitium destinatos. Cæterum sive ita sit, sive non, non est dubitandum unumquemque habere angelum sibi deputatum, sive pluribus simul destinatus sit, sive uni singulariter. Nec est mirandum unum angelum pluribus hominibus ad custodiam deputari, cum uni homini plurium custodia deputetur, ita ut eorum quisque suum dicatur habere dominum, vel episcopum, vel abbatem.

Utrum angeli proficiant in merito vel in præmio usque ad iudicium.

4. Præterea illud considerari oportet, utrum angeli boni in præmio vel in merito proficiant usque ad iudicium. Quòd in meritis proficiant atque quotidie magis ac magis mereantur, quibusdam videtur, ex eo quia quotidie hominum utilitatibus inserviunt, eorumque profectibus student. Quibus etiam nihilominus videtur, quòd et in præmio proficiant, scilicet, in cognitione et dilectione Dei. Licet enim, ut aiunt, in confirmatione beatitudinem acceperint æternam atque perfectam, augetur tamen quotidie eorum beatitudo, quia magis ac magis diligunt atque cognoscunt; et est eorum charitas, quâ Deum et nos diligunt, et meritum et præmium meritorum, quia per eam et obsequia ex eâ nobis impensa merentur, et in beatitudine proficiunt; et ipsa eadem est præmium, quia eâ beati sunt.

Auctoritatibus confirmant quod dicunt.

5. Et quòd angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis sanctorum confirmant. Dicit enim Isaias, c. 63, ex personâ angelorum Christi ascendentis magnificentiam admirantium: *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosrà?* Et in psalm. 24: *Quis est iste rex gloriæ?* Ex quibus apparet quòd mysterium Verbi incarnati plenius cognoverunt angeli post impletionem quàm antè. Et sicut in cognitione hujus mysterii profecerunt, ita dicunt eos in deitatis cognitione proficere. Quòd autem in hujusmodi mysterii cognitione profecerint, evidenter docet Apostolus, Eph. 3, 6, dicens: *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in Deo, ut innotescat multiformis sapientia Dei per Ecclesiam principibus et potestatibus in cælestibus.* Super quem locum dicit Hieron., tom. 9, angelicas dignitates præfatum mysterium ad purum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et apostolorum prædicatio per gentes dilatata.

Quòd in hac sententiâ videtur Augustinus adversari

Hieron.

6. Illis autem videtur contradicere August. super eundem locum Epistolæ dicens: *Non latuit angelos mysterium regni cælorum, quod opportuno tempore revelatum est pro salute nostrâ.* Illis ergo à seculis innotuit supra memoratum mysterium, quia omnis creatura non ante secula, sed à seculis est. Attende, lector, quia videntur dissentire in hac sententiâ illustres doctores. Ideoque ut omnis repugnantia de medio tollatur, prædicta verba Haymonem sequentes ita determinemus, ut illis angelis qui majoris dignitatis sunt, et per quorum ministerium illa nuntiata sunt, ex parte cognita à seculis fuisse, utpote familiaribus et nuntis; illis verò qui minoris dignitatis sunt inecognita extitisse dicamus, usquequò impleta sunt et per Ecclesiam prædicta; et tunc ab omnibus angelis perfectè fuerunt cognita. Constat itaque omnes angelos in cognitione divinarum mysteriorum seculum pro-

cessum temporis profecisse. Unde non incongruenter ipsi dicunt angelorum scientiam ac beatitudinem augeri usque ad futuram consummationem, quando in scientiâ ac beatitudine ita perfectissimi erant, ut nec augeatur amplius nec minuat.

Aliorum opinio qui dicunt angelos in quibusdam predictorum non profecisse.

7. Alii autem dicunt angelos in confirmatione tantâ deitatis dilectione atque notitiâ fuisse præditi, ut in his ulterius non profecerint nec profecturi sint. Procecerunt tamen in scientiâ rerum exteriorum, sicut in cognitione sacramenti Incarnationis et hujusmodi, sed non in contemplatione deitatis, quia Trinitatem in unitate, atque unitatem in Trinitate non plenius intelligunt sive intellecturi sunt quàm ab ipsâ confirmatione perceperunt. Ita etiam dicunt eos in charitate non profecisse post confirmationem, quia eorum charitas postea non est aucta; et sic dicunt eos non profecisse in meritis, sed hoc quantum ad vim merendi, non quantum ad numerum meritorum. Plura enim bona fecerunt postea, quæ tunc non fecerant; sed eorum charitas ex quâ illa processerunt non est aucta, ex quâ tantum meruerunt antequàm ista adderentur, quantum postea his adjectis. Illud verò quod alii superius dicunt probabilius videtur, scilicet, quòd angeli usque ad iudicium in scientiâ et aliis proficiant.

Quædam auctoritates videntur obviare probabiliori sententiæ.

8. Quibus tamen videntur obviare quorundam auctoritatum verba. Ait enim Isidorus, de summo Bono, l. 1, c. 12: Angeli in Verbo Dei omnia sciunt antequàm fiant; sed nec omnes, nec omnia perfectè angelos scire dixit, et ideo eos in scientiâ proficere non removit. Gregor., in lib. Dialog., cap. 5, ait: Quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt? Ubi videtur dicere quòd omnia sciunt angeli, et nihil sit quod nesciant. Sed accipiendum est hoc de his quorum cognitio beatum facit cognitorem, ut sunt ea quæ ad mysterium Trinitatis et unitatis pertinent.

DISTINCTIO XII.

OST CONSIDERATIONEM DE ANGELIS HABITAM, AGITUR DE ALIARUM RERUM CREATIONE, ET PRÆCIPUÈ DE OPERUM SEX DIERUM DISTINCTIONE.

1. Hæc de angelicæ naturæ conditione dicta sufficiant. Nunc superest de aliarum quoque rerum creatione, ac præcipuè de operum sex dierum distinctione, nonnulla in medium proferre. Cum Deus in sapientiâ suâ angelicos condidit spiritus, alia etiam creavit, sicut ostendit supradicta Scriptura, Gen. 1, quæ dicit *in principio Deum creasse cælum*, id est, angelos, *et terram*, scilicet, materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quæ à Græcis dicta est chaos, et hæc fuit ante omnem diem. Deinde elementa distinxit Deus, et species proprias atque distinctas singulis rebus secundum genus suum dedit; quæ non simul, ut quibusdam sanctorum Patrum placuit, sed per intervalla temporum ac sex volumina dierum, ut aliis visum est, formavit.

Quòd sancti tractatores videntur super hoc quasi adversa tradidisse, aliis dicentibus omnia simul facta in materia et formâ, aliis per intervalla temporum.

2. Quidam namque sanctorum Patrum qui verba Dei atque arcana excellenter scrutati sunt, super hoc quasi adversa scripsisse videntur. Alii quidem tradiderunt omnia simul in materiâ et formâ fuisse creata, quod Aug. sensisse videtur. Alii verò hoc magis probaverunt ac asseruerunt, ut prima materia rudis atque informis, quatuor elementorum commixtionem atque confusionem tenens, creata sit. Postmodum verò per intervalla sex dierum ex illâ materiâ rerum corporalium genera sint formata secundum species proprias. Quam sententiam Greg., Hieron. et Beda, aliique plures commendant ac præferunt. Quæ etiam Scripturæ Geneseos (unde prima hujus rei ad nos manavit cognitio) magis congruere videtur.

Quomodo per intervalla temporum res corporales conantur sint.

3. Secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus. Sicut supra memoratum est, *in principio creavit Deus cælum*, id est, angelicam naturam, sed adhuc informem ut quibusdam placet, *et terram*, id est, illam confusam, materiam quatuor elementorum, quam nomine terræ, ut Aug., tom. 1, lib. 4, de Gen. contra Manich., c. 7, ait, ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa minus est speciosa, et illa inanis erat, et incomposita propter omnium elementorum commixtionem; eandem etiam vocat abyssum, dicens: *Et tenebræ erant super faciem abyssi*, etc., quia confusa erat et commixta, specie distinctâ carens. Eadem etiam materia informis dicta est aqua super quam ferebatur Spiritus Domini, sicut superfertur fabricandis rebus voluntas artificis, quia subjacebat bonæ voluntati Creatoris quod formandum periculiendumque inchoaverat; qui, sicut Dominus et conditor, præerat fluitanti et confusæ materiæ, ut distingueret per species varias quando vellet, et sicut vellet. Hæc ergo ideo dicta est aqua, quia omnia quæ in terrâ nascuntur sive animalia, sive arbores, vel herbæ et similia, ab humere incipiunt formari atque nutriri. His omnibus vocabulis vocata est illa informis materia, ut res ignota notis vocabulis insinquaretur imperitiis, et non uno tantum; nam si uno tantum significaretur vocabulo, hoc esse putaretur quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Sub his ergo nominibus significata est materia illa confusa et informis, quæ nullâ specie cerni ac tractari poterat, id est, nominibus visibilium rerum quæ inde futuræ erant, propter infirmitatem parvulorum, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere: et tunc erant tenebræ, id est, lucis absentia. Non enim tenebræ aliquid sunt, sed ipsa lucis absentia; sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est silentium dicitur. Et nuditas non aliqua res est, sed in corpore ubi tegumentum non est nuditas dicitur; sicut et inanitas non est aliquid, sed inanis dicitur locus esse ubi non est corpus, et inanitas absentia corporis.

Quò sensu tenebræ dicantur non esse aliquid, et quo dicantur esse aliquid.

4. Attende quia hic Augustinus tenebras dicit non esse aliquid, cum alibi tenebræ inter creaturas ponantur quæ benedicunt Dominum; unde dicitur, Dan. 30: *Benedicite, lux et tenebræ, Domino*. Ideoque sciendum est tenebras diversis modis accipi, scilicet vel pro lucis absentia, qualiter supra accepit Aug., juxta quam acceptionem non sunt aliquid; vel pro aere obscurato, sive aeris obscurâ qualitate, et secundum hoc aliquæ res creatæ sunt. Ideo ergo dicit tenebras tunc fuisse super faciem abyssi quia nondum erat lux; quæ si esset, et superesset et superfunderetur; sed nondum lucis gratiâ opus suum Deus venustaverat, quæ postea in primo die formata est.

Duo hic considerata sunt: quare illa materia confusa sit dicta informis, et ubi ad esse prodit, quantumque in altitudine ascenderit.

5. De quâ re priusquàm tractemus, duo nobis discutienda occurrunt. Primum, quare illa materia confusa informis dicatur, an quia omni formâ caruerit, an propter aliud; secundò, ubi ad esse prodierit, et quantum in altum ascenderit. Ad illud ergo quod primò positum est breviter respondentes, dicimus illam primam materiam non ideo dictam fore informem, quòd nullam omninò formam habuerit, quia non aliquid corporeum tale existere potest quod nullam habeat formam; sed ideo non absurdè informem appellari posse dicimus, quia in confusione et permixtione quâdam subsistens, nondum pulchram apertamque, et distinctam receperat formam, qualem modò cernimus. Facta est ergo illa materia in formâ confusionis ante formam dispositionis. In formâ confusionis prius omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata; postmodum in formâ dispositionis

sex diebus sunt ordinata. Ecce absolutum est quod primo in discussione propositum fuit, scilicet, quare illa materia dicatur informis.

Hic ad id quod secundo quærebatur, respondet.

6. Nunc superest quod secundo proponebatur explicare, ubi scilicet illa materia substituitur, et quantum in altitudine porrigebatur. Ad quod nihil temerè asserentes, dicens quòd illa prima rerum omnium moles quando creata est, ibidem ad esse videtur prodixisse, ubi nunc formata subsistit. Eratque terrenum hoc elementum in uno loco, eodemque medio, subsistens ceteris tribus in unâ confusione permixtus; eisdemque circumquaque in modo cuiusdam nebule oppansis, ita obvelatum erat, ut apparere non posset quod fuit. Illa verò tria in unâ permixtione confusa circumquaque suspensa, còusque in altum porrigebantur, quòusque nunc summities corporeæ naturæ pertingit. Et sicut quibusdam videtur, ultra locum firmamenti extendebatur illa moles, quæ in inferiori parte spissior atque grossior erat, in superiori verò, rarior ac lenior atque subtilior existebat; de quâ rariori substantia putant quidam fuisse aquas, quæ super firmamentum esse dicuntur. Talis fuit mundi facies in principio, priùsquàm reciperet formam vel dispositionem. *Ostenso qualis fuit mundi facies in ipso primordio, incipit prosequi operum sex dierum distinctionem.*

7. Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit ordine prosequamur. Sex diebus, sicut docet Scriptura Genesis, distinxit Deus, et in formas redegit proprias, cuncta quæ simul materialiter fecerat. Perfecitque opus suum die sexto; et sic deinde die septimo requievit ab omni opere suo, id est, cessavit novam creaturam facere. Sex enim diebus sex rerum genera distinxit, nihilque postea fecit, quod in aliquo illorum non contineatur: operatus est tamen postea, sicut Veritas in Evangelio ait: *Pater meus operatus est usque nunc, et ego operor illud.*

De quatuor modis divine operationis.

8. Quatuor enim modis, ut ait Alcuinus super Genesim, operatur Deus. Primo in verbo, omnia disponendo; secundo, in materiâ informi quatuor elementorum, de nihilo eam creando; unde, Eccl. 18: *Qui vivit in æternum creavit omnia simul*; omnia, scilicet, elementa, vel omnia corpora materialiter simul creavit; tertio, per opera sex dierum varias distinxit creaturas; quarto, ex primordialibus seminibus non incognite oriuntur naturæ, sed nocte sæpius reformantur, ne pereant.

DISTINCTIO XIII.

QUÆ FUERIT PRIMA DISTINCTIONIS OPERATIO.

1. Prima autem distinctionis operatio fuit formatio lucis, sicut ostendit Scriptura Genes., quæ commemoratâ rerum informitate, earum dispositionem à luce inchoavit, subdens: *Dixit Deus: FIAT LUX, et facta est lux*: et divisit lucem à tenebris, appellavitque lucem diem, et tenebras noctem. Et factum est vespere et mane dies unus. Congruè mundi ornatus à luce cœpit, unde cætera quæ creanda erant viderentur.

Qualis fuerit lux illa, corporalis an spiritualis.

2. Si quaeritur qualis illa lux fuerit, corporalis scilicet an spiritualis, id respondemus quod à sanctis legimus traditum. Dicit enim Aug. quia lux illa corporalis vel spiritualis intelligi potest. Si spiritualis accipitur, angelica natura intelligitur, quæ priùs informis fuit, sed postea formata est, cum ad Creatorem conversa ei charitate adhæsit, ejus informitatis creatio superiùs significata est, ut dictum est: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Hic verò ejusdem formatio ostenditur cum ait: *Fiat lux, et facta est lux.* Hæc ergo angelica natura priùs tenebræ, et postea lux fuit, quia priùs habuit informitatem et imperfectionem, deinde formationis perfectionem; et ita divisit Deus lucem à tenebris. Nam, ut ait Aug. super Genes.: *Hujus creaturæ informitas et imperfectio fuit antequàm formaretur in amore Conditoris.* Formata verò est quando conversa est ad incommutabile lumen

Verbi. Si verò corporalis fuit lux illa, quod utique probabile est, corpus lucidum fui-se intelligitur, velut lucida nubes; quod non de nihilo, sed de præjacenti materiâ formaliter factum est, ut lux esset, et vim lucendi haberet, cum quâ dies prima exorta est, quia ante lucem nec dies fuit nec nox, licet tempus fuerit.

Quòd lux illa facta est ubi sol apparet, quæ in aquis lucere poterat.

3. Si autem quaeritur ubi est facta lux illa, cum abyssus omnem terræ altitudinem tegeret, dici potest in illis partibus facta quæ nunc illustrat solis diurna lux. Nec mirum lucem in aquis posse lucere, cum etiam nautarum operatione sæpiùs illustrentur, qui in profundum mersi, misso ex ore oleo aquas sibi illustrent, quæ multò rariores fuerunt in principio quàm modò sunt, quia nondum congregatæ fuerant in uno loco. Facta est ergo lux illa quæ vicem et locum solis tenebat, quæ motu suo circummagitata noctem diemque discernebat. Ibi ergo primum lucem apparuisse verisimile est, ubi sol quotidiano cursu circumvectus apparet, ut eodem tramite lux circumcurrens, ac primò ad occasum descendens, vesperam faceret; deinde revocata ad ortum, auroram, id est, mane illustraret; et ita *divisit Deus lucem et tenebras, et appellavit lucem diem, et tenebras noctem.*

Quòd dies diversis modis accipitur.

4. Hic notandum est quod dies diversis modis accipitur in Scripturâ. Dicitur enim dies lux illa quæ illo triduo tenebras illuminabat; et dicitur dies illuminatio ipsa aeris. Dicitur etiam dies spatium viginti quatuor horarum; qualiter accipitur cum dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus.* Quod ita distinguendum est: Factum est vespere priùs, et postea mane; et ita fuit dies unus expletus viginti quatuor horarum. Dies, scilicet naturalis, quia habuit vesperam sed non mane; mane enim dicitur finis præcedentis et initium sequentis diei, quod est aurora, quæ nec plenam lucem, nec omninò tenebras habet. Mane ergo primus dies non habuit, quia nec dies præcesserat qui sequentis diei initio terminaretur; et eo præcipuè, quia luce apparente, mox super terram plenus atque præclarus dies exstitit, quia non ab aurorâ, sed à plenâ luce inchoavit, et mane sequentis diei consummatus est. Unde Beda, super Genes.: *Decebat ut dies à luce inciperet, et in mane sequentis diei tenderet, ut opera Dei à luce inchoâsse et in lucem completa esse significarentur.* Reliqui autem dies mane habuerunt et vesperam; quorum quisque à suo mane incipiens, usque ad alterius diei mane tendebatur.

De naturali ordine computationis dierum, et de illo qui pro mysterio introductus est.

5. Hic est naturalis ordo distinctionis dierum, ut distinguantur atque computentur dies à mane ad mane. Postea verò in mysterio factum est ut dies computentur à vespere in vesperam, et adjungatur dies præcedenti nocti in computatione, cum juxta naturalem ordinem præcedens dies sequenti nocti adjungi debeat, quia homo à luce per peccatum corruit in tenebras ignorantie et peccatorum, deinde per Christum à tenebris ad lucem rediit. Unde Apostolus, Eph. 5: *Eramus aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Primus itaque dies non ab aurorâ, sed à plenâ luce incipiens, et post vesperam, paulatim occidente luce, excipiens mane sequentis diei, expletus est. Unde Beda: *Occidente luce, et paulatim post spatium diurnæ longitudinis inferiores partes subeunte, factum est vespere, sicut nunc usitato cursu solis fieri solet.* Factum est autem mane eadem super terram redeunte, et alium diem inchoante, et dies expletus est unus viginti quatuor horarum. Fuitque nox illo triduo omninò tenebrosa, quæ post creata sidera aliquâ luce claruit.

Cur sol factus est, si lux illa sufficiebat.

6. Solet autem quaeri quare factus est sol, si lux illa ad faciendum diem sufficiebat. Ad quod dici potest quoniam lux illa fortè superiores partes illustrabat, et

ad illuminationem inferiorum solem fieri oportebat. Vel potius ideò, quia facto sole diei fulgor auctus est. Ampliori enim multò luce radiavit dies postea, quàm ante. Si autem queritur quid de luce illà factum sit, cum modò non appareat, potest dici aut de eà corpus soli formatum, aut in eà parte cœli non esse in quâ sol est; non quòd ipsa sit sol, sed sic ei unita ut discerni non valeat.

Quomodò accipiendum sit illud : Dixit Deus, an sono vocis id Deus dixerit, an aliter.

7. Præterea investigandum est quomodò accipiendum sit quod ait : *Dixit Deus*, utrùm temporaliter, vel sono vocis illud dixerit, an alio modo. Augustinus, super Genes., lib. 1, c. 2, tradit nec temporaliter, nec sono vocis Deum locutum fuisse; quia si temporaliter, et mutabiliter. Et si corporaliter dicatur sonuisse vox Dei, nec lingua erat quâ loqueretur, nec erat quem oportet et audire et intelligere. Benè ergo vox Dei, ad naturam Verbi, per quod omnia facta sunt, refertur. Dixit ergo Deus : *Fiat*, etc., non temporaliter, non sono vocis, sed in Verbo sibi coæterno, id est, Verbum genuit intemporaliter in quo erat, et disposuit ab æterno, ut fieret in tempore, et in eo factum est.

Quomodò accipiendum sit quòd dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto.

8. Hic quæri solet quomodò accipiendum sit quòd dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto. Hæc enim Scriptura frequenter nobis proponit; ut, ps. 103 : *Omnia in Sapientiâ fecisti, Domine*, id est, in Filio; et, Gen. 1 : *In principio*, id est, in Filio, *creavit Deus cælum et terram*. Et illud, Hebr. 1 : *Per quem fecit et secula*. Super illum quoque psalmi 32 locum : *Verbo Domini cœli firmati sunt*, etc., dicit August. quòd Pater operatur per Verbum suum et Spiritum sanctum. Quomodò ergo hoc accipiendum est? Putaverunt quidam hæretici quòd Pater, velut auctor et artifex, Filio et Spiritu sancto in rerum operatione, quasi instrumento, uteretur; ex prædictis verbis errandi occasionem sumentes, quod velut blasphemum atque sanæ doctrinæ adversum abjicit pia fides. Non est itaque intelligendum, ideò Scripturam frequenter commemorare Patrem operari in Filio vel per Filium, tanquàm Filius non posset facere, si ei non porrexisset Pater dexteram, vel tanquàm aliquod instrumentum fuerit Patris operantis, sed potius illis verbis Patrem intelligi voluit cum Filio et Spiritu sancto operari, et sine eis nihil facere.

Contra hanc expositionem surgit hæreticus.

9. Sed dicit hæreticus hâc ratione hoc posse dixisse Filium operari per Patrem vel in Patre, et Spiritum sanctum cum utroque vel per utrumque, quia Filius cum Patre, et Spiritus sanctus cum utroque operatur. Cui breviter respondetur, ideò illud dictum esse, et non istud, ut in Patre monstraretur auctoritas. Non enim Pater à Filio, sed Filius à Patre operatur, et Spiritus sanctus ab utroque. Ideòque etiam Filius per Spiritum sanctum legitur operari, quia cum Spiritu sancto operatur hoc ipsum à Filio habenti ut operetur.

Alia prædictorum expositio.

10. Potest et aliter illud accipi, ut dicatur Pater in Filio vel per Filium operari, quia cum genuit omnium opificem; sicut dicitur Pater per eum judicare, quia genuit iudicem, ita et per Spiritum sanctum dicitur operari sive Pater, sive Filius, quia ab utroque procedit Spiritus sanctus factor omnium. Unde Joannes Chrys., in expositione Epistolæ ad Hebr., sic ait : Non ut hæreticus inaniter suspicatur, tanquàm aliquod instrumentum Patris exitit Filius; neque per eum Pater dicitur fecisse, tanquàm ipse facere non posset; sed sicut dicitur Pater judicare per Filium, quia iudicem genuit, sic etiam dicitur operari per Filium, quia eum constat opificem genuisse. Si enim causa ejus Pater est, secundum quod Pater est, multò ampliùs eorum causa est quæ per Filium facta sunt. Hæc de opere primæ diei dicta sunt.

SUMMÆ. I.

DISTINCTIO XIV.

DE OPERE SECUNDÆ DIEI, IN QUA FACTUM EST FIRMA-
MENTUM.

1. Dixit quoque Deus : *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis*. *Divisitque aquas quæ erant sub firmamento, ab his quæ erant super firmamentum*. Sciendum est quòd illius cœli describitur hic creatio, sicut ait Beda, super Genes., in quo fixa sunt sidera; cui suppositæ sunt aquæ in aere et in terrâ, et suppositæ aliæ, de quibus dicitur : *Qui tegit aquis superiora ejus*. In medio ergo firmamentum est, id est, sidereum cælum, quod de aquis factum esse credi potest. Chrystallinus enim lapis cui magna est firmitas et perspicuitas, de aquis factus est. Si quem verò movet quomodò aquæ naturæ fluidæ et in imalabiles super cælum possint consistere, de Deo scriptum esse meminerit : *Qui ligat aquas in nubibus suis*. Qui enim infra cælum ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam super cœli sphaeram non vaporali tenuitate, sed glaciali soliditate aquas suspendere, ne labantur. Quales autem et ad quid conditæ sunt, ipse novit qui condidit. Ecce ostensum est his verbis quòd cælum factum sit, scilicet illud in quo sunt fixa sidera, id est, quod excedit aerem; et de quâ materiâ, scilicet de aquis, et quales sunt aquæ quæ super illud cælum, scilicet ut glacies soliditate. *Alii putant cælum illud esse igneæ naturæ, quibus consentit Augustinus.*

2. Quidam verò cælum quod excedit aeris spatia, igneæ naturæ dicunt, asserentes super aerem purum ignem esse qui dicitur esse cælum; de quo igne sidera et luminaria facta esse conjectant, quibus Augustinus consentire videtur. Utrùm verò nomine firmamenti cælum quod excedit aerem, an ipse aer hic intelligatur, idem Aug. quærit, nec solvit. Magis tamen approbare videtur cælum illud hic accipi quod spatia aeris excedit. Aquas autem quæ super illud cælum sunt dicit vaporaliter trahi, et levissimis suspendi guttis. Sicut aer iste nubilosus exhalatione terræ aquas vaporaliter trahit, et per subtiles minutias suspendit, et post corpulentius conglobatas pluvialiter refundit. Si ergo potest aqua sicut videmus ad tantas minutias pervenire, ut feratur vaporaliter super aerem aquis naturaliter leviolem, cur non credamus etiam super illud levius cælum minutionibus guttis et levioribus emanare vaporibus; sed quoque modo ibi sint, ibi esse non dubitamus.

Quæ sit figura firmamenti.

3. Quæri etiam solet ejus figuræ sit cælum. Sed Spiritus sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit, nisi quod prosit saluti. Quæritur etiam si stet an moveatur cælum. Si movetur, inquiunt, quomodò est firmamentum? Si stat, quomodò in eo fixa sidera circumeunt? Sed firmamentum dici potest, non propter stationem, sed propter firmitatem vel terminum aquarum intransgressibilem. Si autem stat, nihil impedit moveri et circumire sidera.

Quare tacuit Scriptura de opere secundæ diei quod in aliis dixit.

4. Post hæc quæri solet quare hic non est dictum sicut in aliorum dierum operibus : *Vidit Deus quod esset bonum*. Sacramentum aliquod hic commendatur. Ideò enim fortassis non est dictum, quod tamen sicut in aliis factum est, quia binarius principium alteritatis est, et signum divisionis.

De opere tertiæ diei, quando aquæ congregatæ sunt in unum locum.

5. Sequitur : *Dixit Deus : Congregentur aquæ in locum unum, et appareat arida*. Tertiæ diei opus est congregatio aquarum in unum locum. Congregatæ sunt enim omnes aquæ cœlo inferiores in unam matricem, ut lux quæ præterito biduo aquas clarâ luce lustraverat, in puro aere clarior fulgeat, et appareat terra quæ cooperta latebat, et quæ aquis limosa erat fieret arida et germinibus apta. Eodem enim die protulit terra herbam virentem, lignumque faciens fructum. Si autem

(Six.)

quærat ubi congregatæ sunt aquæ quæ totum texerant spatium usque ad cælum, potuit fieri ut terra subsidens concavas partes præberet, ubi fluctuantes aquas reciperet. Potest etiam credi primarias aquas rariores fuisse, sic ut nebula tegeret terras, sed congregatione esse spissatas, et ideo faciliè in unum posse redigi locum. Cumque multa constet esse maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem vel congregationem omnium aquarum, quæ in terris sunt, quia cuncta flumina et maria magno mari junguntur. Ideoque cum dixerit aquas congregatas in unum locum, deinde dicit pluraliter *congregationes aquarum*, propter multos sinus earum, quibus omnibus ex magno mari principium est.

De opere quartæ diei, quando facta sunt luminaria.

6. Sequitur : *Dixit Deus : Fiant luminaria in firmamento cæli, et dividant diem ac noctem.* In præcedenti ordo disposita est universitatis hujus mundi machina, et partibus suis distributa. Formata enim luce primâ die quæ universa illustraret, duo sequentes dies attributi sunt supremæ et infimæ parti mundi, firmamento scilicet, aeri, terræ, et aquæ. Nam secundâ die firmamentum desuper expansum est. Tertiâ verò quarum molibus intra receptacula sua collectis, terra est revelata atque aer serenatus. Quatuor ergo mundi elementa illis diebus, suis locis distincta sunt et ordinata. Tribus autem sequentibus diebus ornata sunt illa quatuor elementa. Quartâ enim die ornatum est firmamentum sole, et lunâ, et stellis. Quintâ aer in volatilibus, et aquæ in piscibus ornamenta acceperunt. Sextâ accepit terra jumenta et reptilia et bestias, postque omnia factus est homo de terrâ et in terrâ; non tamen ad terram, nec propter terram, sed ad cælum et propter cælum.

Ante alia de ornatu cæli agitur, sicut prius factum est.

7. Quia ergo cælum cæteris elementis speciem præstat, priusque aliis factum est, ideò ante alia ornatur in quarto die quo fiunt sidera; quæ ideò facta sunt, ut per ea illustretur inferior pars, ne esset habitantibus tenebrosa. Infirmittatque hominum provisum est, ut circumeunte sole potirentur homines diei noctisque vicissitudine, propter dormiendi vigilandique necessitatem, et ideò etiam ne nox indecora remaneret, sed lunâ ac sideribus consolarentur homines quibus in nocte operandi necessitas inculceret, et quia quædam animalia sunt quæ lucem ferre non possunt. Quod autem subditur : *Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos*, quomodo accipiendum sit queri solet. Ita enim dictum videtur, quasi quarto die cœpissent tempora, cum prius triduum sine tempore non fuerit. Ideoque tempora quæ fiunt per sidera, non spatia morarum, sed vicissitudinem aeræ qualitatis debemus accipere, quia talia motibus siderum fiunt, sicut dies et anni quos usitatè novimus. Sunt enim in signa serenitatis et tempestatis; et in tempora, quia per ea distinguimus quatuor tempora anni, scilicet ver, æstatem, autumnum, hyemen. Vel sunt in signa et tempora, id est, distinctionem horarum, quia priusquam fierent, ordo temporum nullis notabatur indicis, vel meridiana hora, vel quælibet hora. Hæc quartâ die facta sunt.

DISTINCTIO XV.

DE OPERE QUINTÆ DIEI, QUANDO CREAVIT DEUS EX AQUIS VOLATILIA ET NATATILIA.

1. Dixit etiam Deus : *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram*, etc. Opus quintæ diei est formatio piscium et avium, quibus duo elementa ornantur; et de eadem materiâ, id est, de aquis pisces et aves creavit, volatilia levans in aera, natatilia remittens gurgiti.

De opere sextæ diei, quando creata sunt animalia et reptilia terræ.

2. Sequitur : *Dixit Deus : Producat terra animam viventem, jumenta, et reptilia, et bestias terræ, secundum species suas*, etc. Sextæ diei opus describitur, cum terra suis animalibus ornari dicitur.

Utrum post peccatum venenosa animalia noxia facta fuerint an propter peccatum nocere cœperint, prius facta innoxia.

3. Querri solet de venenosis et perniciosis animalibus, utrum post peccatum hominibus ad vindictam creata sint, an potius creata innoxia peccatoribus nocere cœperint. Sanè dici potest quod creata nihil homini nocuissent, si non peccasset; puniendorum namque vitiorum et terrendorum, vel probandæ vel perficiendæ virtutis causâ nocere cœperunt. Fuerunt ergo creata innoxia, sed propter peccatum facta sunt noxia. Aug., lib. de Gen. ad litteram 3, cap. 15.

Utrum minuta animalia tunc creata fuerint.

4. De quibusdam etiam minutis animantibus quæstio est utrum in primis conditionibus creata sint, an ex rebus corruptis postea orta sint. Pleraque enim de humidorum corporum vitiiis, vel exhalationibus terræ, sive de cadaveribus gignuntur; quedam etiam de corruptione lignorum et herbarum et fructuum; et Deus auctor omnium est. Potest autem dici quod ea quæ de corporibus animalium, maxime mortuorum, nascuntur, cum animalibus creata non fuerint, nisi potentialiter et materialiter. Ea verò quæ ex terrâ vel ex aquis nascuntur, vel ex eis quæ terrâ germinante orta sunt, tunc creata fuisse non incongruè dici potest. Aug., lib. de Gen. ad litteram 3, cap. 14.

Quare post omnia factus est homo.

5. Omnibus autem creatis atque dispositis, novissimè factus est homo, tanquam dominus et possessor, qui et omnibus præferendus erat. Unde sequitur, Gen. 1 : *Vidit Deus quod esset bonum, et ait : Faciamus hominem ad imaginem*, etc. § Sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus, plenius versantes clarius faciamus. In hac enim rerum distinctione catholici tractatores dissentire, ut supra diximus, inveniuntur; aliis dicentibus res creatas atque distinctas secundum species per intervalla sex dierum; quorum sententiæ quia littera Genes. magis inservire videtur, atque catholica Ecclesia magis approbat, ideò hactenus studiosè docuimus quomodo ex illâ communi materiâ prius informiter factâ, postea corporalium rerum genera per sex dierum volumina distinctim sint formata. § Aliis autem videtur quod non per intervalla temporum facta sint; sed simul ita formata, ad esse prodierunt. Quod Aug. super Genes., lib. 4, pluribus modis nititur ostendere, dicens elementa quatuor ita formata sicut modò apparent, ab initio extitisse, et cælum sideribus ornatum fuisse. Quædam verò non formaliter, sed materialiter tunc facta fuisse, quæ post per temporis accessum formaliter distincta sunt : ut herbæ, arbores, et fortè animalia. Omnia ergo in ipso temporis initio facta esse dicunt; sed quædam formaliter et secundum species quas habere cernimus, ut majores mundi partes; quædam verò materialiter tantum. Sed, ut dicunt, Moyses loquens rudi et carnali populo, locutionis modum temperavit, de Deo loquens à simili hominis qui per moras temporum opera sua perficit, cum ipse simul sua opera fecerit, unde Aug. : Ideò, inquit, Moyses divisim refert Deum illa opera fecisse, quia non potuit simul ab homine dici, quod à Deo simul potuit fieri. Item : Potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus operandi temporibus non divisit. Illi qui his auctoritatibus et aliis hujusmodi inhaerentes dicunt quatuor elementa atque cæli luminaria ita formata simul esse, et habuisse illos sex dies quos Scriptura commemorat, sex rerum genera, id est distinctiones appellant quæ simul factæ sunt; partim formaliter, partim causaliter (lib. 4, c. 15). *Quomodo intelligendum sit Deum requievisse ab omni opere suo.*

6. Jam de septimæ diei requie aliquid nos eloqui oportet. Scriptum est, Gen. 2, quia *complevit Deus die septimo opus suum, et requievit die septimo ab universo opere quod patrârat*. Requievisse dicitur Deus die septimo, non quasi operando lassus, sed ab universo opere requievit, quia novam creaturam facere cessavit. Re-

quiescere enim cessare dicitur, unde in Apoc., c. 4, dicitur: *Non habebant requiem dicentia: Sanctus, Sanctus, Sanctus*, id est, dicere non cessabant. Requivisse ergo Deus dicitur, quia cessavit à faciendis generibus creaturæ, quia ultra nova non condidit. Usque nunc tamen, ut Veritas in Evangelio ait, operatur Pater cum Filio, scilicet administrationem eorundem generum quæ tunc instituta sunt. Creatoris enim virtus causa subsistendi est omni creaturæ. Quod ergo dicitur, Joan. 4: *Pater meus usque modò operatur, et ego operor*, illud universæ creaturæ continuam administrationem ostendit. Die ergo septimo requievit, ut novam creaturam ulterius non faceret, cuius materia vel similitudo non præcesserit; sed usque nunc operatur, ut quod condidit continere et gubernare non cesset (Aug., l. de Gen. ad litteram 4, c. 12).

Qualiter accipiendum sit quod dicitur Deus complèssè opus suum septimo die, cum tunc requievit ab omni opere suo. (Aug., Gen. 1; in Enchiridjo, cap. 10, et 11).

7. Sed quæritur quomodò septimo die dicatur Deus complèssè opus suum, cum ab omni opere illo die requieverit, nec aliquod genus novum rerum fecerit. Alia translatio habet: *Consummavit Deus die sexto opera sua*; quæ nihil questionis affert quia manifesta sunt quæ in eo facta sunt, et omnium consummatio eo die perfecta est, sicut Scriptura ostendit cum ait: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*. Omnia quidem naturaliter bona erant, nihilque in sui naturâ vitii habentia; et sunt bona quæ condidit Deus etiam singula. Simul verò universa valde bona, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo: in quâ etiam illud quod malum dicitur, benè ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabilia sint, dum comparantur malis. Sexto ergo die facta est, operum consummatio. Ideò præmissa oritur quæstio, quomodò dicatur Deus die septimo opus suum complèssè, quod Hebraica veritas habet; in quo tamen nihil novum creâsse dicitur, nisi fortè dicatur die septimo complexisse opus suum, quia ipsum benedixit et sanctificavit; sicut subijcit Scriptura: *Benedixit diei septimo, et sanctificavit illum*. Opus enim est benedictio et sanctificatio; sicut Salomon aliquid operis fecit, cum templum dedicavit.

Quæ sit benedictio et sanctificatio septimæ diei.

8. illum autem diem sanctificasse et benedixisse dicitur, quia mysticâ præ cæteris benedictione et sanctificatione eum donavit. Unde in lege dicitur, Exod. 20: *Memento sanctificare diem sabbati*. Et inde est quòd numerando dies usque ad septimum procedimus, et dicimus septem esse dies, quorum repetitione omne tempus agitur; non quia alius sit ab illis dies octavus et nonus, et sic de cæteris, sed quia in sex diebus rerum genera distincta sunt, et in septimo, licet non fuerit novum genus rerum institutum, fuit tamen in eo quasi quidam novus status sanctificationis operum et requietionis opificis. Potest etiam sic exponi illud: *Complevit Deus die septimo opus suum*, id est, completum et consummatum vidit.

DISTINCTIO XVI.

DE HOMINIS CREATIONE, UBI CONSIDERANDUM EST QUARE CREATUS HOMO, ET QUALITER SIT INSTITUTUS, QUÆ DUO SUPRA TRACTATA SUNT; ET QUALIS FACTUS ET QUALITER LAPsus, POSTREMÒ QUOMODÒ SIT REPARATUS, QUÆ DISCUtIENDA SUNT.

1. His excursis quæ supra de hominis creatione præmisimus, effectui mancipare atque ordine explanare nuncuscipimus; ubi hæc consideranda videntur, scilicet quare creatus sit homo, et qualiter institutus, et qualis et quomodò factus; deinde, qualiter sit lapsus; proptremò, qualiter et per quæ sit reparatus. Horum autem primò et secundò posita, id est, causam creationis humanæ, et modum institutionis, superius pro modulo nostræ facultatis tractavimus. Ideòque superest ut qualis vel quomodò factus sit discutiamus. In Genes. legitur, c. 1: *Faciamus hominem ad imagi-*

nem et similitudinem nostram, etc. In eo quod dicit *faciamus*, una operatio trium personarum ostenditur; in hoc verò quod dicit *ad imaginem et similitudinem nostram*, una et æqualis substantia trium personarum monstratur. Ex personâ enim Patris hoc dicitur ad Filium et Spiritum sanctum, non, ut quidam putant, angelis; quia Dei et angelorum non est eadem imago vel similitudo.

Quòd imago et similitudo hæc à diversis accipiuntur variè; à quibusdam increata, et ab aliis creata, et increata, vel essentia Trinitatis, vel Filius et Spiritus sanctus.

2. Imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur, id est, Trinitatis essentia, ad quam factus est homo; vel creata, in quâ factus est homo, et ipsa homini concreata. Increatam imaginem quæ Deus est, intellexisse videtur Beda cum dicit non esse unam imaginem Dei et angelorum, sed trium personarum; et ideò de personis non angelis fit ibi sermo. Impropriè tamen imago dicitur, quia imago relativè ad aliud dicitur cuius similitudinem gerit, et ad quod repræsentandum facta est, sicut imago Cæsaris quæ ipsius similitudinem præferebat, ipsumque quodammodò repræsentabat propriè autem imago dicitur id ad quod aliud fit, sicut exemplum propriè dicitur quod sumitur ex aliquo, et exemplar ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen et aliquando abusivè alterum pro altero; ita et minùs propriè accipitur imago essentia Trinitatis, si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur. (Beda, super Genesim.)

Opinio eorum qui putaverunt Filium per imaginem et similitudinem hæc accipi. (Aug. in lib. 7 de Trin., c. 6, in fine.)

3. Filius verò propriè imago Patris dicitur, sicut supra in tractatu de Trinitate diximus. Unde fuerunt nonnulli qui ita distinxerunt ut imaginem in hoc loco intelligerent Filium; hominem verò non imaginem, sed ad imaginem factum dicerent, quos refellit Apostolus dicens, 1 Cor. 11: *Vir quidem est imago, et gloria Dei*. Hæc namque imago, id est, homo, cum dicitur fieri ad imaginem, non quasi ad Filium dicitur fieri; alioquin non diceretur *ad imaginem nostram*. Quomodo enim nostram diceret, cum Filius solius Patris imago sit? § Fuerunt autem et alii perspicacius hæc tractantes, qui per imaginem Filium, et per similitudinem Spiritum sanctum intelligerent, qui similitudo est Patris et Filii. Et ideò pluraliter putaverunt diei nostram, id referentes ad similitudinem tantum; ad imaginem verò, subintelligendum esse meam. Hominem verò et imaginem esse et ad imaginem et similitudinem factum esse tradiderunt, et imaginem imaginis esse et similitudinis.

Nec horum sententiam approbat, sed imaginem et similitudinem Dei in homine quærendam et considerandam docet, ut imago et similitudo creata intelligatur.

4. Verumtamen hæc distinctio, licet reprobabilis penitus non videatur, quia de medio montium, id est, auctoritatibus sanctorum non manat, congruentius in ipso homine imago et similitudo Dei quærenda est et consideranda. Factus est ergo homo ad imaginem Dei et similitudinem, secundum mentem, quæ irrationabilibus antecellit; sed ad imaginem, secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem; ad similitudinem, secundum innocentiam et iustitiam, quæ in mente rationali naturaliter sunt. Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis; vel imago in aliis omnibus, similitudo in essentiâ, quia et immortalis et indivisibilis est. Unde August., tom. 2, in lib. de Quantitate animæ, c. 1: *Anima facta est similis Deo, quia immortalem et indissolubilem fecit eam Deus*. Imago ergo pertinet ad formam, similitudo ad naturam. Factus est ergo homo secundum animam, ad imaginem et similitudinem non Patris vel Filii vel Spiritus sancti, sed totius Trinitatis: ita et secundum animam dicitur homo esse imago Dei, quia imago Dei in eo est. Sicut imago dicitur et tabula et pictura quæ in eâ est; sed propter picturam quæ

in eâ est, simul et tabula et imago appellatur : ita propter imaginem Trinitatis etiam illud in quo est imago, nomine imaginis vocatur. (Aug. in 15 lib. de Trin. c. 2, in fine.)

Quodd homo dicitur imago, et ad imaginem; Filius verò imago, non ad imaginem.

5. Quocirca homo et imago dicitur, et ad imaginem; Filius autem imago, non ad imaginem, quia natus et non creatus, æqualis et in nullo dissimilis : homo creatus est à Deo, non genitus; non parilitate æqualis, sed quâdam similitudine accedens ei, unde August. in lib. 7 de Trin., c. 6, in fine : In Genes. legitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* *Faciamus* et *nostram* pluraliter dixit; et nisi ex relativis accipi non oportet, ut facere intelligantur Pater et Filius et Spiritus sanctus ad imaginem Patris et Filii et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omnino æqualis fiebat illa imago, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata, ideò ita imago dicitur quod et ad imaginem; quia non æquatur parilitate, sed accedit quâdam similitudine. Filius autem est imago, sed non ad imaginem, quia æqualis Patri; dictus est ergo homo ad imaginem, propter imparem similitudinem. Et ideò *nostram*, ut imago Trinitatis esse homo intelligatur, non Trinitati æqualis sicut Filius Patri. Ecce ostensum est secundum quid sit homo similis Deo, scilicet secundum animam. Sed in corpore quamdam proprietatem habet quæ hoc indicat, quia est erecta statura, secundum quam corpus animæ rationali congruit, quia in cœlum erectum est. Aug., libro de Gen. ad litteram. 6, cap. 12, et lib. de Gen. contra Manichæos 1, c. 17, in fine tomi primi.

DISTINCTIO XVII.

DE CREATIONE ANIMÆ, UTRUM DE ALIQUO FACTA SIT, VEL NON, ET QUANDO FACTA, ET QUAM GRATIAM HABUERIT IN CREATIONE.

1. Hic de origine animæ plura quæri solent, scilicet unde creata fuerit, et quando, et quam gratiam habuerit in creatione. Sicut hominis formatio secundum corpus describitur cum dicitur : *Formavit Deus hominem de limo terræ*, ita ejusdem secundum animam factura describitur cum subditur : *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*. Corpus enim de limo terræ formavit Deus, cui animam inspiravit. Vel, secundum aliam litteram, *flavit* vel *sufflavit*; non quod faucibus sufflaverit, vel manibus corporeis corpus formaverit, Spiritus enim Deus est, nec lineamentis membrorum compositus. Non ergo carnaliter putemus Deum corporis manibus formasse corpus, vel faucibus inspirasse animam, sed potius hominem de limo terræ secundum corpus formavit jubendo, volendo, id est, voluit, et verbo suo jussit ut ita fieret, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, id est, substantiam animæ in quâ viveret, creavit : non de materiâ aliquâ corporali vel spirituali, sed de nihilo.

Opinio quorundam hæreticorum, qui putaverunt animam esse de substantiâ Dei. (Aug. lib. 7 de Gen. ad litt., c. 2 et 3.)

2. Putaverunt enim quidam hæretici Deum de suâ substantiâ animam creasse, verbis Scripturæ pertinaciter inhærentes, quibus dicitur *inspiravit* vel *insufflavit*, etc. Cum flat, inquit, vel spirat homo, de se flatum emittit. Sic ergo, cum dicitur Deus flasse vel spirasse spiraculum in faciem hominis, ex se spiritum hominis emisisse intelligitur, id est, de suâ substantiâ. Qui hoc dicunt, non capiunt tropicâ locutione dictum esse *sufflavit* vel *flavit*, id est, flatum hominis, scilicet animam fecit. Flare enim est flatum facere, et flatum facere est animam facere. Unde Dominus per Isaiam, c. 57 : *Onnem flatum ego feci*. Non sunt ergo audiendi qui putant animam esse partem Dei. Si enim hoc esset, nec à se nec ab alio decipi posset, nec ad malum faciendum vel patiendum compelli, nec in melius vel deterius mutari. Flatus ergo quo hominem animavit factus est à Deo, non de Deo, nec

de aliquâ materiâ, sed de nihilo.

Quando facta sit anima, an ante corpus aut in corpore. (Aug. lib. 7, c. 25 et 27.)

3. Sed utrùm ante corpus, vel in corpore, vel extra corpus, etiam inter doctos scrupulosa quæstio est. Aug. enim, super Gen., tradit animam cum angelis sine corpore fuisse creatam, postea verò ad corpus accessisse; neque compulsa est incorporari, sed naturaliter illud voluit, id est, sic creata fuit, ut vellet, sicut naturale nobis est velle vivere. Malè autem velle vivere, non naturæ, sed voluntatis est perversæ. Alii verò dicunt animam primi hominis in corpore fuisse creatam, ita exponentes verba illa : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, id est, animam in corpore creavit, quæ totum corpus animaret; faciem tamen specialiter expressit, quia hæc pars sensibus ornata est ad intuenda superiora. Sed quidquid de animâ primi hominis æstimetur, de aliis certissimè sentiendum est quodd in corpore creentur; creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. Dicendum est etiam animam illam non sic esse creatam, ut præscia esset operis futuri justi vel injusti. (Ibidem, c. 26.)

In quâ ætate Deus hominem fecerit. (Aug. lib. 6, de Gen. ad litt. cap. 13, 14.)

4. Solet etiam quæri utrùm Deus hominem repente in virili ætate fecerit, an perficiendo et ætates augendo, sicut nunc format in matris utero. August., super Genes., dicit quod Adam in virili ætate continuo factus est; et hoc secundum superiores, non inferiores causas, id est, secundum voluntatem et potentiam Dei quam naturæ generibus non alligavit, qualiter et virga Moysi conversa est in draconem. Nec talia contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus alter naturæ cursus innotuit; Deo autem natura est quod facit. Non ergo contra dispositionem suam illud fecit Deus. Erat enim in primâ causarum creaturarum conditione sic hominem posse fieri; sed non ibi erat necesse ut sic fieret : hoc enim non erat in conditione creaturæ, sed in beneplacito Creatoris, cujus voluntas necessitas est. Hoc enim necessario futurum est quod vult et præscit. Multa verò secundum inferiores causas futura sunt, sed in præscientiâ Dei futura non sunt. Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt, ubi præscit ille qui non potest falli. Si ergo factus est Adam, non secundum inferiores causas, quia non erat in rerum causis seminalibus ut ita fieret; sed secundum superiores, non contra naturam operantes, quia in rerum causis naturalibus erat ut ita posset fieri (lib. eodem, c. 17).

Quodd homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus; et quare ita factum sit.

5. *Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, Gen. 2, et posuit in paradiso voluptatis, quem plantaverat à principio.* His verbis apertè Moyses insinuat quod homo extra paradisum creatus postmodum in paradiso sit positus. Quod ideò factum dicitur quia non erat in eo permansurus; vel ut non naturæ, sed gratiæ hoc assignaretur. Intelligitur autem paradisus localis, et corporalis in quo homo locatus est. Tres enim generales de paradiso sententiæ sunt. Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum; alia eorum qui spiritualiter tantum; tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in corporali paradiso sit positus, qui ab illo principio plantatus accipi potest, quo terram omnem remotis aquis herbas et ligna producere jussit. Qui etsi præsentis Ecclesiæ vel futuræ typum tenet, ad litteram tamen intelligendum est esse locum amœnissimum fructuosis arboribus, magnum et magno fonte fœcundum. Quod dicimus à principio, antiqua translatio dicit ad Orientem. Unde volunt in orientali parte esse paradisum, longo interjacente spatio vel maris vel terræ à regionibus quas incolunt homines secretum, et in alto situm, usque ad lunarem circumum pertingentem, unde nec aquæ diluvii illuc pervenerunt. (Aug., lib. 8 de Gen. ad litt., c. 1.)

De lignis paradisi, inter quæ erat lignum vitæ et lignum scientiæ boni et mali.

6. In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis; inter quæ unum erat quod vocatum est lignum vitæ; alterum verò, lignum scientiæ boni et mali. Lignum autem vitæ dictum est, sicut docet Beda et Strabus quia divinitus accepit hanc vim, ut qui ex ejus fructu comederet, corpus ejus stabili sanitate et perpetuâ soliditate firmaretur; nec ullâ infirmitate, vel ætatis imbecillitate in deterius vel in occasum laberetur. Lignum autem scientiæ boni et mali, non à naturâ hoc nomen accepit, sed ab occasione rei postea secutæ. Arbor enim illa non erat mala, sed scientiæ boni et mali ideò dicta est, quia post prohibitionem erat in illâ transgressio futura; quâ homo experiendo disceret quid esset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum. Non ergo de fructu qui nasceretur inde positum est illud nomen, sed de re transgressionem secutâ. Cognovit enim homo, priusquàm tangeret hoc lignum, bonum et malum; sed bonum per prudentiam et experientiam, malum verò per prudentiam tantum. Quod etiam per experientiam novit usurpato ligno vetito, quia per experientiam mali didicit quid sit inter bonum obedientiæ et malum inobedientiæ. Si verò primi parentes obedientes essent, nec contra præceptum peccassent, non ideò tamen minùs diceretur lignum scientiæ boni et mali, quia hoc ex ejus tactu accideret si usurparet. A ligno ergo prohibitus est quod malum non erat, ut ipsa præcepti conservatio bonum illi esset, transgressio malum. Nec meliùs consideratur quantum malum sit inobedientia, quàm hoc modo; cum scilicet ideò reus factus esse homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit, quàm si non prohibitus tetigisset, nec peccasset, nec pœnam sensisset. Si verò venenosam herbam prohibitus tetigeris, pœna sequitur; et si nemo prohibuisset, similiter sequeretur. Sic etiam prohibetur res tangi, quæ non tangenti tantum, sed prohibenti obest, sicut aliena pecunia; ideò prohibitum est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Cum verò tangitur quod nec tangenti obest si non prohibetur, nec cuilibet si tangatur; et ideò prohibetur, ut per se bonum obedientiæ et malum inobedientiæ monstretur. Sicut primus homo à re bonâ prohibitus pœnam incurrit; ut non ex re malâ, sed ex inobedientiâ pœna esse monstretur, sicut ex obedientiâ palma. (Aug., lib 8 de Gen. c. 6, in fine; et eodem lib. c. 3.)

DISTINCTIO XVIII.

DE FORMATIONE MULIERIS.

1. In eodem quoque paradiso mulierem formavit Deus de substantiâ viri; sicut post plantatum paradysum, hominemque in eo positum, et post universa animalia ad eum ducta, suisque nominibus designata, subnectit Scriptura, Gen. 2: *Inmisit Deus soporem in Adam. Cumque obdormisset, tulit unam de costis ejus, et formavit eam in mulierem.*

Quare virum priùs, et postea de viro mulierem creavit, non simul utrumque.

2. Hic attendendum est quare non creavit simul virum et mulierem, sicut angelos; sed priùs virum, deinde mulierem de viro. Ideò scilicet, ut unum esset generis humani principium, quantenus in hoc et superbia diaboli confunderetur, et hominis humilitas Dei similitudine sublimaretur. Diabolus quippe aliud à Deo principium esse concupierat. Ideòque ut ejus superbia retunderetur, hoc homo in munere accepit, quod diabolus perversè rapere voluit, sed obtinere non potuit. Et per hoc imago Dei in homine apparuit; quia sicut Deus omnibus rebus existit principium creationis, ita homo omnibus hominibus principium generationis. Ideò etiam ex uno homine omnes esse voluit Deus, ut dum cognoscerent se ab uno esse omnes, se quasi unum amarent.

Quare de latere viri, non de aliâ corporis parte formata sit.

3. Cum autem his de causis facta sit mulier de viro,

non de quâlibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est, ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis, ne fortè si fuisset de capite facta, viro ad dominationem videretur præferenda; aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda. Quia igitur viro nec domina, nec ancilla parabatur, sed socia; nec de capite, nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut juxta se ponendam cognosceret, quam de suo latere sumptam didicisset. (Aug. lib. 9 de Gen. ad litteram, cap. 13.)

Quare dormienti et non vigilantì costa subtracta est.

4. Non sine causâ dormienti quoque viro potiùs quàm vigilantì detracta est costa, de quâ mulier in adiutorium generationis viro est formata; scilicet, ut nullam in eo sensisse pœnam monstretur, et divinæ simul potentiæ opus mirabile ostenderetur, quæ hominis dormientis latus aperuit, nec eum tamen à quiete soporis excitavit. In quo etiam opere sacramentum Christi et Ecclesiæ figuratum est, ad Eph. 5. Quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est, ita Ecclesia ex sacramentis quæ de latere Christi in cruce dormiente profluxerunt, scilicet, sanguine et aquâ, quibus redimimur à pœnis atque abluimur à culpis.

Quòd de illâ costâ sine extrinseco additamento facta fuit per Dei potentiam, sicut quinque panes in se multiplicati sunt.

5. Solet etiam quæri utrùm de illâ costâ sine adjunctione rei extrinsecæ facta sit mulier; quod quibusdam non placuit. Cæterum si ad perficiendum corpus mulieris Deus extrinsecum augmentum addidisset, majus illud esset quàm ipsa costa; ideòque potiùs de illo addito quàm de ipsâ costâ mulier facta deberet dici, de quo plures accepisset substantiæ partes. Restat ergo ut de solâ ipsius costæ substantiâ sine omni extrinseco additamento, per divinam potentiam in semetipsâ multiplicatâ, mulieris corpus factum dicatur: eo sanè miraculo quo postea de quinque panibus à Jesu cœlesti benedictione multiplicatis, quinque millia hominum satiata sunt. Illud etiam scire oportet, quòd cum angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potentia. Angeli enim nullam possunt creare naturam, ergo nec formare costam in mulierem, nec carnis supplementum in loco costæ: non quòd nihil agant ut aliquid creetur, sed non ideò creatores sunt, sicut nec agricolæ segetum vel arborum. Solus Deus, id est, Trinitas est creator. Facta est ergo femina à Deo, etiam si costa ministrata sit per angelos.

Utrùm secundum superiores, an secundum inferiores causas alia facta sit mulier; id est, an ratio seminalis id haberet ut ita fieret, an tantum ut ita fieri posset, sed ut sic fieret in Deo tantum esset causa. (Aug. lib. 9 de Gen. ad litt., c. 15, et eod. lib. c. 1.)

6. Sed quæritur an ratio quam Deus primis operibus concreavit, id haberet ut secundum ipsam ex viri latere feminam fieri necesse foret, an hoc tantum, ut fieri posset. Ad quod sciendum est omnium rerum causas in Deo ab æterno esse. Ut enim homo sic fieret vel equus et hujusmodi, in Dei potentiâ et dispositione ab æterno fuit. Hæ dicuntur primordiales causæ, quia istas aliæ non præcedunt, sed istæ alias, quæ sunt causæ causarum. Cumque unum sit divina potentia, dispositio sive voluntas, et ideò una omnium principalis causa; tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Aug. causas primordiales omnium rerum in Deo esse; inducens similitudinem artificis, in cujus dispositione est qualis futura sit arca. Ita et in Deo uniuscujusque rei futuræ causa præcessit. In creaturis verò quarundam rerum, sed non omnium causæ sunt, ut ait Aug. Quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundum quas aliæ ex aliis proveniunt, ut de hoc semine tale granum, de hac arbore talis fructus et hujusmodi. Et hæc quoque dicuntur primordiales causæ, etsi non adeò propriè, quia habent ante se causam æternam, quæ propriè et universaliter prima est. Illæ verò ad res aliquas dicuntur primæ, scilicet quæ ex eis proveniunt. Ideò etiam primordiales dicun-

tur, quia in primâ rerum conditione rebus à Deo insite sunt. Et sicut creaturæ mutabiles sunt, ita et hæc causæ mutari possunt; quæ autem in immutabili Deo causa est, non mutari potest.

Distinctio causarum rerum perutilis, scilicet quòd quedam in Deo et in creaturis, quedam in Deo tantum sunt.

7. Omnium rerum causæ in Deo sunt; sed quarundam causæ et in Deo sunt, et in creaturis, quarundam verò causæ in Deo tantum sunt: et illarum rerum causæ dicuntur absconditæ in Deo, quia ita est in divinâ dispositione ut hoc vel illud fiat, quod non est in seminali creaturæ ratione. Et illa quidem quæ secundum causam seminalem fiunt, dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus nature hominibus innotuit. Alia verò præter naturam, quorum causæ tantum sunt in Deo. Hæc autem dicit Aug. super Gen. l. 9, c. 18, in fine, esse illa quæ per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non naturaliter sed mirabiliter fiunt. Inter quæ mulieris facturam de costâ viri ponit, ita dicens, lib. eod., c. 4: Ut mulierem ita fieri necesse foret, non in rebus conditum sed in Deo absconditum erat. Omnis creaturæ cursus habet naturales leges: super hunc naturalem cursum Creator habet apud se posse de omnibus facere aliud, quàm eorum naturalis ratio habet; ut, scilicet, virga arida repente floreat, et fructum gignat, et in juventute sterilis femina, in senectute pariat, ut asina loquatur, et hujusmodi. Dedit autem naturis, ut ex his etiam hæc fieri possent, non ut in naturali motu haberent. Habet ergo Deus in se absconditas quorundam futurorum causas, quas rebus conditis non inseruit, easque implet non opere providentiæ, quo naturæ subsistunt ut sint; sed quo illas administrat ut voluerit, quas ut voluit condidit (Aug., lib. eod., c. 18). Omnium ergo quæ ad gratiam significandam non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, absconditæ causæ in Deo fuerunt; quorum unum erat, quòd mulier facta est de latere viri dormientis. Non habuit prima rerum conditio ut femina sic fieret, sed ut fieri posset; ne contra causas quas Deus voluntariè instituit, mutabili voluntate aliquid facere putaretur.

De animâ mulieris, quod non est ex animâ viri, ut quidam putaverunt, dicentes animas esse ex traduce. (Aug., lib. 10 de Gen. ad litt., c. 1.)

8. Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri animâ propagatam, et omnes animas præter primam, de traduce esse, sicut corpora. Alii autem putaverunt simul omnes animas ab initio creatas. Catholica autem Ecclesia nec simul ex traduce factas esse animas docet, sed in corporibus per coitum seminatæ atque formatæ infundi, et infundendo creari. Unde Aug. in ecclesiasticis Dogmatibus, tom. 3, c. 14, animas hominum dicit non esse ab initio inter creaturas intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit, neque in corporibus per coitum seminari, sicut Luciferani et Cyrillus, et quidam Latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari, creationem verò animæ solum Creatorem nosse, ejusque judicio corpus coagulari in vulvâ, et compingi atque formari; ac formato jam corpore animam creari atque infundi, ut vivat in utero homo ex animâ constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus humanâ substantiâ. Hieron. etiam, tom. 8, anathematis vinculo illos condemnat, qui animas ex traduce dicunt, inducens auctoritatem Prophetæ, ps. 12: *Qui finxit sigillatim corda eorum.* Hoc satis, inquit, innuit Propheta, quòd non ipsam animam de animâ facit Deus, sed sigillatim animas de nihilo creat.

DISTINCTIO XIX.

DE PRIMO HOMINIS STATU ANTE PECCATUM, SCILICET QUALIS FUERIT SECUNDUM CORPUS ET SECUNDUM ANIMAM.

1. Solent quæri plura de primò hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit homo priusquàm pec-

caret, et in corpore et in animâ; mortalis an immortalis, passibilis an impassibilis; de termino inferioris vitæ, et transitu ad superiorem; de modo propagationis illorum, et aliâ multâ, quæ non inutiliter sciuntur, licet aliquando curiositate quærantur. At priusquàm ad animi qualitatem pertinentiâ prosequamur, de qualitate ejus secundum corpus et modo propagationis illorum, et de aliis quibusdam inspiciamus. Primus ergo homo secundum naturam corporis terreni, immortalis fuit quodam modo secundum aliquid, quia potuit non mori; et mortalis quodam modo, quia potuit mori. In illo namque primo statu habuit posse mori, et non posse mori. Et hæc fuit primâ humani corporis immortalitas, scilicet, posse non mori. In secundo vero statu, post peccatum, habuit posse mori, et non posse non mori, quia in hoc statu moriendi est necessitas. In tertio statu habebit posse non mori, et non posse mori, quia ad illum statum pertinet moriendi impossibilitas, quod ex gratiâ erit, non ex naturâ. In primo statu fuit corpus hominis animale, id est, egens alimonis ciborum. Unde et homo factus dicitur in animam viventem, non spiritualem, id est, in animam corpus sensibiliter, quod adhuc erat animale, non spirituale, quod egebat cibis ut per animam viveret. Factus est ergo in animam viventem, id est, vitam corpori dantem, tamen per sustentamenta ciborum; et tunc erat corpus mortale et immortale, quia poterat mori, et poterat non mori. Post peccatum verò, factum est mortuum sicut dicit Apostolus, corpus quidem propter peccatum mortuum est, id est necessitatem moriendi in se habet. In resurrectione verò erit spirituale, scilicet agile et cibis non egens; et immortale, non sicut in statu primo fuit, scilicet, quod possit non mori, sed etiam quod non poterit mori. Unde August., super Genes.: Apostolus ait: *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*, etc. Prius de limo terræ formatum est corpus animale, non spirituale, cum quali resurgemus. Renovabitur enim à vetustate, non in corpus animale quale fuit, in melius, id est, spirituale, cum hoc mortale induet immortale, in quod mutandus erat Adam nisi mortem corporis animalis peccando meruisset. Non ait Apostolus: Corpus mortale est propter peccatum, sed mortuum. Illud enim ante peccatum mortale et immortale erat, quia poterat mori et non mori. Aliud autem est non posse mori, aliud posse non mori. Ideo factum est per peccatum non mortale, quod erat; sed mortuum, quod non fieret nisi peccaret. Animale enim non est hoc corpus, sicut primi hominis fuit, sed jam deterius est; habet enim necessitatem moriendi (Aug., eodem lib., c. 24). Ecce hic evidenter aperit August. quòd corpus hominis ante peccatum mortale et immortale fuit, sed non qualiter fiet in resurrectione. De hoc eodem Bedâ, super Genes., ait: Non est credendum ante peccatum ita fuisse mortua corpora, sicut modò. Ait enim Apostolus: *Corpus propter peccatum mortuum est*; sed licet fuissent animalia, nondum spiritualia, non tamen mortua, quæ, scilicet, necesse esset mori.

Utrum immortalitas quam habuit ante peccatum esset de conditione naturæ, an gratiæ beneficio.

2. Solet hic quæri, cum homo primus mortale et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturæ ipsius corporis habuerit utrumque; an alterum beneficium esset gratiæ, scilicet, immortalitas, id est, posse non mori. Ad quod dici potest quia alterum habebat in naturâ corporis, id est, posse mori; alterum verò, scilicet, posse non mori, erat ei ex ligno vitæ, scilicet ex dono gratiæ. Unde August., lib. 8, c. 25, super Genes.: Quodammodò creatus est homo immortalis, quod erat ei de ligno vitæ, non conditione naturæ. Mortalis erat de conditione corporis animalis, immortalis beneficio Conditoris. Non enim immortale erat quòd omnino mori non posset, quòd non erit nisi cum fuerit spirituale. Apertè dicit quòd non ex naturâ, sed ex ligno vitæ habebat posse non mori. Propter hoc aliqui dicunt quòd nisi illo ligno vitæ

uteretur, non semper viveret, quia peccaret. Peccaret enim si illo ligno non uteretur, quia praeceptum erat ei ut comederet de omni ligno paradisi, nisi de ligno scientiae boni et mali. Sicut ergo peccavit comedendo quod erat prohibitum, ita etiam peccaret si non comederet quod erat iussum.

Si non foret praeceptum ut de illo ligno comederet, et aliis et non illo uteretur, an posset non mori.

3. Sed adhuc queritur si non esset praeceptum ut de ligno vite ederet, et aliis, et non illo vesceretur, numquid posset non mori. Si semper viveret non utens illo ligno, non erat ei ex illo ligno posse non mori. Si verò non posset semper vivere, id erat ei ex illo ligno. Aliqui dicunt quòd si non fuisset ei praeceptum vesci illo ligno, et aliis, et non illo vesceretur, viveret semper; sic determinantes illud quod supra dixit Augustinus: Erat ei de ligno vite, non de conditione naturae tantum, scilicet quasi non ex conditione naturae solummodo erat ei, sed etiam ex illo ligno. Aliis autem videtur quòd ex ligno vite erat ei posse non mori, non ex natura. Ideò enim dicitur posse non mori, quia poterat uti illo ligno, de quo edens non moreretur.

Quaestio Augustini, quomodo immortalis factus sit homo.

4. De hac verò hominis immortalitate (1), qualis fuerit, Aug., lib. 3, cap. 2, super Gen., questionem movens sic ait: Queritur quomodo immortalis factus sit homo prae aliis animalibus: et quomodo cum illis communem acceperit alimoniam. Sed alia est immortalitas carnis quam in Adam accepimus, alia quam in resurrectione speramus per Christum. Ille factus est homo immortalis, ut non posset mori si non peccaret, moreretur autem si peccaret; filii verò resurrectionis non poterunt ultra peccare, nec mori. Caro nostra non tunc egebit refectione ciborum, quia nulla poterit esse defectio. Caro de Adae ante peccatum ita immortalis creata est, ut per alimoniam adjuta esset mortis et doloris expers. Sic ergo immortalis et incorruptibilis condita est caro hominis, ut suam immortalitatem et incorruptionem per observantiam mandatorum Dei custodiret. In quibus mandatis hoc continebatur, ut de illis lignis concessis manducaret, et ab interdicto abstereretur. Per horum edulium immortalitatis dona conservaret, donec corporalibus incrementis perductus ad aetatem quae Conditori placeret, multiplicatâ progenie ipso iubente sumeret de ligno vitae, quo perfectè immortalis factus, cibi alimenta ulterius non requireret.

Summatim superiorum verborum sententiam perstringit.

5. Ecce his verbis videtur Augustinus tradere quòd caro primi hominis immortalitatem in se habuerit, quae per alimoniam ciborum conservaretur usque ad tempus suae translationis in melius, quando de ligno vitae comederet, et fieret omninò immortalis, ita ut non posset mori.

Quòd ex praedictis consequi videtur hominem de naturae suae conditione quodammodo fuisse immortalem, sed non omninò fieret immortalis, nisi participato ligno vitae.

6. Ideò aliqui dicunt, quòd immortalitatem de naturâ habebat, quâ poterat non mori; quae aliorum lignorum esu poterat conservari, sed non poterat consummari nisi per assumptionem ligni vitae. Quod videtur Augustinus, libro 8, capite 5, sentire, super Genesim dicens: Hoc quoque addo, talem cibum illam arborem praestitisse, quo corpus hominis stabili sanitate firmaretur; non sicut ex alio cibo, sed inspiratione salubritatis occultâ. Illic innuere videtur quòd cum aliis cibis posset corpus sustentari, hoc cibo indelicente sanitate firmaretur. Ex quo consequi videtur quòd sicut in naturâ suâ habuit mortalitatem quamdam, scilicet; aptitudinem moriendi; ita aliquam immortalitatem in naturâ suâ habuit, id est, aptitudinem quâ poterat non mori, cibis adjutus; sed si per-

stisset, immortalitatis perfectio esset ei de ligno vitae. Sed qui hoc tradunt, quomodo superiora Aug. verba, quibus dicit quòd erat immortalis ex ligno vitae, huius sententiae non contradicant, diligenter inquirant.

DISTINCTIO XX.

DE MODO PROCREATIONIS FILIORUM SI NON PECCASSENT PRIMI PARENTES, ET QUALES NASCERENTUR FILII.

1. Post hæc videndum est qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent, et quales ipsi filii nascerentur. Quidam putant ad gignendos filios primos homines in paradiso misceri non potuisse, nisi post peccatum; dicentes concubitum sine corruptione vel maculâ non posse fieri. Sed ante peccatum nec corruptio, nec macula in homine esse poterat, quoniam ex peccato hæc consecuta sunt. Ad quod dicendum est quòd si non peccassent primi homines, sine omni peccato et maculâ in paradiso carnali copulâ convixerent, et esset ibi thorus immaculatus, et commixtio sine concupiscentiâ; atque genitalibus membris sicut cæteris imperarent, ut ibi nullum motum illicitum sentirent, et sicut alia membra corporis aliis admoveamus, ut manum ori, sine ardore libidinis; ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. Hæc enim lethalis ægrotudo, membris humanis ex peccato inhaesit. Genuissent itaque filios in paradiso per coitum immaculatum, et sine corruptione; unde Augustinus, lib. 3, c. 10, super Gen.; et eod. lib., c. 3: Cur non credamus primos homines ante peccatum genitalibus membris ad procreationem imperare potuisse, sicut cæteris in quolibet opere sine voluptatis pruritu utimur. Incredibile enim non est Deum talia fecisse illa corpora ut si non peccassent, illis membris sicut pedibus imperarent, nec cum ardore seminant, vel cum dolore parerent: sed post peccatum motum illum meruerunt, quem nuptiae ordinant, continentia cohibet. Infirmitas enim prona in ruinam turpitudinis, excipitur honestate nuptiali: et quod sanis est officium, ægrotis est remedium. Emissi quidem de paradiso convenerunt, et genuerunt; sed potuerunt in paradiso eis esse nuptiae honorabiles et thorus immaculatus sine ardore libidinis, sine labore parandi.

Quare in paradiso non coierunt duobus modis solvit (Aug., lib. eod., c. 4).

2. Cur ergo non coierunt in paradiso? Quia creata muliere, mox transgressio facta est, et ejecti sunt de paradiso. Vel quia nondum Deus jusserat ut coirent, et poterat divina expectari auctoritas, ubi concupiscentia non agebat. Deus verò jusserat, quia casum eorum praesciebat, de quibus homo propagandus erat. Ecce expressè habes de modo propagationis filiorum. De termino illius inferioris vitae; utrum, natis filiis, per successiones, an simul omnes transferendi essent.

3. De termino verò temporis quo transferrentur ad spiritualem coelestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit. Et ideò ambiguum est utrum parentes, genitis filiis, perfectâque humani officii iustitiâ, ad meliorem statum transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem; an patres in aliquo statu vite remanerent, ligno vitae utentes, donec filii ad eundem statum pervenirent, et sic impleto numero omnes simul ad meliora transferantur, ut essent sicut sancti angeli in cælis. De quo Augustinus ambiguum disserit, lib. 8, c. 4, super Gen., ita inquit: Potuerunt primi homines in paradiso filios gignere, non ut morientibus patribus succederent filii, sed in aliquo formæ statu manentibus, et de ligno vitae vigorem sumuntibus, et filii ad eundem perducerentur statum, donec impleto numero sine morte animalium corpora in aliam qualitatem transirent; in quâ omninò regenti spiritui deservirent, et solo spiritu vivificante sine corporeis alimentis viverent. Vel potuerunt parentes filiis cedere, ut per successionem numerus impleretur; qui, genitis filiis perfectâque humani officii iustitiâ, ad meliora transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem. Ecce hic habemus de transitu hominis ad meliora, sed incertum nobis

(1) De hoc vide in Glossâ ordinariâ, ad illud. Gen. 1: *Faciamus hominem*, etc.

relinquitor utrūm simul transferrentur, an per successiones.

Quales procrearent filios; utrūm perfectionem staturæ et usum membrorum habentes, qualis homo primus fuit conditus.

4. Si verò queritur quales, si non peccasset, homo filios genuisset; utrūm videlicet sicut ipse primus homo secundū naturam corporis et usum membrorum perfectus mox conditus extitit, ita etiam ejus filii in ipso nativitatē exordio perfecti existerent, qui ambulare et loqui, et cuncta facere possent, responderi potest quod filios parvulos nasci oportebat, propter materni uteri necessitatem; sed utrūm mox nati perfectionem staturæ et membrorum usum haberent, an parvuli et in minore ætate constituti uti possent membrorum officiis, an per intervalla temporum eo modo quo nunc sit perfectionem staturæ et usum membrorum recepturi essent, de auctoritatibus definitum non habemus.

Ambigua Augustinus verba ponit, ubi tamen videtur innuere quod filii et parvuli possent membrorum uti officiis.

5. Et super hoc Augustinus (1) ambigūe loquitur. Movet nos, inquit, si primi homines non peccasset, utrūm tales filios essent habituri, qui nec linguā, nec manibus, nec pedibus uterentur. Nam propter uteri necessitatem, fortē necesse erat parvulos nasci: sed quamvis exigua pars corporis sit costa, non tamen propter hoc parvulam viro conjugem fecit, unde et ejus filios poterat omnipotentia Creatoris mox natos grandes facere. Sed, ut hoc omittam, poterat certē eis præstare quod multis animalibus præstitit, quorum pulli, quamvis sint parvuli, tamen mox ut nascuntur currunt, et matrem sequuntur. Contra homini nato nec ad incessum pedes idonei sunt, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et, juxta se mammis positus, nascentes magis possunt esurientes flere quā sugere, propriæque infirmitati mentis congruit hæc infirmitas carnis. His verbis videtur insinuari quod filii etiam parvuli officiis membrorum valerent uti.

Quibusdam non absurdè placuit quod filii parvi nascerentur, et per accessum temporis in staturā et in aliis sicut nunc proficerent, quod non esset vitio imputandum.

6. Sed cū Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit primorum parentum filios nascituros parvos, ac deinde per intervalla temporum eādem lege quā et nunc nativitatē humanam ordinatā cernimus, staturæ incrementum et membrorum usum recepturos, ut in illis expectaretur ætas ad ambulandum et loquendum sicut modō in nobis; quod utique non esset vitio imputandum, sed conditioni naturæ: sicut à cibo abstinere penitus non valebant, nec tamen illud erat ex vitio, sed ex naturā conditionis.

Oppositio quorundam volentium probare eos posse vivere sine alimonia.

7. Ad hoc autem opponitur: Si non peccarent, non morerentur; sed non peccarent si non comederent; poterant igitur sine alimonia vivere. Cæterū, sicut supra diximus, non solū peccarent si de ligno vetito ederent, sed etiam si concessis non uterentur; quia sicut erat eis præceptum non illo ligno uti, ita aliis vesci. Præterea contra naturalem rationem facerent, quia intelligebant de illis esse edendum, quod et naturaliter appetebant. §. Item opponitur: Cū fames sit poena peccati, si non peccarent famem non sentirent; sed sine fame superfluum videretur comedere: unde putant quidam eos cibis non indiguisse ante peccatum, quia non poterant esurire si non peccasset. Ad quod dici potest quod fames verē defectus est et poena peccati. Est enim immoderatus appetitus edendi, cui non subjacisset homo si non peccasset; sed procul

dubio peccaret nisi hunc defectum cibo præveniret. Habebat enim naturalem appetitum et moderatum, cui ita satisfaciendum erat, ne defectum famis sentiret. Sicut ergo non ex vitio, sed ex naturæ conditione erat quod ante peccatum homo cibis indigebat, ita non ex vitio esset, sed de naturā, si hominis conditio in principio suo, id est, in primo parente à perfecto inchoata, in subsequenti propagatione à modico ad majora proficeret; ut, scilicet, per intervalla temporis, staturæ corporeæ incrementa usumque membrorum susci-peret.

Utrūm sicut staturā corporis, ita etiam sensu mentis parvuli nascerentur, et per accessum temporis proficerent in sensu et notitiā veritatis, scilicet an mox nati, in his essent perfecti.

8. Et cū de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quæri solet utrūm de sensu animæ et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit, ut, scilicet hi qui sine peccato nascerentur, sensu et intelligentiā mentis imperfecti existerent, et per accessum temporis in his proficerent usque ad perfectionem; an mox conditi perfectionem sensus et cognitionis perciperent. Illi qui sentiunt parvulos natos in staturā corporis et usu membrorum per accessum temporis profecturos, non diffidentur eosdem in exordio nativitatē sensu imperfectos existere, et per intervallum temporis in sensu et cognitione proficere usque ad perfectum.

Contra illorum sententiam opponunt quidam.

9. Ad quod quidam opponunt dicentes: Si mox nati non haberent perfectionem sensus et intelligentiæ, ignorantia in eis esset: ignorantia autem peccati est poena. Sed qui hoc dicunt non satis diligenter considerant quia non omnis qui aliquid nescit vel minus perfectē aliquid scit, statim ignorantiam habere sive in ignorantia esse dicendus est, quia ignorantia non dicitur, nisi cū id quod sciri et non ignorari debet, nescitur. Talisque ignorantia poena peccati est, cū mens vitio obscuratur, ne cognoscere valeat ea quæ scire deberet.

De hominis translatione in meliorem statum, et de duobus bonis, altero hæc dato, altero promisso. (Aug., de Sacram., l. 1, part. 2, c. 6.)

10. Talis erat hominis institutio ante peccatum secundū corporis conditionem. De hoc autem statu transferendus erat cum universā posteritate suā, ad meliorem dignioremque statum, ubi cœlesti et æterno bono in cœlis sibi parato frueretur. Sicut enim ex duplici naturā compactus est homo, ita illi duo bona Conditor à principio præparavit: unum temporale, alterum æternum; unum visibile, alterum invisibile; unum carni, alterum spiritui. Et quia primum est quod est animale, deinde quod est spirituale, temporale ac visibile bonum prius dedit; invisibile autem et æternum promisit, et meritis quærendum proposuit. Ad illius autem custodiam quod dederat, et ad aliud promerendum quod promiserat, naturali rationi in creatione animæ hominis inditæ, quā poterat inter bonum et malum discernere, præceptum addidit obedientiæ; per cujus observantiam datum non perderet, et promissum obtineret, ut per meritum veniret ad præmium.

DISTINCTIO XXI.

DE INVIDIA DIABOLI QUA AD HOMINEM TENTANDUM ACCESSIT.

1. Videns igitur diabolus hominem per obedientiæ humilitatem posse ascendere unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei; et quia prius per superbiam diabolus fuerat idem deorsum lapsus, et zelo invidiæ factus est Satan, id est, adversarius. Unde et mulierem tentavit, in quā minus quā in viro rationem vigere novit. Ejus enim malitia ad tentandam virtutem timida, humanam naturam in eā parte ubi debilior videbatur, aggressa est; ut si fortē illic aliquatenus prævaleret, postmodum fiducialiùs ad alteram quæ robustior fuit pulsandam vel potiùs subvertendam accederet. Primum ergo solitariam feminam exploravit, ut

(1) Lib. de parvulorum Baptismo primo, qui aliàs dicitur de peccatorum Meritis et Remissione, in c. 37 et tom. 7.

in eâ primùm omnem suæ tentationis vim experiretur.

Quare in alienâ formâ venit.

2. Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit, ut dolo hominem supplantaret, quem virtute superare nequiret. Ne autem fraus illius nimis manifestaretur, in suâ specie non venit, ne apertè cognosceretur, et ita repelleretur: iterùm ne nimis occulta foret fraus ejus quæ caveri non posset, et homo simul videretur injuriam pati, si taliter circumveniri permetteret eum Deus ut præcavere non posset, in alienâ quidem formâ venire permissus est diabolus, sed in tali in quâ ejus malitia posset deprehendi. Ut ergo in propriâ formâ non veniret, voluntate suâ propriâ factum est; ut autem in formâ suæ malitiæ congruenti veniret, divinitus factum est. Venit ergo ad hominem in serpente, qui fortè, si permetteretur, in columbæ specie venire maluisset. Sed non erat dignum ut spiritus malignus illam formam homini odiosam faceret, in quâ Spiritus sanctus appariturus erat. Non ergo nisi per serpentem tentare permissus fuit diabolus, ut per illud quod foris erat astutiam tentantis animadvertere femina quiret, diabolus enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur. Ideòque serpens dictus est esse *callidior cunctis animantibus terræ*; quia, ut ait Aug., lib. 11, c. 2, super Gen., mali angeli, licèt superbâ dejecti, naturâ tamen sunt excellentiores omnibus bestiis propter eminentiam rationis; quamvis serpens non rationali animâ, sed spiritu diabolico possit sapientissimus dici. Non ergo mirum si diabolus spiritu suo implens serpentem, sicut vates implebat, sapientissimum reddiderat omnium bestiarum; quem tamen ad tentandum non elegit diabolus, sed per quod animal permissus fuit, tentavit. Unde Aug., lib. 11, c. 4, super Genes.: Non est putandum quòd diabolus serpentem per quem tentare elegerit, sed cùm decipere cuperet, non potuit, nisi per quod animal posse permissus est. Nocendi enim voluntas inest cuique à se, sed potestas à Deo. Sic autem loquebatur diabolus per serpentem ignorantem, sicut per energumenos vel fanaticos loquitur. Serpente enim velut organo est usus, movens naturam ejus ad exprimendum sonos verborum et signa, quibus suam monstraret voluntatem. Serpens ergo nec verba intelligebat, nec rationalis est factus; callidissimus tamen est dictus, propter astutiam diaboli. Locutus est autem sicut asina Balaam; sed hoc diabolicum, illud angelicum fuit, boni enim et mali angeli similiter operantur. Hic quæri solet quare mulier non horruit serpentem. Quia cùm noverit creatum esse, ipsum etiam officium loquendi à Deo accepisse putavit. (Eod. lib. c. 27 et 29.)

De modo tentationis.

3. Tentatio autem hoc modo facta est, stans coram feminâ hostis superbus non audet in verba persuasionis exire, metuens deprehendi; sed sub interrogatione eam aggreditur, ut ex responsione colligeret qualiter in malitiâ procedere posset. Cur, inquit. Gen. 3, *præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi? Cui respondit mulier. De fructu lignorum quæ sunt in paradiso vescimur, de fructu verò ligni quod est in medio paradisi præcepit nobis Deus ne comederemus, et ne tangeremus, ne fortè moriamur.* In quo verbo dedit locum tentanti cùm dixit *ne fortè moriamur*, unde mox diabolus dixit ad mulierem: *Nequaquam moriemini, scit enim Deus quod in quâcumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri et eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Attende ordinem ac progressum humanæ perditionis. Primò Deus dixerat: *Quâcumque die comederitis ex eo, morte moriemini*; deinde mulier dixit: *Ne fortè moriamur*; novissimè serpens dixit: *Nequaquam moriemini.* Deus affirmavit, mulier quasi ambigendo illud dicit, diabolus negavit; quæ ergo dubitavit, ab affirmante recessit, et neganti appropinquavit.

De versutiâ diaboli, qui, ad facilius persuadendum, malum removet, et bonum in pollicito duplicavit.

4. Qui ad suam persuasionem pleniter suffulcien-

dam, id est, ut malum quod intendebat liberè persuaderet, et malum quod mulier timuit negando removit, et repositionem addidit: et ut ejus persuasio citius reciperetur, promissionem duplicavit. Unam nempe comestorem suadens, duo in præmio proposuit similitudinem Dei, scientiamque boni et mali spondens. Ubi tribus modis hominem tentavit, scilicet, gulâ in persuasionem cibi, cùm dixit *in quâcumque die comederitis*; inani gloriâ in promissione deitatis, cùm dixit *eritis sicut dii*; avaritiâ in promissione scientiæ, cùm dixit *scientes bonum et malum.* Gula est immoderata cibi aviditas; vana gloria, amor propriæ excellentiæ; avaritia, immoderata habendi cupiditas, quæ non est tantum pecuniæ, sed etiam altitudinis et scientiæ, cùm supra modum sublimitas ambitur.

De duplici tentationis specie.

5. Porro sciendum est duas esse species tentationis, interiores, scilicet, et exteriores. Exterior tentatio est quando nobis extrinsecus malum visibiliter suggeritur verbo vel signo aliquo, ut ille cui fit ad consensum peccati declinet, et talis tentatio tantum fit ab adversario. Interior verò tentatio est quando invisibiliter malum nobis intrinsecus suggeritur, et hæc tentatio aliquando fit ab hoste, aliquando à carne. Nam et diabolus invisibiliter mala suggerit, et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus et titillatio parva. Ideòque tentatio quæ ex carne est non fit sine peccato; quæ autem est ab hoste, nisi ei consentiatur, non habet peccatum, sed est materia exercende virtutis. Tentatio enim carnis interior difficilius vincitur, quia interiùs oppugnans de nostro contra nos roboratur. Homo ergo qui solâ exteriori tentatione pulsatus cecidit, tantò gravius plectendus erat, quantò leviori impulsu fuerat prostratus. Et tamen quia aliquam, licèt modicam, cadendi occasionem habuit, ideò per gratiam juvari potuit ad veniam, ut quod per alium ceciderat, per alium erigeretur. Qui ergo incitatore habuit ad malum, non injustè reparatorem habuit ad bonum. Diabolus verò quia sine alicujus tentatione peccavit, per alium ut surgeret juvari non debuit, nec per se potuit; et ideò irremediabilè peccatum ejus extitit. Peccatum verò hominis sicut per alium habuit initium, ita per alium non incongruè habuit remedium.

Quare homo, non angelus, sit redemptus.

6. Præterea angelica natura, quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta; humana verò tota perierat, et ideò ne penitus perderetur, ex parte est redempta, ut inde ruina suppleretur angelica. Unde Aug. in Ench., cap. 29: Placuit universitatis creatori et moderatori ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quæ perierat in perpetuâ perditione remaneret, quæ autem cum Deo, illâ deserente, perstiterat, de suâ certissimè cognitâ semper felicitate gauderet. At verò creatura rationalis, quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque suppliciis tota perierat, ex parte poterat reparari, unde angelicæ societati suppleretur quod ruina illa minuerat; hoc enim promissum est sanctis, quòd erunt æquales angelis Dei.

Quòd non soli viro præceptum fuit datum. (Aug. super Gen., lib. 8, cap. 16.)

7. Illud etiam notandum est, quòd non soli viro præceptum videtur esse datum, cùm ipsa mulier testatur sibi etiam esse mandatum, dicens: *Præcepit nobis Deus*, etc. Suprà tamen legitur, ante factam mulierem, Deum dixisse viro: *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas*; non dixit *ne comedatis*. Fortè quia facturus erat mulierem de viro, sic præcepit, ut per virum ad mulierem perveniret mandatum; quia mulier quæ subjecta viro fuit, non nisi mediante viro divinum debuit accipere præceptum. Unde Apostolus, 1 Cor. 14: *Si quid discere mulieres voluerint, domi viros suos interrogent.* Si quæritur quomodo loqui potuerunt vel loquentem intelligere, qui non didicerant inter loquentes crescendo vel magisterio, dicimus

quia Deus eos tales fecerat qui posset loqui, et discere ab aliis si essent. Aug. lib. 8, de Gen. ad litteram, cap. 10, in fine.

DISTINCTIO XXII.

DE ORIGINE ILLIUS PECCATI.

1. Ille videtur diligenter investigandum esse quæ fuerit origo et radix illius peccati. Quidam putant quandam elationem in animo hominis præcessisse ex qua diaboli suggestioni consensit. Quod videtur Aug. Innuere, lib. 11, c. 5, super Genes., ita inquit: Non est putandum quod homo deiceretur, nisi præcessisset in eo quædam elatio comprimenda; ut per humilitatem peccati sciret quam falsò de se præsumpserit, et quod non bene se habet natura si à faciente recesserit. Item in eodem, lib. 11, c. 50: Quomodo verba tentatoris crederet mulier, dum se à re bonâ et utili prohibuisset, nisi inesset ejus menti amor ille propriæ potestatis, et de se superba præsumptio, quæ per tentationem fuerat convincenda, aut perimenda. Denique non contenta suasionem serpentis aspexit lignum bonum esu, decorum aspectu; nec credens se inde posse mori, fortè putavit Deum alienius causâ significationis illa dixisse; ideò manducavit, et dedit viro suo fortassis cum aliqua suasionem, quam Scriptura intelligendam reliquit. Vel fortè non fuit suaderi necesse, cum eam mortuam esse illo cibo non videret vir. Sicut ergo non est permissus diabolus tentare feminam, nisi per serpentem; ita nec virum, nisi per feminam; ut sicut præceptum Dei per virum venit ad mulierem, ita diaboli tentatio per mulierem transiret ad virum. In muliere verò quæ rationalis erat, non est ipsè locutus ut in serpente, sed persuasio ejus, quamvis instinctu adjuvaret interius, quod per serpentem gerebat exterius (Aug., l. 1, dicto 2, c. 27). Ex prædictis tentationis modus atque progressus insinuat; neque etiam quod prædiximus imul videtur, scilicet, quod tentationem præcesserat aliqua elatio, et præsumptio in mente hominis.

Obiectio contra illos qui dicunt elationem præcessisse in mente.

2. Quod si ita fuit, non ergo alterius suggestionem prius peccavit, cum auctoritas tradat ideò peccatum diaboli incurabile esse, quia non suggestionem sed propriam superbiam cecidit; hominis verò curabile, quia non per se, sed per alium cecidit, et ideò per alium resurgere potuit. §. Quocirca prædicta verba August. pium ac diligentem lectorem efflagitant: quæ sic intelligere sanè quimus: Non deiceretur homo in actum illius peccati, ut, scilicet, lignum vetitum ederet, et in has miseras per tentationem diaboli, nisi elatio comprimenda præcessisset, non utique tentationem, sed opus peccati. Talis enim fuit ordinis processus: Diabolus tentando dixit: *Si comederitis, eritis sicut dii, scientes bonum et malum*; quo audito statim menti mulieris surrepsit elatio quædam et amor propriæ potestatis, ex quo placuit ei facere quod diabolus suadebat, et utique fecit. Suggestionem igitur peccavit, quia tentatio præcessit, ex qua in mente ejus orta est elatio, quam peccatum operis secutum est, et pœna peccati.

Quæ fuit elatio mulieris.

3. Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit pro certo, quâ credidit et voluit habere similitudinem Dei cum æqualitate quâdam, putans esse verum quod diabolus dicebat. Et ideò specialiter mulierem commemorat August., inquit: Quomodo crederet mulier diabolo, nisi esset in mente ejus de se superba præsumptio? Et quod ibi sequitur, scilicet, quæ per tentationem fuerat convincenda vel perimenda, ad mulierem referendum est, ut intelligatur quæ mulier, non quæ elatio, fuerat per tentationem, etc.

Quæ fuit elatio viri, an crediderit et voluerit quod mulier.

4. Solet quæri utrùm illa talis elatio et amor propriæ potestatis in viro fuerit, sicut in muliere. Ad quod dicimus quia Adam non fuit seductus eo modo

quo mulier. Non enim putavit esse verum quod diabolus suggererat. In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit, quod per emptorium erat. Sed nec prior seductus fuit, nec in eo quo mulier, ut crederet Deum illud lignum ideò tangere prohibuisse, quoniam si tangerent fierent sicut dii. Verumtamen prævaricator fuit Adam, ut testatur Apostolus. Poterat enim aliqua elatio menti ejus inesse illic post tentationem, ex qua voluit lignum vetitum experiri, cum mulierem non videret mortuam escâ illâ perceptâ, unde Aug., lib. 11, c. 42, super Genes.: Cum Apostolus Adam prævaricatorem fuisse ostendit, dicens, Rom. 5: *In similitudinem prævaricationis Adæ*; seductum tamen negat ubi ait, 1 Tim. 2: *Adam non est seductus, sed mulier*; unde et interrogatus non ait: Mulier seduxit me; sed: *Dedit mihi, et comedi*. Mulier verò dixit: *Serpens seduxit me*. Hanc autem seductionem propriè vocavit Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet, quod Deus lignum illud ideò tangere prohibuerit, quia sciebat eos, si tetigissent, sicut deos futuros; tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. Sed etsi virum propter aliquam mentis elationem, quæ Deum latere non poterat, sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret acceptâ illâ escâ non esse mortuam; nec tamen eum arbitror, si jam spiritali mente præditus erat, ullo modo credidisse quod diabolus suggererat. (Lib. et cap. eisdem.)

Quis plus peccavit, Adam vel Eva.

5. Ex quo manifestè animadverti potest quis eorum plus peccaverit, Adam vel Eva. Plus enim videtur peccasse mulier, quæ voluit usurpare divinitatis æqualitatem, et nimiam præsumptionem elata crediderit ita esse futurum. Adam verò nec illud credidit, et de poenitentia et Dei misericordia cogitavit, dum uxori morem gerens, ejus persuasioni consensit, nolens eam contristare, et à se alienatam relinquere, ne periret; arbitratus illud esse veniale non mortale delictum. Unde August., lib. et cap. eisdem: Apostolus ait: *Adam non est seductus*. Quod utique ita accipi potest, ut intelligatur non esse seductus prior, scilicet, vel in eo in quo mulier, ut scilicet crederet illud esse verum: *Eritis sicut dii*; sed putavit utrumque posse fieri, ut et uxori morem gereret, et per poenitentiam veniam haberet. Minus ergo peccavit, qui de poenitentia et Dei misericordia cogitavit. Postquam enim mulier seducta manducavit, eique dedit ut simul edèrent, noluit eam contristare, quam credebatur sine suo solatio contabescere, et à se alienatam omnino interire; non quidem carnali victus concupiscentiâ, quam nondum senserat, sed amabili quâdam benevolentia, quâ plerumque fit ut offendatur Deus ne offendatur amicus, quod eum facere non debuisset divinæ sententiæ justus exitus indicavit. Ergo alio quodam modo ipse etiam deceptus est. Inexpertus enim divinæ severitatis, in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum; sed dolo illo serpentino quo mulier seducta est, nullo modo arbitror illum potuisse seduci. Ex his datur intelligi quod mulier plus peccavit, in quâ majoris tumoris præsumptio fuit, quæ etiam in se, et in proximum, et in Deum peccavit; vir autem tantum in se, et in Deum. Inde etiam colligitur quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est; cui dictum fuit: *In dolore paries filios*, Gen. 3, etc.

Quid prædictæ sententiæ adversari videtur.

6. Sed huic videtur contrarium quod Aug., lib. 11, c. 1, super Genes., de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait: *Dixit Adam: Mulier quam dedisti mihi dedit mihi de ligno, et comedi*; non dicit *peccavi*. Superbia enim habet confusionis deformitatem, non confessionis humilitatem. Nec etiam mulier confitetur peccatum, sed refert in alterum, dicens: *Serpens decepit me, et comedi*; impari sexu, sed pari fastu. Ecce hic dicit Aug. quia parem fastum habuit mulier cum viro; pariter ergo superbierunt, et pariter peccaverunt. §. Sed hoc ita determinari potest, ut dicamus parem utrius-

que fuisse factum in excusatione peccati, et etiam in esu ligni vetiti; sed disparem, et in muliere multò majorem, in eo quod credidit et voluit esse sicut Deus, quod non vir. Verumtamen et de viro legitur quòd voluit esse sicut Deus. Dicit enim August. super illum locum psal. 68 : *Quæ non rapui tunc exsolvebam*. Rapiuit Adam et Eva præsumentes ut diabolus de divinitate; rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. Idem super illum locum : *Deus, quis similis tibi* : Qui per se vult esse ut Deus, perversè vult esse similis Deo; ut diabolus, qui noluit sub eo esse; et homo, qui ut servus noluit teneri præcepto, sed voluit ut nullo sibi dominante esset quasi Deus. Item in tomo 8 super illum Epistolæ locum : *Non rapinam arbitratus est se esse æqualem Deo*; quia non usurpavit quod suum non esset ut diabolus et primus homo. *Quorundam sententia, quòd Adam ambiverit esse ut Deus, sed non crediderit possibile.*

7. Ideò quibusdam videtur quòd etiam Adam ambiverit esse sicut Deus, non tamen crediderit id fieri posse; et ideò falsum esse quòd diabolus promittebat cognovit. Et licet divinitatis æqualitatem concupierit, non tamen adeò exarsit, nec tantà est affectus ambitione sicut mulier, quæ illud fieri posse putavit, et ideò magis illud ambiendo superbiit. Virum autem aliquà fortè ambitionis surreptio movit; sed non ita, ut illud verum vel possibile fore putaret. Aliis autem videtur ideò dictum esse quòd Adam illud voluerit, quia mulier de eo sumpta illud voluit : sicut si, inquit, peccatum dicitur per unum hominem intrasse in mundum, id est, humanam naturam, cum tamen mulier ante virum peccaverit, quia per mulierem intraverit de viro factam. Vel potius ideò per hominem dicitur intrasse, quia etiam peccante muliere si vir non peccasset, humanum genis minimè peccatis corruptum periret. Minus ergo peccavit vir quàm mulier.

Objectio contra id quod dictum est, virum minus peccasse.

8. His autem opponi solet hoc modo : Tribus modis, ut Isidorus ait libro 2 de summo Bono, c. 17, peccatum geritur, scilicet ignorantia, infirmitate, industria. Et gravius infirmitate peccare quàm ignorantia, graviusque industria quàm infirmitate. Eva autem videtur ex ignorantia peccasse, quia seducta fuit. Adam verò ex industria; quia non fuit seductus, ut Apostolus ait. §. Ad quod dicimus quia, licet Eva in hoc per ignorantiam deliquerit, quòd putavit verum esse quòd diabolus suadebat, non tamen in hoc quin noverit illud Dei esse mandatum, et peccatum esse contra agere. Et ideò excusari à peccato per ignorantiam non potuit.

Quòd ignorantia alia excusat, alia non.

9. Est enim ignorantia quæ excusat peccantem, et est ignorantia talis quæ non excusat. Est autem ignorantia vincibilis, et ignorantia invincibilis. Excusatio omnis tollitur, ubi mandatum non ignoratur.

De triplici ignorantia, quæ excusat, et quæ non.

10. Est autem ignorantia triplex : et eorum, scilicet, qui scire nolunt cum possint, quæ non excusat, quia et ipsa peccatum est; et eorum qui volunt, sed non possunt, quæ excusat, et est poena peccati, non peccatum; et eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes vel proponentes scire, quæ neminem plenè excusat, sed fortassè ut minus puniatur. Unde Aug. ad Valentinum (1) : Eis auferitur excusatio qui mandata Dei noverunt; quam solent habere homines de ignorantia. Et licet gravius sit peccare scienter quàm nescienter, non ideò tamen confugiendum est ad ignorantia tenebras, ut in eis quisquam excusationem requirat. Aliud est enim nescisse, aliud scire noluisse, quia in eis qui intelligere noluerunt ipsa ignorantia peccatum est; in eis verò qui non potuerunt, poena peccati. Ignorantia verò quæ non est eorum qui scire nolunt, sed qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat ut æterno igne non ar-

deat, sed fortassè ut nibilis ardeat. Non igitur mulier excusationem habuit de ignorantia, cum et mandatum noverit, et peccatum esse secus agere non ignoraverit. (Tom. 7, c. 3.)

Unde processerit consensus illius peccati, cum natura hominis esset incorrupta.

11. Solet etiam quæri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus mali processerit. Ad quod responderi potest quia ex libero arbitrio propriæ voluntatis fuit. In ipso enim et in alio causa extitit ut fieret deterior. In alio, quia in diabolo qui suasit; in ipso, quia voluntate liberi arbitrii consensit, et cum liberum arbitrium sit bonum, ex re utique bonà malus illè consensus provenit, et ita ex bono malum inanavit. De hoc autem in sequenti plenius tractabimus, cum origo mali, et in quâ re coalescat, investigabitur.

An voluntas præcesserit illud peccatum.

12. Si verò quæritur utrum voluntas illud peccatum præcesserit, dicimus quia peccatum illud et in voluntate, et in actu constitit; et voluntas actum præcessit, sed ipsam voluntatem alia hominis voluntas mala non præcessit, atque ex diaboli persuasionem, et hominis arbitrio illa voluntas mala prodiit, quæ justitiam deseruit, et iniquitatem inchoavit; et ipsa voluntas iniquitas fuit.

DISTINCTIO XXIII.

QUARE DEUS PERMISERIT HOMINEM TENTARI, SCIENS EUM ESSE CASURUM. (Aug., lib. 11, c. 4, super Gen., et eod. lib., c. 9.)

1. Præterea quæri solet cur Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum fore præsciebat. Sed non esset laudabile homini, si ideò bonè vivere posset, quia nemo malè vivere suaderet, cum in naturâ posse, et in potestate habere vellet non consentire suadenti, Deo juvante; et est gloriosius non consentire quàm tentari non posse. Moventur etiam quidam dicentes : Cur creavit Deus quos futuros malos præsciebat? Quia prævidit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim eos fecit, ut relinqueret eis unde aliquid facerent; et si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem invenirent. A se habent voluntatem malam, ab illo naturam bonam, et justam poenam. Frustra ergo dicitur : Non deberet Deus creare quos præsciebat malos futuros; sciebat enim bonis profuturos, et justè pro malâ voluntate puniendos. Addunt etiam talem hominem debere facere, qui nollet omninò peccare. Concedimus quidem meliorem naturam esse quæ omninò peccare nollet. Concedant et ipsi non esse malam quæ talis facta est, ut posset non peccare si vellet; et justè punitam, quæ voluntate non necessitate peccavit. Cum ergo hæc bona sit, illa melior, cur non utramque faceret, ut uberius laudaretur de utraque? illa enim de sanctis angelis, hæc de hominibus est. Item, inquit : Si, Deus vellet, et illi boni essent. Et hoc quidem concedimus; sed melius voluit, ut quod vellet essent; et boni quidem non infructuosè, mali verò non impunè essent. Item, inquit : Posset Deus voluntatem eorumvertere in bonum, quia omnipotens est; posset reverà. Cur non fecit? Quia noluit. Cur noluit? Ipse novit. Non debemus plus sapere quàm oportet (lib. eod., c. 7).

Hic qualis secundum animam, et agit de scientiâ hominis ante peccatum.

2. Et quidem secundum animam rationalis fuit homo, habens discretionem boni et mali. Scientiam quoque rerum creaturarum, et cognitionem veritatis, quæ primæ perfectioni congruebat, mox conditus non incongruè accepisse putatur, et ad illam non studio vel disciplinâ aliquâ per intervalla temporis profecisse, sed ab exordio suæ conditionis divinitus illam percepisse. (Lib. eod., c. 10.)

Quòd triplicem habuit homo ante lapsum cognitionem scilicet rerum propter se factarum, et Creatoris, et sui.

3. Fuit homo primus ante lapsum triplici cognitione præditus : rerum, scilicet, propter se factarum,

(1) Tom. 7, lib. de Naturâ et Gratia, contra Pelagianos, cap. 17.

et Creatoris, et sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est, cum non ipse Creator vel angelus aliquis, sed homo omnibus animantibus nomina imposuerit; ut ostenderetur quod singulorum notitiam homo ipse habuerit. Quae enim propter illum creata erant, et ab illo regenda, et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit, et providentiam atque curam reliquit, quia, ut ait Apostolus, 1 Cor. 9: *Non est cura Deo de bobus*. Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et providentiam, ut dominationi ejus subicerentur, et ratione illius gubernarentur; ut sciret illis necessaria providere à quibus emolumentum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam quae carnis necessaria provideretur. Et ideo in Scripturam homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientia animae quam peccando amisit.

De cognitione Creatoris.

4. Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur. Cognovit enim à quo creatus fuerat; non eo modo cognoscendi quo ex auditu solo percipitur, quo modo à credentibus absens quaeritur, sed quādam interiori aspiratione quā Dei praesentiam contemplabatur; non tamen ita excellenter sicut post hanc vitam sancti visuri sunt, neque ita in ænigmate qualiter in hac vita videmus.

De cognitione sui.

5. Porro sui cognitionem idem homo talem accepisse videtur, ut et quid deberet superiori, et quid aequali, et inferiori non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet, qualis factus esset, et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere, intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus praevagationis, neque seipsum cognovisset. *Utrum homo praescius fuerit eorum quae sibi futura erant.*

6. Si autem quaeritur-utrum homo scientiam habuerit eorum quae circa eum futura erant, id est, si ruinam suam praeciverit, et similiter praescierit bona quae habiturus fuisset, si in obedientiam perstitisset, responderi potest quod ei magis facienda indicta sunt, quam futura revelata. Accepit enim scientiam et preceptum eorum quae facienda fuerant, sed non habuit praescientiam eorum quae futura erant. Non fuit ergo homo praescius sui casus, sicut et de angelo diximus. Quod Aug., lib. 11, c. 17, super Gen., asserit, ratione utens quam supra posuimus. Haec de scientia hominis, quantum ad primum statum pertinet, dixisse sufficiat.

DISTINCTIO XXIV.

DE GRATIA HOMINIS, ET DE POTENTIA ANTE CASUM.

1. Nunc diligenter investigari oportet quam gratiam vel potentiam habuerit homo ante casum; et utrum per eam potuerit stare vel non. Sciendum est ergo quod homini in creatione, sicut de angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est, non declinare ab eo quod acceperat; sed non poterat proficere in tantum, ut per gratiam creationis sine aliā mereri salutem valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiae creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud bene vivere quodammodo, qui poterat vivere sine peccato; sed non poterat sine alio gratiae adiutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur aeternam. Unde Aug., in Ench., c. 107: Si factus est homo rectus ut et manere in eā rectitudine posset, non sine divino adiutorio, et suo fieri perversus arbitrio; utrumlibet horum elegisset, Dei voluntas fieret vel ab illo, vel de illo. Et quia suam maluit facere voluntatem quam Dei, de illo facta est voluntas Dei. Item in eodem: Sic hominem prius oportebat fieri, ut et bene posset velle, et male; nec frustrā si bene, nec impunē si malē. Idem quoque, tom. 7, in lib. de Correctione et Gratia, c. 10, c. 105, c. 11, in fine, ait: Si hoc adiutorium vel angelo vel homini cum primum facti sunt defuisset, quoniam non

talis natura facta erat, ut sine divino auxilio posset manere si vellet, non utique suā culpā cecidisset, defuisset quippe adiutorium, sine quo manere non posset. Idem, lib. et cap. eisdem: Dederat Deus homini bonam voluntatem, in illā quippe eum fecerat rectum; dederat adiutorium sine quo non posset in eo manere si vellet, et per quod posset. Ut tamen hoc vellet, in ejus dimisit arbitrio. In eodem: Acceperat posse si vellet, sed non habuit velle quo posset; nam si habuisset, perseverasset. His testimoniis evidenter monstratur quod homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare poterat; alioquin non suā culpā videretur cecidisse. (Lib. et cap. eisdem.)

Qualis fuerit illa rectitudo et bonitas voluntatis in quā creatus est.

2. Sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit? Quia nec aliquid mali ea tunc volebat, et ad tempus stare voluit, sed non perseveranter, et ideo recta et bona fuit tunc voluntas hominis.

Oppositio contra illud quod dictum est, hominem non potuisse proficere.

3. Ad hoc autem quod diximus, hominem non potuisse proficere vel mereri per gratiam creationis solet opponi sic: Per illud auxilium gratiae creationis potuit stare in bono quod acceperat. Potuit ergo resistere tentationi. Sed resistere tentationibus atque suggestionibus malis, meritum est ac bonum remunerabile: omne autem bonum meritum profectus est; per gratiam ergo creationis proficere potuit sine adiectione alterius gratiae. Ad quod dicimus quia resistere malo, et non consentire tentationi, non fecisse illi meritum, etsi non consensisset, quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret, sicut angelis qui non ceciderunt non fuerit meritum quod steterunt, id est, quod non corruerunt. Nobis autem meritum est aliquando si malum non facimus, sed resistimus; ibi duntaxat, ubi causa subest quae nos id facere movet, quia ex peccati corruptelā prona sunt ad lapsum gressus nostri. Ubi autem non intervenit causa nos ad malum impellens, non meremur si ab eo declinamus. Declinare enim à malo semper vitat poenam, sed non semper meretur palmam.

De adiutorio homini in creatione dato, quo stare poterat.

4. Hic considerandum est quod fuerit illud adiutorium homini datum in creatione, quo poterat manere si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptelā immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animae sinceritas atque vivacitas.

De libero arbitrio.

5. Liberum verum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, quā bonum eligitur gratiā assistente, vel malum eadem desistente. Et dicitur liberum, quantum ad voluntatem, quae ad utrumlibet flecti potest. Arbitrium verò, quantum ad rationem, cujus est facultas vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum, et aliquando quidem discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando verò quod bonum est. Sed quod bonum est nisi gratiā adjuta non eligit, malum verò per se eligit. Est enim in animā rationali voluntas naturalis, quā naturaliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet; quae adveniens juvat eam, et erigit ut efficaciter velit bonum. Per se autem potest velle malum efficaciter. Illa ergo rationalis animae potentia, quā bonum vel malum potest velle, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur, quod bruta animalia non habent, quia ratione carent; habent tamen sensum et appetitum sensualitatis.

De sensualitate.

6. Est enim sensualitas quaedam vis animae inferior, ex quā est motus qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. Ratio verò vis animae est superior, quae, ut ita dicamus, duas habet partes vel differentias, superiorem et inferiorem.

Secundum superiorem supernis conspiciendis vel consulendis intendit; secundum inferiorem, ad temporarium dispositionem conspiciit. Quidquid ergo in animam nostram nobis considerantibus occurrit quod non sit commune cum bestiis, ad rationem pertinet. Quod autem in ea reperis commune cum belluis, ad sensualitatem pertinet. Et ubi nobis gradatim in consideratione partium animae progredientibus, primum aliquid occurrit quod non est commune cum bestiis, ibi incipit ratio. Hoc autem Aug. docet. in lib. 12 de Trin., cap. 1, ita dicens: Videamus ubi sit quasi quoddam hominis exterioris interiorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus exterior homo deputabitur; sed adjuncta quaedam vita sua, qua compages corporis et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda. Ascendentibus ergo introrsum quibusdam gradibus considerationis per animae partes, ubi incipit aliquid occurrere quod non sit nobis commune cum bestiis, ibi incipit ratio, ubi homo interior jam possit agnosci (ibid., c. 8). Rationis autem pars superior aeternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhærescit; portio inferior ad temporalia gubernanda delectatur. Et illa rationis intentio qua contemplamur æterna, sapientiæ deputatur; illa verò qua bene utimur rebus temporalibus, scientiæ deputatur (lib. eod., cap. 4). Cum verò disserimus de naturam mentis humanæ, de una quadam re disserimus, nec eam in hæc duo quæ commemoravimus, nisi per officia, geminamus. Carnalis autem vel sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est, qui seclusus est à ratione sapientiæ, rationi autem scientiæ vicinus est (lib. eod., c. 12).

Quod talis est ordo peccandi vel cadendi in nobis qualis fuit in primis hominibus.

7. Illud quoque prætermittendum non est, quod talis nunc in uno homine temptationis est ordo et progressio, qualis tunc in primis præcessit parentibus. Ut enim tunc serpens malum suasit mulieri, ipsaque consensit; deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum; ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animæ, pro muliere interior portio rationis, pro viro superior rationis portio. Et hic est vir qui secundum Apostolum, 1 Cor. 11, dicitur *imago et gloria Dei*; et illa est mulier quæ secundum eundem dicitur *gloria viri*. Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio, quasi vir, debet præesse et dominari; inferior verò, quasi mulier, debet subesse et obedire. Ideo vir secundum Apostolum non debet habere velamen, sed mulier. Et sicut in cunctis animantibus non est reperiunt homini adjutorium simile sibi, sed de illo sumptum quod ei formaretur in conjugium; ita et in partibus animæ quas cum pecoribus habemus communes, nullum menti nostræ simile est adjutorium, unde Aug., lib. 12 de Trin., c. 3: Illud nostrum quod in actione temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit in nobis commune cum pecore, rationale est quidem, sed ex illa rationali mente qua subhaeremus intelligibili et incommutabili Veritati, tanquam ductum, et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non est inventum viro adjutorium simile sibi, nisi de illo detractum in conjugium formaretur; ita menti nostræ qua supernam consulimus Veritatem, nullum est ad usum rerum temporalium, quantum naturæ hominis satis est, simile adjutorium ex animæ partibus quas communes cum pecoribus habemus (lib. et cap. eisdem). Ideoque rationale nostrum non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum, in suo dispartitur officio. Et sicut una caro est duorum in masculo et in femina; sic intellectum nostrum et actionem sive rationem et appetitum rationalem, vel si aliquo modo significantius dici pos-

sunt, una mentis natura complectitur: ut sicut de illis dictum est, Gen. 2: *Erunt duo in carne una*, sic et de his dici possit: Duo in mente una. Ecce ex his verbis aperte intelligi potest qualiter in animam hominis existat imago illius conjugii, et qualiter in singulis nostrum spiritualiter sint illa tria, scilicet, vir, mulier, serpens.

Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio.

8. Nunc superest ostendere quomodo per hæc tria in nobis consummetur peccatum; ubi agnosci poterit, si diligenter intendatur, quid sit in animam mortale vel veniale peccatum. Ut enim ibi serpens suasit mulieri, et mulier viro; ita et in nobis sensualis motus, cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet, inferiori parti rationis, id est, rationi scientiæ; quæ si consenserit illecebræ, mulier edit cibum vetitum, post de eodem dat viro, cum superiori parti rationis, id est, rationi sapientiæ eandem illecebram suggerit; quæ si consentit, tunc vir etiam cum femina cibum vetitum gustat. Si ergo in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum. Si verò inferior pars rationis consenserit, ita ut solâ cogitationis delectatione sine voluntate perficiendi teneatur, mulier sola manducavit, non vir, cujus auctoritate cohibetur voluntas, ne ad opus usque perveniat. Si verò adsit plena voluntas perficiendi, ut, si adsit facultas, ad effectum perducat, vir quoque manducat, quia superior pars rationis illecebræ consensit, et tunc est damnabile et grave peccatum. Quando autem mulier sine viro gustat, aliquando est mortale, aliquando veniale peccatum. Ut enim dictum est, tunc mulier sine viro gustat, cum ita delectatione cogitationis peccatum tenetur, ut faciendum non decernatur; vel cum quidam terminus et mensura à peccato adhibetur à viro, ut non liceat mulieri effrenatâ libertate in peccatum progredi. Si ergo peccatum non diu teneatur delectatione cogitationis, sed statim ut mulierem tetigit, viri auctoritate repellatur, veniale est. Si verò diu in delectatione cogitationis teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, mortale est; et pro eo damnabitur simul vir et mulier, id est, totus homo, quia et tunc vir sicut debuit, mulierem non cohibuit; unde potest dici consensisse.

Repetitio summam perstringens.

9. Itaque ut breviter summam perstringam, quando peccatum ita in animam concipitur, ut illud facere disponat, vel etiam perficiat aliud frequenter, aliud semel; vel etiam quando delectatione cogitationis diu teneatur, mortale est. Cum verò in sensuali motu tantum est, ut prædiximus, tunc levissimum est, quia ratio tunc non delectatur. Ideo autem supra dixi *aliud frequenter, aliud semel*, quia quædam sunt quæ si tantum semel fiant, vel faciendi disponant, damnant; quædam verò non, nisi sæpius fiant, vel faciendi decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi. Hæc August., in lib. 12 de Trin., c. 12, tradit ita: Sicut in illo conjugio primorum hominum serpens manducandum persuasit, mulier autem non manducavit sola, sed viro suo dedit, et simul manducaverunt; ita et in quodam secreto conjugio, quod in uno homine geritur et dignoscitur, cum rationi scientiæ, quæ in rebus temporalibus agendis ratiocinandi vivaacitate versatur, animalis sensus ingerit quamdam illecebram, tunc velut serpens alloquitur feminam. Huic autem illecebræ consentire, de ligno vetito est edere. Sed iste consensus si solâ cogitationis delectatione contentus est, superiori verò auctoritate ita retinentur membra, ut non exhibeantur arma iniquitatis peccato, Rom. 6; sic habendum existimo, velut lignum vetitum mulier sola comederit. Si autem in consensu illo ita decernitur quodque peccatum, ut, si sit potestas, etiam opere impleatur; intelligenda est mulier dedisse viro suo simul edendum illicitum cibum. Neque enim potest peccatum non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum efficaciter mente decerni, nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi.

male actioni cedat §. Nec sanè cum solà cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen et volens libenter quæ statim ut attigerunt animum respiui debuerunt, negandum est esse peccatum; sed longè minus quàm si et opere statuatur implendum. Et ideo de talibus quæque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, et dicendum: *Dimittite nobis debita nostra* (Matth. 6). Neque enim sicut in illis duobus primis hominibus personam suam quisque portabat, et ideo si sola mulier cibum edisset illicitum, sola utique mortis supplicio plecteretur; ita dici potest in homine uno, si delectationibus illicitis, à quibus continuò se deberet avertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tamen suaviter in recordatione teneantur, quasi mulierem sine viro posse damnari. Absit hoc credere (lib. et cap. eisdem). Ille quippe una persona est, unus homo est, totusque damnabitur; nisi hæc, quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur (†). Idem quoque in libro contra Manichæos de hoc eodem sic ait: Apostolus dicit, Ephes. 2: *Secundum principem potestatis aeris hujus, spiritus qui nunc operatur in filiis diffidentiae*. Numquid ergo visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos et operatur? Sed miris modis per cognitionem suggerit quidquid potest; quibus suggestionibus resistendum est. *Non enim ignoramus astutias* (2) *ejus* (2 Cor. 2). Quomodo enim accessit ad Judam, quando ei persuasit ut Dominum traderet? Numquid in locis, aut per hos oculos ei visus est? Sed utique dictum est: *In cor ejus intravit* (Joan. 13). Repellit autem illum homo, si paradisum mentis custodiat. *Posuit enim hominem Deus in paradiso, ut operaretur et custodiret* (Gen. 2); quia sicut Ecclesie dicitur in Canticis canticorum, c. 4: *Hortus conclusus, fons signatus*, quò utique non admittitur perversitatis ille persuasor, sed tamen per mulierem decepit. Non enim etiam ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit in illà parte animi, quæ debet obtemperare rationi, tanquam rectori viro. Etiam in unoquoque nostrum nihil aliud agitur cum ad peccatum quisque delabitur, quàm tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Nam primò fit suggestio, sive per cogitationem, sive per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo; quæ suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non moveatur ad peccatum excluditur serpentis astutia. Si autem mota fuerit, quasi jam mulieri persuasum erit; sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat et compescit. Quod cum fit, non labimur in peccatum, sed cum aliquantà fluctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit faciendum esse decernat, ab omni vità beatà, tanquam de paradiso, expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur, etiam si non subsequatur factum, quando rea tenetur in consensione conscientia.

Quare hæc de animæ partibus dixit.

10. Hæc de animæ partibus interserimus, ut ipsius animæ natura plenius cognosceretur, et secundum quam sui portionem in eà sit liberum arbitrium intelligatur: scilicet secundum rationem, quâ omne peccatum mortale geritur, sed non omne veniale, illud, scilicet, quod in solo motu sensualitatis existit.

Quòd sensualitas sæpè in Scripturâ aliter quàm supra accipitur, scilicet, ut etiam inferior rationis portio ejus nomine intelligatur.

11. Non est autem silentio prætereundum quòd sæpè in Scripturâ nomine sensualitatis, non id solum in animâ quod est nobis commune cum pecore, sed etiam inferior portio rationis quæ temporalium dispo-

sitioni intendit, intelligitur. Quod diligens lector in locis Scripturæ, ubi de ipsâ sit mentio, vigilantè annotet.

DISTINCTIO XXV.

REDIT AD LIBERI ARBITRII CONSIDERATIONEM.

1. Jam verò ad propositum redeamus, scilicet, ad liberi arbitrii tractatum, quod philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate judicium, quia potestas ipsa et habitus voluntatis et rationis, quam supra diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet, quia liberè potest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium, quantum ad voluntatem, quia voluntariè moveri, et spontaneo appetitu ferri potest ad ea quæ bona vel mala judicat, vel judicare valet.

Quòd liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum, nec ad omne futurum.

2. Hoc autem sciendum est quòd liberum arbitrium ad præsens vel ad præteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in præsentem est, determinatum est, nec in potestate nostrâ est ut tunc sit vel non sit quando est; potest enim non esse, vel aliud esse postea, sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum est, id est, quod est; sed in futuro an hoc sit, vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantum quæ per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri. Si quis enim tale quid velit ac disponat facere, quod in ejus nullatenus sit potestate, vel quod sine ipsius dispositione æquè fieret, in hoc ipse liberum non habet arbitrium.

Quòd supraposita descriptio liberi arbitrii non convenit Deo, nec his qui glorificati sunt.

3. Et quidem secundum prædictam assignationem, in his tantum videtur esse liberum arbitrium, qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere; in quorum videlicet potestate est eligere bonum vel malum, et utrumlibet secundum electionem facere vel dimittere. Secundum quod nec in Deo, nec in his omnibus qui tantâ beatitudinis gratiâ sunt roborati ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit. Sed quòd Deus liberum arbitrium habeat Aug., l. 5, docet in lib. 22 de Civ. Dei, cap. ult., ita inquit: Certè Deus ipse numquid quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est? Amb. quoque, in lib. de Trin., ait: Paulus dicit, 1 Cor. 12, quia omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult, id est, pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.

Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium.

4. Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore, quàm in creaturis. Dei etenim liberum arbitrium dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quæ non necessitate, sed liberâ voluntate omnia facit prout vult. Ideoque Hieron., attendens non ita esse liberum arbitrium in Deo, sicut est in creaturis, ab ipso videtur liberum arbitrium excludere, in hominibus quâdam ad Damasum papam, in tom. 3, de filio prodigo dicens: Solus Deus est in quem peccatum non cadit, nec cadere potest. Cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt. Dum ait cætera, indicat liberum arbitrium sicut est in cæteris, non ita esse in Deo.

Quòd angeli et sancti qui jam beati sunt, habent liberum arbitrium.

5. Angeli verò et sancti qui jam cum Domino feliciter vivunt, atque ita gratiâ beatitudinis confirmati sunt, ut ad malum flecti nec velint nec possint, libero arbitrio non carent, unde Aug., in lib. 22 de Civ. Dei, cap. 50, ait: Sicut prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori; ita primum liberum arbitrium, posse non peccare; novissimum, non posse peccare. Idem in Enchiridion, capite 105: Sic oportebat prius hominem fieri, ut bene velle posset, et male. Postea verò sic erit, ut male velle non possit; nec ideo carebit libero arbitrio. Multò quippe liberius erit arbitrium, quod omninò non poterit

(1) Aug., tom. 1, lib. 2, de Gen., c. 14.

(2) Vulgata editio habet *cogitationes*.

servire peccato. Neque aut voluntas non est, aut libera dicendi non est, quā beati sic esse volumus, ut esse miseri non solum nolumus, sed nequam prorsus velle possimus. Sicut ergo anima nostra nunc habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est. Sed ordo servandus fuit, quo Deus voluit ostendere quā bonum sit animal rationale quōd etiam peccare possit, quamvis sit melius quōd peccare non possit. Ecce his verbis evidenter astringitur quōd post beatitudinis confirmationem erit in homine liberum arbitrium, quo peccare non poterit; et nunc in angelis est, et in sanctis qui cum Domino sunt; et tantō utique liberius, quantō à peccato immunius, et ad bonum pronius. Quō enim quisque ab illā peccati servitute, de quā scriptum est, Joan. 8: *Qui facit peccatum, servus est peccati*, longius absistit, tantō in eligendo bonum liberius habet iudicium. Unde si diligenter inspicatur, liberum videtur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit.

De libertatis arbitrii differentiā secundum diversa tempora.

6. Ex prædictis perspicuum fit quōd major fuit libertas arbitrii prima quā secunda, et tertia multō major quā secunda vel prima. Prima enim libertas arbitrii fuit in quā poterat peccare. Ultima verō erit in quā poterit non peccare, et non poterit peccare. Media verō, in quā potest peccare, et non potest non peccare; ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem verō saltem venialiter.

De quatuor statibus liberi arbitrii in homine.

7. Et possunt in homine notari quatuor status liberi arbitrii. Ante peccatum enim ad bonum nil impediēbat, ad malum nil impellebat. Non habuit infirmitatem ad malum, et habuit adiutorium ad bonum. Tunc sine errore ratio iudicare, et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. Post peccatum verō ante reparationem gratiæ, premittitur à concupiscentiā et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono; et ideo potest peccare, et non potest non peccare etiam damnabiliter. Post reparationem verō ante confirmationem premittitur à concupiscentiā, sed non vincitur; et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono, ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem propter libertatem et gratiam adjuvantem: nondū tamen habet posse omnino non peccare, vel non posse peccare, propter infirmitatem nondū perfectē absorptam, et propter gratiam nondū plenē consummatam. Post confirmationem verō infirmitate penitus consumptā, et gratiā consummatā, nec vinci poterit, nec premi, et tunc habebit non posse peccare.

De corruptione liberi arbitrii per peccatum.

8. Unde manifestum est quōd præter alias pœnalitates pro peccato illo, incurrit homo pœnam in corruptione et depressione liberi arbitrii. Per illud namque peccatum naturalia bona in ipso homine corrupta sunt, et gratuita detracta. Hic est enim ille qui à latronibus vulneratus est, et spoliatus (Lucæ 10). Vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus, alioquin non posset fieri reparatio; spoliatus verō gratuitis, quæ per gratiam naturalibus addita fuerant. Hæc sunt data optima, et dona perfecta; quorum alia sunt corrupta per peccatum, id est, naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus; alia subtracta, id est, gratuita, quanquā et naturalia ex gratiā sint. Ad generalem Dei quippe gratiam pertinent. Sæpē tamen huiusmodi sit distinctio, cū gratiæ vocabulum ad speciem, non ad genus refertur. Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum, et ex parte perditā, unde Aug. in Ench., cap. 30: *Libero arbitrio malē utens homo, et se perdidit, et ipsum*. Cū enim libero arbitrio peccaretur, victore peccato amissum est et liberum arbitrium. *A quo enim devictus est, huic servus addictus est* (2 Pet. 2). Ecce liberum arbitrium dicit hominem amisisse; non quia post peccatum non ha-

buerit liberum arbitrium, sed quia libertatem arbitrii perdidit, non quidem omnem, sed libertatem à miseriā et à peccato.

De tribus modis libertatis arbitrii.

9. Est namque libertas triplex, scilicet à necessitate, à peccato, à miseriā. A necessitate, et ante peccatum et post aequē liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modō. Ideoque voluntas meritō apud Deum iudicatur, quæ semper à necessitate libera est, et nunquā cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas; ubi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum. Hæc libertas in omnibus est, tam in malis quā in bonis. Est et alia libertas, à peccato, scilicet, de quā dicit Apostolus, 2 Cor. 3: *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*. Et Veritas in Evangelio, Joan. 8: *Si Filius vos liberaverit, verē liberi eritis*. Hæc libertas à servitute peccati liberat, et servos iustitiæ facit; sicut è converso servitus peccati liberos iustitiæ facit, unde Apostolus, Rom. 6: *Liberati à peccato, servi facti estis iustitiæ*. Et idem: *Cum servi essetis peccati, liberi fuistis iustitiæ*. Hanc libertatem peccando homo amisit. Ideoque Aug., in Ench., c. 50, dicit quōd homo malē utens libero arbitrio, et se perdidit, et ipsum; quia perditā est per peccatum libertas, non à necessitate, sed à peccato. *Qui enim facit peccatum, servus est peccati* (Joan. 8).

Qui habeant hanc libertatem, scilicet, à peccato, et per quid.

10. Istam libertatem quæ est à peccato, illi soli nunc habent quos Filius per gratiam liberat et reparat; non ita quōd penitus sint sine peccato in hæc mortali carne, sed ut in eis peccatum non dominetur neque regnet. Et hæc est vera et bona libertas, quæ bonam parit servitutem, scilicet, iustitiæ, unde Aug. in Ench., cap. 50, ait: *Ad iustitiam faciendam non erit aliquis liber, nisi à peccato liberatus, esse iustitiæ cœpit servus*; et ipsa est vera libertas, propter recti facti letitiam, simul et pia servitus, propter præcepti obedientiam. Est alia libertas non vera, malæ servitutis adjuncta, quæ est ad malum faciendum, ubi ratio dissentit à voluntate, iudicans non esse faciendum quod voluntas appetit; ad bonum verō faciendum concordat ratio voluntati; et ideo ibi vera libertas est et pia. De libertate autem ad malum, et servitute malā, ait Aug. in Ench., c. 50: *Servi, addicti peccato scilicet, quæ potest esse libertas, nisi quando eum peccare delectat? Liberaliter enim servit qui sui domini voluntatem libenter facit; ac per hoc ad peccandum liber est, qui peccati servus est*.

Quæstio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrii, an alia.

11. Hic quæri potest utrū hæc libertas quā quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. Si enim libertas arbitrii est, bonum quidem est, quia libertas arbitrii bonum naturale est. Quibusdam videtur quōd sit ipsa libertas arbitrii, quæ semper bona est, sed propter peccati servitutem ad malum sit liberior et pronior; et ideo dicitur non esse vera libertas, quia ad malum est. Aliis autem videtur quōd hæc libertas ad malum, quam supra commemoravit Aug., non sit ipsa libertas arbitrii, sed sit quædam pronitas peccandi et curvitas quæ ex peccato est, et mala est.

Quæstio alia de libertate ad bonum, an ipsa sit libertas arbitrii, an non.

12. Similiter etiam quæri solet utrū illa libertas vera, quæ est ad iustitiam faciendam, sit ipsa libertas arbitrii. Quidam dicunt illam eandem esse, sed reparatam per gratiam, quā juvante libera est ad bonum; sine gratiā verō non est libera ad bonum. Unde Aug., in Ench., cap. cit.: *Ista libertas ad benefaciendum, nunquā erit homini addicto et vendito sub peccato, nisi eum redimat qui dicit, Joan. 8: Si Filius vos liberaverit, verē liberi eritis*. Quod antequā fieri in homine incipiat, quomodō quisquam de libero arbitrio gloriatur, qui nondū est liber ad operandum benē? Ecce apertē ostendit liberum arbitrium per gratiam liberari, ut per illud benē operetur quis; ideoque di-

eunt illam libertatem veram, quæ est ad bonè faciendum, cujus supra meminit Aug., esse libertatem ipsam arbitrii gratiâ Dei liberatam et adjuvam. Alii verò putant non esse ipsam arbitrii libertatem, sed aliam quandam, quæ ex gratiâ et libero arbitrio in mente hominis, Deo operante, incipit esse cum reparatus est.

Certa determinatio utriusque questionis, quâ dicitur libertas ad bonum et ad malum esse libertas arbitrii.

13. Verum nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit, et illa quâ quis liber est ad malum, et alia quâ quis liber est ad bonum faciendum. Ex causis enim variis sortitur diversa vocabula. Dicitur enim libertas ad malum faciendum, antequam per gratiam sit reparata; sed cum per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum, quia ante gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam verò libera fit ad bonum. Semper ergo voluntas hominis aliquo modo libera est, sed non semper bona est. Non enim est bona, nisi à peccato liberata; est tamen à necessitate libera. Unde Aug., ad Valentinum, cap. 15, in tom. 7, in lib. de Gratiâ et libero Arbitrio: Semper in nobis voluntas libera est, sed non semper bona est. Aut enim libera est justitiæ, quando servit peccato, et tunc est mala; aut à peccato libera est quando servit justitiæ, et tunc est bona.

De libertate à miseriâ.

14. Est iterum libertas à miseriâ, de quâ Apostolus ait, Rom. 8: *Et ipsa creatura liberabitur à servitute corruptionis, in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Hanc libertatem habuit homo ante peccatum, quia omni carebat miseriâ, et nullâ angebatur molestiâ; et plenius habebit in futurâ beatitudine, ubi miser esse non poterit. Sed in hac vitâ, quæ est inter primum peccatum et ultimam confirmationem, nemo à miseriâ liber est, quia poenâ peccati non caret.

Repetit de corruptione liberi arbitrii, ut addat alia.

15. Ex prædictis jam apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium, quia ante peccatum nulla erat homini difficultas nullumque impedimen- tum de lege membrorum ad bonum, nulla impulsio vel instigatio ad malum. Nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur, et ad malum instigatur, ut non possit velle et perficere bonum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur, quia, ut ait Apostolus, Rom. 7, *peccatum habitat in carne.* Liberum ergo arbitrium, cum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius est enim in bonis, ubi liberatum est, quàm in malis, ubi liberatum non est. Et liberius est ad malum, quod per se potest, quàm ad bonum, quod nisi gratiâ liberetur et adjuvetur non potest.

De libertate quæ fit ex gratiâ, et quæ ex naturâ.

16. Libertas ergo à peccato et à miseriâ, per gratiam est; libertas verò à necessitate, per naturam. Utamque libertatem, naturæ scilicet et gratiæ, notat Apostolus, Rom. 7, cum ex personâ hominis non redempti ait: *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum non invenio*, ac si diceret: Habeo libertatem naturæ, sed non habeo libertatem gratiæ; ideò non est apud me perfectio boni. Nam voluntas hominis quam naturaliter habet, non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur: liberetur quidem, ut velit; et adjuvetur, ut perficiat; quia, ut ait Apostolus, Rom. 9, non est *volentis velle, neque currentis currere*, id est, operari; sed *miserentis Dei*, qui operatur in nobis velle et operari bona; cujus gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem prævenit præparando ut velit bonum, et præparatam adjuvat ut perficiat.

DISTINCTIO XXVI.

DE GRATIA OPERANTE ET COOPERANTE.

1. Hæc est gratia operans et cooperans. Operans enim gratia præparat hominis voluntatem ut velit

bonum; gratia cooperans adjuvat ne frustra velit. Unde Aug., in lib. de Gratiâ et libero Arbitrio, ad Valentinum, in cap. 17, in tom. 7: Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incipit, quia ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus operatur. Cum autem volumus, et sic volumus ut perficiamus, nobis cooperatur; et tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus ad bona pietatis opera, nihil valemus. Ecce his verbis satis aperitur quæ sit operans gratia, et quæ cooperans. Operans enim gratia est quæ prævenit voluntatem bonam: eâ enim liberatur et præparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Cooperans verò gratia voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. Unde Aug., contra Julianum hæreticum, qui bonam voluntatem ex libero arbitrio tantum esse dicebat, atque hominem per liberum arbitrium posse bonum velle et operari sine gratiâ asserebat, ait: Apertam de commendatione gratiæ Apostolus sententiam protulit, cum ait: *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis.* Hæc si attenderes, Juliane, non extenderes contra gratiam merita voluntatis humanæ. Non enim ideò miseretur Deus alicujus, quia voluit et cucurrit: sed ideò voluit et cucurrit, quia misertus est Deus. Paratur enim voluntas hominis à Deo, et à Domino gressus hominis diriguntur, psal. 36. Ideòque congruè ait: *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.* Non quia hoc sine voluntate nostrâ agatur, sed quia voluntas nostra nil boni agit, nisi divinitus adjuvetur. Unde alibi Apostolus ait, 1 Cor. 15: *Non autem ego, sed gratia Dei mecum.* Non ideò dicit, quia nihil boni agebat, sed quia nihil boni ageret, si illa non adjuvaret. His testimoniis apertè insinuat, quia voluntas hominis gratiâ Dei prævenitur atque præparatur ut fiat bona, non ut fiat voluntas; quia et ante gratiam voluntas erat, sed non erat bona et recta voluntas.

Quid sit voluntas.

2. Voluntatem ipsam August., tom. 6, in lib. de duabus Animabus, cap. 10, ita definit: Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid non admi- tum, vel adipiscendum. Hæc autem ut non admittat malum, et adipiscatur bonum, prævenitur et præparatur Dei gratiâ. Unde Apostolus gratiam prævenientem et subsequentem commendans, Rom. 9, id est, operantem et cooperantem, vigilanter dixit: *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis*; et non è converso: Non est miserentis Dei, sed volentis et currentis (Aug., in Ench., c. 32). Nam si (ut quibusdam placuit) quod dictum est ita accipiatur: *Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei*; tanquam diceretur: Non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei; contra dicitur: Non sufficit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis. Ac per hoc si rectè dictum est illud, quia id voluntas hominis sola non implet; cur non etiam à contrario rectè dicitur: Non miserentis est Dei, sed volentis est hominis, cum id misericordia Dei sola non impleat? Homo enim credere vel sperare non poterit, nisi velit; nec pervenire ad palmam, nisi voluntate currat. Restat ergo ut ideò ita rectè dictum intelligatur, ut totum detur Deo qui hominis voluntatem bonam prævenit, et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam: nolentem prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit (1). Ecce his verbis et aliis præmissis evidenter traditur, quia voluntas hominis præparatur et prævenitur gratiâ Dei ut velit bonum, et adjuvatur ne frustra velit.

Quòd bona voluntas comitatur gratiam.

3. Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Unde Aug. (2) ad Bonifacium papam scribens, contra Pelagianos, inquit: Cum fides in-

(1) Aug., tom. 4, lib. 1, ad Simplicianum, circa medium, quæst. 2.

(2) In tom. 2, epist. 106, in Glos. super illud Rom. 5: *Justificati igitur.*

petrat justificationem, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani, sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici voluntate comitante, non ducente, pedissequa, non prævia. Ecce hic apertè habes quòd gratia prævenit bonæ voluntatis meritum: et ipsa bona voluntas pedissequa est gratiæ, non prævia.

Quæ sit gratia voluntatem præveniens, scilicet, fides cum dilectione.

4. Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quæ sit ipsa gratia voluntatem præveniens et præparans, scilicet, fides cum dilectione. Ideòque August., epist. eadem, tractans quomodò justificati sumus ex fide, et tamen gratis (utrumque enim dicit Apostolus, Rom. 5, qui dicit: *Justificati ex fide*, et Rom. 3: *Justificati gratis per gratiam*): Hoc enim ideò dicit, ne fides ipsa superba sit, ne dicat sibi: Si ex fide justificati, quomodò gratis? Quod enim fides meretur, cur non potius redditur quàm donatur? Non dicat homo ista fidelis, quia cum dixerit: Habeo fidem ut merear justificationem, respondetur ei: *Quid habes, quod non accepisti* (1 Cor. 4)? Fides enim quâ justificatus es, gratis tibi data est. Illic apertè ostenditur quòd fides est causa justificationis, et ipsa est gratia et beneficium quo hominis prævenitur voluntas et præparatur. Unde August., in libro *Retract.*, c. 9, in medio: Voluntas est quâ et peccatur, et rectè vivitur. Voluntas verò ipsa nisi Dei gratiâ liberetur à servitute quâ peccati serva est, et ut vitia superet adjuvetur, rectè piæque vivi à mortalibus non potest: et hoc beneficium quo liberatur nisi eam præveniret, jam meritis daretur et non gratiâ, quæ utique gratis datur. Prævenitur ergo bona hominis voluntas illo gratiæ beneficio, quo liberatur, et præparatur. Et illud beneficium fides Christi rectè intelligitur; sicut August., in *Ench.*, cap. 106, evidenter ostendit dicens: Ipsum arbitrium liberandum est post illam ruinam à servitute peccati. Nec omnino per seipsum, sed per solum Dei gratiam, quæ in fide Christi posita est, liberatur ut voluntas præparetur. Ecce apertè dicit gratiam, per quam liberatur arbitrium et præparatur voluntas, sitam esse in fide Christi. Fides enim Christi, ut cap. 117 ait, impetrat quod lex imperat.

Quòd voluntas bona quæ prævenitur gratiâ, quædam Dei dona prævenit.

5. Ipsa tamen eadem voluntas quædam gratiæ dona prævenit. Unde Aug., in *Ench.*, cap. 32: Præcedit bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia; quæ autem non præcedit, ipsa in eis est et ipsa juvat, nam utrumque legitur in sanctis eloquiis, et: *Misericordia ejus prævenit me* (ps. 58); et: *Misericordia Dei subsequetur me* (ps. 22); nolentem quippe prævenit ut velit, volentem subsequitur ne frustra velit. Cur enim admonemur orare pro inimicis nostris nolentibus piè vivere, nisi ut Deus in eis operetur et velle? Idemque cur admonemur petere ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod volumus, à quo factum est ut velimus? Inde Apostolus ait, Rom. 9: *Non est volentis neque currentis, sed Dei miserentis*. Ex his apparet quòd bona hominis voluntas quædam dona Dei prævenit, quia eam comitatur gratia adjuvans; et quibusdam prævenitur, quia eam prævenit gratia operans, scilicet, fides cum charitate.

Quæ prædictis videantur adversari, scilicet quòd videatur dici fidem esse ex voluntate.

6. Non est tamen ignorandum quòd Aug., tom. 9, tract. 26, in principio, significare videtur quòd ex voluntate sit fides, de illo verbo Apostoli, Rom. 10: *Corde creditur ad justitiam*; ita super Joannem tractans: Ideò non simpliciter Apostolus ait *creditur*, sed *corde creditur*, quia cætera potest homo nolens, credere non nisi volens; intrare ecclesiam, et accedere ad altare potest nolens, sed non credere. Item, super Gen., c. 24, ubi Laban et Batuel dixerunt: *Vocemus ruellam*, et quæramus ejus voluntatem, dicit expositor quia fides est voluntatis, non necessitatis. Ad quod respondentes, dicimus non hæc ita accipienda fore, ut

ex voluntate hominis fides intelligatur provenire, cum ipsa sit propriè Dei donum, ut ait Apostolus, Eph. 2, et ex eâ bona hominis merita incipiant. Per hanc enim, ut ait Aug., super psal. 67, justificatur impius, id est, fit de impio pius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari; unde omnia bona merita incipient. Sed potius hæc ideò dicta sunt, quia non est fides nisi in eo qui vult credere, cujus bonam voluntatem fides prævenit non tempore, sed causâ et naturâ. Unde Aug. supra congruenter dixit quòd bona voluntas in eis donis est, quæ non præcedit; et ipsa juvat, quia ea juvat quibus prævenitur, dum eis consentit ad effectum boni; et in eis est, quia tempore ab eis non præceditur. *Quædam adhuc addit quæ graviores faciunt quæstionem, scilicet quòd cogitatio boni præcedit fidem.*

7. Cæterum hanc quæstionem magis acunt et urgent verba Aug., quibus in libro de Prædestinatione sanctorum, cap. 2, in tomo 7, utitur, pertractans illud verbum Apostoli, 2 Cor. 3: *Non quòd sufficientes simus cogitare aliquid quasi ex nobis*. Attendant, inquit, hic, et verba ista perpendant, qui putant ex nobis esse fidei cœptum, et ex Deo esse fidei supplementum. Commendans enim istam gratiam quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita, inquit, *non quòd sufficientes simus cogitare aliquid boni, scilicet ex nobis*. Quis autem non videat prius esse cogitare quàm credere? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum. Si ergo cogitare bonum non est ex nobis, ut hic Apostolus tradit, nec credere; quanquam et ipsum credere nihil est aliud, quàm cum assensione mentis cogitare. Illic videtur insinuare quòd cogitatio bona præcedat fidem, et ita bona voluntas præveniat fidem, non præveniat; quod prædictis adversari videtur. Ad hoc autem dicimus, quòd aliquando cogitatio bona sive voluntas prævenit fidem; sed non est illa bona voluntas vel cogitatio quâ rectè vivitur. Illa enim sine fide et charitate non est. Nam, ut ait Aug. ad Anastasium, epist. 144, in tom. 2, sine spiritu non est voluntas hominis libera, Gal. 5, cum cupiditatibus vincatur; non est libera ad bonum, nisi liberata fuerit. Non autem liberatur, nisi per Spiritum sanctum diffundatur charitas in cordibus, Rom. 5. Non est libera voluntas, nisi eam liberet gratia per legem fidei, id est, non est libera, sine fide operante per dilectionem; et illa sufficienter et verè bona est. Non est enim fructus bonus, qui de charitatis radice non surgit. Si verò adsit fides operans per dilectionem, fit delectatio boni.

De illâ cogitatione boni quæ præcedit fidem, plenè disseritur.

8. Illa autem cogitatio sive voluntas quæ fidem et charitatem aliasque justificationes præcedit, non sufficit ad salutem, nec rectè eâ vivitur. Illic voluntate concupiscitur illa bona voluntas quæ est magnum bonum, ista verò, non. Alia est ergo illa voluntas sive cogitatio, alia ista. Et sicut illa istam præcedit, ita illam prævenit intellectus. Unde August., ista distinguens super illum locum psal. 118: *Concupivit anima mea desiderare*, ait, in fine enarrationis ad psal. illum, in tom. 8: Concupivit desiderare, inquit, non desideravit. Videmus enim ratione nonnunquam quàm utiles sunt justificationes Dei: sed infirmitate præpediti aliquando desideramus. Prævolat ergo intellectus, sequitur tardus aut nullus effectus. Scimus bonum, nec delectat agere; et cupimus ut delectet. Sic iste olim desiderare concupiscebatur, quæ bona esse cernebat, cupiens eorum habere delectationem, quorum potuit videre rationem. Ostendit itaque quibus quasi gradibus ad eas perveniat; prius enim est ut videantur, quàm sint utiles et honestæ; deinde, ut earum desiderium concupiscatur; postremò ut proficiente gratiâ delectet earum operatio, quarum sola ratio delectat. Attende hunc ordinem gratiarum, quem hic distinctè assignat August., qualiter scilicet intellectus bonorum præcedit concupiscentiam eorumdem, et ipsa concupiscentia, delectationem quæ fit et per fidem et charitatem; quâ habitâ, verè bona est voluntas quâ rectè

vivitur. Ipsaque fidei comes est, non praevia. Qui verba Aug. praemissa secundum hanc distinctionem considerat, nullum ibi repugnantiam fortè animadvertit, non ignorans etiam ante gratiam praevenientem et operantem, quae voluntas boni preparatur in homine, precedere quædam ex bonâ Dei gratiâ et libero arbitrio, quædam etiam ex solo libero arbitrio, quibus tamen vitam non meretur, nec gratiam qua iustificatur. Illius enim gratiæ percipiendæ, quæ voluntatem hominî sanat, ut sanata legem impleat, nulla merita præcedunt. Ipsa est enim quæ iustificatus impius fit iustus, qui pius erat impius: meritis autem impij, non gratia, sed peccata delictur, nec illa est et gratia, si non delicta præcedat. Illata autem gratuita, quia nil boni aut meriti est, unde nec mereatur. Non negamus tamen nullis esse et gratiam, et præter hanc gratiam, aliam esse, quæ boni per liberum arbitrium, ut tradit Aug. de Spiritu et Litterâ, in Responsionibus contra Pelagianos. Illa dicit homines per liberum arbitrium, ergo colere, deos sufficere, et alia plura bona facere sine gratiâ cooperante.

Utrum autem etiam sit gratia quæ dicitur operans, et cooperans?

9. Hic considerandum est, cum prædictum sit per gratiam operantem et praevenientem voluntatem hominis liberari ac preparari ut bonum velit; et per gratiam cooperantem et subsequente adjuvari, ne frustra velit; utrum una et eadem sit gratia, id est, unum munus gratis datum, quod operetur et cooperetur; an diversa, alterum operans, et alterum cooperans? Quibusdam non rationabiliter videtur quod una et eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quæ operatur et cooperatur: sed propter diversos ejus effectus, et dicitur operans, et cooperans. Operans enim dicitur, in quantum liberat, et præparat voluntatem hominis ut bonum velit; cooperans, in quantum eandem adjuvat ne frustrat velit, scilicet ut opus faciat bonum. Ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur perfici.

Quid sit ipsa gratia, et quomodo mereatur augeri, quæritur.

10. Si verò queritur quomodo ipsa gratia præveniens mereatur augeri et perfici, cum nullum meritum sit absque libero arbitrio: et quid sit ipsa gratia, an virtus, an non; et si virtus, an actus vel non: ut hoc apertè insinuari valeat, præmittendum est tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, alia minima, alia media, ut Augustinus ait in primo lib. Retract. Virtutes, inquit, quibus rectè vivitur, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum sine quibus rectè vivi potest, minima bona sunt. Potentiæ verò animi, sine quibus rectè vivi non potest, media bona sunt. Item, lib. 2 de lib. Arbit., c. 19, in tomo 1: Virtutibus nemo malè utitur. Cæteris autem bonis, id est, mediis et minimis, non solum bonè, sed etiam malè quisque uti potest; et ideò virtute nemo malè utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum quibus etiam non bonè uti possumus. Nemo autem bonè utendo, malè utitur; non solum autem magna, sed etiam media, et minima bona esse præstitit bonitas Dei. Ecce habes tria genera bonorum distincta.

In quibus bonis sit liberum arbitrium?

11. Queritur autem in quibus bonis contineatur liberum arbitrium. De hoc Aug., in primo lib. Retract., cap. 9, in fine, ita ait: In mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium, quia et malè illo uti possumus; sed tamen tale est, ut sine illo rectè vivere nequeamus. Bonus autem usus ejus, jam virtus est, quæ in magnis reperitur bonis, quibus malè uti nullus potest. Et quia bona, et magna, et media, et minima, ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, qui virtus est, et in magnis numeratur bonis. Attende diligenter quæ dicta sunt, et confer in unum, sic enim aperiatur quod supra quærebatur. Dixit equidem opus virtutis esse bonum usum illorum bonorum quibus etiam non bonè uti possumus, id est, mediorum; in quibus po-

suit liberum arbitrium, ejus quoque bonum usum dixit esse virtutem. Quod si est, non est ergo opus virtutis, quod supra dixit, quia aliud est virtus, aliud opus ejus.

DISTINCTIO XXVII.

DE VIRTUTE QUID SIT, ET QUID SIT ACTUS EJUS.

1. Hic videndum est quid sit virtus, et quid sit actus vel opus ejus. Virtus est, ut ait Aug., bona qualitas mentis quæ rectè vivitur, et qua nullus malè utitur; quam Deus solus in homine operatur. Ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute justitiæ August. docet super illam locum psalmi 118: *Feci judicium et justitiam*, ita dicitur, in tom. 8, concione 26 ejusdem psalmi: *Justitia magna virtus animi est, quam non facit in homine nisi Deus*. Ideoque cum ait propheta ex persona Ecclesiæ, *feci justitiam*, non ipsam virtutem, quam non facit homo, sed opus ejus intelligi voluit. Ecce apertè insinuat hic quod justitia in homine non est opus hominis, sed Dei; quod et de aliis virtutibus itidem intelligendum est.

De fide itidem dicit, quod non est ex homine, sed ex Deo tantum.

2. Nam de gratiâ fidei Ephesiis scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit, inquiens: *Gratiâ estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est*. Quod à sanctis ita exponitur: Hæc scilicet fides, non est vi naturæ nostræ, quia donum Dei purè est. Ecce et hic apertè traditur quod fides non est ex libertate arbitrii, sive ex arbitrio voluntatis; quod superioribus consonat, ubi dictum est gratiam prævenientem vel operantem esse virtutem quæ voluntatem hominis liberat et sanat. Unde Aug., in lib. de Spiritu et Litterâ, cap. 9, in tom. 3, ait: *Justificati sumus non per liberam voluntatem, sed per gratiam Christi, non quod sine voluntate nostrâ fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sana voluntas implet legem*.

De gratiâ quæ liberat voluntatem; quæ si virtus est, virtus non est ex libero arbitrio, et sic non est motus mentis

3. Si igitur gratia quæ sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est, vel una, vel plures; cum ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis, sed eam potius sanet ac præparet ut bona sit, consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, cum omnis motus vel affectus mentis sit ex libero arbitrio; sed bonus ex gratiâ est et libero arbitrio, malus verò ex libero arbitrio tantum. Ut enim ait Aug. in lib. Retract. 1, c. 15, et tom. 6, libro de Bono perseverantiæ 2, c. 11: *Homo spontè et libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere*. Idem, in lib. de duabus Animabus, c. 12, in tom. 6: *animæ si libero ad faciendum et non faciendum motu Animi careant, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, earum peccatum tenere non possumus*. Hic apertè ostenditur quod motus animi, sive ad bonum sive ad malum, ex libero arbitrio est. Ideoque si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est. Si verò ex libero arbitrio vel ex parte est, jam non solus Deus sine homine eam facit. Propterea quidam non inruditè tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam, quæ animam informat; et ipsa non est motus vel affectus animi, sed eâ liberum arbitrium juvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur; et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi, et exinde bonum opus procedit exterius; sicut pluvia rigatur terra, ut germinet et fructum faciat; nec pluvia est terra, nec germen, nec fructus; nec terra germen vel fructus, nec germen fructus; ita gratis terræ mentis nostræ, id est, libero arbitrio voluntatis, infunditur pluvia divinæ benedictionis, id est, inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo; quæ rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet, id est, sanatur et preparatur ut bonum velit, secundum quod

dicitur operans; et juvatur ut bonum faciat, secundum quod dicitur cooperans. Et illa gratia virtus non incongruè nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adjuvat.

Ex quo sensu dicuntur ex gratiâ incipere bona merita, et de quâ gratiâ hoc intelligatur.

4. Cum ergo ex gratiâ dicuntur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est, Deus, vel potius gratia gratis data, quæ voluntatem hominis prævenit. Non enim esset magnum si hæc à Deo dicerentur esse, à quo sunt omnia; sed potius ejus gratia gratis data intelligitur, ex quâ incipiunt bona merita; quæ cum ex solâ gratiâ esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium, quia nullum meritum est in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causæ principalitas gratiæ attribuitur, quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia, quâ excitatur liberum arbitrium et sanatur, atque juvatur voluntas hominis ut sit bona.

Quod bona voluntas gratiæ principaliter est, et etiam gratia est, sicut et omne bonum meritum.

5. Quæ ipsa etiam donum Dei est, et hominis meritum, imò gratia, quia ex gratiâ principaliter est, et gratia est. Unde Aug., tom. 2, epist. 105, ad Sixtum presbyterum: Quid est meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum nostrum meritum non in nobis facit nisi gratia? Ex gratia enim, ut dictum est, quæ prævenit et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio procreatur in animâ hominis bonus affectus sive bonus motus mentis; et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, verbi gratiâ, ex fidei virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet, ipsum credere; ita ex charitate et libero arbitrio alius quidam motus bonus provenit, scilicet, diligere, bonus valdè; sic de cæteris virtutibus intelligendum est. Et isti boni motus vel affectus merita sunt, et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem, et alia quæ consequenter hic et in futuro nobis apponuntur.

Ex quâ ratione dicitur fides mereri justificationem, et alia.

6. Cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam æternam, ex eâ ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa. Similiter de charitate et justitiâ, et de aliis accipitur. Si enim fides ipsa virtus præveniens, diceretur esse mentis actus, qui est meritum, jam ipsa ex libero arbitrio originem haberet; quod quia non est, sic dicitur esse meritum, quia actus ejus est meritum; si tamen adsit charitas sine quâ nec credere nec sperare meritum est vitæ. Unde apparet verè, quia charitas est Spiritus sanctus, quæ animæ qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur; sine quâ animæ qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.

De muneribus virtutum, et de gratiâ quæ non est, sed facit meritum.

7. Ex muneribus itaque virtutum boni sumus et justè vivimus, et ex gratiâ, quæ non est meritum, sed facit; non tamen sine libero arbitrio proveniunt merita nostra, scilicet, boni affectus eorumque progressus atque bona opera, quæ Deus remunerat in nobis; et hæc ipsa sunt Dei dona. Unde August. (1) ad Sixtum presbyterum: Cum coronat Deus merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Unde vita æterna quæ in fine à Deo meritis præcedentibus redditur, quia et eadem merita quibus redditur, non à nobis sunt, sed in nobis facta sunt per gratiam, rectè et ipsa vita gratia nuncupatur, quia gratis datur. Nec ideo gratis, quia non meritis datur, sed quia data sunt per gratiam et ipsa merita quibus datur.

Epilogat ut alia addat.

8. Ex præmissis jam innotescere nobis aliquatenus potest qualiter gratia præveniens meretur augeri, et

(1) Epist., 105, in tom. 2, et tom. 6, enarratione ad psal. 98, circa medium; et enarratione ad ps. 102, non longè à principio.

alia; et quid ipsa sit, an virtus, an aliud; et si virtus, an sit actus vel non; ostensum enim est supra, ex parte quorundam, quod ipsa est virtus, quia virtus non est actus, sed ejus causa, non tamen sine libero arbitrio; unde quod supra Aug. dixit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, id est, actum virtutis; alioquin sibi contradicere videretur, qui etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum quibus non bene uti possumus, in quibus posuit liberum arbitrium. Si verò bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, jam virtus non est. Cum ergo bonum usum ejus virtutem esse dixit, nomine virtutis ipsius usum significavit.

Quod idem usus est virtutis, et liberi arbitrii; sed virtutis principaliter.

9. Idem nempe usus bonus ex virtute est, et ex libero arbitrio; sed ex virtute principaliter. Et bonus ille usus in magnis bonis annumerandus est. Illa autem gratia præveniens, quæ et virtus est, non usus liberi arbitrii est, sed ex eâ potius est bonus usus liberi arbitrii, quæ nobis est à Deo, non à nobis. Usus verò bonus arbitrii, et ex Deo est, et ex nobis; et ideo bonum meritum est. Ibi enim solus Deus operatur hic, Deus et homo. Hoc meritum ex illâ purissimâ gratiâ provenit: quod Apostolus notavit dicens, 1 Cor. 15: *Gratiâ Dei sum id quod sum*; et: *Gratia ejus in me vacua non fuit*. Super quem locum Aug., de Gratiâ et libero Arbit., cap. 5 et 6, in tom. 7, ita ait: Rectè gratiam nominat, primum enim solam gratiam dat Deus, et non nisi gratiam, cum non præcedant nisi mala merita: sed post per gratiam incipiunt bona merita. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium, addit: *Et gratia ejus in me vacua non fuit*. Et ne ipsa voluntas sine gratiâ Dei putetur aliquid boni posse, subdit: *Non autem ego solus*, scilicet, sine gratiâ; sed *gratia Dei mecum*, id est, cum libero arbitrio. Planè cum data fuerit gratia, incipiunt esse nostra merita bona; per illam tamen, quia si illa defuerit, cadit homo.

Aliorum sententia hic ostenditur, qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii, id est, actus mentis.

10. Alii verò dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum, non tamen omnes, sed tantummodò interiores qui in mente sunt; exteriores verò qui per corpus geruntur, non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum. Et ideo quod Aug. dicit opus virtutis esse bonum usum naturalium potentiarum, de usu exteriori accipiunt; quod verò dicit bonum usum liberi arbitrii virtutem esse, et in magnis numerari bonis, de usu interiori intelligunt. Et virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo: quia licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen esse queunt nisi Deus ipsum liberet et adjuvet gratiâ suâ operante et cooperante, quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt, quia Deus est qui et operatur in nobis velle et operari bonum.

Quibus auctoritatibus muniunt quod virtutes sint motus mentis.

11. Quod autem virtutes sint motus mentis, testimoniis sanctorum astruunt. Dicit autem Aug., tom. 3, c. 10, super Joannem: Quid est fides? Credere quod non vides. Credere autem motus mentis est. Idem in lib. 3 de Doctr. christianâ: Charitatem autem voco motum animi. Si verò charitas et fides motus animi sunt, virtutes ergo motus animi sunt. Quibus alii respondentem præmissa verba Augustini ita intelligenda fore inquirunt: Fides est credere quod non vides, id est, fides est virtus quâ creditur quod non videtur. Item: Charitas est motus animi, id est, gratia quâ movetur animus ad diligendum. Et quod hæc et his similia ita accipienda sint, ex his conjicitur quæ alibi Aug. ait. Nam in lib. 2 Quæstionum Evangelii, c. 39, inquit: Est fides quâ creduntur ea quæ non videntur, quæ propriè dicitur fides. Item, tom. 4, in lib. 13 de Trin., c. 2: Aliud sunt ea quæ creduntur, aliud est fides quâ creduntur. Ex quibus verbis sic argumentando procedunt: Aliud est credere, aliud illud quod

creditur. Prædictum autem est fidem id esse quo creditur; sic ergo credere non est fides, quia credere non est id quo creditur. Addunt quoque: Virtus opus Dei tantum est, quam ipse solus facit in nobis; ipsa ergo non est usus vel actus liberi arbitrii, sed credere est actus liberi arbitrii; non est itaque virtus. Præmissis aliisque rationibus ac testimoniis innituntur utrique. Horum autem iudicium diligentis lectoris relinquo examini, ad alia properans.

DISTINCTIO XXVIII.

PRÆDICTA REPETIT UT ALIA ADDAT, DEFINITAM ASSIGNATIONEM PONENS DE GRATIA ET LIBERO ARBITRIO CONTRA PELAGIANOS.

1. Id verò inconcussè et incunctanter teneamus, liberum arbitrium sine gratiâ præveniente et adjuvante non sufficere ad salutem et iustitiam obtinendam; nec meritis præcedentibus gratiam Dei advocari, sicut Pelagiana hæresis tradidit. Nam, ut ait Aug. lib. 1 Retract.: Novi hæretici Pelagiani liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiæ Dei non relinquunt locum, quam secundum merita nostra dari asserunt. Pelagianorum hæresis, omnium recentissima à Pelagio monacho exorta est. Hi Dei gratiæ quâ prædestinati sumus, et quâ meruimus de potestate tenebrarum erui, in tantum inimici sunt, ut sine hac credant hominem posse facere omnia divina mandata. Denique Pelagius à fratribus increpatus, quòd nihil tribueret adiutorio gratiæ Dei, ad ejus mandata faciendam, non eam libero arbitrio præponebat, sed infideli calliditate supponebat dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum arbitrium jubentur, facilius possint implere per gratiam. Dicendo utique *facilius possint*, voluit credi, etsi difficilius, tamen posse homines sine gratiâ facere iussa divina. Illam verò gratiam Dei, sine quâ nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura, ipso ad hoc tantum juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quæ facere et quæ sperare debeamus; non autem ad hoc per donum Spiritus sancti, ut quæ didicerimus esse faciendam, faciamus. Ac per hoc divinitus nobis dari scientiam confitentur, quâ ignorantia pellitur; charitatem autem negant divinitus dari, quâ piè vivitur; ut, scilicet, sit donum Dei scientia, quæ sine charitate inflat; et non sit donum Dei ipsa charitas, quæ ut scientia non inflat, ædificat. Destruunt etiam orationes quas facit Ecclesia sive pro infidelibus et doctrinæ Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum; sive pro fidelibus, ut augeatur Dei fides, et perseverent in eâ. Hæc quippe non ab ipso accipere, sed à seipsis homines habere contendunt; gratiam Dei, quâ liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari. Parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci.

Hic ponit ea quibus suum confirmant errorem, verbis Augustini contra ipsum utentes.

2. Quod verò dicunt, sine gratiâ hominem per liberum arbitrium omnia iussa implere, huiusmodi inductionibus muniunt. Si, inquiunt, non potest ea facere homo quæ jubentur, non est ei imputandum ad mortem, sicut tu ipse August. (1) in libro de libero Arbitrio asseris. Quis, inquis, peccat in eo quod nullo modo caveri potest? Peccatur autem. Caveri ergo potest. Hoc testimonio August. Pelagius usus est disputans adversus eum, imò adversus gratiam; sicut August. in libro Retract. illud et alia huiusmodi retractans commemorat, inquiens: In his atque huiusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de quâ tunc non agebatur, putant Pelagiani suam nos tenuisse sententiam; sed frustrâ hoc putant. Voluntas quippe est quâ peccatur et rectè vivitur, quod his verbis egimus: sed ipsa nisi Dei gratiâ liberetur, et ut vitia superet adjuvetur, rectè à mortalibus vivi

non potest. Ecce apertè determinat ex quo sensu illa dixerit, inimicos gratiæ refellens.

Aliud testimonium Augustinus ponit quo Pelagius pro se utebatur.

3. Similiter et innitebatur Pelagius verbis Augustini contra gratiam, qui in libro de duabus Animabus dicit, cap. 12, et Retract., c. 15: Peccati reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit, summæ iniquitatis et insanæ est. His auditis exiliit Pelagius, dicens: Cur ergo parvuli et illi qui non habent gratiam, sine quâ non possunt facere mandata divina, rei tenentur? Hoc autem quâ occasione dixerit, in libro Retract. Pelagius respondens aperit. Id enim contra Manichæos dixit; qui in homine duas naturas esse contendunt, unam bonam ex Deo, alteram malam ex gente tenebrarum, quæ nunquàm bona fuit, nec bonum velle potest; quod si esset, non videretur ei imputandum esse si bonum non faceret.

Aliud quod videtur contradicere gratiæ Dei addit.

4. Alibi etiam Augustinus dicit quod huic gratiæ contradicere videtur quâ justificamur. Ait enim, in libro contra Adamantinum Manichæi discipulum, cap. 26, in tom. 6: Nisi quisque voluntatem suam mutaverit, bonum operari non potest; quod in nostrâ potestate esse positum Dominus docet ubi ait, Matt. 22: *Aut facite arborem bonam, aut fructus ejus bonos*, etc. Quod Aug., in Retract. l. 1, c. 22, non esse contra gratiam Dei quam prædicamus, ostendit. In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem; sed ea potestas nulla est, nisi à Deo detur; de quo dictum est, Joan. 1: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*. Cum enim hoc sit in potestate, quod cum volumus facimus, nihil tam in potestate quàm ipsa voluntas est; sed præparatur à Domino voluntas: eo ergo modo dat potestatem.

Aliud testimonium ejusdem, quod videtur adversum.

5. Sic etiam intelligendum est quod in eodem ait, scilicet in nostrâ potestate esse ut vel inseri bonitate Dei, vel excidi ejus severitate mereamur: quia in potestate nostrâ non est nisi quod nostram sequitur voluntatem; quæ cum præparatur à Domino, facile sit opus pietatis, etiam quod impossibile et difficile fuit.

Aliud testimonium.

6. In expositione quoque quarundam propositionum Epistolæ ad Romanos quædam August. inserit, quæ videntur huic doctrinæ gratiæ adversari. Ait enim: Quod credimus nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum. Et paulò post: Nostrum est credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem benè operandi per Spiritum sanctum. Quæ qualiter intelligi debeant August. in libro Retract. aperit dicens: Verum est quidem à Deo esse quod operamur bonum: sed eadem regula utriusque est, et volendi scilicet et faciendi; et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem; et utrumque nostrum est, quia non fit nisi volentibus nobis; illa itaque perfectio non dixissem, si jam scirem etiam ipsam fidem inter Spiritus sancti munera reperiri.

Adhuc addit aliud quod videtur contrarium.

7. Illud etiam diligenter est inspiciendum quod Augustinus in lib. de Prædestinatione sanctorum, c. 3, l. 7, ait: Scilicet, quòd posse habere fidem sicut posse habere charitatem, natura est hominum; habere autem fidem sicut habere charitatem, gratia est fidelium. Quod non ita dictum est, tanquàm ex libero arbitrio valeat haberi fides vel charitas; sed quia aptitudinem naturalem habet mens hominis ad credendum vel diligendum, quæ Dei gratiâ præventa credit et diligit; quod sine gratiâ non valet.

Testimonio Hieronymi astruit quid tenendum sit de gratiâ et libero arbitrio; ubi triplex hæresis inducitur, scilicet Joviniani, Manichæi et Pelagii.

8. Id ergo de gratiâ et libero arbitrio indubitanter teneamus quod Hieron., in Explanatione fidei catholice ad Damasum papam, Joviniani, et Manichæi, et Pelagii errores collidens, docet. Liberum, inquit, sic

(1) Lib. 3, c. 18, in tom. 1; et lib. de Naturâ et Grat., cap. 67, in tom. 7, lib. 1, cap. 9.

confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio; et tam illos errare qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. Uterque tollit arbitrii libertatem. Nos verò dicimus hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Hæc est fides quam in catholicâ Ecclesiâ didicimus, et quam semper tenuimus.

DISTINCTIO XXIX.

UTRUM HOMO ANTE PECCATUM EGUERIT GRATIA OPERANTE ET COOPERANTE.

1. Post hæc considerandum est utrùm homo ante peccatum eguerit gratiâ operante et cooperante? Ad quod breviter dicimus, quia non cooperante tantum, sed etiam operante gratiâ indigebat: non quidem secundum omnem operandi modum operantis gratiæ, operatur enim liberando et præparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo eâ, non ut liberaret voluntatem suam, quæ peccati serva non fuerat; sed ut præpararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat. Non enim poterat bonum mereri sine gratiâ, ut August. in Ench., c. 106, in tom. 3, evidenter tradit. Illam, inquit, immortalitatem in quâ poterat non mori natura humana, perdidit per liberum arbitrium. Hanc verò in quâ non poterat mori acceptura est per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum, quamvis sine gratiâ nec tunc ullum meritum esse potuisset, quia etsi peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen justitiæ habendæ vel retinendæ sufficiebat liberum arbitrium, nisi divinum præberetur adiutorium. Ecce his verbis satis ostenditur quòd ante peccatum homo indigebat gratiâ operante et cooperante. Non enim habebat quo pedem movere posset sine gratiæ operantis et cooperantis auxilio; habuit tamen quo poterat stare.

Quòd homo ante lapsum virtutes habuerit.

2. Præterea queri solet utrùm homo ante lapsum virtutem habuerit? Quibusdam videtur quòd non habuerit, id ita probare conantibus. Justitiam, inquit, non habuit, quia præceptum Dei contempsit; nec prudentiam, quia sibi non providit; nec temperantiam, quia aliena appetiit; nec fortitudinem, quia pravè suggestioni cessit. Quibus respondentes, dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccavit, sed ante, et tunc amisisse. Quod multis sanctorum testimoniis comprobatur. Ait enim Augustinus in quâdam homiliâ: Adam, perditâ charitate, malus inventus est. Item: Princeps vitiorum dum vicit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudiciâ armatum, temperantiâ compositum, charitate splendidum, primos parentes illis donis ac tantis bonis expoliavit, pariterque peremit. De hoc eodem Ambros. ad Sabinum ait, tom. 3, epist. 41: Quando Adam solus erat, non est prævaricatus, quia ejus mens Deo adhærebat. Super psal. quoque dicit quòd homo ante peccatum beatissimus, auram carpebat ætheream. Sed quomodo sine virtute beatissimus erat? August. quoque, lib. 11, in fine c. 42, super Genes., dicit Adam ante peccatum spirituali mente præditum fuisse. Non est ergo dubitandum hominem ante peccatum virtutibus fulsisse, sed illis per peccatum expoliatum fuisse.

De ejectione hominis de paradiso.

3. In illius quoque peccati pœnam ejectus est de paradiso in istum miseriarum locum, sicut in Genes., c. 3, legitur: *Nunc ergo ne fortè mittat manum suam, etumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum, emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* Illis verbis insinuari videtur quòd nunquam moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset.

Quomodo intelligendum sit illud: Neumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.

4. Sed quia per peccatum jam mortuum corpus habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt: Deus modo irati loquens, de homine superbo ait: Videte ne fortè mittat manum suam, etc., id est: Ca-

vele vos, angeli, ne comedat de ligno vitæ, quo indignus est; de quo, si perstitisset, comederet, et viveret in æternum, sed modò propter inobedientiam indignus est comedere. Et sicut verbo dixit, ita opere exhibuit. Emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis in locum sibi congruum; sicut ple umque malus cum inter bonos vivere cœperit, si in melius mutari noluerit, de bonorum congregatione pellitur, pondere pravæ consuetudinis pressus.

De flammeo gladio ante paradysum posito. (Aug., super Gen., lib. 11, c. 40.)

5. Ne verò ad illud posset accedere, collocavit Deus ante paradysum cherubin, et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ. Quod juxta litteram potest hoc modo accipi, quia per ministerium angelorum ignea custodia ibi constituta fuit. Hoc enim per cœlestes potestates in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelum ministerium ibi esset quædam ignea custodia; non tamen frustrâ, sed quia aliquid significat de paradiso spirituali. Cherubin enim interpretatur plenitudo scientiæ: hæc est charitas, quia *plenitudo legis est dilectio* (Rom. 13). Gladius autem flammeus pœna temporales sunt, quæ versatiles sunt, quia tempora volubilia sunt. Illa ergo ad custodiam ligni vitæ ideò posita sunt ante paradysum, quia ad vitam non reditur nisi per cherubin, scilicet, plenitudinem scientiæ, id est, charitatem; et per gladium versatilem, id est, tolerantiam passionum temporalium.

An homo ante peccatum comederit de ligno vitæ.

6. Potest autem queri utrùm de ligno vitæ ante peccatum comederit homo. De hoc Augustinus, in lib. 2 de Baptis. parvul. (1), sic ait: Rectè profecto intelliguntur primi homines ante malignam diaboli persuasionem abstinuisse à cibo vetero, atque usi fuisse concessis. His verbis ostenditur quòd de ligno vitæ ante peccatum sumpserint, quibus præceptum erat ut de omni ligno paradisi comederent, nisi de ligno scientiæ boni et mali.

Quare non sunt facti immortales, si comederunt de ligno vitæ.

7. Quare ergo perpetuâ soliditate, et beatâ immortalitate vestiti non sunt, ut nullâ infirmitate vel ætate in deterius mutarentur? Hanc enim virtutem naturaliter illud lignum habuisse dicitur. Sed fortè hoc non conferebat, nisi sæpè de illo sumeretur. Potuit ergo fieri ut de illo sumeret semel, et non sæpius, qui per aliquam moram in paradiso fuisse intelligitur, cum Scriptura dicat eum ibi soporatum fuisse, quando costa de latere ejus assumpta est, et inde formata mulier, et animalia ante eum ducta, quibus nomina imposuit.

DISTINCTIO XXX.

QUÒD PER ADAM PECCATUM ET PœNA TRANSIIT IN POSTEROS.

1. In superioribus insinuatum est, licèt ex parte (non enim perfectè sufficimus exponere), qualiter primus homo deliquerit, et quam pro peccato pœnam subierit; quibus adjiciendum est peccatum simul ac pœnam per eum transisse in posteros, sicut Apostolus ostendit inquitens, Rom. 5: *Sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, ita in omnes homines mors pertransiit.*

Utrum illud peccatum fuerit originale, vel actuale.

2. Illic primò videndum est quod fuit illud peccatum, originale, scilicet, an actuale; et si de originali intelligatur, consequenter quid sit originale peccatum, et quare dicatur originale; et quomodo pertransierit vel pertranseat in omnes, diligenter investigandum est. Quibusdam placuit de peccato actuali Adæ illud accipere, asserentibus hoc Apostolum sensisse cum inferiùs ait: *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita, etc.* Evidenter, inquit, etiam ipso nomine exprimit Apostolus pecca-

(1) Aliàs dicitur de peccatorum Meritis et Remissione, contra Pelagianos, c. 21.

tum, quod per unum hominem intravit in mundum, scilicet inobedientiam. Inobedientia verò peccatum actuale est.

Quomodo intrasse in mundum dicunt.

3. Hoc autem dicunt intrasse in mundum, non translatione originis, sed similitudine prævaricationis; omnesque in illo uno peccasse dicunt, quia omnibus ille unus peccandi exemplum extitit. Hoc malè senserunt quidam hæretici, qui dicti sunt Pelagiani; de quibus Aug., in libro de Baptismo parvulorum, commemorat dicens: Sciendum est, inquit, hæreticos quosdam qui nominati sunt Pelagiani, divisisse peccatum primæ transgressionis in alios homines non propagatione, sed imitatione transisse. Unde etiam in parvulis nolunt credere per baptismum solvi originale peccatum, quod in nascentibus nullum esse omnino contendunt. Sed eis dicitur, quia si Apostolus peccatum imitationis, non propagationis, intelligi voluisset, ejus principem non Adam, sed diabolum diceret, de quo in libro Sap. 2 dicitur: *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* Et quia non vult intelligi hoc esse factum propagatione, sed imitatione, continuò subjunxit Scriptura: *Imitantur autem eum, qui sunt ex parte ipsius.* Imitantur quidem Adam, quotquot per inobedientiam transgrediuntur mandatum Dei. Sed aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud quod origo est eum peccato nascentibus. Non est igitur accipiendum peccatum Adæ transisse in omnes imitationis tantum exemplo, sed propagationis et originis vitio.

Hic aperit illud esse peccatum originale, quod transit in posteros.

4. Et est illud peccatum originale, ut apertè August. testatur, quod per Adam transivit in omnes, per ejus carnem vitiatam concupiscentialiter generatos.

Quid sit originale peccatum hic inquiritur.

5. Quod diligenter investigandum est, quid sit. De hoc enim sancti doctores sub obscuritate locuti sunt, atque scholastici doctores varia senserunt. Quidam enim putant originale peccatum esse reatum pœnæ pro peccato primi hominis, id est, debitum, vel obnoxietatem, quâ obnoxii et addicti sumus pœnæ temporali et æternæ pro primi hominis actuali peccato, quia pro illo, ut aiunt, omnibus debetur pœna æterna, nisi per gratiam liberentur. Juxta horum sententiam oportet dici originale peccatum nec culpam esse, nec pœnam. Culpam non esse ipsi fatentur; pœna quoque secundum eos esse non potest: quia si debitum pœnæ originale peccatum est, cum debitum pœnæ non sit pœna, nec originale peccatum est pœna, quod etiam quidam eorum admittunt, dicentes in Scripturâ originale peccatum sæpè nominari reatum; et reatum ibi intelligunt, ut dictum est, obnoxietatem pœnæ; et eâ ratione asserunt peccatum originale dici esse in parvulis, quia parvuli pro illo primo peccato rei sunt pœnæ, sicut pro peccato iniqui parentis aliquando exulant filii secundum justitiam fori.

Quòd originale peccatum sit culpa, auctoritatibus probat.

6. Sed quòd originale peccatum culpa sit, pluribus sanctorum testimoniis edocetur. Super Exod., c. 13, ubi dicitur: *Primogenitum asini mutabis ove,* Gregorius ait: Omnes in peccatis nati sumus, et ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobiscum traximus, unde et voluntate nostrâ peccatis implicamur. Ecce culpam originalem dixit nos trahere, unde constat originale peccatum culpam esse. August. quoque, in libro de Naturâ et Gratiâ, cap. 4, in tom. 7, de hoc eodem sic ait: *Omnes* (ut ait Apostolus, Rom. 3) *peccaverunt*, utique vel in seipsis, vel in Adam, quia sine peccato non sunt, vel quod originaliter contraxerunt, vel quod malis moribus addiderunt. Peccatum enim primi hominis, non solum ipsum, sed omne necavit genus humanum, quia ex eo damnationem simul et culpam suscepimus. Idem super psal. 50, ad illum versum: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum*: Quod de corpore mortuo seminatur, eum vinculo peccati originalis nascitur et mortis. Ideò igitur se in iniquitatibus

conceptum dicit David, quia in omnibus trahitur iniquitas ex Adam, et vinculum mortis. Nemo enim nascitur, nisi trahens pœnam, et meritum pœnæ. Meritum autem pœnæ, peccatum est. Omnis ergo qui nascitur per carnis concupiscentiam, peccatum trahit. Peccatum itaque originale culpa est, quam omnes concupiscentialiter concepti trahunt. Unde in eccl. 1. Dogmatibus scriptum est: *Firmissimè tene, et nullatenus dubites, omnem hominem qui per concubitum viri et mulieris concipitur, eum originali peccato nasci, impietati subditum, mortique subjectum, et ab hoc naturâ iræ nasci filium; à quâ nullus liberatur, nisi per fidem mediatoris Dei et hominum.* His et aliis auctoritatibus evidenter ostenditur peccatum originale culpam esse, et in omnibus concupiscentialiter genitis trahi à parentibus.

Quid sit quod dicitur peccatum originale, scilicet fomes peccati, id est, concupiscentia.

7. Nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum; quod cum non sit actuale, non est actus sive motus animæ vel corporis. Si enim actus est animæ vel corporis, actuale utique peccatum est; sed actuale non est, non est ergo actus vel motus. Quid ergo originale peccatum dicitur? Fomes peccati, scilicet concupiscentia vel concupiscentibilia, quæ dicitur lex membrorum, sive languor naturæ, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis; unde August., in lib. de Baptismo parvulorum, tom. 7: Est in nobis concupiscentia, quæ non est permittenda regnare. Sunt et ejus desideria, quæ sunt actuales concupiscentiæ, quæ sunt arma diaboli, quæ veniunt ex languore naturæ. Languor autem iste, tyrannus est, qui movet mala desideria. Si ergo vis esse victor tyranni, atque inermem inimicum invenire, non obediās concupiscentiæ malæ. His verbis satis ostenditur fomitem peccati esse concupiscentiam.

Quòd nomine concupiscentiæ intelligatur fomes peccati, et quæ dicitur fomes peccati.

8. Nomine autem concupiscentiæ non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, cum eam dixit legem carnis. Unde idem in tractatu de Verbis Apostoli: Semper pugna est in corpore mortis hujus, quia ipsa concupiscentia cum quâ nati sumus, finire non potest quamdiù vivimus; quotidie minui potest, finire non potest. Quæ autem est concupiscentia cum quâ nati sumus? Vitium utique est quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit. Sicut enim in oculo cæci, in nocte vitium cæcitatæ est, sed non apparet, nec discernitur inter videntem et cæcum, nisi luce veniente; sic in puero vitium esse non apparet, donec ætatis provectioris tempus occurrat. §. Ex his datur intelligi quid sit originale peccatum, scilicet, vitium concupiscentiæ, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit, eosque vitiavit. Unde Aug., tom. 7, in lib. de Baptismo parvulorum, l. 1, c. 9 et 10: Adam præter imitationis exemplum, occultâ etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabificavit in se omnes de suâ stirpe venturos. Unde Apostolus rectè ait: *In quo omnes peccaverunt.* §. Circumspectè et sine ambiguitate dicit hoc Apostolus. Sive enim intelligatur, *in quo homine*, sive *in quo peccato*, sanum est. In Adam enim omnes peccaverunt, ut in materiâ, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim illi unus homo fuerat, id est, in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse, quasi in massâ. Ipse enim per peccatum corruptus, quos genuit omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur sicut cuncti constituti sunt peccatores, ita et in illo uno peccato quod intravit in mundum, rectè omnes dicuntur peccasse; quia sicut ab illo uno homine, sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt, nisi ab ejus reatu per Christi baptismum absolvantur. Alia ergo sunt propria peccata, in quibus tantum peccant quorum peccata sunt; aliud hoc unum in quo omnes peccaverunt, id est, ex quo omnes peccatores constituti sunt.

Quid sit peccatum in quo omnes peccaverunt, scilicet, originale, quod ex inobedientiâ processit.

9. Hoc est originale peccatum, quo peccatores nascuntur omnes concupiscentialiter geniti; quod ex Adam, sive ex ejus inobedientiâ emanavit, et in posteros demigravit. Unde Apostolus consequenter per inobedientiâ unius hominis multos dicit constitutos esse peccatores, quæ est actuale peccatum. Cum autem dixerit per unum hominem peccatum intrasse in mundum, et in eo omnes peccasse, de originali dictum esse oportet accipi.

Ex quo sensu dictum est : Per inobedientiâ unius multi sunt constituti peccatores.

10. Quod ergo ait : *Per inobedientiâ unius multi constituti sunt peccatores*, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientiâ Adæ, scilicet ex peccato actuali Adæ, processit originale peccatum quo omnes peccatores nascuntur; ut et in illo esset, et in omnes transiret.

Quodd peccatum originale de Adam fuit, et in nobis est.

11. Unde Aug. (1) Juliano hæretico nullum peccatum in parvulis esse contendenti respondens, apertè asserit peccatum originale ex voluntate Adæ processisse, ac per ejus inobedientiâ in mundum intrasse. Quærit enim Julianus per quid peccatum invenitur in parvulo, ita inquires : Non peccat iste qui nascitur, non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit. Per quas igitur rimas inter tot præsidia innocentie, peccatum fingis ingressum? Et respondet sancta pagina : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, per unius inobedientiâ*, ait Apostolus. Quid quærit amplius, quid quærit apertius? Idem inquit Julianus : Si per hominem peccatum intravit in mundum, peccatum vel ex voluntate est, vel ex naturâ est. Si ex voluntate est, mala voluntas est quæ peccatum facit; si autem ex naturâ est, mala est natura. Cui respondeo : Ex voluntate peccatum est. Quærit fortè utrùm originale peccatum ex voluntate sit. Respondeo prorsus et originale peccatum ex voluntate esse, quia hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut in illo esset, et in omnes transiret.

Obiectio quorundam contra id quod supra dictum est, omnes in Adam fuisse homines.

12. Ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic obijciunt, dicentes : Non omnis caro quæ ab Adam traducta est, in eo simul existere potuit, quia multò majoris quantitatis est, quàm fuerit corpus Adæ. In quo nec tot etiam atomi fuerunt, quot ab eo homines descenderunt. Quocirca verum non esse asserunt substantiam uniuscujusque in primo fuisse parente.

Responsio, ubi aperitur qualiter fuerunt in Adam secundum rationem seminalem, et quomodo ex eo descenderunt, scilicet, lege propagationis.

13. Quibus responderi potest quòd materialiter atque causaliter, non formaliter, dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est, descenditque à primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nullà exteriori substantiâ in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. Fomentum quidem habet à cibis, sed non convertuntur cibi in humanam substantiam, quæ scilicet per propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantiâ suâ in corpora filiorum, quando eos procreavit, id est, aliquid modicum de massâ substantiæ ejus divisum est, et inde formatum corpus filii, sui que multiplicatione sine rei extrinsecæ adjectione, auctum est; et de illo ita augmentato aliquid inde separatur, unde formantur posterorum corpora : et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis, usque ad finem humani generis. Itaque diligenter ac perspicuè intelligitur patet omnes secundum corpora in Adam fuisse per seminalem rationem, et ex eo descen-

disse propagationis lege.

Auctoritate et ratione probatur, nihil extrinsecum converti in humanam substantiam quæ ab Adam est.

14. Quòd verò nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, Veritas in Evangelio significat dicens, Matth. 23 : *Omne quod intrat in os, in ventrem vadit, et in secessum emittitur.* Quod etiam ratione ostendi potest hoc modo : Puer qui statim post ortum moritur, in illâ staturâ resurget quam habiturus erat si viveret usque ad ætatem triginta annorum, nullo vitio corporis impeditus. Unde ergo illa substantia quæ adeò parva fuit mortua, in resurrectione tam magna erit, nisi sui in se multiplicatione? Unde apparet quòd etiam si viveret, non aliunde, sed in se augmentaretur illa substantia. Sicut costa de quâ facta est mulier, et sicut panes evangelici. Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant; sed non in veritate humanæ naturæ, quæ à primis descendit parentibus, quæ sola in resurrectione erit; reliqua verò caro in quam cibi transeunt, tanquàm superflua in resurrectione deponetur, quæ tamen ciborum aliarumque rerum fomentis coalescit.

DISTINCTIO XXXI.

QUOMODO PECCATUM ORIGINALE A PATRIBUS TRANSEAT IN FILIOS; AN SECUNDUM ANIMAM, AN SECUNDUM CARNEM.

1. Nunc super st investigare qualiter peccatum à patribus traducatur in filios, scilicet, an secundum solam animam, an secundum carnem, sive secundum utrumque. Putaverunt quidam secundum animam trahi peccatum originale, non solum secundum carnem, quia non solum carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. Sicut enim in generatione prolis de carne paternâ substantialiter trahitur caro, ita etiam de gignentis animâ anima geniti essentialiter deduci ab his existimabatur. Ideòque sicut de corruptâ carne caro corrupta seminatur, ita etiam de animâ peccatrice anima peccatrix, corruptione originali infecta, ab illis trahi dicitur.

Prædictam opinionem damnat, et quòd per carnem traducatur peccatum dicit, et quomodo ostendit.

2. Hoc autem fides catholica respuit, et tanquàm veritati adversum damnat; quæ non animas, sed carnem solam, sicut superius diximus, ex traduce esse admittit. Non ergo secundum animam, sed secundum carnem solam, peccatum originale trahitur à parentibus. Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium; unde Aug. : Ipsa concupiscentia est lex membrorum vel carnis, quæ est morbidus quidam affectus, vel languor qui commovet illicitum desiderium, id est, carnalem concupiscentiam, quæ lex peccati dicitur. Quæ dicitur manere in carne, non quia in animâ fit, sed quia per corruptionem carnis in animâ fit.

Causam corruptionis carnis ostendit, ex quâ in animâ peccatum fit.

3. Caro enim propter peccatum corrupta fuit in Adam, adeò ut cum ante peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis et concupiscentiæ fervore possent convenire, essetque thorus immaculatus, jam post peccatum non valet fieri carnalis copula absque libidinosâ concupiscentiâ, quæ semper vitium est et etiam culpa nisi excusetur per bona conjugii. In concupiscentiâ ergo et libidine concipitur caro formanda in corpus prolis. Unde caro ipsa quæ concipitur, in vitiosâ concupiscentiâ polluitur et corrumpitur; ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit quâ polluitur et fit rea, id est, vitium concupiscentiæ, quod est originale peccatum.

Quòd propter corruptionem carnis quæ est causa peccati, dicitur peccatum esse in carne.

4. Ideòque ipsum peccatum dicitur manere in carne. Caro ergo quæ in concupiscentiâ libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpæ, sed causam. In eo ergo quod seminatur, corruptio est; in eo autem

(1) In lib. 2 ad Valerium, de Nuptiis et Concupiscentiâ, cap. 28, in tom. 7

quod nascitur, concupiscentiæ vitium est. Unde Ambrosius, tom. 4, comment. in c. 7 Epist. ad Rom., sic ait: Quomodo habitat peccatum in carne, cum non sit substantia, sed privatio boni? Ecce primi hominis corpus corruptum est per peccatum, ipsaque corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, robur tenens divinæ sententiæ datæ in Adam, cujus consortio anima maculatur peccato. Per id ergo quod facti causa manet, inhabitare dicitur peccatum in carne; hæc est lex carnis. Idem: Non habitat peccatum in animâ, sed in carne, quia peccati causa ex carne est, non ex animâ, quia caro est ex origine carnis peccati, et per traducem omnis caro fit causa peccati, anima verò non traducitur, et idè in se causam peccati non habet. Aug. quoque ex carne peccatum animam contrahere in sermone quodam de Verbis Apostoli ostendit, dicens, tom. 10: Vitium concupiscentiæ est quod anima non ex se, sed ex carne contraxit. Natura quippe humana non opere Dei cum vitio primitus est instituta, sed voluntatis arbitrio priorum hominum venienti vitio est sauciata, ita ut non sit in carne bonum, sed vitium quo inficitur anima.

De causâ originalis peccati, quæ est in carne, utrum sit culpa, an pœna.

5. Hic quæri solet utrum causa peccati originalis quæ dicta est esse in carne, culpa sit, vel pœna, sive aliquid aliud. Culpa esse non potest, quia culpa non est in irrationali. Si enim culpa esset in carne ante infusionem animæ, actualis esset, vel originalis. Sed actualis ibi non est; nec originalis culpa est, quia ipsa causa est originalis peccati. Si autem pœna est, quæ est illa? Passibilitas, vel mortalitas, vel alia corruptio; hos enim defectus carni inesse constat.

Hic aperitur quid sit fœditas tracta ex libidine coeuntium, quæ vitium vel corruptio dici potest.

6. Ad quod dici potest quod multiplex defectus carnis, et præcipuè pollutio quædam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentiâ libidinosâ contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati; quæ rectè vitium, sive corruptio carnis appellari potest. Quæ fœditas major videtur esse in carne concupiscentialiter traductâ, quàm in eâ unde traducitur. Et quod vitium vel corruptio sit in carne ante conjunctionem animæ, effectum probatur, cum anima infunditur, quæ ex corruptione carnis maculatur; sicut in vase dignoscitur vitium esse, cum vinum infusum acescit.

Inductu similium ostendit non absurdè dici filios trahere peccatum à parentibus, etiam mundis.

7. Ne autem miremur et intellectu turbemur audientes peccatum originale filios traducere à parentibus, jam per baptismum ab illo peccato mundatis, diversarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Aug. in lib. de Baptismo parvulorum, inquiens: Quomodo præputium per circumcisionem auferitur, manet tamen in eo quem genuerunt circumcisi; quomodo etiam palea quæ opere humano tantâ diligentia separatur, manet tamen in fructu qui de purgato nascitur tritico; ita peccatum quod in parentibus per baptismum mundatur manet in eis quos genuerunt. Ex hoc enim gignunt, quod adhuc vetustum trahunt; non ex hoc, quod lex in novitate promovit eos inter filios Dei. Non enim generant parentes filios secundum illam generationem quâ denuò nati sunt, sed potius secundum illam quâ carnaliter et ipsi primum sunt generati.

Quare dicatur originale hic dicitur cum epilogo.

8. Jam ostensum est quid sit originale peccatum, et qualiter à parentibus in filios, et per carnem in animam transeat. Ex quibus etiam innotescit quare dicatur originale peccatum: idè scilicet, quia ex vitiosâ lege originis nostræ, in quâ concipimur, scilicet, carnis libidinosâ concupiscentiâ, traducitur, ut supra dictum est. Non enim quia ex carne tractâ ab Adam concepti sumus, idè peccatum traximus; quia et Christi corpus ex eadem carne formatum est, quæ ab Adam descendit; sed ejus conceptus est celebratus

non lege peccati, id est, concupiscentiâ carnis, unde et caro ejus peccatrix non fuit, imò operatione Spiritus sancti. Noster verò conceptus non fit sine libidine, et idè non est sine peccato. Quod evidenter Aug. ostendit in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, in medio secundi, tom. 3, dicens: Quia dum sibi invicem vir mulierque miscentur, sine libidine non est parentum concubitus, ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus; ubi peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido; nec fecunditas humanæ naturæ facit homines cum peccato nasci, sed fœditas libidinis quam homines habent ex illius justissimâ condemnatione peccati. Idè beatus David, propter originale peccatum, quo naturaliter obstricti sunt filii iræ dicit, ps. 50: *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Ex hoc itaque apparet ex lege conceptionis traduci originale peccatum, quia nisi conceptio sic fieret in carne, anima ex carnis conjunctione concupiscentiæ vitium non traheret.

Objectio quorundam nitentium probare peccatum non traduci ex lege coitus.

9. Sed ad hoc opponitur hoc modo: In ipso conceptu ubi dicitur transmitti peccatum, propagatur caro, nec tamen infunditur anima secundum physicen; sed jam effigatis corporibus, quod etiam Moyses, in Exod. c. 21, apertè significat, ubi ait de percussurâ mulieris prægnantis: *Si quis, inquit, percusserit mulierem prægnantem et abortum fecerit, si adhuc informe fuerit puerperium, mulctabitur pecuniâ; si autem formatum fuerit, reddat animam pro animâ.* Formatum verò intelligitur, propriâ animâ animatum; et informe, quod nondum habet animam. In ipso ergo conceptu cum caro propagatur, nondum infunditur anima. Quomodo ergo ibi peccatum transmittitur, cum peccatum non possit esse ubi anima non est? Ad quod dici potest, quia in illo conceptu dicitur peccatum transmitti, non quia peccatum originale ibi sit, sed quia caro ibi contrahit id ex quo peccatum fit in animâ cum infunditur. Et utrumque vocatur conceptus, scilicet cum et caro propagatur formamque corporis humani recipit, et cum anima infunditur, quod aliquando etiam dicitur nativitas. Unde dicitur: *Quod natum est in eâ.* Propriè autem nativitas dicitur in lucem editio.

DISTINCTIO XXXII.

QUOMODO ORIGINALE PECCATUM DIMITTATUR IN BAPTISMO, CUM ET POST SIT ILLA CONUPISCENTIA QUÆ DICITUR ORIGINALE PECCATUM.

1. Quoniam supra dictum est originale peccatum esse vitium concupiscentiæ, assignatumque quomodo à parentibus trahatur et originale dicatur, superest investigare quomodo in baptismo dimittatur, cum etiam post baptismum remaneat concupiscentia quæ ante fuerat. Unde videtur vel peccatum originale non esse concupiscentiam, vel non remitti in baptismo. Manet quippe, ut ait Aug., in lib. de Nuptiis et Concupiscentiâ, 1, c. 25, tom. 7, in corpore mortis hujus carnalis concupiscentia, cujus vitiosis desideriis non obedire præcipimur; quæ tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus. Sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante; imò per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti eundo post concupiscentias. Nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum; sed tantum pœna peccati est; ante baptismum verò, pœna est et culpa.

Quod originale peccatum duobus modis dimittitur, scilicet, extenuatione suâ, et solutione reatus.

2. Duplici ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in baptismo, quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiæ debilitatur atque extenuatur; ita ut jam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires; quia et reatus ipsius solvitur. Unde Aug., in lib. de Baptismo parvulorum: Gratiâ per baptismum id agitur, ut

vetus homo crucifigatur, et corpus peccati destruat; non ita ut in ipsâ vivente carne concupiscentia res-
persa et innata repentē absumatur et non sit, sed ne
obsit mortuo, quæ inerat nato. Nam si post baptismum
vixerit, in carne habet concupiscentiam cum quâ pu-
gnet, eamque adjuvante Deo superet, si tamen non in
vacuum gratiam ejus suscepit. Non itaque hoc præ-
stat in baptismo, nisi fortè miraculo ineffabili Crea-
toris, ut lex peccati quæ est in membris prorsus
extinguatur et non sit, sed ut quidquid mali ab homine
factum, dictum, cogitatumque est, totum aboleatur,
ac velut factum non fuerit habeatur; ipsa verò con-
cupiscentia, soluto reatûs vinculo, quo per illam dia-
bolus animam retinebat, et à suo Creatore separabat,
maneant in certamine. § Ecce his apertè ostendit eâ
ratione dimitti in baptismo, non quia non maneat post
baptismum, sed quia reatus in baptismo aboletur.
§ Deinde idem ipse ostendit eo modo etiam dimitti in
baptismo, quia baptismi gratiâ concupiscentia ipsa
mitigatur et minuitur, in eodem libro ita dicens: Lex
carnis, quam Apostolus appellat peccatum, cum ait,
Rom. 6: *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore*;
non sic manet in membris eorum qui ex aquâ et Spi-
ritu sancto renati sunt, tanquàm non sit ejus facta re-
missio, ubi omninò plena fit remissio peccatorum;
sed manet in vetustate carnis tanquàm superatum et
peremptum, nisi illicito consensu quodammodo revi-
viscat, et in regnum proprium dominationemque re-
vocetur. Ille apertè insinuat in baptismo concupi-
scentiam debilitari, ex quo et dicitur dimitti, non
solum ideò quia reatus ibi solvitur. Quem remissionis
modum aliis etiam pluribus testimoniis Scriptura edo-
cet. Ait enim Aug. contra Julianum: Lex quæ in
membris est, vitium carnis est, quod ex pœnâ peccati
et ex traduce mortis provenit. Sed lex ista quæ est in
membris, remissa est regeneratione spirituali, et ma-
net in carne mortali. Remissa est, quia reatus solutus
est sacramento quo renascuntur fideles; manet autem,
quia operatur desideria, contra quæ dimicant etiam
fideles. Idem in sermone quodam de Concupiscentiâ
carnis: Per gratiam baptismatis et lavacrum regene-
rationis solutus est et ipse concupiscentiæ reatus, cum
quo eras natus; et quidquid ante consensisti male
concupiscentiæ, sive cogitatione, sive locutione, sive
actione. Idem, in lib. de Nuptiis et Concupiscentiâ:
Concupiscentia carnis, licet in regeneratis jam non
deputetur in peccatum, quæcumque tamen proles na-
scitur, obligata est originali peccato. Item: Dimittitur
concupiscentia carnis in baptismo; non ut non sit, sed
ut non imputetur in peccatum. Hoc est enim non ha-
bere peccatum, non esse reum peccati. Quomodò ergo
alia peccata prætereunt actu, et remanent reatu, ut
homicidium et similia, et ita è converso fieri potest ut
concupiscentia prætereat reatu, et remaneat actu. Ex
prædictis evidenter monstratur quomodò peccatum
originale in baptismo remittatur.

*De fœditate quam caro ex libidine coitûs contrahit, utrum
in baptismo diluatur.*

5. Solet autem hic quæri utrum et ipsa caro in ba-
ptismo ab illâ fœditate purgetur quam in conceptione
ex concupiscentiâ libidinosa contraxit. Quibusdam vi-
detur quòd sicut anima à reatu purificatur, ita et caro
ab illâ pollutione purgatur: ut sicut duobus comple-
tur mysterium baptismi, scilicet, aquâ et Spiritu, ita
ibi duo purgentur, anima, scilicet, à reatu, et caro ab
illâ contagione; quod idem probabile est. Alii verò
putant tantum animam ibi mundari, carnem verò non
ab illâ fœditate purgari. Si verò remanet illa fœditas
usque ad procreationem filiorum, quæ sit concupiscentiâ
carnis, videtur natura carnis magis ac magis cor-
rumpi; et magis corrupta videtur caro prolis quàm
parentis, quia carnè pollutionem quam habuit à con-
ceptu retinente, trahitur polluta, et in concupiscentiâ
concepitur, unde et polluitur; et ita ex duplici causâ
contaminatur. Unde et major videtur pollutio carnis
in prole quàm fuerit in parente. Ad quod illi dicunt
quia licet caro prolis ex carne fœdâ seminetur, et in

concupiscentiâ seminis concipiatur, non tamen maio-
rem fœditatem trahit quàm caro unde seminetur ha-
buit. Quamvis etiam si fœdior atque immundior sit caro
prolis, et ideò magis corrupta quàm caro parentis, non
tamen inde, ut aiunt, sit præjudicium veritati; quia
nec absurdum esse dicunt, si carnis natura magis in
posterioribus corrupta trahatur, neque ex ipsâ magis
corrupta anima ampliùs inficiatur.

*Ex quo auctore sit illa concupiscentia, Deo scilicet vel
alio.*

4. Præterea quæri solet utrum concupiscentia quæ
post baptismum remanet, et tantum pœnalitas est,
ante baptismum verò pœna erat et culpa, ex Deo au-
ctore sit, vel ex alio. Ad quod breviter respondentes,
dicimus quia in quantum pœna est, Deum habet au-
ctorem; in quantum verò culpa est, diabolus sive ho-
minem habet auctorem.

*Quâ justitiâ animæ mundæ ex creatione illud peccatum
imputetur, cum non possit vitare.*

5. Solet etiam quæri quâ justitiâ teneatur illo pec-
cato anima innocens à Deo creata, cum non sit in po-
testate suâ illud vitare. Non enim per liberum arbi-
trium illud committitur, quia non prius est anima quàm
illi peccato est obnoxia. § Ad hoc quidam dicunt ideò
animam ream esse illius peccati, licet munda à Deo
sit creata, quia cum infunditur corpori, condelectatur
carni, ex quo peccatum contrahit. Quod si esset, jam
non originale, sed actuale diceretur. Potius ergo ideò
rectè potest dici imputari animæ illud peccatum, quod
ex corruptione corporis inevitabiliter trahit, quia, ut
ait Aug., tom. 5, in lib. de Civitate Dei, l. 14, c. 3,
non fuit corruptio corporis quæ aggravat animam,
causa primi peccati, sed pœna; nec caro corruptibilis
animam peccatricem fecit, sed peccatrix anima car-
nem corruptibilem fecit.

Utrum illud peccatum sit voluntarium, vel necessarium.

6. Illud etiam non immeritò quæri potest, utrum
peccatum originale debeat dici voluntarium, vel ne-
cessarium. Et necessarium potest dici, quia vitari
non potest. Unde et Propheta dicit: *De necessitatibus
meis erue me.* Et voluntarium non incongruè appella-
tur, quia ex voluntate primi hominis processit, ut
Aug., in 1 lib., c. 15 Retractionum, ostendit, di-
cens: Istud quod in parvulis dicitur originale pecca-
tum, cum adhuc non utantur libero arbitrio volunta-
tis, non absurdè vocatur voluntarium, quia ex primâ
hominis malâ voluntate contractum, factum est quo-
dammodo hæreditarium.

*Quare Deus animam corpori jungit, sciens eam inde
maculari, et ideò damnari.*

7. Si verò quæritur cur Deus qui fecit animam
ipsam sine maculâ, et scit eam ex corporis conjun-
ctione maculam peccati contrahere, et aliquando ante
baptismum sejungi ab ipso corpore et sic damnari,
eam corpori jungit; respondemus ex altitudine judi-
ciorum Dei id provenire, et nec injustè id à Deo fieri.
Ipse enim non incongruè humanæ conditionis modum,
quem à principio instituit, licet peccata hominum in-
tercesserint, sine immutatione continuè servat, cor-
pora de materiâ à principio sine vitio facta fingens,
animasque de nibilo creans, eorumque conjunctione
hominem perficiens. Cum ergo utraque hominis na-
tura à Deo sine vitio sit instituta, licet à se peccato
sit vitiata, non ideò immutabilis Deus humanæ con-
ditionis primariam legem mutare debuit, sive ab ho-
minum multiplicatione desistere.

An anima sit talis ante baptismum qualis à Deo creatur.

8. Hic à quibusdam quæri solet utrum anima sit
talis ante baptismum qualis à Deo creatur? Quod non
esse probare conantur hoc modo; anima in corpore
creatur, in cujus conjunctione peccato maculatur.
Quàm citò ergo est, peccatum habet; nec prius fuit,
quàm peccatum habuit; non est ergo talis, qualis à
Deo creatur. Creatur enim à Deo innocens, et sine
vitio; et nunquàm talis est. Ad quod dici potest,
quia non omninò talis est qualem eam Deus fecit.
Deus enim bonam eam fecit, et bonitatem ei sine cor-

ruptione indidit. Et dicitur illa naturalis bonitas, quam in creatione à conditore suscepit; quam bonitatem propter peccatum penitus non amisit, sed vitiatam habuit; quam Deus tamen sine vitio fecit. Si enim res bona non esset anima, in eâ malum esse nequiret, cum non possit malum esse nisi in bono, ut post dicitur. Non ergo omnino talis est anima, qualis à Deo creata. Sicut quis pollutas habens manus, non tale habuit pomum quale ego dedi mundis manibus. Ego enim dedi mundum.

An animæ ex creatione sint æquales in donis naturalibus.

9. Illud quoque non incongruè queri solet, utrum omnes animæ ex creatione æquales sint, an aliæ aliis excellentiores. Pluribus non irrationabiliter videtur quod ex ipsâ creatione aliæ aliis excellent in naturalibus donis, ut in essentiâ aliæ aliis sit subtilior, et ad intelligendum memorandumque habilior, utpote acutiori ingenio et perspicaciori intellectu prædita. Quod non improbabiliter dicitur, cum in angelis ita fuisse constet. Et licet naturalibus donis aliæ præ aliis polleant, tamen ante baptismum à corpore discedentes, parvam poenam, et post baptismum statim æqualem coronam sortiuntur, quia ingenii acumen vel tarditas, præmium vel poenam in futuro non collocat.

DISTINCTIO XXXIII.

AN PECCATA OMNIUM PRÆCEDENTIUM PATRUM PARVULI ORIGINALITER TRAHANT UT PECCATUM ADÆ.

1. Prædictis adjiciendum videtur, an peccata præcedentium patrum ad parvulos transeant, sicut illud primi hominis delictum in omnes carnaliter genitos diximus redundasse. Et si peccata parentum transeant in parvulos, utrum omnium qui fuerunt ab Adam usque ad ipsos, an aliquorum et non omnium.

Quid super hoc Aug. in Enchiridio dicere videtur.

2. De hoc August., in Enchiridio, cap. 47, tom. 3, ambigè disserit; videtur enim approbare peccata parentum præcedentium imputari parvulis, non omnium tamen qui fuerunt ab Adam, ne importabili et nimia sarcinâ in poenâ æternâ gravarentur parvuli; sed tantum eorum parentum qui eos à quartâ generatione præcesserunt. Quod confirmat illis verbis quibus in Exod., c. 20: Dominus ait: *Ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem*; quasi peccata parentum proximorum tantum parvulis imputentur, et non alia, quod est per moderationem divinæ miserationis. Ibid., c. 44.

Eorum ponit documenta, qui dicunt transire in parvulos parentum delicta.

3. Et quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur ex eo confirmant, quod etiam parvuli, non modò majores, dicuntur baptizari in remissionem peccatorum. Et David de legitimo matrimonio procreatus dicit, psal. 50: *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*; non dicit in iniquitate vel peccato. Unde putant non tantum illum unum peccatum originale, sed etiam plura quæ in peccato Adæ reperiri possunt, et alia parentum peccata parvulis imputari.

Quod in illo uno primo peccato plura reperiuntur.

4. Quod verò in actuali peccato Adæ plura notari valeant peccata, August., in Enchiridio, cap. 45, insinuat. Possunt, inquit, intelligi plura peccata in unâ transgressionem Adæ, si in sua quasi membra dividatur. Nam et superbia est illi, quia homo in suâ potius esse quam Dei potestate dilexit; et sacrilegium, quia Deo non credidit; et homicidium, quia se in mortem præcipitavit; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanæ serpentinâ suasionem corrupta est; et furtum, quia eibus prohibitus usurpatus est; et avaritia, quia plus quam sufficere illi debuit appetivit; et si quid aliud in hoc uno peccato inveniri potest. Deinde de parentum præcedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat, ita inquires, ibid., c. 49: Parentum peccatis parvulos obligari, non solum primorum hominum, sed etiam

suorum de quibus ipsi nati sunt, non improbabiler dicitur. Illa quippe divina sententia Deut. 5: *Reddam peccata patrum in filios*, tenet eos ante regenerationem usque ad eam, ut etiam de legitimo matrimonio procreatus dicat, ps. 50: *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*. Non dixit in iniquitate vel in peccato, cum et hoc rectè dici posset, sed *iniquitates et peccata* dicere maluit, quia et in illo uno quod in omnes homines pertransiit, atque tam magnum est ut eo mutaretur in necessitatem mortis humana natura, reperiuntur, sicut supra disserui, plura peccata et alia parentum; quæ si non ita possunt mutare naturam, reatu obligant filios, nisi gratia Dei subveniat (in Ench., cap. 47). Sed de peccatis aliorum parentum, quibus ab ipso Adam usque ad patrem suum pro generationibus suis quisque succedit, non immerito disceptari potest utrum omnium malis actibus, et multiplicatis delictis originalibus, qui nascitur implicetur, ut tantò pejus, quantò posterius quisque nascatur. An propterea Deus in tertiam et quartam generationem de peccatis parentum posteris eorum comminetur, quia iram suam, quantum ad progeneratorum culpas, non extendit ulterius moderatione miserationis suæ; ne illi quibus regenerationis gratia non confertur, nimia sarcinâ in ipsâ æternâ damnatione premerentur, si cogerentur ab ipso initio generis humani omnium præcedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere, et poenas pro eis debitas pendere. An aliquid de re tantâ, Scripturis sanctis diligentius perscrutatis ac tractatis, valeat vel non valeat reperiri, temerè affirmare non audeo. Ecce perspicuum sit lectori Augustinum superiora dixisse non asserendo, sed diversorum opiniones referendo.

Ostendit Augustinum sibi fore contrarium, si id sentiret.

5. Alioquin sibi ipsi contradicere ostenderetur, qui in eodem lib., c. 93, omnium mitissimam dicit esse poenam parvulorum, qui originali tantum tenentur peccato, his verbis: Mitissima sanè poena eorum erit, qui præter peccatum quod originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt; et in cæteris qui addiderunt, tantò quisque ibi tolerabiliorem habebit damnationem, quantò minorem habuerit iniquitatem. Ecce hic aperte dicit parvulorum poenam omnium aliarum poenarum esse levissimam. Quod si est, non ergo peccatis patrum præcedentium obligantur, nisi Adæ. Si enim pro peccatis parentum actualibus æternaliter punirentur et pro suo originali, non jam minùs, sed fortè magis quam ipsorum parentes punirentur. Non ergo pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus primi parentis, sed pro originali quod à parentibus trahitur, parvuli damnabuntur; pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiae vermis poenam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum. Uno ergo, et non pluribus peccatis, parvuli obligati sunt. Unde etiam ea quibus illa opinio muniri videtur, scilicet, quod peccata et iniquitates in parvulis aliquando Scriptura esse significat, utens plurali numero, ita determinat August. in eodem lib., c. 44: Quia in Scripturâ per singularem numerum pluralis numerus sæpè significari solet, ut Num. 21: *Ora ergo ad Deum, ut auferat à nobis serpentem*, non ait *serpentes*, quos patiebatur populus; et è converso per pluralem significatur singularis numerus, ut in Evangelio, Matth. 2: *Mortui sunt enim qui quærebant animam pueri*, non ait *mortuus est*, cum loqueretur de Herode. Et in Exodo, c. 32: *Fecerunt deos aureos*, cum unum fecerint vitulum; de quo dixerunt: *Isti sunt dii tui, Israel*. Ita et illud originale unum plurali numero significatur, cum diximus parvulos in peccatorum remissionem baptizari, et in peccatis vel iniquitatibus concipi.

An actuale peccatum Adæ sit gravius cæteris.

6. Hic queri solet utrum peccatum Adæ transgressionis ex quo processit originale, et in quo plura superius notata sunt peccata, gravius fuerit cæteris peccatis. Quibusdam ita esse videtur, quia illud peccatum totam humanam naturam mutavit: sicut August. dicit in Enchiridio, c. 48: Illud unum peccatum in loco et

habitu tantæ felicitatis admissum, tam magnum est, ut in uno homine originaliter et, ut ita dixerim, radicaliter totum genus humanum damnaretur. Idem in lib. de Civitate Dei, l. 14, c. 12 : Tantò majori injustitiâ violatum est illud mandatum, quantò faciliori poterat observantiâ custodiri. Nondum enim ipsi voluntati cupiditas resistebat, quod de poenâ transgressionis postea secutum est. His aliisque utuntur auctoritatibus, qui illud peccatum cæteris aliorum hominum peccatis gravius esse dicunt. Quod etiam ratione ostendere laborant hoc modo : Magis nocuit illud peccatum quàm aliquod aliorum, quia totum humanum genus viliavit ac morti utique subdidit, quod nullo alio peccato factum est. Majorem ergo effectum mali habuit illud peccatum, quàm aliquod aliud.

Responsio contra illos, ubi alia peccata ostenduntur illo majora.

7. Ad quod dici potest quia, licet illud peccatum humanam naturam mutaverit in necessitatem mortis, et in totum genus humanum reatum diffuderit, non est tamen putandum gravius fuisse peccato in Spiritum sanctum, quod neque hic, neque in futuro, ut Veritas ait, Matth. c. 12, dimittitur. Quod verò totam humanam naturam corrumpit, non ideo est quia gravius fuerit cunctis aliis peccatis; sed quia ab homine commissum est, quando in uno homine tota humana natura consistebat, et ideo tota in eo corrupta est; majoremque effectum mali intulit quantum ad multiplices defectus qui ex eo manaverunt, sed non quantum ad poenam æternam, quam graviolem non meruit, quàm plures postea meruerunt per alia peccata; imò alios graviolem promeruisse credimus iram, quàm Adam meruerit.

An istud peccatum sit primis dimissum parentibus.

8. Si verò quaeritur an illud peccatum fuerit dimissum primis parentibus, dicimus eos per poenitentiam veniam consecutos. Unde Aug., in lib. de Baptismo parvulorum ait : Sicut illi primi parentes postea justè vivendo creduntur per Domini sanguinem ab extremo liberati supplicio, non tamen in illà vitâ meruerunt ad paradysum revocari; sic et caro peccati, etiam remissis peccatis, si homo in eâ justè vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti, quam traxit de propagine peccati.

Quod peccata parentum visitantur in filios, et quod non sunt adversa quæ Deus dicit in Exodo et in Ezechiele.

9. Et licet peccatis parentum, nisi Adæ, parvuli non obligentur, non est tamen diffidendum peccata parentum in filios redundare, sicut Dominus, in Exodo, c. 20, ad Moysen ait : *Ego sum Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem, his qui oderunt me.* His verbis apertè insinuat quod Deus reddit peccata patrum super filios tertios et quartos. Huic autem videtur adversari quod Dominus ait in Ezechiele, c. 18 : *Quid est quod inter vos parabolam vertitis in proverbium istud dicentes : Patres comederunt uvam acerbam, et dentes filiorum obstupescunt? Vt ego, dicit Dominus, si erit vobis ultra parabola hæc in proverbium in Israel. Ecce omnes animæ meæ sunt, ut anima patris, ita anima filii mea est; et anima quæ peccaverit, ipsa morietur. Filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii. Justitia justi super eum erit, et impietas impii erit super eum.* His verbis videtur Deus corrigere per prophetam quod malè dixerit in lege. Si enim peccata parentum reddit in tertiam et quartam generationem, injustitia videtur Dei esse, ut alius peccet et alius puniatur. Quomodo enim justum est alium peccare, et alium peccata luere?

Determinatio præmissarum auctoritatum convenientiam ostendens.

10. Sed, ut ait Hieron., tomo 5, explanatione ad 8 caput Ezechielis : Ne lex et propheta, id est, Exod. et Ezechiel, imò ipse Deus qui et hic et ibi locutus est, in sententiâ discrepare videantur, attendamus finem illius auctoritatis Exod. Dicto enim : *Reddo iniquitates patrum in filios*, addit : *His qui oderunt me*; per quod

evidenter ostendit non ideo puniri filios quia peccaverunt patres, sed quia eis similes quodam hereditario malo Deum oderunt. Illud ergo quod in Exod. Dominus dicit, sicut Hieron. tradit, non id sonat quod multi existimant; nec est simile huic proverbio : *Patres comederunt uvam acerbam*, etc. Illud enim Exod. Hieron., super illud Ezech., et August., super psal. : *Deus, laudem meam ne tacueris*, de filiis peccata patrum imitantibus accipiendum censet; super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia punit eos qui ad imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Non itaque corrigit Deus in prophetâ quod ante dixerat in lege, sed quomodo intelligendum sit aperit. Unde et illos qui pravè intelligebant arguit, qui dicebant : *Patres comederunt*, etc.

Quare dixerit in tertiam et quartam generationem, et quare patres tantum commemoravit.

11. Verumtamen si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoravit, cum in quâlibet generatione rel teneantur qui peccata patrum imitantur? Et quare patres commemoravit, cum et illi omnes mali sint, qui quorundamlibet malorum peccata imitantur? Sed ideo patres specialiter nominavit, quia maximè patres filii imitari solent, quos præcipuè diligunt. Et tertiam et quartam generationem ideo commemoravit, quia solent parentes interdum tamdiu vivere, donec filios tertios et quartos habeant; qui patrum iniquitates videntes, eorum impietatis heredes per imitationem efficiuntur. Secundum hunc modum rectè intelligitur ad litteram quod in Exodo dicitur.

Quomodo illud Exodi intelligi debeat secundum mysterium.

12. Quod etiam mysticè intelligendum esse ostenditur ex eo quod parabola dicitur. Si enim parabola est, ut ait Hieron., aliud verbis sonat, aliud sensu continet. Unde aliqui ita edisserunt : patrem in nobis esse dicunt levem punctum sensuum, scilicet primum motum suggestionis vel cogitationis; filium verò, si cogitatio conceperit, peccatum, in quo notatur consensus et delectatio mulieris; nepotem, si quod cogitaveris atque conceperis, opere compleveris, vel complere decreveris; in quo notatur consensus viri, sive patrati peccati; pronepotem autem, si non solum feceris, sed in eo glorieris; et hæc est quarta generatio, non quia tres præcesserint, sed quarta dicitur, quia quarto loco à primo motu, qui est quasi pater, enumeratur. Deus ergo primos et secundos stimulos cogitationum, quos Græci propatheis vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non punit æternaliter; sed si cogitata quis facere decreverit, et quæ fecit corrigere noluerit, quæ sunt mortalia peccata, et tertia et quarta generatio.

Per quid probatur quod primus motus non puniatur æternaliter.

13. Ad probandum verò, ut ait Hieron., quod primus pulsus cogitationis non puniatur æternaliter à Deo, illud de Genes., c. 9, afferendum est : Cham enim peccavit, irridens nuditatem patris; et sententiam non ipse, sed filius ejus Chanaan accepit. *Maledictus Chanaan servus erit fratrum suorum.* Quæ enim justitia est, ut pater peccaverit, et filius punitus sit? Sed in mysterio illud factum est.

DISTINCTIO XXXIV.

QUÆ DE PECCATO ANIMADVERTENDA SINT.

1. Post prædicta, de peccato actuali diligenti indagine quadam consideranda sunt : scilicet, quæ fuerit origo et causa primi peccati; utrùm res bona, an res mala; postea, in quâ re sit peccatum, et quot modis fiat; et de differentiâ ipsorum peccatorum.

Quæ fuit origo et causa peccati prima.

2. Causa et origo prima peccati res bona extitit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali unde oriretur. Cum enim originem et causam habuit, aut ex bono, aut ex malo habuit. Sed malum ante non erat; ex bono ergo ortum est. Prius enim in angelo

ortum est peccatum, et postea in homine. Et quid erat angelus, nisi bona natura Dei? Non ex Deo ortum est malum quod fuit in angelo; non ex alio quàm ex angelo; ex bono ergo ortum est. Unde August., in Responsionibus contra Julianum hæreticum, qui dixerat: Si ex naturâ peccatum est, tunc mala est natura, ait: Quæso ut, si potest, respondeat. Manifestum est ex voluntate malâ, tanquàm ex arbore ma'â, fieri omnia opera mala, tanquàm fructus malos; sed ipsam malam voluntatem unde dicit exortam, nisi ex bono? Si enim ex angelo, quid est angelus, nisi bonum opus Dei? Si ex homine, quid erat ipse homo, nisi bonum opus Dei? Imò quid erant hæc duo antequàm in eis oriretur mala voluntas, nisi bonum opus Dei, et bona et laudanda natura? Ergo ex bono oritur malum, nec fuit unde oriri posset nisi ex bono. Dico ergo quia voluntatem malam nullum malum præcessit, sed ex bono originem habuit. Hic apertè dicitur primam causam et originem mali, bonam fuisse naturam. Et nihilominus ostenditur cujus peccati fuerit causa, scilicet malæ voluntatis.

Quòd mala voluntas secundaria causa fuit malorum.

3. Mala autem voluntas illa angeli et hominis, causa est etiam malorum subsequentium, scilicet, malorum operum et malarum voluntatum; unde Aug., in Ench., c. 23, t. 3: Nequaquam dubitare debemus rerum bonarum quæ ad nos pertinent, causam non esse nisi bonitatem Dei; malarum verò, ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, postea hominis; hoc primum est creaturæ rationalis malum, id est, prima privatio boni. Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis, id est, angeli et hominis, deficientem ab immutabili bono, id est, à Deo, causam esse malarum rerum ad nos pertinentium, quia causa est tam peccatorum, quàm pœnarum quibus premitur humana natura. Prima ergo origo et causa peccati, bonum fuit; et secunda, malum quod ortum est ex bono.

In quâ re sit peccatum, an in bonâ an in malâ; et dicitur, quia in bonâ tantum.

4. Ostensâ origine mali, superest videre in quâ re sit malum, scilicet an in re bonâ, an in re malâ. Qui rectè acutèque sapit, non nisi in bono malum esse intelligit, id est, in naturâ bonâ. Malum enim est corruptio vel privatio boni; ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio vel privatio boni. Peccatum ergo non potest esse nisi in re bonâ. Sicut enim morbis ac vulneribus corrumuntur corpora; quæ, ut ait Aug. in Ench., cap. 11, sunt privationes boni ejus quod dicitur sanitas; ita et animorum quæcumque sunt vitia, naturalium sunt privationes bonorum. Quid est enim aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni? Bonum enim minui malum est; quamvis quantumcumque minuat, necesse est ut aliquid remaneat, si adhuc natura est. Non enim consumi potest bonum quod est natura, nisi et ipsa natura consumatur. Cum verò corrumpitur, ideò malum est ejus corruptio, quia eam qualicumque privat bono. Nam si nullo bono privat, non nocet. Nocet autem; adimit ergo bonum. Quamdiù itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur. Ac per hoc, nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum; sed bonum omninò malo carens, integrum bonum est. Cum verò inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est; nec malum unquàm potest esse ullum, ubi est nullum bonum. Unde res mira conficitur, ut quia omnis natura, in quantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videtur, cum vitiosa natura esse, mala natura esse dicitur, nisi malum esse quod bonum est, nec malum esse nisi quod bonum est. Hæc connexionem evidenter insinuat malum non posse esse nisi in re bonâ; ubi etiam, licèt absurdum videatur, manifestè dicitur esse malum, quod bonum est.

Quod ex præmissis sequitur, scilicet quòd cum dicitur malus homo, dicitur malum bonum.

5. Ex quo colligitur nihil aliud significari cum di-

citur homo malus, nisi bonum malum. Unde August., in eodem op. subdit: Quid est malus homo, nisi mala natura? quia homo natura est. Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est, quid aliud est malus homo, nisi malum bonum? Tamen cum duo ista discernimus, invenimus nec ideò malum, quia homo est; nec ideò bonum, quia iniquus est; sed bonum quia homo, malum quia iniquus. Omnis itaque natura, etiamsi vitiosa sit, in quantum natura est, bona est; in quantum vitiosa est, mala est.

Quòd regula dialecticorum de contrariis fallit in his, scilicet bono et malo.

6. Ideòque in his contrariis quæ mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula deficit, quâ dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Nullus enim potus aut cibus simul dulcis est, et amarus. Nullum simul corpus ubi album, ibi et nigrum; et hoc in multis ac penè in omnibus reperitur contrariis, ut in unâ re simul esse non possint. Cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omninò sine bonis et nisi in bonis esse non possunt. Et hæc duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset in quo esset malum, prorsus nec malum esse potuisset: quia non modò ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumpetur, quoniam nihil est aliud corruptio quàm boni exterminatio. Ex bonis ergo mala orta sunt, et nisi in bonis non sunt; nec fuit prorsus unde oritur ulla mali natura, nisi ex angeli et hominis naturâ bonâ, unde primitus orta est voluntas mala. (Ibid. c. 15.)

Epilogum facit ad alia transiturus.

7. Ex his aperitur quod primò et secundò supra investigandum diximus, scilicet, quæ fuerit origo mali, et in quâ re sit. Ex bonâ enim re ortum, et in re bonâ consistere præmissis testimoniis comprobatur.

Scientiæ illi quâ dictum est bonum esse malum, opponitur de prophetiâ quæ ait: Væ his qui dicunt bonum malum! (Ibid. c. 12.)

8. Ad hoc autem quod dictum est, malum esse quod bonum est, quidam sic opponunt: Si bonum malum esse dicimus, incidimus in illam sententiam propheticam, Isaïæ. 5, ubi legitur: Væ his qui dicunt bonum malum, et malum bonum! Igitur si hanc maledictionem vitare volumus, nullatenus dicere debemus bonum esse malum, et è converso. Hoc autem August., in eodem lib. determinat, dicens: Id quod dictum est in prophetiâ, intelligendum est de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus. Unde qui adulterium dicit bonum, in eum cadit illa prophetica detestatio; et in eum qui dicit malum hominem bonum, vel bonum esse iniquum. Qui enim dicit hominem, in quantum homo est, malum esse, et bonitatem esse iniquitatem, opus Dei culpat, quod est homo, et vitium hominis laudat, quod est iniquitas. (Ench., c. 13 et 19.)

DISTINCTIO XXXV.

QUID SIT PECCATUM. (Contra Faust., tom. 6, lib. 22, c. 27.)

1. Post hæc videndum est quid sit peccatum. Peccatum est, ut ait August., omne dictum, vel factum, vel concupitum, quod fit contra legem Dei. Idem in lib. de duabus Animabus: Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat. In utrâque assignatione, de actuali peccato agitur et mortali, non veniali. Ex primâ descriptione ostenditur peccatum esse voluntas mala, sive locutio et operatio prava, id est, actus malus tam interior quàm exterior; ex alterâ verò, tantum ostenditur esse actus interior. Voluntas enim, ut in superioribus dictum est, motus animi est, actus ergo interior est. Ambros. quoque, tom. 4, in lib. de Paradiso, c. 8, ait: Quid est peccatum, nisi legis divinæ prævaricatio et cœlestium inobedientia præceptorum? Ergo in prævaricante peccatum est, sed in mandante culpa non est. Non enim consisteret peccatum, si interdictio non fuisset. Non

consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset; quæ nisi aliqua malitiæ fuissent semina, vel subsistere, vel eminere non posset. Ecce prævaricationem legis et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum.

Diversorum sententias de peccato ponit.

2. Quocirca diversitatis hujus verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dicunt voluntatem malam tantum esse peccatum, et non actus exteriores; alii, voluntatem et actus; alii neutrum dicentes, omnes actus esse bonos et à Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse, ut ait August. super Joan. (1): *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*, id est, peccatum quod nihil est, et nihil fiunt homines, cum peccant. Supra etiam dixit August. quod malum est privatio boni, vel corruptio boni; qui etiam, in lib. 83 Quæst., q. 36. ait: *Summum malum nullum modum habet; caret enim omni bono. At modus aliquid boni est; non igitur est, quia nullâ specie continetur, totumque hoc nomen mali de specie privatione repertum est. Item, tom. 3, in Dogmatibus ecclesiasticis, c. 56, dicitur malum vel malitiam non esse à Deo creatam, sed à diabolo inventam, qui et ipse bonus creatus est. Idem etiam, tom. 6, in lib. contra Manichæos, c. 8, quid sit peccatum ostendit, dicens: Peccare quid aliud est, nisi in veritatis præceptis vel in ipsâ veritate errare? Quod si non voluntate faciunt, peccatores injustè judicantur. Quid ergo in hac tantâ varietate tenendum, quidve dicendum?*

Vera sententia de peccato proponitur.

3. Sanè dici potest, et liberè tradi debet, peccatum esse actum malum interiorem et exteriorem, scilicet, malam cogitationem, locutionem, et operationem; præcipuè tamen in voluntate consistit peccatum, ex quâ, tanquam ex arbore malâ, procedunt opera mala tanquam fructus mali.

Traditio quorundam qui dicunt voluntatem malam et actum, in quantum sunt, esse naturas, et ideò bona; in quantum verò male sunt, esse peccata.

4. Quidam autem diligenter attendentes verba Aug. quibus supra et in aliis Scripturæ locis utitur, non indoctè tradunt voluntatem malam et actus malos, in quantum sunt vel in quantum actus sunt, bona esse: in quantum verò mala sunt, peccata esse, qui voluntatem et actum quemcumque bonam Dei naturam esse dicunt, in quantum actus est vel voluntas, et ex Deo auctore esse; in quantum verò inordinatè et contra legem Dei fit, et fine debito caret, peccatum est; et ita in quantum peccatum est, nihil est. Nulla enim substantia est, nulla natura est.

Auctoritatibus probant voluntates et actus omnes esse bona in quantum sunt.

5. Quod autem voluntas omnis et actio bonum sit, in quantum est, ex eo probant quod ait Aug., tom. 4, in lib. 85 Questionum, q. 21: *Deus boni tantummodo causa est, quocirca mali auctor non est, quia omnium quæ sunt auctor est; quæ in quantum sunt, in tantum bona sunt. Item, ibidem, quæst. 27, probans nihil casu fieri in mundo, ait: Quidquid casu fit, temerè fit; quidquid temerè fit, non fit providentiâ. Si ergo casu aliqua fiunt in mundo, non providentiâ universus mundus administratur. Si non providentiâ universus mundus administratur, aliqua natura vel substantia est, quæ ad opus providentiæ non pertinet. Omne autem quod est, in quantum est, bonum est; summum enim est illud bonum, cujus participatione sunt cætera bona, et omne quod mutabile est, non per se, sed boni illius participatione, in quantum est, bonum est; quod divinam etiam providentiam vocamus. Nihil ergo casu fit in mundo. His testimoniis innituntur ad ostendendum omne quod est, in quantum est, bonum esse. Unde idem Aug., tom. 3, in lib. 1, de Doct. christianâ, cap. 52: *Ille summè ac primitus est, qui omninò incommutabilis est, et cætera quæ**

sunt, nisi ab illo esse non possunt, et in tantum bona sunt, in quantum acceperunt ut sint.

Quid ex prædictis colligitur.

6. Ex prædictis colligitur atque inferitur quia si mala voluntas, et mala actio est; in quantum est, bona est. Sed quis est qui diffitetur malam voluntatem esse, et malam actionem? Mala ergo voluntas sive actio, in quantum est, bonum est, et in quantum voluntas est vel actio, bonum similiter est; sed ex vitio mala est, quod vitium à Deo non est, neque aliquid est. Quod August., tom. 4, notasse videtur in lib. 83 Quæst., q. 3, dicens: *Vitium est voluntas quod est homo deterior, quod vitium longè abest à voluntate Dei, ut ratio docet. Ex hoc loco probant voluntatem, in quantum vitiosa est, non esse à Deo; in quantum vitiosa est, peccatum est, ut aiunt, in quantum non habet ordinem nec finem debitum. Ita et actio, in quantum ex malo procedit, et ordinem non habet, et ad malum tendit.*

Alia probatio, quod omnis actus in quantum est, bonus est.

7. Item et aliter probant omnem actum interiorem vel exteriorem, in quantum est, esse bonum, quia non esset actus malus, nisi esset res bona; quia non est aliqua res mala, nisi eadem res bona sit. Unde Aug. in Ench., cap. 13: *Omnis natura bonum est; nec res aliqua mala esset, si res ipsa quæ mala est, natura non esset. Non ergo potest esse malum nisi esset aliquod bonum. Quod cum dici videatur absurdè, connexio tamen ratiocinationis nos compellit hoc dicere. §. Ex præmissis testimoniis asserunt omnes actus, in quantum sunt, esse res bonas; nec aliquid esse malum, id est, peccatum, nisi idem quoque secundum aliquid bonum sit; et omnium quæ sunt, in quantum sunt, Deum auctorem prædicant: et ejus voluntate omnia esse quæcumque sunt, quæ, in quantum sunt, naturæ sunt.*

Objectio contra illos qui dicunt omnes actus, in quantum sunt, esse bonos.

8. Quibus opponitur: Si omnia quæ sunt, in quantum sunt, bona sunt, et naturæ sunt; ergo adulterium, et homicidium, et similia, in quantum sunt, bona sunt, et naturæ sunt, et Deo volente fiunt. Quod si est, tunc illi qui faciunt illa, bona agunt; quod penitus absurdum est. His verò sic illi respondent: dicunt equidem adulterium, homicidium, et hujusmodi, non simpliciter actus denotare, sed actuum vitia; actusque ipsos adulterii et homicidii, in quantum sunt, vel in quantum actus sunt à Deo esse, et bonas naturas esse, sed non in quantum adulterium et homicidium sunt. Et ideò non sequi dicunt, si actus qui homicidia et adulteria sunt, à Deo sunt, quod homicidia et adulteria à Deo sunt.

Alia illorum oppositio contra eosdem.

9. Item aliter eis opponitur: Si aliquid non est malum quod non sit natura vel res bona, quomodo ergo peccata sunt non credere in Deum, non ire ad ecclesiam, et hujusmodi, cum ista non sint naturæ, imò omninò non sint? Non est enim aliquid, vel res, non ire ad ecclesiam, vel non credere et hujusmodi. Ad quod dicunt, his atque hujusmodi dictionibus quæ videntur privationes simpliciter notare, et nihil ponere, quia per negationem dicuntur, verè aliqua poni, actusque per eas significari. Non credere enim in Christum incredulitatem dicunt; et nomine incredulitatis malum mentis actum significari. Ita etiam cum dicitur: *Non ire ad ecclesiam malum est; non euntis contemptus significatur, id est, voluntas mala vel propositum; hoc est enim declinare à bono, et ideò malum est; sicut, è converso, declinare à malo, bonum est. Sicut ergo declinatio à malo, aliquid ponit, scilicet, voluntatem et propositum vitandi malum (non enim potest esse bonum quod omninò nihil est), ita declinatio à bono quod est significat, scilicet, voluntatem et propositum mali. Et secundum hoc vera est et generalis illa peccati mortalis descriptio, quam supra posuit Aug., scilicet: Peccatum*

(1) Tom. 9, tract. ad caput 1 Joan.

est dictum, etc.

Utrum malus actus, in quantum peccatum est, sit privatio vel corruptio boni.

10. Potest etiam quæri ab eisdem, cum peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum; utrum sit privatio vel corruptio boni in quantum peccatum est; vel non. Si enim in quantum peccatum est, corruptio boni est, cum corruptio vel privatio boni pœna sit homini; in quantum ergo peccatum est, pœna est. Quod si est, tunc in quantum peccatum est, bonum esse videtur, et à Deo esse. Si autem non in quantum peccatum est, corruptio est, queritur ergo secundum quid corruptio sit. Si enim corruptio est, et non in quantum peccatum est, cum non sit bonum, præterquam in eo quod peccatum est; ergo in quantum bonum est, corruptio vel privatio boni est. §. Ad quod etiam ipsi dicunt actum malum non in quantum est, neque in quantum bonum est, esse privationem vel corruptionem boni, sed in quantum peccatum est; non tamen in quantum peccatum est, pœna est, vel aliquid quod à Deo sit. Ut enim ex verbis præmissis Aug. colligitur, peccatum dicitur corruptio vel privatio activè, non passivè. Nam ideò malum vel peccatum dicitur corruptio boni, quia naturam bonam qualicumque privat bono. Nam si non privat aliquo bono, non nocet, ut supra Aug. ait. Nocet autem; admittit ergo bonum. Non autem nocet, nisi in quantum peccatum est; ergo in quantum peccatum est, privat bono. Itaque in quantum peccatum est, privatio est vel corruptio boni.

Quomodo in quantum peccatum est, possit corrumpere bonum, cum nihil sit.

11. Sed cum nihil sit in quantum peccatum est, quomodo potest bonum corrumpere vel adimere? Aug. te hoc docet in lib. de Naturâ boni, dicens: Absinere à cibo non est aliqua substantia; tamen substantia corporis si omnino abstinenceatur à cibo, languescit et frangitur; sic non est substantia peccatum, eo tamen natura animæ corrumpitur.

Quòd peccatum propriè corruptio est animæ, et quomodo.

12. Peccatum verò, id est, culpa, propriè animæ corruptio est. Si autem queritur in quo possit corrumpi anima, in parabolâ illius qui incidit in latrones qui eum vulneraverunt et spoliaverunt, Luc. 10, clarescit. Incidit enim homo in latrones, quando per peccatum in potestatem diaboli traditur; et tunc per peccatum expoliatur gratuitis bonis, id est, virtutibus; et in naturalibus bonis vulneratur; quæ sunt ratio, intellectus, memoria, et ingenium et hujusmodi, quæ per peccatum obtenebrantur et vitiantur. Per peccatum etiam privatur illò bono, cujus participatione cætera bona sunt; quo tantò magis privatur, quantò magis se ab eo elongat.

Qualiter homo se elongat à Deo, scilicet per dissimilitudinem quam facit, hoc est peccatum.

13. Ab eo autem se elongat homo per peccatum, non loci distantia, quia ubique totus et præsens est omnibus, et omnia in ipso sunt, ut ait Aug. in lib. 83 Quæst., quæst. 20, t. 4, et ipse locus non est. Locus tamen Dei abusivè dicitur templum Dei, non quòd eo contineatur, sed quòd ei præsens sit et inhabitans; id autem anima munda intelligitur. Per peccatum ergo non secundum locum, aliquis longè fit à Deo; at in eo longè fit, quòd ab ejus similitudine recedit; et tantò longius, quantò fit dissimilior. Illa autem, ut Aug. ait in lib. 83 Quæst., quæst. 23, quæ participatione similia sunt Deo, recipiunt dissimilitudinem. At ipsa similitudo nullo modo ex aliquâ parte potest esse dissimilis. Unde fit ut cum similitudo patris filius sit, ex nullâ parte patri possit esse dissimilis; cujus participatione similia sunt, quæcumque Deo similia sunt, et illa possunt recipere dissimilitudinem. Nihil est autem quod hominem adeò Deo dissimilem faciat, quemadmodum peccatum. Cum autem peccatum sit privatio vel corruptio boni quæ est in animâ, est etiam privatio vel corruptio boni corporis; sicut corpus hominis privavit beneficio illius immortalitatis et im-

passibilitatis, quam habuit ante peccatum.

An pœna sit privatio boni?

14. Quæri autem solet utrum et pœna sit privatio vel corruptio boni. Ad quod facillè responderi potest, si prædicta ad memoriam revocentur. Diximus enim supra, privationem vel corruptionem boni accipi activè vel passivè, id est, secundum efficientiam vel effectum. Ideò quæ privatio vel corruptio boni dicitur peccatum, et pœna; sed peccatum secundum efficientiam, quia privat vel corrumpit bonum; pœna autem secundum effectum, id est, secundum passionem, quæ est effectus peccati. Aliud est enim culpa, aliud pœna; alterum est Dei, id est, pœna, alterum, diaboli vel hominis, id est, culpa.

DISTINCTIO XXXVI.

QUOD QUÆDAM SIMUL SUNT PECCATA ET PœNA PECCATI; QUÆDAM PECCATA ET CAUSA PECCATI, ALIA VERO PECCATA, ET CAUSA, ET PœNA PECCATI.

1. Sciendum est tamen quædam sic esse peccata, ut sint etiam pœnæ peccatorum. Unde Aug., super illum locum ps. 57: *Supercecidit ignis, et non viderunt solem*, ait: Ignis superbiæ et concupiscentiæ et iræ intelligitur. Istas pœnas pauci vident; ideò eas maxime commemorat Apostolus in Epistolâ ad Romanos, et enumerat multa quæ peccata sunt, et pœna peccati. Inter primum enim peccatum apostasiæ et ultimam pœnam ignis æterni, media quæ sunt, et peccata sunt, et pœna peccati. Gregor. quoque super Ezech. ait: Contemnenti qui non vult pœnitere ponit Deus offendiculum, ut scilicet gravius impingat. Peccatum enim quod per pœnitentiam citius non deletur, aut peccatum est et causa peccati; aut peccatum et pœna peccati, aut peccatum simul et causa et pœna peccati. Unde Moyses, Gen. 15: *Nondum sunt completa peccata Amorrhæorum*. Et David inquit, psal. 68: *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum*. Et alius propheta, Osee: *Sanguis sanguinem tetigit*, id est, peccatum peccato additum est. Paulus quoque ait, Rom. 1: *Propterea tradidit illos Deus in passionem ignominie*, etc. Et item, 1 Thess. 2: *Ut impleant, peccata sua semper*. Joanni quoque per angelum dicitur Apoc. 22: *Qui in sordibus est, sordescat adhuc*. Ex his testimoniis colligitur peccatum aliquod et peccatum esse, et pœnam peccati.

Ex prædictis quæstio oritur, scilicet an in quantum peccatum est, sit pœna peccati. (Lib. de liber. Arbit., c. 18.)

2. Et ideò meritò queritur utrum in quantum peccatum est, sit pœna peccati. Quod non videtur, cum omnis pœna peccati justa sit. Unde Aug., in lib. Retractionum: Omnis pœna peccati justa est, et supplicium nominatur. Si ergo peccatum quod est peccatum et pœna peccati, in quantum peccatum est, pœna peccati est, cum omnis pœna justa de justitiâ Dei veniat, videtur in quantum peccatum est justum esse et à Deo provenire, §. Ad quod illi respondent peccatum sic dici pœnam peccati, quia per peccatum in quod merito præcedentis peccati homo labitur deserente Deo, corrumpitur bona natura. Sicut ignis æternus dicitur pœna malorum, quia eo cruciantur; nec tamen ipse cruciatus malorum ignis est, sed per ignem fit in homine. Ita per peccatum corrumpitur natura, et imminuitur bonum nature; et est ipsa imminutio et corruptio boni, passio et pœna, et non est essentialiter ipsum peccatum, per quod fit; sed ideò peccatum dicitur, ut præmissum est, quia per peccatum, illicò ut peccat homo, fit in homine illa corruptio, quæ tamen fit Deo auctore. Illa enim pœna sive passio, quæ est boni corruptio, à Deo est. Illius tamen, ut sic dicam, materia et causa est peccatum, quod à Deo non est. Quod videtur Augustinus, tom. 7, notasse et juxta hunc sensum intellexisse, cum ait in lib. de Prædestinatione sanctorum c. 10: Prædestinatione Deus ea præscivit quæ fuerat ipse factururus. Sed præscivit Deus etiam quæ non est ipse factururus, id est, omnia mala; quia etsi sunt quædam quæ ita peccata sunt, ut etiam pœnæ sint peccati, secundum illud Apostoli: *Tradidit illos*

Deus in passiones, etc., non tamen peccatum Dei est, sed iudicium, scilicet pœna. In Scripturâ enim sæpè nomine iudicii pœna intelligitur. Ille diligenter intendentibus insinuare videtur ea quæ peccata sunt et pœnæ peccati, non in quantum peccata sunt, sed in quantum pœnæ, Dei esse. Nam cum dixisset Deum non esse facturum mala aliqua, id est, peccata, quia posset ei obijci quædam peccata esse etiam pœnas peccati, et pœna peccati omnis iusta est, et id ò à Deo est; quasi determinando secundum quid faciat ea, vel secundum quid non faciat, addidit reliqua. Juxta verò prædictam intelligentiam peccata sanè dicuntur pœnæ, unde Apostolus, Rom. 1, app. fiat eas *passiones ignominie*, quia, ut ait auctoritas, licet quædam peccata sint quæ delectant, sunt tamen passiones naturæ non nominandæ, quia per ea corrumpitur natura.

Quòd cum omne peccatum possit dici pœna, non tamen omne est pœna peccati.

3. Et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici pœna, non tamen omne potest dici pœna peccati. Pœna enim peccati, ut prædictum est, est illud ejus causa est aliud præcedens peccatum. Nam peccatum sic dicitur pœna peccati respectu præcedentis, sicut dicitur causa peccati respectu sequentis. Quo fit ut idem peccatum et causa sit, et pœna peccati; sed alterius peccati pœna, et alterius causa; ut enim Gregorius, in Moral., ait: Peccatum quod penitentiâ non diluitur, suo pondere mox ad aliud trahit. Unde fit ut non solum peccatum sit, sed et causa peccati; ex illâ quippe culpâ subsequens oritur. Peccatum verò quod ex peccato oritur, non solum peccatum, sed pœna peccati est, quia iusto iudicio Deus cor peccantis obnubilat, ut præcedentis peccati merito etiam in alia cadat; quem enim liberare noluit, deserendo percussit. Proinde, ut Aug., tom. 7, lib. 5, contra Julianum, c. 3, ait: Præcedentis est hæc pœna peccati, et tamen etiam ipsa peccatum est. Iudicio enim justissimi Dei traditi sunt, ut ait Apostolus de quibusdam, sive deserendo, sive alio modo explicabili, sive inexplicabili, in *passiones ignominie*, ut crimina criminibus vindicarentur, et supplicia peccantium non tantum sint tormenta, sed et vitiorum incrementa. Illa ergo peccata quæ enumerat Apostolus, quia de superbiâ sunt, non solum peccata, sed etiam supplicia sunt. Ecce ex his jam fit perspicuum quædam peccata etiam pœnas et causas peccati esse; et illud peccatum esse pœnam peccati, quod causam præcedentem habet peccatum; atque illud peccatum esse causam peccati, quod est meritum sequentis culpæ.

Ex prædictis videtur significari ipsa eadem quæ peccata sunt, esse et pœnas peccati.

4. Sed cum ait crimina criminibus vindicari, videtur insinuare ea ipsa quæ peccata sunt, essentialiter esse pœnas peccati, id est, punitiones peccati. Ad hoc autem inquit illi hæc et similia dicta esse secundum rationem prædictam: et ideò intelligenda fore secundum præmissam expositionem. Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi. (Hilarius, l. 4, de Trin., non longè à medio).

Quòd nobis obviat veritati si quis dicat ipsa peccata esse pœnas peccati essentialiter.

5. In nullo tamen præiudicium factum veritati putatur, si quis dicat ipsa eadem quæ peccata essentialiter, ut ita dicam, esse pœnas, id est, punitiones peccatorum præcedentium, quæ iustæ sunt et à Deo sunt. Nec tamen in quantum peccata, à Deo sunt; nec in quantum peccata sunt, pœnæ peccati sunt: et tamen in quantum peccata sunt, privationes boni sunt, sed, ut supra dictum est, causaliter et activè dicuntur privationes. *Aperit ostendit peccata quædam esse pœnam peccati, et pœnam ipsam iustam esse à Deo.*

6. Quòd autem quædam peccata pœnæ sint, et ipsa pœna iusta sit et à Deo sit, evidenter tradit Aug., tom. 1, in lib. Retractationum, c. 9; et lib. de liber. Arbitr., l. 3, c. 18, ita dicens quædam necessitate fieri

ab homine quæ mala sunt, et eadem iusta pœna peccati sunt. Sunt, inquit, quædam necessitate facta improbanda, ubi homo vult rectè facere et non potest. Unde et illud Apostoli, Rom. 7: *Non quod volo facio bonum, sed quod odi malum hoc ago.* Et illud, Gen. 2: *Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Hæc enim invicem sibi adversantur, ut non ea quæ vultis faciatis, sed hæc omnia ex illâ mortis damnatione sunt. Nam si non est ista pœna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est homo, cum hæc facit, ea utique facit quæ debet. Si autem homo, quia ita est, non est bonus, nec habet in potestate ut sit bonus, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse qualem se esse debere videt, pœnam istam esse quis dubitet? Omnis autem pœna si peccati pœna est, iusta est, et supplicium nominatur. Si autem iniusta est pœna, quoniam pœnam esse nemo ambigit, injusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia Dei et iustitia dubitare dementis est, iusta est hæc pœna, et pro peccato aliquo impenditur. Non enim quisquam injustè dominans aut surripere hominem potuit velut ignorantem Deo, aut extorquere invito tantum invalidiori, ut hominem injustâ pœnâ cruciaret. Relinquitur ergo ut hæc pœna iusta de damnatione hominis veniat. His atque aliis pluribus testimoniis docetur quædam esse peccata et pœnas peccati essentialiter. Aug., lib. 3 de libero Arbitrio; c. 18, tom. 8. *De quibusdam quæ sine dubio peccata sunt et pœnæ, ut ira, invidia.*

7. Præterea nullatenus ambigendum est quædam peccata absque ullo scrupulo pœnas esse, ut invidia, quæ est dolor alieni boni, et ira; quæ etiam non in quantum pœnæ sunt, peccata sunt: ita etiam de cupiditate et timore, et aliis huiusmodi, sentiendum est. Unde Aug., in lib. 83 Questionum, quest. 77, tom. 4, ait: Omnis perturbatio, passio; omnis cupiditas, perturbatio. Omnis ergo cupiditas, passio. Omnis verò passio cum est in nobis, ipsâ passione patimur. Omnis ergo cupiditas cum est in nobis, ipsâ cupiditate patimur; et in quantum cupiditas est, patimur eâ. Omnis autem passio in quantum ipsâ patimur, non est peccatum; ita et de timore. Non enim consequens est ut si patimur timorem, ideò non sit peccatum, quia multa sunt peccata quæ patimur, sed non in quantum patimur eis.

Quòd verbis Augustini præmissis quædam sententia Hieronymi obviare videtur.

8. Illud autem diligenter est annotandum, quòd supra positis verbis August. dicentis quædam necessitate facta esse improbanda et mala, videtur obviare quod Hieron. ait in Explanatione fidei, in tom. 4, ad Damasum papam, dist. 28, huius 2; quod licet supra sit positum, tamen ut perfectius sciatur, iterare non piget. Execramur, inquit, eorum blasphemiam qui dicunt impossibile aliquid homini à Deo esse præceptum, et mandata Dei non à singulis, sed ab omnibus in commune posse servari. Et paulò post: Et tam illos errare dicimus, qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quàm illos qui cum Jo. viniano asserunt hominem non posse peccare. Ecce Hieronymus dicit errorem esse, si quis dicat hominem vitare peccatum non posse, qui autem dicit quædam necessitate fieri, quædam dicit non posse vitari. Cum ergo id Augustinus dicat, videtur aut erroris esse quod tradit, aut non esse verum quod Hieron. ait.

Determinatio contrarietatem submovens de sanctorum medio.

9. Ad quod dici potest, quia Augustinus secundum statum huius miseriæ (ad quam pertinet ignorantia et difficultas, ut idem ait in libro 13 de libero Arbitrio, c. 18, quæ ex iustâ damnatione descenderunt) illud tradidit, ubi et venialia peccata inclusit. Hieron. verò tantum de mortalibus peccatis loquitur, quæ unusquisque gratiâ illuminatus vitare valet; vel de ho-

mine secundum statum liberi arbitrii ante peccatum, illud ait.

Epilogum facit ad alia transiturus.

10. Satis diligenter eorum posuimus sententiam, qui dicunt omnes actus naturas bonas esse, et in quantum sunt bonos esse. In quo tractatu quædam interseuimus, quæ non ex eorum tantum personâ accipienda sunt, quia ab omnibus catholice sapientibus absque hesitatione tenentur; atque auctoritatum testimonis et rationibus eorundem traditionem munivimus, qui dicunt omnes actus essentiâ sui, id est, in quantum sunt, esse bonos, quosdam verò in quantum inordinatè fiunt, peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantum essentiâ, sed etiam genere, bonos esse, ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiæ; quosdam verò actus absolutè ac perfectè bonos dicunt, quos non solum essentiâ vel genus, sed etiam causa et finis, commendat: ut sunt illi qui ex bonâ voluntateveniunt, et bonum finem metiuntur.

DISTINCTIO XXXVII.

ALIORUM PONIT SENTENTIAM QUI DICUNT MALOS ACTUS NULO MODO ESSE A DEO, NEC ESSE BONOS SIVE IN EO QUOD SUNT, SIVE ALIO MODO.

1. Sunt autem et alii plurimi longè aliter de peccato et de actu sentientes: asserunt enim voluntatem malam et actum malum peccata esse, et nullâ ratione bona, nec secundum aliquam rationem ex Deo auctore esse, quia sine Deo fiunt. Sine eo namque, ut ait evangelista Joan., c. 1, *factum est nihil*, id est, peccatum quod dicitur esse nihil; non quia non sit actio vel voluntas mala, quæ aliquid est, sed quia à vero esse separat homines, et ad malum trahit; et sic ad non esse deducit. Qui enim à summi boni participatione recedunt, quod solum verè ac propriè est, meritò non esse dicuntur. Ideòque Augustinus, tom. 9, tract. 1, dicit super Joannem, peccatum nihil esse, nihilque fieri cum peccant homines. Hæc ergo ratione astruunt peccatum nihil esse, qui à vero esse hominem elongat. Voluntatem malam atque actionem sive locutionem malam peccatum esse dicunt, quia prævaricatio et inobedientia hæc sunt, et contra legem Dei fiunt, quæ tamen sunt, sed ab homine vel diabolo, non à Deo. Nullatenus enim hæc à Deo esse dicunt, sive in quantum sunt, sive alio modo.

Qualiter determinent verba Augustini præmissa, quibus ait: Omne quod est, in quantum est, bonum est.

2. Illa quoque Augustini verba quibus dicit omne quod est, in quantum est, bonum esse et Deum habere auctorem, de naturâ sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt. Substantiæ verò nomine atque naturæ dicunt significari substantias ipsas, et ea quæ naturaliter habent, scilicet quæ concreata sunt eis; sicut anima naturaliter habet intellectum et ingenium, et voluntatem et huiusmodi, quod ex verbis Augustini præmissis colligitur, ubi hominem appellat bonam naturam, et malum hominem malam naturam. Secundum hanc ergo assertionem vel acceptionem mali actus non sunt naturæ vel substantiæ, nec etiam boni actus, quod utique videtur Augustinus innuere in lib. Retractationum, c. 30, distinguens inter substantias sive naturas, et bonas actiones sive malas. Aperiens enim quomodo intelligendum sit quiddam in lib. de verâ Religione ab eo traditum, ait: Hoc de substantiis atque naturis dictum est. Inde enim disputabatur, non de bonis actionibus atque peccatis. Apertè hic videtur dividere inter naturas sive substantias, et actiones sive peccata. Ideòque asserunt præfati doctores, actiones interiores vel exteriores non esse naturas vel substantias; quæ si malæ sunt, peccata sunt, neque à Deo sunt. Quòd verò mali actus non sint naturæ, August. videtur notare in primâ responsione contra Pelagianos (1) ita dicens: Opera diaboli quæ vitia dicuntur, actus sunt, non res. Idem in quartâ responsione,

(1) Quæ contra Pelagianos hypognosticon dicitur, in fine, tomo 7.

ibid., in principio: Omne malum natura non est, sed actus accidens alicui ex defectu boni. Quamobrem quod natura non est, Deus non fecit; quia natura est omne quod fecit. Item, ibid.: Omne quod naturâ bonum est, Deus ex nihilo fecit, non diabolus.

Secundum hoc res aliquæ sunt quæ à Deo non sunt, quibus homines mali sunt.

3. Ex quo colligitur res aliquas esse quæ à Deo non sunt, eisque homines mali sunt. Quod nihilominus et ipsi concedunt, innitentes verbis Augustini superius positus, qui in Ench., cap. 19, determinans illa verba prophetæ, Isai. c. 5: *Væ his qui dicunt bonum malum!* dicit de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus hoc esse intelligendum. Sunt ergo aliquæ res quibus homines mali sunt. Id autem, quo homo fit deterior, à Deo non est; quia, ut ait Augustinus in t. 4, libro 83 Quæst., q. 3: Deo auctore non fit homo deterior. Non est ergo Deus auctor rerum quibus homo deterior fit. At sunt aliquæ res, ut dictum est, quibus homines mali fiunt, quia peccata ipsæ sunt. Ideòque Scriptura in pluribus contestatur locis, Deum non esse auctorem malorum, id est, eorum quæ peccata sunt.

Ex parte eorum præmissæ opponitur sententiæ in illo verbo: Deus auctor malorum non est.

4. In hoc autem verbo superiorum sententiæ rectè opponitur, qui dicunt Deum non esse auctorem eorum quæ mala sunt, in quantum mala sunt, sed in quantum sunt; et in quantum mala sunt, dicunt ea nihil esse. Quid ergo mirum si Deus dicitur non esse auctor eorum in quantum nihil sunt, cum nihili nullus auctor existere queat? Ideòque cum dicitur Deus esse auctor omnium quæ sunt, bonorum isti subintelligi volunt. Bona autem illa esse dicunt, quæ naturaliter sunt. Ea verò naturaliter esse dicunt, non solum quæ substantiæ sunt vel concreata substantiis, qualiter supra acceperunt, sed omnia quæ naturam non privant bono. Et ita secundum eosdem multiplex in Scripturis fit intelligentia, ubi de naturâ sive de substantiâ, vel de his quæ naturaliter sunt, sermo occurrat. Sed super illum locum psal. 68: *Non est substantia*, ita Augustinus, tom. 8, de substantiâ disseruit, ut præmissæ sententiæ videatur consentire dicens: substantia intelligitur illud quo sumus quidquid sumus; homo, pecus, terra, sol: omnia ista substantiæ sunt; eo ipso quo sunt naturæ, ipsæ substantiæ dicuntur. Nam quòd nulla est substantia, nihil omnino est; substantia ergo est aliquid esse. Deus fecit hominem substantiam, sed per iniquitatem lapsus est homo à substantiâ in quâ factus est; iniquitas quippe ipsa non est substantia. Non enim iniquitas est natura quam formavit Deus, sed iniquitas est perversio quam fecit homo. Naturæ omnes per ipsum factæ sunt; iniquitas per ipsum non facta est, quia iniquitas non est substantia. In illo hymno trium puerorum universa creatura laudans Deum commemoratur. Laudant enim omnia Deum, sed quæ fecit Deus. Laudat ibi serpens Deum, sed non avaritia. Omnia reptilia ibi nominata sunt, sed non aliqua vitia. Vitia enim ex nobis et ex nostrâ voluntate habemus, et vitia non sunt substantia. Intendant diligenter his verbis præmissarum assertores sententiarum, et percipere poterunt rationem et causam dictorum, ubi Scriptura de naturâ vel substantiâ mentionem facit. Illarum verò sententiarum iudicium prudenti lectori, cui utriusque sententiæ notitiam plenariè dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea quæ adhuc nobis supersunt tractanda festinantes.

Quòd de peccato non de pœnâ intelligitur, cum dicitur: Deus non est auctor mali.

5. Cum igitur in hoc omnes consentiant catholici tractatores, scilicet quòd Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine pœnas sicut peccata, generaliter includas. Pœnarum enim Deus auctor est, sicut ipse per prophetam ait, Amos 3: *Non est malum in civitate quod Deus non fecerit.* Item Isai. 45, ex personâ suâ ait: *Ego sum Deus, creans malum, et faciens bonum.* Ecce hic dicitur creasse et fecisse malum; sed mali nomine pœna intelligitur,

non peccatum: sicut è converso, cum dicitur Deus non esse auctor malorum, nomine mali peccata intelliguntur. Ideoque Aug., qui dixerat, tom. 4, in lib. 83 Quæst., l. 1, c. 26, q. 21, quod Deus auctor mali non sit, in libro 1 Retractationum quomodo intelligendum sit aperit, dicens: Videndum est ne malè intelligatur quod dixi: Deus auctor mali non est, qui et omnium quæ sunt auctor est; quia in quantum sunt, in tantum bona sunt. Et ne hinc putetur non ab illo esse pœnam malorum, quæ utique malum est his qui puniuntur; sed hoc ita dixi, sicut dictum est, Sap. 1: *Deus mortem non fecit*; cum alibi scriptum sit, Eccl. 11: *Mors et vita à Domino est*. Malorum ergo pœna quæ à Deo est, malum est quidem malis; sed in bonis Dei operibus est, quoniam justum est ut mali puniantur, et utique bonum est omne quod justum est. Sic ergo dicitur Deus non fecisse mortem, quia non fecit illud pro quo mors infligitur, id est, peccatum. Audisti, lector, causam dictorum, ex quâ sana intelligentia firmatur, cum dicitur: Deus non auctor mali, et: Deus mortem non fecit.

DISTINCTIO XXXVIII.

DE VOLUNTATE ET EJUS FINE, EX QUO ET IPSA JUDICATUR.

1. Post prædicta, de voluntate ejusque fine dissendendum est. Sciendum ergo est quod ex fine suo, ut ait Aug., voluntas cognoscitur utrùm recta an prava sit. Finis autem bonæ voluntatis beatitudo est, vita æterna, ipse Deus. Malæ verò finis est aliud, scilicet mala delectatio, vel aliquid aliud in quo non debet voluntas quiescere. Finem verò bonum insinuat Propheta dicens: *Omnis consummationis vidi finem*, etc. Charitas ergo cujus latum mandatum est, finis omnis consummationis est, id est, omnis bonæ voluntatis et actionis, ad quam omne præceptum referendum est. Unde Aug., in Ench., lib. 11, de Trin., c. 6, t. 3: Omnia præcepta divina referuntur ad charitatem. De quâ dicit Apostolus, 1 Tim. 1: *Finis præcepti est charitas de corde puro, et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ*. Omnis itaque præcepti finis charitas est, id est, ad charitatem refertur omne præceptum. Quod verò ita fit vel timore pœnæ, vel aliquâ intentione carnali, ut non referatur ad charitatem quæ est dilectio Dei et proximi, nondum fit quemadmodum oportet fieri, quamvis fieri videatur. Tunc enim rectè fiunt quæ mandat Deus, et quæ consilio monet, cum referuntur ad dilectionem Dei et proximi. His verbis apertè insinuat quis sit rectus finis voluntatis sive actionis bonæ, scilicet charitas, quæ et Deus est, ut supra ostendimus.

Quod Deus est finis omnis bonæ actionis, quia charitas est; nec tantum Spiritus sanctus, sed etiam Christus, et Pater; nec hi sunt tres fines, sed unus.

2. Qui ergo charitatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem; unde et Christum finem legis ad justitiam dicit Apostolus, Rom. 10, esse omni credenti. Et rectè dicitur Christus finis legis ad justitiam, quia, ut ait Aug. in libro Sententiarum Prosperi, in Christo lex justitiæ non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio ex ipso, et in ipso est; et ultra quem non est quod spes se extendat. Finis fidelium Christus est, ad quem cum pervenerit currentis intentio, non habet quod ampliùs possit venire, sed habet id in quo debeat permanere. Finis ergo rectus atque supremus Deus Pater est, et Filius, et Spiritus sanctus, nec hi tres sunt tres fines, sed unus finis, quia non tres dii, sed unus Deus.

Quod omnes bonæ voluntates unum habent finem; et tamen quædam bonæ diversos fines sortiuntur.

3. Sed quæritur utrùm omnes bonæ voluntates unum tantum habeant finem? De hoc August., in 11 lib. de Trin., cap. 6, ita ait: Aliæ atque aliæ voluntates suos proprios fines habent; qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis quâ volumus beatè vivere, et ad eam pervenire vitam, quæ non referatur ad aliud, sed amanti per seipsam sufficiat, quemad-

modum voluntas videndi finem habet visionem, et voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem. Altera verò est voluntas per fenestram videndi transeuntes, cujus item finis est visio transeuntium. Ad quod etiam prædictæ referuntur voluntates. Item (ibidem) rectæ sunt voluntates, et omnes sibi met religatæ, si bona est illa ad quam cunctæ referuntur. Si autem prava est, pravae sunt omnes; et ideò rectarum voluntatum connexio iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur. Pravarum autem et distortarum voluntatum implicatio vinculum est, quo alligabitur qui hoc agit, ut projiciatur in tenebras exteriores, Matth. 22. His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur plures in fidelibus rectas esse voluntates proprios ac diversos fines habentes; et tamen unum eundemque, quia omnes referuntur ad unum qui est finis finium; de quo paulò ante diximus; ita è converso fortè est et in malis.

Quædam huic sententiæ videntur adversari.

4. Verùm tamen huic sententiæ, quâ dictum est fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri, et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi August. admonet, ne scilicet nobis duos fines constituamus, ita inquit in lib. de Sermone Domini in monte, tom. 4, c. 24: Non debemus ideò evangelizare ut manducemus, sed ideò manducare ut evangelizemus; ut cibus non sit bonum quod appetitur, sed necessarium quod adjicitur ut illud impleatur. *Quærite primum regnum Dei, et hæc omnia adjicientur vobis*, Matth. 6. Non dixit: Primum quærite regnum Dei, et deinde quærite ista, quamvis sint necessaria; sed ait: Hæc omnia adjicientur vobis, id est, hæc consequentur si illa quæritis, ne cum ista quæritis, illinc avertamini; aut ne duos fines constituatis, ut et regnum propter se appetatis, et ista necessaria propter illud; ergo propter regnum Dei tantum debemus operari omnia, non solam vel cum regno Dei mercedem corporalem meditari. Ecce hic apertè dicit ne duos fines nobis constituamus, sed unum tantum, id est, regnum Dei, cum supra dixerit bonas voluntates alias et alias proprios habere fines.

Hic ostenditur quomodo, licet videantur, non repugnent prædicta.

5. Hæc autem sibi non repugnare animadvertit, qui verbis præmissis simplici oculo diligenter intendit; qui enim dixit, ne duos fines nobis constituamus, sed omnia propter regnum Dei faciamus, ipse præmisit quod debemus manducare ut evangelizemus. Cum autem hoc ita facimus, actionis illius finem Evangelium constituimus; sed et hunc finem ad regnum Dei referimus. Manducamus enim propter Evangelium, et manducamus et evangelizamus propter regnum Dei. Duos igitur fines nobis in manducando constituimus. Sed ita facientes numquid peccamus? Absit. Nam et ipse sic facere suadet, si diligenter ejus verba inspiciamus. Cum ergo ait, ne duos fines nobis constituamus, fines in diversa tendentes intelligi voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur; ita et cum dicit, propter regnum Dei tantum omnia agenda, nec cum ipso mercedem temporalem meditandam, ita intelligendum est, ut non appetendo meditemur cum regno mercedem temporalem, ita quod non propter regnum, sed propter se, ut scilicet regnum propter se appetamus, et ista propter illud, sicut ipse docet. Si enim petimus vitam æternam, petimusque etiam temporalia à Deo, Luc. 12; si ea petimus propter vitam æternam, non offendimus; neque sinistra tunc scit quid facit dextera, Matth. 6, quia mercedem temporalem non propter se meditatur, sed propter regnum Dei, ut sit læva sub capite, et dextera in amplexu, Cant. 2. Alioqui si hæc temporalia propter se quærimus sicut æterna, miscetur dextræ sinistra. Ideoque cum Dominus dixerit, Matth. 6: *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis*, alibi ait: Matth. 5: *Sic luceant opera vestra bona coram hominibus, ut glorificent Patrem vestrum qui in coelis est*. Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut

omnia quæ facimus, omniumque fines, ad eum referamus.

De differentiâ voluntatis, intentionis, et finis.

6. Solet etiam queri quid distet inter voluntatem, et intentionem, ac finem. Ad quod dici potest inter voluntatem et finem certo atque evidenti modo distingui, quia voluntas est quâ volumus aliquid; finis verò voluntatis est, vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas; vel potius aliud propter quod illud volumus. Intentio verò interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur; quæ diligens ac pius lector in Scripturâ ubi hæc occurrunt, discernere studeat. Finis verò voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire. Unde August. super illum locum psal. : *Scrutans corda et renes*, sic ait : Deus solus scrutatur corda, id est, quid quisque cogitet; et renes, id est, quid quemque delectet; quia finis curæ et cogitationis est delectatio, ad quam curâ et cogitatione nititur quisque pervenire. Et paulò post : *Opera nostra quæ sunt in dictis et factis*, possunt homines videre; sed quo animo fiant, et quò venire cupiant, solus Deus videt, qui cum videt cor esse in celo, et non delectari nos in carne, sed in Domino, id est, cum bonæ sunt cogitationes et earum fines, dirigit justum. Idem super alterius psal. locum illum, scilicet : *In luqueo isto quem absconderunt, comprehensus est pes eorum*, dicit : Pes animæ amor est, quia si pravus est, dicitur cupiditas vel libido; si rectus, dicitur charitas. Eo movetur anima quasi ad locum quò tendit, id est, ad delectationem bonam vel malam, quò se pervenisse per amorem lætatur. Finis ergo voluntatis, ut præmissum est, dicitur et illud quod volumus, et illud propter quod volumus; et intentio ad illud respicit propter quod volumus, et voluntas ad illud quod volumus; ut, verbi gratiâ, si velim esurientem reficere ut habeam vitam æternam, voluntas est quâ volo reficere esurientem, cujus finis est refectio esurientis; intentio verò est, quâ sic ad vitam pervenire volo. Finis verò supremus est ipsa vita, ad quam et alius finis refertur.

An illa intentio sit voluntas.

7. Sed queritur utrùm intentio talis sit voluntas, et si voluntas est, an in hoc opere sit una eademque voluntas, quâ volo reficere esurientem, et quâ volo habere vitam æternam. Videtur nempe talis intentio voluntas esse : ut enim voluntas est quâ volo reficere pauperem, ita et voluntas est quâ per illud volo habere vitam. Et alia quidem videtur voluntas esse quâ volo habere vitam, et alia quâ pauperi subvenire volo. Sed ista ad illam refertur. Nam etsi hoc ita placeat, ut in eo cum aliquâ delectatione voluntas acquiescat, nondum est tamen illud quò tenditur, sed hoc ad illud refertur, ut illud deputetur tanquàm patria civis, istud verò tanquàm refectio vel mansio viatoris. Aug., lib. 11 de Trinit., c. 6. Et sunt istæ voluntates affectus sive motus mentis, quibus quasi gressibus vel passibus tenditur ad patriam. Sicut ergo altera est voluntas videndi fenestras, ut supra docente August. didicimus, altera quæ ex istâ nequitur, voluntas scilicet per fenestras videndi transeuntes; ita nonnullis alia videtur esse voluntas eleemosynas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam. Alii autem putant quòd una sit voluntas et hic et ibi, sed propter subjectorum multipliciter diversitas memoratur voluntatum. Cæterum quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensetur utrùm recta sit an prava, peccatum an gratia; et quin nomine intentionis aliquando finis, aliquando voluntas intelligatur.

DISTINCTIO XXXIX.

CUM VOLUNTAS SIT DE HIS QUÆ HOMO NATURALITER HABET, QUARE PECCATUM FORE DICATUR, CUM NULLUM ALIUD NATURALE PECCATUM SIT.

1. Hic autem oritur quæstio satis necessaria; ex superioribus causam trahens. Dictum est enim supra, voluntatem inesse naturaliter homini, sicut intelle-

ctus et memoria. Quæ autem homini naturalia sunt, quantumcumque vitientur, bona tamen esse non desinunt, quia non valet vitium bonitatem in quâ Deus eam fecit, penitus consumeré; ut, verbi gratiâ, intellectus, vel ratio, et ingenium, ac memoria, etsi vitis ac peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt, nec peccata nominantur; sicut Augustinus de ratione quæ est imago Dei, in quâ facti sumus, evidenter ostendit, in 15 lib. de Trinitate, cap. 8. Hæc est, inquit, imago in quâ homines sunt creati, quâ cæteris animalibus præsent; quæ creatura in rebus creatis excellentissima, cum à Deo justificatur, à deformi formâ in formosam mutatur formam. Erat enim etiam inter vitia natura bona. Hæc autem imago, ratio est vel intellectus. Cum ergo voluntas de naturalibus sit, quare ipsa non semper bonum est, etsi aliquando vitiis subiaceat? Ad hoc facilè respondent qui dicunt omnia quæ sunt, in quantum sunt, bona esse; quia et ipsam voluntatem, in quantum est, vel in quantum voluntas est, ut supra posuimus, bonum esse asserunt; sed in quantum inordinata est, mala est et peccatum. Ubi potest ab eis rationabiliter queri si voluntas, in quantum inordinata est, peccatum est, quare ergo intellectus, ratio, et ingenium et hujusmodi, cum inordinata sunt, peccata non sunt? Inordinata verò sunt, sicut voluntas, cum ad rectum finem non tendunt, eorumque actus prævaricationes existunt. Ad quod illi dicunt voluntatis nomine aliquando vim, scilicet, naturalem potentiam volendi, aliquando actum ipsius vis significari. Vis autem ipsa naturaliter animæ insita, nunquàm peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi; sed actus hujus vis qui voluntas dicitur, tunc peccatum est, quando inordinatus est.

Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sint peccata.

2. Sed adhuc queritur quare hujus naturalis potentie actus peccatum sit, si aliarum potentiarum actus peccata non sunt, scilicet, potentie memorandi, cujus actus est memorare, et potentie intelligendi, cujus actus est intelligere. Ad quod et ipsi dicunt quia alterius generis est actus ille voluntatis, quàm actus memorie vel intellectus. Hic enim actus est ad aliquid adipiscendum vel non admittendum, qui non potest esse ex malis, quin sit malus. Velle enim mala malum est, sed intelligere vel memorare mala malum non est. Quamvis eorum quidam etiam hos actus malos esse interdum non improbè asserant. Memorat enim interdum quis malum ut faciat, et querit intelligere verum ut sciat impugnare. Ecce qualiter solvitur præmissa quæstio ab his qui tradunt omnia esse bona in quantum sunt. Qui verò dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevius respondent, dicentes actum voluntatis non esse de naturalibus; sed vim ipsam et potentiam volendi, quæ semper bonum est, et in omnibus est, etiam in parvulis, in quibus nondum est ejus actus.

Quomodo intelligendum sit illud : Et homo etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum.

3. Præterea queri solet quomodo intelligendum sit quod ait Ambr., in tom. 4 commentarii ad cap. 7 ad Rom. : *Non enim quod volo, illud ago, sed quod nolo, illud facio*. Dicit enim quòd homo subjectus peccato facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum. Sed voluntas hæc semper caret effectu, nisi gratia Dei adjuvet et liberet. Si homo subjectus peccato est, vult quidem malum et operatur, quia servus est peccati, et ejus voluntatem, sicut supra dixit Augustinus, c. 18, libenter facit. Quomodo ergo naturaliter vult bonum? An est eadem voluntas, id est, idem motus, quo libenter peccato servit, et quo naturaliter vult bonum? Si non eadem voluntas, quæ ergo istarum est, quâ cum homo justificatur, à servitute peccati liberatur? Ut enim disservimus superiùs, gratia Dei voluntatem hominis liberat et adjuvat, quæ voluntatem hominis præparat adjuvandam et adjuvat præparatam. Sed quæ est illa voluntas, an illa quæ naturaliter vult

donum? an illa quæ libenter servit peccato, si tamen duæ sunt voluntates? Proposita est quæstio profunda, quæ variâ à diversis expositione determinatur. Alii enim dicunt duos esse motus: unum quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter, et quare naturalis dicitur? Quia talis fuit motus naturæ humanæ in primâ conditione, in quâ creati sine vitio sumus, quæ propriè natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Unde in lib. de Fide ad Petrum, tom. 3, c. 25, scriptum est: Firmissimè tene primos homines bonos et rectos esse creatos cum libero arbitrio, quòd possent si vellent propriâ voluntate peccare, eosque non necessitate, sed propriâ voluntate peccasse. Rectè ergo dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in rectâ et bonâ voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quæ etiam, ut ait Hieron. (1), in Cain non potuit extinguì, bonum semper vult, et malum semper odit. Alium autem dicunt motum esse quo mens relictâ superiorum lege subjicit se peccatis, eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequàm adsit alicui gratia, dominatur et regnat in homine, alterumque deprimit motum; uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratiâ ille malus motus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur, et adjuvatur ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam verò licèt naturaliter homo velit bonum, non tamen absolutè concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potiùs malam. Alii autem dicunt unam esse voluntatem, id est, unum motum, quo naturaliter vult homo bonum, et ex vitio vult homo malum, eoque delectatur: et in quantum vult bonum, naturaliter bonus est; in quantum malum vult, malus est.

DISTINCTIO XL.

AN EX FINE OMNES ACTUS PENSARI DEBEANT, UT SIMPLICITER BONI VEL MALI DICANTUR.

1. Post hæc de actibus adjiciendum videtur utrùm et ipsi ex fine, sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licèt enim secundùm quosdam omnes boni sint, in quantum naturaliter sunt; non tamen absolutè dicendi sunt omnes boni, nec omnes remunerabiles, sed quidam simpliciter mali dicuntur, sicut et alii boni. Nam simpliciter ac verè sunt boni illi actus, qui bonam causam et intentionem, id est, qui voluntatem bonam comitantur, et ad bonum finem tendunt; mali verò simpliciter dici debent qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambros. ait: Affectus tuus operi tuo nomen imponit. Et August. (2) super psal. 31: Nemo computet bona opera sua ante fidem. Ita enim videntur mihi esse ut magnæ vires, et cursus celerrimus præter viam; quia ubi ipsa fides non erat, bonum opus non erat. Bonum enim opus intentio facit, intentionem fides dirigit. Non valdè attendas quid homo faciat, sed quid cum facit attendat, quò lacertos optimæ gubernationis dirigat. His testimoniis insinuari videtur ex affectu et fine opera bona esse vel mala. Quibus consonat quod Veritas in Evangelio, Matth. 7, ait: *Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere.* Nomine arboris non natura humanæ mentis, sed voluntas intelligitur; quæ si mala fuerit, non bona, sed mala opera facit; si verò bona fuerit, bona, non mala opera facit. *Utrùm omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala.*

2. Sed quæritur utrùm omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali per se sint, sed ex intentione bonâ bonus, et ex malâ malus sit omnis actus. Secundùm quos quilibet actus potest esse bonus, si bonâ intentione geratur. Aliis autem videtur quòd quidam actus in se mali sint, ita ut non possint esse nisi peccata, etiam si bonam habeant causam; et quidam in se boni, ita ut etsi

(1) In commentario ad cap. 1 Ezechielis super eo loco: *Et scintillæ quasi aspectus aeris candentis*; in tomo 5.

(2) Tom. 1, in lib. Offic., l. 1, c. 3; tom. 8, præfat. ad illum psal.

malam habeant causam, non tamen boni esse desinant. Quod testimonio Augustini confirmant, qui dicit bonum aliquando non benè fieri. Quod enim quis invitus vel necessitate facit, non benè facit; quia non bonâ facit intentione, ut ait Augustinus, tom. 8, tract. 8, super 1 Joan. Servilis, inquit, timor non est in charitate; in quo quamvis credatur Deo, non tamen in Deum; et si bonum fiat, non tamen benè. Nemo enim invitus benè facit etiamsi bonum est quod facit. Ecce habes quòd aliquis non benè facit illud quod bonum est. Facit ergo quod bonum est intentione non bonâ. Ideò asserunt illi quædam opera esse talia, quæ sic bona sunt, quòd mala esse non possunt, quocumque modo fiant; sicut è converso, quædam sic sunt mala, ut non possint esse bona, quæcumque ex causâ fiant. Alia autem esse opera quæ ex fine vel causâ bona sunt vel mala, et ad illa referunt sanctorum testimonia, quibus ex affectu vel intentione iudicium operum pensari dicunt. Tripartitam edunt isti differentiam actuum.

Aliter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse bona vel mala ex intentione et causâ, præter quædam quæ per se peccata sunt.

3. Sed Augustinus evidentissimè docet in libro contra mendacium, cap. 7, in tom. 4, omnes actus secundùm intentionem et causam judicandos bonos vel malos, præter quosdam, qui ita sunt mali, ut nunquàm possint esse boni etiamsi bonam videantur habere causam. Interest, inquit, plurimùm quâ causâ, quo fine, quâ intentione quid fiat. Sed ea quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nullâ velut bonâ intentione faciendâ sunt. Et quippe opera hominum, si causas habuerint bonas vel malas, nunc sunt bona, nunc mala, quæ non sunt per seipsa peccata: sicut victum præbere pauperibus bonum est, si fit causâ misericordiæ cum rectâ fide: et concubitus conjugalis quando fit causâ generandi, si eâ fide fiat, ut gignantur regenerandi. Hæc rursus mala sunt, si malas habeant causas: velut si jactantiæ causâ pascitur pauper, aut lasciviæ causâ cum uxore concubitur, aut filii generentur non ut Deo, sed ut diabolo nutriantur. Cum verò opera ipsa per se peccata sunt, ut furta, stupra, blasphemiae, quis dicat causis bonis esse faciendâ, vel peccata non esse; vel, quod est absurdius, justa peccata esse? Quis dicat: Furemur divitibus, ut habeamus quid demus pauperibus; aut: Falsa testimonia proferamus, non ut inde innocentes lædantur, sed potiùs salventur? Duo enim bona hic sunt: ut inops alatur, et innocens non puniatur. Aut quis dicat adulterium esse faciendum, ut per illam cum quâ fit, homo de morte liberetur? Testamenta etiam vera cur non supprimimus, et falsa supponimus, ne hæreditates habeant qui nihil boni agunt, sed hi potiùs quilibet indigentes adjuvant? Cur non fiant illa mala propter hæc bona, si propter hæc bona nec illa sunt mala? Cur non ab immundis meretricibus quas dunt stupratores, rapiat divitias vir bonus, ut indigentibus eas largiatur, cum nullum malum malum sit si pro bono fiat? Quis hoc dicat, nisi qui res humanas moresque conatur et leges subvertere? Quod enim facinus non dicatur rectè fieri posse, nec impunè tantùm, verùm etiam gloriosè, ut in eo non timeatur supplicium, sed speretur et præmium; si semel consenserimus in malis actibus, non quid fiat, sed quare fiat esse quærendum, ut quæcumque pro bonis fiant causis, nec ipsa mala esse judicentur? At justitia meritò punit eum qui dicit se subtraxisse superflua diviti, ut præberet pauperi; et falsarium qui alienum corrumpit testamentum, ut is esset hæres qui faceret eleemosynas largas, non ille qui nullas; et eum qui se fecisse adulterium ostendit, ut per illam cum quâ fecit, hominem de morte liberaret. Sed dicet aliquis: Ergo æquandus est fur cuilibet furi qui voluntate misericordiæ furatur? Quis hoc dixerit? Sed horum duorum non ideò quisquam est bonus, quia peior est unus. Peior enim est qui concupiscendo, quàm qui miserando furatur. Sed si furtum omne peccatum est,

ab omni furto abstinendum est. Quis enim dicat esse peccandum, etiamsi aliud sit gravius, aliud levius peccatum? (Lib. eod., c. 8.) Nunc autem querimus quis actus peccatum sit vel non; non quid gravius sit vel levius. Intende, lector, propositis verbis totâ mentis consideratione, quæ non inutilem habent exercitationem; et dignosces quis actus sit peccatum, qui, scilicet, malam habeat causam; nec ille tantum, quia sunt nonnulli actus qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt, ut supra positum est. Ex quo consequi videtur quia non semper ex fine iudicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quæ per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliquâ bonâ causâ, bonum videtur habere finem; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava. In quibus aliqui ponunt actum Judæorum, qui crucifigendo Christum arbitrabantur se obsequium præstare Deo, quia bonum finem dicunt eos sibi posuisse, scilicet Dei obsequium; et tamen voluntatem eorum et actionem perversam fore asserunt. De bonis autem nulla fit exceptio in præmissis verbis August. quin omnis voluntas bona ex fine sit bona; et ex fine et voluntate omnis actio bona, bona est. Sed non omnis mala voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et voluntate mala est; et omnis quæ habet malam causam mala est, sed non omnis quæ bonam causam habet bona est. Ideoque cum ex affectu dicitur nomen imponi operi, in bonis operibus generaliter vera est hæc regula; sed in malis excipiuntur illa quæ per se mala sunt. Omnia ergo hominis opera secundum intentionem et causam iudicantur bona vel mala, exceptis his quæ per se mala sunt, id est, quæ sine prævaricatione fieri nequeunt.

Quidam dicunt prædicta non posse fieri bono fine.

4. Quæ tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. Qui enim aliena furatur ut pauperibus tribuat, non pro bono, ut aiunt, furatur. Non enim bonum est aliena pauperibus erogare. Qui enim de rapinâ sacrificium Deo offert, idem facit, ut ait auctoritas, Eccl. 34, ac si filium in conspectu patris victimet, vel sacrificium carnis Deo offerat. Abominabilis nempe Deo est impiorum oblatio. Ita etiam et hominem per adulterium à morte liberare, malum esse dicunt. Etsi enim bonum sit hominem à morte liberare, tamen sic hominem liberare, malum esse asserunt. Ideoque Aug. in superioribus dicunt temperasse sermonem cautèque locutum, ubi ait ea quæ constat esse peccata, nullo quasi bono fine, nullâ velut bonâ intentione facienda. Non enim simpliciter dixit bono fine et bonâ intentione, sed addidit quasi et velut; quia talia non fiunt bono fine et bonâ intentione, sed intentione quæ videtur bona, et fine qui putatur bonus, sed non est. Nec ideò accepit August. ista, ut aiunt, quin causas habeant malas; sed quia causas habent quæ videntur bonæ, sunt tamen malæ.

DISTINCTIO XLI.

AN OMNIS INTENTIO VEL ACTIO EORUM QUI CARENT FIDE SIT MALA.

1. Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat, non immeritò queri potest utrùm omnis intentio, omneque illorum opus malum sit, qui fidem non habent. Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit, ubi non est fides, nec intentio bona, nec opus bonum esse videtur. Quod à quibusdam non irrationabiliter astruitur, qui dicunt omnes actiones et voluntates hominis sine fide malas esse, quæ fide habitâ bonæ existunt; unde Apostolus ait, Rom. 14: *Omne quod non est ex fide, peccatum est.* Quod exponens August., in lib. Sententiarum Prosperi, c. 105, dist. 38, ait: Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est sine summo bono; ubi deest agnitio æternæ veritatis, falsa virtus est, etiam in optimis moribus. Et Jacobus in Epistolâ canon., c. 2, ait: *Qui offendit in uno, scilicet in charitate, factus est omnium reus.* Qui ergo fidem et charitatem non habet, omnis ejus actio peccatum est, quia ad charitatem non refertur. Quod enim ad cha-

ritatem non refertur, ut supra meminit Aug., non fit quemadmodum fieri oportet, ideòque malum est. Non ergo mandata custodit, qui charitate caret, quia sine charitate nullum mandatorum custoditur; unde Aug. super Epistolam ad Gal., ait: Custoditionem legis dicit Apostolus, Rom. 13, non inebriari, non occidere, non mœchari, et alia hujusmodi ad bonos mores pertinentia, quæ sine charitate, fide, et spe, impleri non possunt. Nullum ergo mandatum implet, nullum bonum opus facit, qui fidem charitatemque non habet. *Impossibile est enim, ut ait Apostolus, Heb. 11, sine fide aliquid placere Deo.* Quæ ergo sine fide fiunt, bona non sunt; quia omne bonum placet Deo.

Quæ præmissæ sententiæ obijciuntur ex verbis Augustini.

2. His autem obijciuntur quod supra dixit Aug., scilicet quòd in servili timore, etsi bonum fiat, non tamen benè. Nemo enim invitus benè facit, etiam si bonum est quod facit. Hic enim dicit bonum fieri, sed non benè, ab illo qui charitatem non habet. Qui enim serviliter timet, charitate vacuus est; de quo tamen hic dicit, quia bonum facit, sed non benè. Qui etiam super illum locum psal. 83: *Turtur invenit nidum sibi, ubi ponat pullos suos*, lib. Confes., n. 1, c. 12, dicit quòd Judæi, hæretici, et pagani opera bona faciunt, quia vestiunt nudos, et pascunt pauperes, et hujusmodi; sed non in nido Ecclesiæ, id est, in fide; et ideò conculcantur pulli eorum. Quibus illi respondent, dicentes bona opera appellari hujusmodi quæ sine charitate fiunt, non quia bona sint quando sic fiunt, quod evidenter supra August. docuit; sed quia bona essent, si aliter fierent; quæ in suo genere sunt bona, sed ex affectu sunt mala.

Aliorum sententia de præmissâ questione, quâ quærebatur si omnis actio eorum mala est, qui fidem non habent.

3. Alii verò qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quæ ad naturæ subsidium fiunt, semper bona esse astruunt. Sed quod Aug. mala esse dicit, si malas habeant causas, non ita accipiendum est, quasi ipsa mala sint, sed quia peccant et mali sunt qui ea malo fine agunt. Item illud aliud, scilicet bonum opus intentio facit, et intentionem fides dirigit, determinant, dicentes ibi bonum vocatum quod remunerabile est ad vitam; non quòd illud sit solum bonum opus, imò etiam alia plura, licet non eâ ratione quâ illud sint bona. Bonum enim multipliciter accipitur, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito, et aliis fortè modis. Solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam, quam fides dirigit; sed non illa sola bona est, ut aiunt. Nam si quis Judæus vel malus christianus necessitatem proximi relevaverit naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas quâ illud fecit.

Hic ponuntur quædam August. capitula, quæ retractavit, non quasi pravè dicta, sed quo sensu dixerit insinuans.

4. Post hæc investigari oportet qualiter intelligendum sit quod ait Aug., tom. 1, in lib. de verâ Relig., c. 14: Usque adeò, inquit, peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. Hujus dicti rationem Aug. aperiens in lib. Retract., l. 1, c. 13, dicit: Potest videri falsa hæc definitio, sed si diligenter discutiatur, invenitur esse verissima. Peccatum quippe illud cogitandum est, quod tantummodò peccatum est, non quod est etiam poena peccati, scilicet, peccatum primum hominis, quod fuit peccatum et causa peccati, sed non poena. Quamvis et illa quæ non voluntaria peccata non immeritò dicuntur, quia vel à nescientibus vel à coactis perpetrantur, non omni modo possunt sine voluntate committi; quoniam et ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit, quod cum faciendum non sit, putat esse faciendum: et ille qui, concupiscente adversus spiritum carne, non ea quæ vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit quod vult; sed si vincitur, concupiscentiæ consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult: et illud quod in parvulis est ori-

ginale peccatum, ex primâ hominis voluntate malâ contractum est. Non itaque falsum est quod dixi : Usque adeo peccatum voluntarium est, etc. Ecce qualiter accipiendum sit illud, scilicet, vel de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter peccatis mortiferis; quorum licet quædam dicantur non voluntaria, quæ scilicet per ignorantiam vel per infirmitatem fiunt, eadem tamen eâ ratione possunt dici voluntaria, quia sine voluntate non committuntur.

Aliud capitulum.

5. Illius etiam intelligentia perquirenda est, quod, tom. 6, in lib. de duabus Animabus, c. 10, edidit, inquiens : Nusquam nisi in voluntate peccatum est. Quod etiam in lib. Retract., l. 1, c. 15, planè determinat dicens : Potest putari ista falsa esse sententia quâ diximus, nusquam nisi in voluntate esse peccatum, cum Apostolus dicat, Rom. 7 : *Quod nolo, hoc facio*, etc. Sed peccatum quod nusquam est nisi in voluntate, illud præcipuè intelligendum est quod justa damnatio consecuta est, id est, primum hominis peccatum. In eodem quoque lib. de duabus Animabus, cap. 10, aliud tradidit consideratione dignum; ait enim : Non nisi voluntate peccatur; ipsamque voluntatem definit dicens : Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non admittendum, vel adipiscendum. Hujus dicti causam aperiens, et intelligentiam pandens, in lib. Retract., lib. 1, c. 15, ait : Hoc propterea dictum est, ut hâc definitione volens à nolente discernetur, et sic ad illos referretur intentio, qui in paradiso fecerunt originem mali, nullo cogente, peccando, id est, liberâ voluntate; quia et scientes contra præceptum fecerunt, et ille tentator suasit ut hoc fieret, non coegit. Nam qui nesciens peccavit, non incongruenter nolens peccasse dici potest; quamvis et ipse quidem nesciens fecit, volens tamen fecit. Ita nec tale peccatum sine voluntate esse potuit; sed voluntas facti ibi fuit, non peccati voluntas, quod tamen factum fuit peccatum; hoc enim factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum sine peccato resistere, nec tamen facit, utique volens peccat; quia qui potest resistere, non cogitur cedere, quapropter peccatum sine voluntate esse non posse verissimum est. Ex his liquet qualiter superiora accipienda sint.

Quodd mala voluntas est voluntarium peccatum.

6. Si autem omne peccatum mortale voluntarium est, cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum. Quid enim, ut ait Augustinus (1), tam in voluntate, quam ipsa voluntas situm est? Voluntas itaque mala rectè voluntarium dicitur peccatum, quod in voluntate consistit. Voluntas quippe, ut ait Aug. in eodem, est prima causa peccandi; aut nullum peccatum est prima causa peccandi, nec est cui rectè imputetur peccatum, nisi peccanti. Non ergo est cui rectè imputetur, nisi voluntati. Hoc autem de peccato actuali et mortali intelligendum est. Neque his verbis aliud voluit ostendere August., ut ipse ait in Retract., nisi quia voluntas est quâ peccatur et quâ rectè vivitur.

DISTINCTIO XLII.

AN VOLUNTAS ET ACTIO MALA IN EODEM HOMINE ET CIRCA EAMDEM REM SINT UNUM PECCATUM, AN PLURA.

1. Cum autem voluntas mala et operatio sint peccatum, quæri solet, utrum in eodem homine et circa eamdem rem hæc duo unum sint peccatum, vel diversa: ut si quis voluntate furatur, voluntatem habeat malam, quæ peccatum est, et actum malum qui item peccatum est. Hæc autem duo diversa sunt, scilicet voluntas, et actio. Sed numquid diversa sunt peccata, an unum? Quidam dicunt unum esse peccatum, alii verò dicunt diversa esse peccata, quia cum constet hæc duo esse diversa, aut diversa duo peccata dicuntur, aut duo diversa non peccata. Quibus alii respondent hæc duo

diversa esse, non peccata. Non enim peccata sunt, sed peccatum unum; quia una prævaricatio vel inobedientia in utroque admittitur, sive quando vult, sive quando agit: et unus est ibi contemptus, sed minor cum in voluntate solum peccatum continetur, major verò cum voluntati etiam operatio additur; et ideò majus sit peccatum, sed non plura, cum voluntas operi mancipatur.

Alia contra eosdem oppositio.

2. Sed adhuc eisdem objicitur: Si unum tantum illa duo peccatum sunt, cum quis voluntate malâ prius conceptâ deinde opus patriverit, non pro aliquo reus est, nisi pro quo ante opus reus erat, cum adhuc in solâ voluntate peccatum consistebat; nullus enim reus est æternæ mortis, nisi pro peccato; sed peccatum aliud non est admissum actione, quam prius admissum erat voluntate. Non ergo pro aliquo alio iste fit damna-bilis actu peccando, quam ante fuerat, cum solâ voluntate delinquebat. Ad hoc etiam et illi respondent, dicentes propter peccatum quidem tantum illum furem reum constitui, et quamvis ejus voluntas et actio unum sint peccatum, pro alio tamen reus factus est: actu peccando, quam prius erat solâ voluntate inlinquendo, quia pro actu, qui est aliud quam voluntas, licet non aliud peccatum.

Alia adversus eosdem objectio.

3. Item et adhuc quæstioni instant, dicentes hæc duo ideò diversa esse peccata, quia diversorum legis mandatorum prævaricationes sunt. Alio enim mandato legis prohibetur actio furti, scilicet, *Non furaberis*: alio furandi voluntas, scilicet, *Non concupisces rem proximi tui*. Cum autem hæc duo diversa mandata sint quibus illa duo prohibentur, patet illa duo diversas esse prævaricationes; diversa igitur peccata. Ad quod etiam illi dicunt, diversa quidem esse mandata quibus illa duo distinctim prohibentur, ut August. docet super Exod. Verumtamen in illis non observatis una tantum prævaricatio incurritur, unumque contrahitur peccatum, licet duo diversa illis prohibeantur. Sicut è converso duo sunt mandata charitatis, quibus duo præcipiuntur diligere; una tamen in eis nobis commendatur charitas.

Si peccatum ab aliquo admissum in eo sit quod usque pœniteat?

4. Præterea solet quæri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierint, nondum tamen verâ habitâ pœnitentiâ, utrum illud peccatum usquequò pœniteat sit in eo? Quod non esse videtur; quia voluntas quæ prius fuit, non est, neque actio, quia neque vult illud vel agit quod ante voluit et egit. Sed non est ignorandum, peccatum duobus modis dici esse in aliquo, et transire, scilicet actu et reatu. Actu est in aliquo, dum ipsum quod peccatum est, ut actio vel voluntas, in peccante est; reatu verò, cum pro eo, sive transierit sive adsit, mens hominis polluta est et corrupta, totusque homo supplicii obligatur perpetuis. Nec unquam est in aliquo peccatum actu, præter originale, quin sit etiam reatu; sed est reatu intelligendum, postquam transiit actu.

Quibus modis dicitur in Scripturâ reatus.

5. Reatus in Scripturâ multipliciter accipitur, scilicet pro culpâ, pro pœnâ, pro obligatione pœnæ temporalis vel æternæ. Si enim mortale est peccatum, obligat nos pœnæ æternæ; si veniale, obligat nos pœnæ temporali. Duo enim sunt genera peccatorum, mortaliū scilicet et venialiū. Mortale est, per quod homo mortem æternam meretur. Crimen enim, ut ait Augustinus, est quod est dignum accusatione et damnatione. Veniale autem quod hominem usque in reatum perpetuæ mortis non gravat, verumtamen pœnam meretur, sed faciliè indulgetur.

De modis peccatorum qui multipliciter assignantur.

6. Modi autem peccatorum varias in Scripturâ habent distinctiones, in quâ dicitur peccatum duobus modis committi, scilicet cupiditate et timore, ut Au-

(1) Tom. 1, in lib. de liber. Arbit., c. 12; et lib. Retract., l. 1, c. 9 et 22.

gustinus tradit super illum locum psal. 79 : *Incensa igni et suffossa*. His enim duobus modis dicit omnia peccata mortalia includi. Et *incensa igni* ea dicit quæ ex cupiditate malè incendente oriuntur : *suffossa* verò, quæ ex timore malè humiliante proveniunt ; quod est quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. Alibi verò dicitur peccatum fieri tribus modis, scilicet cogitata, verbo et opere. Unde Hieron. super Ezech. : Tria generalia delicta sunt, quibus humanum subiacet genus. Aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. His aliquando etiam additur quartus modus, scilicet consuetudinis ; quod in quadriduano Lazaro significatum est. Dicitur quoque homo peccare in Deum, in se et in proximum. In Deum, cum de Deo malè sentit, ut hæreticus ; vel quæ Dei sunt usurpare præsumit indignè, participando sacramentis ; vel quando nomen Dei pejerando contemptibile facit. In proximum peccat, cum proximum injustè lædit, in se verò, cum sibi et non alii nocet.

Quomodo differant delictum et peccatum.

7. Variam quoque appellationem habet. Dicitur enim peccatum etiam delictum. Et delictum fortasse est (ut ait August. in Quæstionibus Levitici) declinare à bono ; peccatum est, fecere malum. Aliud est enim declinare à bono, aliud est fecere malum. Peccatum ergo est perpetratio mali, delictum desertio boni, quod et ipsum ostendit nomen. Quid enim aliud sonat *delictum*, nisi *derelictum* ? et qui derelinquit quid, derelinquit nisi bonum ? Vel delictum est quod ignoranter fit, peccatum quod scienter committitur. Indifferenter tamen et peccatum nomine delicti, et delictum nomine peccati appellatur.

De septem principalibus vitiis.

8. Præterea videndum est septem esse vitia capitalia, vel principalia, ut Gregor. super Exod. ait, scilicet inanem gloriam, iram, invidia, acediam vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam, usuriam ; quæ ut ait Joannes Chrys., significata sunt in septem populis, qui terram promissionis Israeli promissam tenebant. De his quasi septem fontibus cunctæ animarum mortifera corruptelæ emanant. Et dicuntur hæc capitalia ; quia ex eis oriuntur omnia mala. Nullum enim malum est, quod etiam non ab aliquo horum originem trahat.

De superbiâ, quæ est radix omnis mali.

9. Ex superbiâ tamen omnia mala oriuntur, et hæc, et alia, quia, ut ait Greg., radix cuncti mali est superbia. De quâ dicitur, Eccl. 10 : *Initium omnis peccati est superbia*, quæ est amor propriæ excellentiæ. Cujus quatuor sunt species, ut Greg. ait. Prima est, cum bonum quod habet quis, sibi tribuit. Secunda, cum credit à Deo esse datum, sed tamen pro suis meritis. Tertia, cum se jactat habere quod non habet. Quarta, cum cæteris despectis singulariter vult videri. Merito ergo radix omnis mali dicitur superbia. Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait, 1 Tim. ult. : *Radix omnium malorum est cupiditas*, quia si radix omnium malorum est cupiditas, ergo superbiæ. Quomodo ergo superbia radix est et initium omnis peccati ?

Quo sensu utrumque radix dicatur omnium malorum, scilicet et superbia, et cupiditas.

10. Sed utrumque rectè dictum esse intelligitur, si genera peccatorum singulorum, non singula generum utrâque locutione includi intelligantur ; nullum quippe genus peccati est, quod interdum ex superbiâ non proveniat ; nullum etiam, quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum qui ex cupiditate fiunt superbi ; et aliqui ex superbiâ fiunt cupidi. Est enim, ut ait Aug., homo qui non esset amator pecuniæ, nisi per hoc putaret se excellentiorem esse ; ideoque ut excellat, divitias cupit ; tali homini ex superbiâ oboritur cupiditas. Et est aliquis qui non amaret excellere nisi putaret per hoc divitias majores habere. Ideo ergo excellere laborat, quia divitias habere amat. Huic innascitur superbiâ, id est, amor excellentiæ, ex cupiditate. Patet ergo quod ex superbiâ aliquando cupiditas, ex cupiditate aliquando

superbiâ oritur, et ideo de utrâque rectè dicitur quod sit radix omnis mali.

DISTINCTIO XLIII.

DE PECCATO IN SPIRITUM SANCTUM, QUOD DICITUR ETIAM PECCATUM AD MORTEM.

1. Est præterea quoddam peccati genus, cæteris gravius et abominabilius, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum, et de quo in Evangelio Veritas ait, Luc. 12 : *Qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei neque hîc, neque in futuro*. Et Joan. in Epistolâ 1 canonicâ, *est peccatum ad mortem, non pro eo dico ut quis oret. Qui enim peccat in Patrem, remittetur ei ; et qui peccat in Filium, remittetur ei : qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei neque hîc, neque in futuro*. Sed quæritur quid sit illud peccatum in Spiritum sanctum vel ad mortem ? Quidam dicunt illud peccatum esse desperationis vel obstinationis. Obstinatio est indurata mentis in malitiâ pertinacia, per quam homo fit impœnitens. Desperatio est, quâ quis diffidit penitus de bonitate Dei, æstimans suam malitiam divinæ bonitatis magnitudinem excedere ; sicut Caïn qui dixit, Gen. 4 : *Major est iniquitas mea, quàm ut veniam merear*. Utrumque verò dicitur peccatum in Spiritum sanctum, quia Spiritus sanctus est amor Patris et Filii, et benignitas quâ se invicem et nos diligunt ; quæ tanta est, ejus finis non est. Rectè ergo in Spiritum sanctum delinquere dicuntur, qui suâ malitiâ Dei bonitatem superare putant, et ideo pœnitentiam non assument ; et qui iniquitati tam pertinaci mente inhærent, ut eam nunquam relinquere proponant, et ad bonitatem Spiritûs sancti nunquam redire, patientiâ Dei abutentes, et de misericordiâ Dei nimis præsumentes ; quibus placet malitia propter se, sicut piis bonitas. Isti nimia pertinaciâ et presumptione peccant, æstimantes Deum non esse justum. Illi desperatione, Deum non bonum existimant, tollentes in hoc turbulentissimo iniquitatum mari portum divinæ indulgentiæ, quò se recipiant fluctuantes. Atque ipsa desperatione addunt peccata peccatis, dicentes misericordiam nullam esse, et quod super peccatores necessaria damnatio debetur.

Utrum omnis obstinatio sit peccatum in Spiritum sanctum ?

2. Sed quæritur utrum omnis obstinatio mentis in malitiâ obduratæ, omnisque desperatio sit peccatum in Spiritum sanctum ? Quidam dicunt omnem obstinationem et omnem desperationem esse peccatum in Spiritum sanctum. Quod si est, aliquando illud peccatum remittitur, quia multi etiam obstinatissimi et desperatissimi convertuntur, ut Aug. ait super illum locum psal. 14 : *Convertam in profundum maris, id est eos qui erant desperatissimi ; et ibi : Mittit cristallum suam sicut buccellas*, id est, obstinatos facit aliorum doctores. Talium conversio ibi etiam evidenter ostenditur ubi ait, psal. 67 : *Qui educit vinctos in fortitudine ; similiter et eos qui exasperant, qui habitant in sepulcris*. Secundum istos illud peccatum dicitur irremissibile, non quin aliquando remittatur, sed quia vix et rarò et difficulter dimittitur. Non enim solvitur cristallus, nisi vehementi spiritûs impetu. Alii verò tradunt non quamlibet obstinationem vel desperationem appellari peccatum in Spiritum sanctum sed illam tantum quam comitatur impœnitentia ; quam etiam impœnitentiam dicunt esse peccatum in Spiritum sanctum. Sed quia August. dicit impœnitentiam esse peccatum in Spiritum sanctum, cum sic obstinatus est aliquis, ut non pœniteat, discuti oportet an aliud sit obstinatio, aliud impœnitentia sit in eo peccatum, an idem, sed diversis modis commissum. Secundum istos peccatum illud dicitur irremissibile, et quod nunquam dimittatur. Unde Aug. etiam dicit, quod hoc solum peccatum veniam mereri non potest, et Hier. quod taliter peccans, dignè pœnitere non potest. Et ideo rectè Joannes dicit : *Ut non pro eo oret quis ; quia qui sic peccat, orationibus Ecclesiæ hîc vel in futuro juvâri non potest, habens cor induratum tanquàm lapis*, sicut de diabolo legitur. Post hanc

vitam qui valde mali sunt meritis Ecclesie juvari non possunt.

Quodd aliter accipitur peccatum in Spiritum sanctum.

3. Est etiam alia hujus peccati assignatio. Hoc enim peccatum August. definiens in lib. de Sermonibus Domini in monte, ait: Peccatum ad mortem est, cum post agnitionem Dei per gratiam Christi oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam quam reconciliatus est Deo, invidia facibus agitur, quod fortasse est peccare in Spiritum sanctum, quod peccatum dicitur non remitti; non quia non sit ignoscendum peccanti si poeniteat, sed quia tanta est labes peccati illius, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia agnoscere et renuntiare cogatur: ut Judas, cum dixit peccavi, facilius desperans ecurrit ad laqueum quam humilitate veniam peteret; quod propter magnitudinem peccati jam ex damnatione peccati tales habere credendum est. Ecce quaedam assignatio peccati in Spiritum sanctum, vel ad mortem, hic posita est, quam illud peccatum esse traditur, oppugnatio fraternitatis post agnitionem, et invidia gratiae post reconciliationem, quod species quaedam obstinationis intelligi potest. Illam tamen definitionem Augustinus in lib. Retract., l. 1, c. 9, commemorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse, aperit, ita dicens: Quod quidem confirmavi, quoniam hoc putare me dixi. Sed tamen addendum fuit si in hac scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam, quoniam de quocumque pessimo in hac vita constituto non est desperandum, nec pro illo imprudenter oratur de quo non desperatur. His verbis insinuat peccatum praemissa definitione descriptum, tunc solum debere dici ad mortem vel in Spiritum sanctum, cum non habet comitem poenitentiam; nec de aliquo peccatore desperandum est in hac vita, et ideo pro omni esse orandum. Unde illud Joan. 5: *Non pro eo dico ut quis oret, sic accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem vel in Spiritum sanctum, postquam finierit hanc vitam, non oremus. Dum autem in hac vita est, nec peccatum illius judicare, nec de illo desperare, sed pro illo orare debemus. Unde Augustinus, de Verbis Domini, de impoenitentia quae est blasphemia in Spiritum sanctum sic ait, tom. 10, serm. 11, post medium: Ista impoenitentia vel cor impoenitens, quamdiu quisque in hac carne vivit, non potest judicari. De nullo enim desperandum est, quamdiu ad poenitentiam patientia Dei adducit: paganus est hodie; judaeus infidelis est hodie; haereticus est hodie; schismaticus est hodie; quid si eras amplectatur catholicam fidem, et sequatur catholicam veritatem? Quid si isti quos in quocumque genere erroris notas, et tanquam desperatissimos damnas, antequam finiant istam vitam agant poenitentiam, et inveniant veram requiem et vitam in futuro? Nolite ergo ante tempus judicare quemquam (1 Cor. 4). Ex his ostenditur pro singulis peccatoribus in hac vita esse orandum; nec de aliquo esse diffidendum, quia converti potest dum in hac vita est; quia non potest sciri de aliquo utrum peccaverit ad mortem vel in Spiritum sanctum, nisi cum ab hac vita discesserit, nisi forte alieni per Spiritum sanctum mirabiliter revelatum fuerit. Ex praedictis aliquatenus capi potest quomodo accipiat peccatum in Spiritum sanctum, scilicet, invidia gratiae fraternitatem impoenitentis oppugnans; quae utique obstinatio esse videtur, et omnis in poenitentis obstinatio atque desperatio. Notandum vero est quod non omnis qui non poenitet impoenitens dici potest, quia impoenitentia proprie obstinati est, ut, ut quidam volunt etiam desperati.*

Alia assignatio peccati in Spiritum sanctum.

4. De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum. Ambros., tom. 2, in libro de Spiritu sancto, l. 1, c. 3, in fine, disserens, definitam assignationem tradit. Dicens: Cur Dominus dixerit, Matt. 12: *Qui blasphemaverit in Filium hominis remittetur ei; qui autem blas-*

phemaverit in Spiritum sanctum, neque hic neque in futuro remittetur ei, diligenter advertit. Numquid alia est offensio Filii, alia Spiritus sancti? Sicut una dignitas, sic una injuria. Sed si quis corporis specie conceptus humani remissius aliquid sentit de Christi carne quam dignum est, habet culpam, non est tamen exclusus a venia. Si quis vero sancti Spiritus dignitatem, majestatem et potestatem abneget sempiternam, et putet non in Spiritu Dei ejici daemonia, sed in Beelzebub, non potest ibi esse exhortatio veniae, ubi sacrilegii plenitudo est. Satis hic aperte explicatur quid sit peccatum in Spiritum sanctum. Quod illi August. descriptioni esse invidentia gratiae oppugnans fraternitatem. Qui enim post cognitionem veritatis sancti Spiritus veritatem negat, ejusque opera dicit esse Beelzebub, potestati, bonitati et gratiae Dei invidere non dubitatur. Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est, quasi trium personarum divisa sint offensae, sed ibi peccatorum genera distincta sunt. Peccatum enim in Patrem id intelligitur, quod fit per infirmitatem, quia Patri Scriptura frequenter attribuit potentiam; peccatum in Filium, quod fit per ignorantiam, quia sapientia Filio attribuitur; tertium expositum est. Qui ergo peccat per infirmitatem vel per ignorantiam, facile veniam adipiscitur, sed non ille qui peccat in Spiritum sanctum. Cum autem una sit potentia, sapientia, bonitas trium, quare Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas saepius assignetur, superius dictum est.

DISTINCTIO XLIV.

DE POTENTIA PECCANDI; AN SIT HOMINI VEL A SE, VEL A DIABOLO, VEL A DEO.

1. Post praedicta consideratione dignum occurrit utrum peccandi potentia sit nobis à Deo, vel à nobis. Putant quidam potentiam recte agendi nobis esse à Deo; potentiam vero peccandi non à Deo, sed à nobis vel à diabolo esse; sicut mala voluntas non à Deo nobis est, sed à nobis et à diabolo, bona autem à Deo tantum nobis est. Bonae namque voluntatis et cogitationis initium non homini ex seipso nasci, sed divinitus parari et tribui in eo Deus evidenter ostendit, quia nec diabolus, nec aliquis angelorum ejus, ex quo in hanc caliginem sunt detrusi, bonam potuit vel poterit resumere voluntatem; quia si possibile foret, ut humana natura postquam à Deo aversa bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursus eam habere potuisset, multo possibilibus hoc natura haberet angelica, quae quanto minus gravatur terreni corporis pondere, tanto magis hac esset praedita facultate. Non ergo homo vel angelus à se voluntatem bonam habere potest, sed malam. Similiter et de potentia iniqui, per similitudinem voluntatis de potentia boni vel mali disserentes, quod illa sit à Deo, non ista. Auctoritatibus astruit potentiam peccandi esse à Deo.

2. Sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quod potestas mali à Deo est, à quo est omnis potestas. Ait enim Apostolus, Rom. 13: *Non est potestas nisi à Deo, quod non de potestate boni tantum, sed et mali intelligi oportet, cum Pilato etiam Veritas dicat, Joan. 19: Non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper. Malitia nempe hominum, ut ait August., cupiditatem nocendi per se habet; potestatem autem, si ille non dat, non habet. Ideoque diabolus antequam aliquid tolleretur Job, dicebat Domino, Job. 1: Mitte manum tuam, id est, da potestatem, quia etiam nocentium potestas non est nisi à Deo; sicut Sapientia ait, Prov. 8: Per me reges regnant, et tyranni per me terram tenent. Unde Job de Domino ait, cap. 34: Qui facit regnare hypocritam propter peccata populi. Et de populo Israel dicit Deus, Osee 13: Dedi eis regem in ira mea. Nocendi enim voluntas potest esse ab homine, potestas autem non est nisi à Deo, et hoc abditè aptaque justitiā; nam per potestatem diabolo datam justos Deus facit suos. De hoc etiam Gregor. in Mor. ait: Tumoris elatio*

non potestatis ordo in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elationem verò potentie malitia nostræ mentis invenit. Tollamus ergo quod de nostro est, quia non potentia justa, sed actio prava damnatur. His auctoritatibus aliisque pluribus evidenter ostenditur quòd non est potestas boni vel mali cuicumque, nisi à Deo æquo, etsi te lateat æquitas.

An aliquando resistendum sit potestati?

3. Hic oritur quæstio, non transilienda silentio. Dictum est supra quòd potestas peccandi vel nocendi non est homini vel diabolo, nisi à Deo. Apostolus autem dicit, Rom. 13, quòd *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit*. Cum ergo diabolo sit potestas mali Dei ordinatione, ejus potestati non esse resistendum videtur. Sed sciendum est Apostolum ibi loqui de seculari potestate, scilicet rege, et principe, et hujusmodi; quibus non est resistendum in his quæ jubet Deus eis exhiberi, scilicet in tributis, et hujusmodi. Si verò princeps aliquis, vel diabolus, aliquid jusserit vel suaserit contra Deum, tunc resistendum est. Unde

August., determinans quando resistendum sit potestati, in lib. de Naturâ boni ait: Si aliquid jubeat potestas quod non debeas facere, hic sanè contemne potestatem, timendo majorem potestatem. Ipsos humanarum rerum gradus adverte. Si quid jusserit procurator, numquid faciendum est, si contra proconsulem jubeat? Rursus si quid ipse proconsul jubeat, et aliud jubeat imperator, numquid dubitatur illo contempto illi esse serviendum? Ergo si aliud imperator, aliud jubeat Deus, contempto illo obtemperandum est Deo. Potestati ergo diaboli vel hominis tunc resistamus, cum aliquid contra Deum suggererit; in quo Dei ordinationi non resistimus sed obtemperamus. Deus enim præcepit, ut in malis nulli potestati obediamus. Jam nunc his intelligendis atque pertractandis, quæ ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integrâ mentis consideratione intendamus, ut de ineffabilibus vel modicum aliquid fari, Deo revelante, valeamus.

LIBER TERTIUS.

DE INCARNATIONE VERBI.

DISTINCTIO PRIMA.

DE INCARNATIONE VERBI, ALIISQUE AD HOC SPECTANTIBUS.

1. Cum venit igitur plenitudo temporis, ut ait Apostolus, Galat. 4, *misit Deus Filium suum, factum de muliere, factum sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret, ut in adoptionem filiorum Dei reciperemur*. Tempus autem plenitudinis dicitur tempus gratiæ, quod ab adventu Salvatoris exordium sumpsit. Hoc est tempus miserendi, et annus benignitatis; in quo gratia et veritas per Jesum Christum facta est, Joan. 1. Gratia, quia per charitatem impletur quod in lege præcipiebatur. Veritas, quia per Christi adventum exhibetur atque perficitur humanæ redemptionis sponsio facta ab antiquo. Filii ergo missio est ipsa Incarnatio. Eò enim missus est, quòd in formâ hominis mundo visibilis apparuit, de quo supra sufficienter dictum est.

Quare Filius carnem assumpsit, non Pater, vel Spiritus sanctus.

2. Diligenter verò annotandum est, quare Filius, non Pater, vel Spiritus sanctus, est incarnatus. Solus namque Filius hominem assumpsit. Quod utique congruo ordine, atque alto Dei sapientia fecit consilio; ut Deus qui in sapientiâ suâ mundum condiderat, secundum illud Psal. 103: *Omnia in sapientiâ fecisti, Domine, quæ in celis sunt, et quæ in terris*, restauraret in eadem. Hæc est mulier evangelica, Lucæ 13: *Quæ accendit lucernam, et drachmam decimam, quæ perditam fuerat, reperit*, sapientia, scilicet, Patris; quæ testam humanæ infirmitatis lumine suæ divinitatis accendit, perditumque hominem reparavit, nomine regis et imagine insignitum. Ideò etiam Filius missus est, et non Pater, quia congruentius mitti debebat qui est ab alio quàm qui à nullo est; Filius autem à Patre est; Pater verò à nullo est. Ut enim ait August., in lib. 4 de Trin., c. 20, t. 3: Non enim habet de quo sit. Sicut ergo Pater genuit, Filius genitus est, ita congruè Pater misit, Filius missus est. Ab illo enim convenienter mittitur Dei Verbum, cujus est Verbum. Ab illo mittitur, de quo natum est. Mittitur quod genitum est. Pater verò, qui misit, à nullo est; ideòque Pater missus non est, ne, si mitteretur, ab alio esse putaretur. Missus est ergo primò Filius, qui à solo Patre est, deinde etiam Spiritus sanctus, qui est à Patre et Filio. Sed Filius solus in carne missus est, non Spiritus sanctus, sicut nec Pater. Quod ideò factum est, ut qui erat in divinitate Dei Filius, in hu-

manitate fieret hominis Filius. Non Pater vel Spiritus sanctus carnem induit, ne alius in divinitate esset Filius, alius in humanitate; et ne idem esset Pater et Filius, si Deus Pater de homine nasceretur. Unde Aug., in ecclesiasticis Dogmatibus: Non Pater carnem assumpsit, neque Spiritus sanctus, sed Filius tantum, ut qui erat in divinitate Dei Filius, ipse fieret in homine hominis filius, ne filii nomen ad alterum transiret, qui non esset æternâ nativitate filius. Dei ergo Filius, hominis factus est filius, natus secundum veritatem naturæ ex Deo Dei Filius, et secundum veritatem naturæ, ex homine hominis filius, ut veritas geniti non adoptione, non appellatione, sed in utrâque nativitate filii nomen nascendo haberet, ut esset verus Deus, et verus homo unus filius. Non ergo dicendum est duos Christos, neque duos filios, sed Deum et hominem unum filium; quem propterea et unigenitum dicimus, manentem in duabus substantiis, sicut ei naturæ veritas contulit, non confusis naturis neque immixtis, sicut Thymotiani volunt, sed societate unitis. Ecce habes quare Filius, non Pater, vel Spiritus sanctus carnem assumpserit.

Utrum Pater vel Spiritus sanctus potuerit incarnari, vel possit.

3. Si verò quæritur utrum Pater vel Spiritus sanctus incarnari potuerit, vel etiam modò possit, sanè responderi potest, et potuisse olim et posse nunc carnem sumere et hominem fieri, tam Patrem quàm Spiritum sanctum. Sicut enim Filius homo factus est, ita Pater vel Spiritus sanctus potuit et potest.

An Filius, qui tantum carnem accepit, aliquid fecerit quod non Pater vel Spiritus sanctus.

4. Sed fortè aliqui dicent, cum indivisa sint opera Trinitatis, si Filius carnem assumpsit, tunc Pater et Spiritus sanctus: quia si Filius carnem assumpsit, nec hoc fecit Pater vel Spiritus sanctus, non omne quod facit Filius, facit et Pater et Spiritus sanctus. At omnia simul Pater et Filius et amborum Spiritus pariter et concorditer operantur. Aug. de Trin., lib. 13, cap. 11: Ad quod dicimus, quia nihil operatur Filius sine Patre et Spiritu sancto, sed una est horum trium operatio indivisa et indissimilis; et tamen Filius, non Pater vel Spiritus sanctus, carnem assumpsit. Ipsam tamen carnis assumptionem Trinitas operata est sicut August. dicit in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, tom. 3. Reconciliati sumus per solum Filium secundum carnem, sed non soli Filio secundum deitatem. Trinitas enim nos sibi reconciliavit, per hoc quòd solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit. Trinitas

ergo carnis assumptionem fecit, sed Verbo, non Patri vel Spiritui sancto. Si enim Pater sibi, et Filius sibi, vel Pater Filio, et Filius Patri carnis assumptionem operatus esset, jam non eadem esset operatio utriusque, sed divisa. Sed sicut inseparabilis et indivisa est unitas substantiæ trium, ut ait Aug., in lib. de Trinit., cap. 4, ita et operatio; non tamen eandem Trinitatem natam de Virgine, crucifixam et sepultam catholici tractatores docuerunt, sed tantummodò Filium; nec eandem Trinitatem in specie columbæ descendisse super Jesum, sed tantum Spiritum sanctum, nec eandem dixisse de cœlo: *Tu es Filius meus*, Marci 1; sed tantum Patris vocem fuisse ad Filium factam, quamvis Pater et Filius et Spiritus sanctus sicut inseparabiles sunt, ita et inseparabiliter operentur. Hæc et mea fides est, quoniam quidem hæc est catholica fides. Licet ergo solus Filius carnem assumpserit, ipsam tamen incarnationem cum Patre et Spiritu sancto operatus est.

DISTINCTIO II.

QUARE TOTAM HUMANAM NATURAM ACCEPIT, ET QUID NOMINE HUMANITATIS VEL HUMANÆ NATURÆ INTEL-
LIGENDUM SIT.

1. Et quia in homine tota humana natura vitio corrupta erat, totam assumpsit, id est, animam et carnem, ut totam curaret et sanctificaret. Quod autem humanæ naturæ sive humanitatis vocabulo anima et caro intelligi debeant, apertè docet Hieronymus in Expositione catholice fidei, dicens ad Damasum papam: Sic confitemur in Christo unam Filii esse personam, ut dicamus duas perfectas et integras esse substantias, id est, deitatis et humanitatis, quæ ex animâ continetur et corpore. Ecce apertè ostendit humanitatis nomine animam et corpus intelligi, quæ duo assumpsisse Dei Filius intelligitur, ubi hominem sive humanitatem vel humanam naturam accepisse legitur. Errant ergo qui nomine humanitatis non substantiam, sed proprietatem quamdam à quâ homo nominatur, significari contendunt ubicumque humanitas Christi memoratur. Ait enim Joannes Damasc.: Sciendum quidem est quod deitatis et humanitatis nomen substantiarum et naturarum est representativum. Natura enim non sic accipitur in Christo, ut cum dicitur una natura esse omnium hominum; quod evidentè idem Joannes ostendit, differentem rationem dicti assignans, cum natura humana in Christo nominatur, et cum una dicitur natura omnium hominum. Ait enim, cum unam hominum naturam dicimus, sciendum est quod non considerantes ad animæ et corporis rationem hoc dicimus. Impossibile enim est unius naturæ dicere Domini corpus et animam, ad invicem comparata. Sed quia plurimæ personæ hominum sunt, omnes autem eandem suscipiunt rationem naturæ (omnes enim ex animâ et corpore compositi sunt, et omnes naturam animæ participant, et substantiam corporis possident), communem speciem plurimarum et differentium personarum, unam naturam dicimus, uniuscujusque scilicet personæ duas naturas habentis, et in duabus perfectè naturis, animæ scilicet et corporis existentis. In Domino autem Jesu Christo non est communem speciem accipere; neque enim factus est, nec est, nec aliquando fiet alius. Sed Christus ex deitate et humanitate est, in deitateque et humanitate Deus factus est, idem et homo perfectus. Totam ergo hominis naturam, id est, animam et carnem, et horum proprietates sive accidentia assumpsit Deus, non carnem sine animâ, nec animam sine ratione, ut hæretici voluerunt; sed et carnem, et animam cum sensibus suis. Unde Joannes Damasc. ait, lib. 3 de orthodoxâ Fide, cap. 60: Omnia quæ in naturâ nostrâ plantavit Deus, Verbum assumpsit, scilicet corpus et animam intellectualem, et horum idiomata. Totus enim totum assumpsit me, ut toti mihi salutem gratificaret. Quod enim inassumptibile est, incurabile est.

De unione Verbi et carnis mediante animâ. (Aug., lib. de Agone christiano, cap. 18.)

2. Assumpsit ergo Dei Filius carnem et animam, sed carnem mediante animâ; unitum est carni per medium intellectum Verbum Dei. Tantæ enim subtilitatis atque simplicitatis est divina essentia, ut corpori de limo terræ formato uniri non congruerit, nisi mediante rationali essentiâ. Illa autem unio inexplicabilis est adeò, ut etiam Joannes ab utero sanctificatus, se non esse dignum fateatur solvere corrigiam calceamenti Jesu, quia illius unionis modum investigare, aliisque explicare non erat sufficiens. Non sunt ergo audiendi qui non verum hominem Filium Dei suscepisse dicunt, neque natum de feminâ: sed falsam carnem, et imaginem corporis simulatam ostendisse videntibus. In quem errorem prorumpunt, quia timent quod fieri non possit, scilicet ne humanâ carne veritas et substantia Dei inquinetur; et tamen prædicant istum visibilem solem radios suos per omnes facies et sordes corporum spargere, et eos mundos et sinceros servare. Si ergoabilia munda visibilibus immundis contingi possunt et non coinquinari, quantò magis incommutabilis et invisibilis Veritas per spiritum animam, et per animam corpus suscipiens, totum hominem sine sui commutatione assumpsit, et ab omnibus infirmitatibus liberavit! Ecce hic dicit Dei Sapientiam per spiritum assumpsisse animam, et per animam corpus. Spiritus enim sanctus pars animæ superior, et majori similitudine Deo propinquat quàm anima, scilicet ipsa eadem secundum inferiorem partem, et anima magis quàm corpus, et ideò non incongruè anima dicitur assumpta per spiritum, et corpus per animam.

Quod Verbum simul assumpsit carnem et animam; neque caro prius est concepta quàm assumpta.

3. Si autem quæritur utrùm Verbum carnem simul et animam assumpserit, an prius animam quàm carnem, vel carnem quàm animam; et utrùm caro illa prius fuerit in utero Virginis concepta, et postea assumpta; verissimè et absque ullâ ambiguitate dicitur quia ex quo Deus hominem assumpsit, totum assumpsit, simulque sibi univit animam et carnem, nec caro prius fuit concepta, et postmodum assumpta; sed in conceptione assumpta, et in assumptione concepta. Unde Aug. in lib. de Fide ad Petrum, cap. 16: Firmissimè tene, et nullatenus dubites, non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis priusquàm susciperetur à Verbo; sed ipsum Verbum Deum suæ carnis acceptione conceptum, ipsamque carnem Verbi incarnatione conceptam. Idem in lib. 1 de Trinitate, c. ult.: Non esset Dei hominumque Mediator, nisi esset idem Deus, idem homo in utroque unus et verus; quam servilem formam à solo Filio susceptam, tota Trinitas (cujus una est voluntas et operatio) fecit. Non autem in utero Virginis prius caro suscepta est, et postmodum divinitas venit in carnem; sed mox ut Verbum venit in uterum, servatâ veritate propriæ naturæ factum est caro et perfectus homo, id est, in veritate carnis et animæ natus est. De hoc etiam Greg. in Moralibus ait: Angelo nuntiante, et Spiritu adveniente, mox Verbum in utero, mox intra uterum Verbum caro.

DISTINCTIO III.

DE CARNE QUAM VERBUM ASSUMPSIT, QUALIS ANTE FUERIT, ET QUALIS ASSUMPTA SIT.

1. Quæritur etiam de carne Verbi, an priusquàm conciperetur obligata fuerit peccato, an et talis assumpta fuerit à Verbo? Sanè dici potest, et credi oportet, juxta sanctorum attestationis convenientiam, ipsam prius peccato fuisse obnoxia sicut reliqua Virginis caro; sed Spiritus sancti operatione ita mundatam, ut ab omni peccati contagione immunis uniretur Verbo, poenâ tantum, non necessitate, sed voluntate assumentis, remanente. Mariam quoque totam Spiritus sanctus, eam præveniens, à peccato prorsus purgavit, et à fomite peccati etiam liberavit,

vel fomitem ipsum penitus evacuando (ut quibusdam placet), vel sic debilitando et extenuando, ut ei postmodum peccandi occasio nullatenus extiterit. Potentiam quoque generandi absque viri semine Virgini præparavit. Ita enim verba Evangelii docent, ubi Angelus Virginem alloquens ait, Luce 1 : *Spiritus sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi*. Et: *Quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei*. Cui sacra Virgo respondit : *Ecce ancilla Domini* ; fiat mihi secundum verbum tuum. Quod exponens Joan. Damasc. ait, lib. 3 de Fid. orthod., c. 2 : Post consensum autem sancte Virginis Spiritus sanctus supervenit in eam, secundum verbum Domini quod dixit Angelus, purgans ipsam, et potentiam deitatis Verbi receptivam præparans, simul autem et generativam. Et tunc obumbravit ipsam Dei altissimi per se Sapientia et virtus existens, id est, Filius Dei Patris *ὁ υἱος τοῦ πατρὸς*, id est, consubstantialis, sicut divinum semen. Et copulavit sibi ipsi, ex sanctissimis et purissimis ipsius Virginis sanguinibus, nostræ antiquæ conspersionis carnem a nimatam animâ rationali et intellectivâ ; non seminans, sed per Spiritum sanctum creans : quare simul caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis et intellectiva. Ex his perspicuum sit quod ante diximus, carnem, scilicet, Verbi simul conceptam et assumptam ; eandemque, imò totam Virginem, Spiritu sancto præveniente, ab omni labe peccati castificatam. Cui collata est potentia novo more generandi, ut sine coitu viri, sine libidine concipientis in utero Virginis celebraretur conceptus Dei et hominis. Illa enim caro quam Deus de Virgine sibi unire dignatus est, sine vitio concepta, sine peccato nata est. Hanc tamen carnem non cœlestis, non aeris, non alterius cujusque putes esse naturæ ; sed ejus, cujus est omnium hominum caro. (Aug., lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, in medio.)

Auctoritate firmat ex tunc fuisse Virginem immunem à peccato.

2. Quod autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis extiterit, Augustinus evidenter ostendit in libro de Naturâ et Gratiâ, cap. 26, inquit : Exceptâ sanctâ virgine Mariâ, de quâ propter honorem Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quæstionem. Inde enim scimus quod ei plus sit gratiæ collatum ad vincendum ex omni parte peccatum, quod concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum. Hæc ergo Virgine exceptâ, si omnes sancti et sanctæ congregari possent, et quæreretur ab eis an peccatum haberent, quid responderetur nisi quod Joannes ait, c. 1 : *Si dixerimus quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus* ? Illa autem Virgo singulari gratiâ præventa est atque repleta, ut ipsum haberet ventris sui fructum, quem ex initio habuit universitas Dominum ; ut illud quod nascebatur ex propagine primi hominis, tantummodò generis, non criminis originem duceret.

Quare non fuit Christus decimatus in Abraham, sicut Levi, cum caro quam accepit in eo, fuit peccato obnoxia.

3. Cum autem illa caro, cujus excellentia singularis verbis explicari non valet, antequàm esset Verbo unita, obnoxia fuerit peccato in Mariâ et in aliis à quibus propagatione traducta est, non immeritò videri potest in Abraham peccato subjacuisse, cujus universa caro peccato subjacebat. Unde quæri solet quare Levi decimatus dicatur in Abraham et non Christus, cum in lumbis Abrahæ uterque fuerit secundum materiam rationem, quando Abraham decimatus est, et decimas dedit Melchisedech. Tunc enim Apostolus Levi decimatum dicit in Abraham, tanquàm in materiali causâ ; quia eâ decimatione sicut Abraham minor Melchisedech ostenditur, cui personaliter decimas solvit, ita et Leviticus ordo, qui in Abraham secundum rationem seminalem erat, et ex eo per concupiscentiam carnis descendit. Christus autem non est decimatus, quia, licet ibi fuerit secundum carnem, non amen inde descendit secundum legem communem ;

scilicet per carnis libidinem : sicut etiam in Adam omnes peccaverunt, Rom. 5, sed non Christus. Unde August. super Genes., lib. 10, ibid., c. 19 : Sicut in Adam peccante, qui in lumbis ejus erant peccaverunt, sic Abraham dante decimas, qui in lumbis ejus erant, decimati sunt. Sed hoc non sequitur in Christo, licet in lumbis Adæ et Abrahæ fuerit ; quia non secundum concupiscentiam carnis inde descendit. Cum ergo Levi et Christus secundum carnem essent in lumbis Abrahæ, quando decimatus est, ideò pariter decimati non sunt, quia secundum aliquem modum non erat ibi Christus quo erat ibi Levi (ibid. cap. 20). Secundum rationem quippe illam seminalem ibi fuit Levi, quâ ratione per concubitum venturus erat in matrem ; secundum quam rationem non erat ibi Christi caro, quamvis secundum ipsam ibi fuerit Mariæ caro. Ille ergo decimatus est in Abraham, qui sic fuit in lumbis Abrahæ, sicut ille fuit in lumbis patris sui ; id est, qui sic est natus de patre Abraham, sicut ille de patre suo natus est, scilicet per legem carnis, et invisibilem concupiscentiam. (Ibid. c. 2.)

Quâ ratione caro Christi dicta est in Scripturâ non fuisse peccatrix, sed similis ; quo aperitur quare obligata peccato non fuit in Christo.

4. Quocirca primitias nostræ massæ rectè assumpsisse dicitur Christus, quia non carnem peccati, sed similitudinem carnis peccati accepit. Misit enim Deus Filium suum, ut Apostolus ait ad Rom. 8, in similitudinem carnis peccati. Assumpsit enim Verbum carnem peccatrici similem in poenâ, et non in culpâ, et ideò non peccatricem. Cætera verò hominum omnis caro peccati est. Sola illius non est caro peccati, quia non eum mater concupiscentiâ, sed gratiâ concepit ; habet tamen similitudinem carnis peccati per passibilitatem et mortalitatem, quia esurit, sitiit, et hujusmodi. Licet ergo eadem caro sit ejus quæ est nostra, non tamen ita facta est in utero sicut nostra. Est enim sanctificata in utero, et nata sine peccato, et nec ipse in illâ unquàm peccavit. In poenâ ergo similis est nostræ, non in qualitate peccati ; quia pollutionem quæ ex concupiscentiæ motu concepta est, omninò non habuit, nec ex carnali delectatione nata est. Venit ergo ad corpus immaculatum, quod præter libidinis concupiscentiam fuit conceptum ; nec illud in se habuit vitium, quod in aliis est causa peccati, nec in eo peccavit. Ideoque verè dicitur Verbi caro non fuisse in Christo obligata peccato.

Quidam videntur adversari illi sententiæ quâ dictum est carnem Christi non prius conceptam quàm assumptam.

5. Illi autem sententiæ, quâ supra diximus carnem Verbi non ante fuisse conceptam quàm assumptam, videtur obviare quod August. ait super Joannem, ubi legitur, cap. 2 : *Solvite templum hoc, et in tribus diebus excitabo illud*. Dixerunt ergo Judæi : *Quadraginta et sex annis ædificatum est hoc templum, et tu tribus diebus excitabis illud* ? Hic, inquit, lib. de Trin. 4, c. 5, numerus perfectioni dominici corporis convenit, quia, ut dicunt physici, tot diebus forma humani corporis perficitur. Horum occasione verborum quidam dicere præsumperunt, dominici corporis formam tot diebus ad modum aliorum corporum perfectam, et membrorum lineamentis distinctam ; et mox Verbum dicitur sibi unisse carnem et animam ; et hoc modo dicunt illum numerum perfectioni dominici corporis convenire. Sed alia ratio illius dicti extitit, ex quâ sana oritur intelligentia verbi. Non enim ideò illud dixit August., quia mox ut caro illa opere Spiritûs sancti sanctificata et à reliquâ separata fuit, Verbo Dei eum animâ uniretur, ut perfectus et verus Deus esset, perfectus et verus homo ; sed quia membrorum illius dominici corporis distinctio in ipso momento conceptionis unionis Dei et hominis adeò tenuis erat et parva, ut humano visui vix posset subjici, diebus autem illis quos Aug. memorat perfecta est, et notabilis facta. Incarnatum est ergo Verbum, ut ait Joan. Damasc., lib. de orthodoxâ fide 3, cap. 7, in fine, et

à propriâ incorporalitate non excessit; et totum incarnatum est, et totum est incircumscriptum. Minoratur corporaliter et contrahitur; et divinè est incircumscriptâ divinitate. In omnibus igitur qui super omnia erat et in utero sanctæ genitricis existebat, sed in ipsâ per actum incarnationis.

DISTINCTIO IV.

QUARE IN SCRIPTURA SÆPIUS TRIBUATUR INCARNATIO QUÆ OPUS EST TRINITATIS, SPIRITUI SANCTO, ET DE IPSE CHRISTUS ETIAM CONCEPTUS ET NATUS DICATUR.

1. Cùm verò Incarnatio Verbi, sicut in superioribus tractatum est, operatio verè sit Patris et Filii, et Spiritus sancti, investigatione dignum nobis videtur, quare in Scripturâ Spiritui sancto hoc opus sæpius tribuatur, et de ipso Christus conceptus et natus memoretur. Non enim ideò operatio Incarnationis Spiritui sancto sæpius tribuitur, quòd eam ipse solus sine Patre ac Filio fecerit; sed quia Spiritus sanctus est charitas et donum Patris et Filii; et ineffabili Dei charitate Verbum caro factum est, et ineffabili Dei dono Filius Dei sibi univit formam servi. Non ergo frequens denominatio Spiritus sancti, ab illo opere Patrem vel Filium secludit; sed potius uno nominato tres intelliguntur, sicut fit sæpe in aliis operibus. Unde August., super hoc movens questionem, in hunc modum eandem determinat in Enchir., ita inquit, c. 58: Cùm illam creaturam quam Virgo concepit et peperit, quamvis ad solam personam Filii pertinentem, tota Trinitas fecerit (neque enim separabilia sunt opera Trinitatis), cur in eâ faciendâ Spiritus sanctus solus nominatus est? An etiam quando unus trium in aliquo opere nominatur, universa operari Trinitas intelligitur? ita verè est, et exemplis doceri potest. Audisti propositam questionem, ejusdemque solutionem vel expositionem.

Quo sensu dicatur Christus conceptus et natus de Spiritu sancto.

2. Sed non est in hoc diutius immorandum. Illud enim movet, quomodò dictus est Christus natus de Spiritu sancto, cùm Filius nullo modo sit Spiritus sancti. Numquid dicturi sumus Patrem hominis Christi esse Spiritum sanctum, ut Deus Pater Verbum genuerit, Spiritus sanctus hominem, ex quâ utrâque substantiâ Christus unus esset, et Dei Patris Filius secundum Verbum, et Spiritus sancti Filios secundum hominem, quòd cum Spiritus sanctus tanquam Pater ejus de matre Virgine genuisset? Quis hoc dicere audebit, cùm hoc ita sit absurdum, ut nullæ fidelium aures id valeant sustinere? Proinde cùm fateamur Christum natum de Spiritu sancto ex Mariâ Virgine, quomodò non sit Filius Spiritus sancti, et sit Filius Virginis, cùm et de illo et de illâ sit natus, explicare difficile est. Procul dubio non sic de illo, ut de Patre; sic autem de illâ, ut de matre natus est. Non est autem concedendum quidquid de aliquâ re nascitur, continuò ejusdem rei filium nuncupandum. Ut enim omittam aliter de homine nasci filium, aliter capillum, aliter pediculum et lumbricum, quorum nihil est filius; ut ergo hæc omittam, quoniam tantæ rei deformiter comparantur, certè qui nascuntur ex aquâ et Spiritu sancto, non aquæ filios eos rectè quispiam dixerit; sed dicuntur filii Dei Patris et Matris Ecclesiæ. Sic ergo de Spiritu sancto natus est Christus, nec tamen filius est Spiritus sancti. Sicut è converso non omnes qui dicuntur alicujus filii, consequens est ut de illo etiam nati esse dicantur, ut illi qui adoptantur. Dicuntur etiam filii gehennæ, non ex illâ nati, sed in illam præparati. Cùm itaque de aliquo nascatur aliquid, et non ita ut sit filius; nec rursus omnis qui dicitur filius, de illo sit natus, cujus dicitur filius, profectò modus iste quo natus est Christus de Mariâ sicut filius, et de Spiritu sancto non sicut filius, insinuat nobis gratiam Dei, quâ homo nullis meritis præcedentibus in ipso exordio naturæ suæ quo esse cœpit, Verbo Dei copularetur in tantam personæ unitatem ut idem esset Filius Dei, qui

filius hominis, et filius hominis qui Filius Dei: et sic in naturæ humanæ susceptione, fieret quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, quâ nullum possit admittere peccatum. Quæ gratia ideò per Spiritum sanctum est significata, quia ipse propriè sic est Deus, ut sit etiam Dei donum. Per hoc ergo quòd de Spiritu sancto esse nativitas Christi dicitur, quid aliud quàm ipsa gratia Dei demonstratur, quâ mirabili et ineffabili modo Verbo Dei est adjunctus atque connexus, et divinâ gratiâ corporaliter repletus.

Alia ratio, quâ dicatur natus de Spiritu sancto.

3. Potest etiam dici Christus secundum hominem ideò natus de Spiritu sancto, quia eum fecit. In quantum enim homo est, et ipse factus est, ut ait Apostolus, Galat. 4. Conceptus ergo et natus de Spiritu sancto esse dicitur, non quòd Spiritus sanctus fuerit Virgini pro semine; non enim de substantiâ Spiritus sancti semen partus accepit, sed quia per gratiam Dei et operationem Spiritus sancti de carne Virginis est assumptum, quod Verbo est unitum. Et in Evangelio, Matt. 1, secundum hanc intelligentiam legitur de Mariâ quòd *inventa est in utero habens de Spiritu sancto*. Cujus dicti rationem Amb., l. 2, insinuans in lib. 2 de Spiritu sancto, c. 5, ait: Quod ex aliquo est, aut ex substantiâ, aut ex potestate ejus est. Ex substantiâ, sicut Filius, qui à Patre vel ex Patre; et Spiritus sanctus, qui à Patre et Filio procedit. Ex potestate autem, sicut ex Deo omnia. Quomodò ergo in utero habuit Maria ex Spiritu sancto? Si quasi ex substantiâ, ergo spiritus in carnem et ossa conversus est. Non utique. Si verò quasi ex operatione et potestate ejus Virgo concepit, quis neget Spiritum sanctum dominicæ incarnationis auctorem?

Quare Apostolus dicat Christum factum, cùm nos eum esse fateamur natum.

4. Sed queri potest, cùm nos Salvatore natum profiteamur, cur Apostolus eum factum dicat ex semine David, Rom. 1, alio loco, Galat. 4, factum ex muliere, cùm aliud sit fieri, aliud nasci? Aliquid ergo significavit hoc dicto. Quia enim non humano semine concreta est caro Domini in utero Virginis, et corpus effecta, sed effectum et virtute Spiritus sancti, ideò Apostolus dicit factum, non natum; aliud est enim semine admixto et sanguine coagulato generare; aliud est non permixtione, sed virtute procreare; possunt enim homines generare filios, sed non facere. Ecce quare dicit Apostolus factum, et non natum, ne ejus scilicet nativitas quæ fuit sine virili semine, nostræ similis putaretur, quæ conficitur seminum commixtione. Ideò autem cùm factum diceret Apostolus, addidit ex semine David, quia etsi non intercessit semen hominis in conceptione Virginis, tamen quia ex eâ carne Christus formatus est quæ constat ex semine, rectè dicitur quia factus est.

DISTINCTIO V.

SI PERSONA VEL NATURA PERSONAM VEL NATURAM ASSUMPSIT, ET SI NATURA DEI INCARNATA SIT?

1. Præterea inquiri oportet, cùm ex præmissis constet Verbum Dei carnem et animam simul assumpsisse in unitatem personæ, quid horum potius concedendum sit, scilicet quòd persona personam, vel natura naturam, vel persona naturam, vel natura personam assumpserit. Et an ita conveniat dici divinam naturam esse incarnatam, sicut Deus incarnatus, et Verbum incarnatum sanè dicitur. Hæc inquisitio sive querendi ratio, juxta sacrarum auctoritatum testimonia, partim implicita atque perplexa, partim verò explicita est et aperta. Certum est enim et sine ambiguitate verum, quòd non natura personam, nec persona personam, sed persona naturam assumpsit; quod sanctorum subditis comprobatur testimoniis, et astringitur documentis. Ait enim August. in lib. de Fide ad Petrum: Deus unigenitus dum conciperetur, veritatem carnis accepit ex Virgine; et cùm nasceretur, integritatem virginitatis servavit in matre; et paulò post: Sic Deus humanam naturam in unitatem personæ sus-

cepit, quod se humilians per misericordiam, incorruptæ Virginis uterum ex eâ nasciturus implevit. Formam ergo servi, id est, naturam servi, in suam accepit ille Deus personam. Item : Deus Verbum non accepit personam hominis, sed naturam. Item : Dei Filius unigenitus, ut carnem hominis animamque mundaret, susceptione carnis animæque rationalis incarnatus est. His aliisque pluribus auctoritatibus evidenter ostenditur, non naturam personam, nec personam personam, sed personam naturam accepisse. De quarto verò quæstionis articulo, utrùm scilicet natura naturam assumpsit, scrupulosa etiam inter doctos quæstio est, quia et in hoc plurimùm dissentire videntur, qui auctoritate præclari aliisque doctiores in sacrâ Paginâ extiterunt; nec tantùm alii ab aliis, verùm etiam iidem à seipsis dissonare videntur, sicut subjecta capitula docent. Legitur enim in concilio Toletano II : *Solum Verbum caro factum est, et habitavit in nobis*. Et cum tota Trinitas operata sit formationem suscepti hominis, quoniam inseparabilia sunt opera Trinitatis, solus tamen Filius accepit hominem in singularitatem personæ, non in unitatem divinæ naturæ, id est, quod est proprium Filii, non quod commune est Trinitati. Item in concilio II Toletano : Unius substantiæ credimus Deum Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum; non tamen dicimus ut hujus Trinitatis unitatem Maria Virgo genuerit, sed tantùm Filium, qui solus naturam nostram in unitatem personæ suæ assumpsit. Incarnationem quoque hujus Filii Dei tota Trinitas operata esse credenda est. Solus tamen Filius formam servi accepit in singularitatem personæ. His insinuari videtur quod persona tantùm, non natura naturam assumpsit. Si enim quod commune est Trinitati, non accepit hominem, ergo non natura divina, quæ communis est tribus personis. Cui videtur obviare quod August. ait in lib. de Fide ad Petrum : Nec divinitas, inquit, Christi aliena est à naturâ Patris; secundum illud, Joan. 1 : *In principio erat Verbum*; nec humanitas ejus aliena est à naturâ matris, secundum id quod Verbum caro factum est. Illa enim natura quæ semper genita manet ex Patre, naturam nostram sine peccato suscepit, ut nasceretur ex Virgine. Hæc auctoritate videtur tradi quod divina natura humanam suscepit. Ubi vehementer moveri possumus, quod eam genitam æternaliter ex Patre dicit, nisi fortè natura pro personâ hic accipiatur; alioquin si dixerimus naturam tribus personis communem genitam esse, occurrunt nobis ex adverso quæ supra in tractatu de Trinitate disseruimus, ubi diximus non naturam naturam, sed personam personam genuisse. Quia si natura genuisset naturam, cum una eademque sit natura Trinitatis, eadem res seipsam genuisset. Quod August. fieri posse negat. Sed alibi certum reperimus documentum, quo natura naturam assumpsisse monstratur. Ait enim August., in primo lib. de Trin.: Etiam seipso Christus factus est minor, formam servi accipiens. Neque enim sic accepit formam servi, ut amitteret formam Dei, in quâ erat æqualis Patri; ut in formâ servi et in formâ Dei idem ipse sit unigenitus Filius Patris; quia forma Dei accepit formam servi. Si autem forma Dei formam servi accepit, sine dubio natura naturam accepit. Formæ enim nomine natura significatur, ut August. evidenter docet in lib. de Fide ad Petrum. Cum, inquit, de Christo audis quia in formâ Dei erat, oportet te agnoscere firmissimèque tenere in illo formæ nomine naturalem plenitudinem debere intelligi. In formâ Dei ergo erat, quia in naturâ Dei Patris semper erat, de quâ natus erat. Hilarius quoque, in lib. 12 de Trinitate, ita ait : Esse in formâ Dei non alia intelligentia est, quàm in Dei manere naturâ. Didicisti nomine formæ intelligentiam fieri naturæ, at audisti quod forma Dei formam servi suscepit. Unde consequens est quod natura divina naturam humanam suscepit. Quod etiam Hieron. in Explanatione fidei evidenter insinuat, inquiens ad Damasc. : Passus est Filius Dei, non putativè, sed verè, secundum illud : Passus est quod pati poterat, id est,

non secundum illam substantiam quæ assumpsit, sed secundum illam quæ assumpta est. Ex quo apparet divinam substantiam assumpsisse humanam. Ex verbis autem August. superius positis, adhibita diligentia innui videtur solum Verbum carnem factum, et naturam solum suscepisse humanam; et divinam naturam, eandem accepisse. Ait enim, de Fide ad Petrum, c. 2, in fine : Trinitas nos sibi reconciliavit per hoc quod solum Verbum carnem ipsa Trinitas fecit. In quo sic veritas incommutabilis manet divinæ humanæque naturæ, ut sicut vera semper est ejus divinitas, quam de Patre habet, ita vera semper et incommutabilis ejus sit humanitas, quam sibi unitam summa Divinitas gerit. Ecce et solum Verbum dixit carnem factum, et humanitatem divinitati unitam. Idem quoque superius dixit servilem formam à solo Filio susceptam, quam tota Trinitas fecit. Jam facile est agnoscere quàm diversa et multiplicia super quæstione propositâ auctores tradiderunt. Ideoque posteriores ea legentes, varias atque contrarias, ex prædictis occasionem sumentes, promunt sententias.

Quid de hoc tenendum sit.

2. Nos autem omnis mendacii et contradictionis notam à sacris Paginis secludere cupientes, orthodoxis Patribus atque catholicis doctoribus nullâ prævæ intelligentiæ suspitione notatis, consentimus dicentes, et personam Filii assumpsisse naturam humanam, et naturam divinam humanæ naturæ in Filio unitam, eamque sibi unisse vel assumpsisse. Unde et verè incarnata dicitur. Quod verò dicitur solus Filius formam servi accepisse, per hoc non excluditur divina natura ab acceptione servilis formæ; sed aliæ duæ personæ, Pater scilicet et Spiritus sanctus. Item et illud aliud, scilicet, id quod est proprium Filii, non quod commune est Trinitati, hominem accepit, sic oportet intelligi, id est, propriè in hypostasi Filii, non in tribus communiter personis, divina natura humanam naturam sibi univit. Qui sensus ex verbis Joan. Damasc., in lib. 3 de orthodoxâ Fide, cap. 6, confirmatur, qui totam divinam naturam in unâ hypostaseon incarnatam esse evidenter asserit, dicens : In humanatione Dei Verbi aimus omnem et perfectam naturam deitatis in unâ hypostaseon incarnatam esse, id est, unitam humanæ naturæ, et non partem parti. Omni enim humanæ naturæ aimus esse unitam omnem deitatis naturam vel substantiam. Item eadem est natura in singulâ hypostaseon, id est, personarum; et quando dicimus naturam Verbi incarnatam esse, secundum beatos, scilicet secundum Athanasium et Cyrillum, deitatem dicimus esse unitam carni, et unam naturam Dei Verbi incarnatam confitemur. Verbum autem et quod commune est substantiæ possidet, et quod proprietatis est habens hypostaseos, id est, personæ. Et ex his manifestè ostenditur quod natura divina incarnata est. Unde et eadem verè dicitur suscepisse humanam naturam.

An divina natura debeat dici caro facta.

3. Sed queritur utrùm eadem divina natura debeat dici caro facta, sicut Verbum dicitur caro factum? Si enim idem est incarnari quod est carnem fieri, videri potest ita debere dici, quod sit caro facta sicut dicitur incarnata. Ad quod dicimus, quia si illud dictum in sacrâ Scripturâ reperiretur, ex eadem intelligentiâ acciperetur, quâ cum dicitur incarnata. Sed quia illud auctoritas subiecit, atque locutionis modus nimiam videretur facere expressionem si natura divina diceretur caro facta, melius silere hoc puto vel negare, quàm temerè asserere; ne, si illud dicatur, convertibilitas naturæ in naturam significari putetur. Ex præmissis indubitabiliter constat quod persona Verbi, sive natura, hominis naturam, scilicet carnem et animum assumpsit, sed non personam hominis. Si autem natura divina naturam hominis accepit, quare non dicitur facta homo vel esse homo, sicut Verbum Dei? Ad quod dici potest quod Dei Filius dicitur factus homo vel esse homo, non solum quia hominem assumpsit, sed quia ipsum in unitatem et singularita-

tem sui et personæ accepit. Natura autem divina hominem quidem accepit, id est, hominis formam sibi univit, sed non in singularitatem et unitatem sui. Servatâ enim proprietate ac diversitate duarum naturarum, personæ singularitas extitit; ideòque non sic dicitur divina natura esse homo vel facta homo, sicut Dei Filius. Quidam tamen indifferenter utrumque concedunt.

Quare non accepit personam hominis, cum hominem accepit.

4. Ideò verò non personam hominis assumpsit, quia caro illa et anima illa non erant unita in unam personam, quam assumpserit; quia non ex illâ constabat persona, quando illis unitum Verbum est. Nam sibi invicem unita sunt simul cum Verbo. Alterâ tamen unione invicem unita sunt illa duo, scilicet anima et caro; aliâ unione Verbo unita sunt. Quia alia est unio animæ illius ad carnem, et alia est unio Verbi ad animam illam, et ad carnem. Non ergo accepit Verbum Dei personam hominis, sed naturam; quia non erat ex carne illâ et animâ illâ una composita persona quam Verbum accepit, sed accipiendo univit, et uniendo accepit.

Contra hoc oppositio, quâ probare quidam volunt personam accepisse personam.

5. Hic à quibusdam opponitur quòd persona assumpsit personam. Persona enim est substantia rationalis individua naturæ, hoc autem est anima. Ergo si animam assumpsit, et personam; quod ideò non sequitur quia anima non est persona quando alii rei unita est personaliter, sed quando per se est, absoluta enim à corpore persona est, sicuti angelus. Illa autem anima nunquàm fuit, quin esset alii rei conjuncta. Ideòque non eâ assumptâ, persona est assumpta. Aliter quoque nituntur probare Verbum Dei assumpsisse personam, quia assumpsit aliquem hominem. Assumpsit enim hominem Jesum Christum, ergo aliquem hominem. Quòd autem hominem Jesum Christum assumpserit, Aug., in Expositione Symboli, sub anathemate tradit, dicens: Si quis dixerit atque crediderit hominem Jesum Christum à Filio Dei assumptum non fuisse, anathema sit; qui etiam in pluribus Scripturæ locis hujusmodi utitur locutionibus: Ille homo à Verbo est assumptus: Ille homo factus est Christus. Et Propheta, ps. 54, de homine Christo loquens Deo ait: *Beatus quem elegisti et assumpsisti*, etc. Ex quibus consequi videtur quòd aliquis homo assumptus sit à Verbo, et ita persona à personâ sit assumpta. Sed quia hoc nefas est dicere aut sentire, præmissæ locutiones eisque similes secundum hanc intelligentiam sanè accipi debent, ut homo Christus, sive homo ille, sive quidam homo dicatur assumptus à Verbo, sive unitus Verbo; non quia hominis persona sit assumpta vel unita Verbo, sed quia illa anima et caro ita assumpta sunt et unita Verbo, in quibus subsistit persona Dei et hominis, ut ad hominis naturam, non ad personam respicias, cum assumptum vel unitum, vel quemdam vel aliquem in hujusmodi locutionibus Scriptura commemorat. Quocirca cum quæritur sine propositâ auctoritate, an aliquis vel quidam sit assumptus à Verbo vel unitus Verbo; sine distinctione intelligentiæ non est hic reddenda responsio, quoniam multiplex præmissa est quæstio; sed instantiam quærentis ita determinando: Si de hominis personâ quæris, respondeo: Non; si de hominis naturâ, dico: Est.

DISTINCTIO VI.

DE INTELLIGENTIA HARUM LOCUTIONUM: DEUS FACTUS EST HOMO, DEUS EST HOMO; AN HIS LOCUTIONIBUS DICATUR DEUS FACTUS ESSE ALIQUID, VEL ESSE ALIQUID, VEL NON ESSE ALIQUID.

1. Ex præmissis autem emergit quæstio plurimum continens utilitatis; sed nimium difficultatis atque perplexitatis. Cum enim constet ex prædictis et aliis pluribus testimoniis omnesque Catholici unanimiter fateantur, Deum factum esse hominem, et Christum verum Deum esse et verum hominem, quæritur an

his locutionibus Deus factus est homo, Filius Dei factus est filius hominis: Deus est homo, et homo est Deus, dicatur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, vel aliquid dicatur esse Deus; et an ita conveniat dici: Homo factus est Deus, et filius hominis factus est Filius Dei, sicut, è converso, dicitur; et, si ex his locutionibus non dicitur Deus factus esse aliquid, vel esse aliquid, quæ sit intelligentia harum locutionum et similium. In hujus profunditatis resecutione et scrupulosæ quæstionis expositione plurimum differre inveniuntur sapientes.

Quorundam sententiam refert.

2. Alii enim dicunt in ipsâ Verbi Incarnatione hominem quemdam ex animâ rationali et humanâ carne constitutum; ex quibus omnis verus homo constituitur, et ille homo cœpit esse Deus, non quidem naturâ Dei, sed, personâ Verbi; et Deus cœpit esse homo ille. Concedunt etiam hominem illum assumptum à Verbo et unitum Verbo, et tamen esse Verbum: et eâ ratione tradunt dictum esse Deum factum hominem, vel esse hominem, quia Deus factus est, id est, cœpit esse quædam substantia ex animâ rationali et humanâ carne subsistens; et illa substantia facta est, id est, cœpit esse Deus, non tamen demigratione naturæ in naturam, sed utriusque nature servatâ proprietate factum est, ut Deus esset illa substantia, et illa substantia esset Deus. Unde verè dicitur: Deus factus est homo, et: Homo factus est Deus, et: Deus est homo, et: Homo Deus, et: Filius Dei, filius hominis, et è converso. Cumque dicant illum hominem ex animâ rationali et humanâ carne subsistere, non tamen fatentur ex duabus naturis esse compositum, divinâ, scilicet, et humanâ; nec illius partes esse duas naturas, sed animam tantum et carnem.

Auctoritates ponit quibus muniunt suam sententiam.

3. Et ne de suo sensu tantum loqui putentur, hanc sententiam pluribus muniunt testimoniis. Ait enim Aug., in lib. de Trin., l. 13, c. 19: Cum legitur: Verbum caro factum est, in Verbo intelligo verum Dei Filium; in carne agnosco verum hominis filium, et utrumque simul unam personam, Deum et hominem ineffabilis gratiæ largitate conjunctum. Idem in Ench. cap. 38: Christus Jesus Deus de Deo est, homo autem natus est de Spiritu sancto ex Mariâ virgine. Utraque substantia, divina et humana, Filius est unicus Dei Patris omnipotentis, de quo procedit Spiritus sanctus, utrumque unus; sed aliud propter Verbum, et aliud propter hominem: non duo filii Deus et homo, sed unus Dei Filius (ibid., c. 35). Deus sine initio, homo à certo initio. Idem in eodem, c. 36: Quid natura humana in Christo homine meruit, ut in unitatem personæ unici Filii Dei singulariter assumpta esset? Quæ bona voluntas, quæ bona opera præcesserunt quibus meretur iste homo una fieri persona cum Deo? Numquid antea fuit homo, et hoc ei singulare beneficium præstitum est, ut singulariter promereretur Deum? Nempe ex quo homo esse cœpit, non aliud cœpit esse homo quam Dei Filius, et hic unicus; et propterea Dei Verbum, quia ut ab illo suscepta est caro, facta est utique Deus; ut quemadmodum una est persona quilibet homo, anima scilicet rationalis et caro, ita sit Christus una persona, Verbum et homo. Idem tract. 78 super Joan.: Agnoscamus geminam substantiam Christi, divinam, scilicet, quâ æqualis est Patri, et humanam, quâ minor est Patri; utrumque autem simul non duo, sed unus est Christus, ne sit quaternitas, non trinitas Deus. Ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis, et caro. Idem quoque in lib. de Prædestinatione sanctorum: Ille homo ut à Verbo Patri coæterno in unitatem personæ assumptus, Filius Dei unigenitus esset, unde hoc meruit? Quod bonum ejus præcessit, ut ad hanc ineffabilem excellentiam perveniret? Faciente ac suscipiente Deo Verbo, ipse homo ex quo esse cœpit, Filius Dei unicus esse cœpit. Item homo quicumque ita gratiâ fit christianus, sicut gratiâ homo ille ab ini-

factus est Christus. Idem in libro 13 de Trinitate: Gratia Dei nobis in homine Christo commendatur. Quia nec ipse ut tantâ unitate Deo vero conjunctus, una cum illo persona Filius Dei fieret, ullis est præcedentibus meritis assecutus; sed ex quo homo esse cepit, ex illo est et Deus. Unde dictum est, Joan. 1: *Verbum caro factum est*. Hilarius quoque, in lib. 10 de Trin., ait: Christum non ambigimus esse Deum Verbum, neque rursus filium hominis ex anima et corpore constituisse ignoramus. His aliisque auctoritatibus utuntur; qui hominem quemdam ex animâ rationali et carne compositum dicunt Deum factum, sed gratiâ, non naturâ. Solâ enim gratiâ habuit ille homo, non meritis vel naturâ, ut esset Deus sive Dei Filius, ut haberet omnem scientiam et potentiam quam habet Verbum cum quo est una persona. Nec tamen in superioribus legitur quod homo ille sit una persona cum Verbo, et sit ipsum Verbum; sed etiam quod anima rationalis et caro eadem personâ sit, et Christus sit et Deus.

Aliorum sententia.

4. Sunt autem et alii qui istis in parte consentiunt, sed dicunt hominem illum non ex animâ rationali et carne tantum, sed ex humanâ et divinâ naturâ, id est, ex tribus substantiis, divinitate, carne et animâ, constare; et hunc Jesum Christum fatentur, et unam personam tantum esse; ante incarnationem verò solummodo simplicem, sed in incarnatione factam compositam ex divinitate et humanitate. Nec est ideò alia persona quàm prius, sed cum prius esset Dei tantum persona, in incarnatione facta est etiam hominis persona; non ut duæ essent personæ, sed ut una et eadem esset persona Dei et hominis. Persona ergo quæ prius erat simplex, et in unâ tantum naturâ existens, in duabus et ex duabus subsistit naturis; et persona quæ tantum Deus erat, facta est etiam verus homo subsistens non tantum ex animâ et carne, sed etiam ex divinitate; nec tamen persona illa debet dici facta persona, quamvis dicatur facta persona hominis. Facta est igitur illa persona (ut quibusdam placet) quiddam subsistens ex animâ et carne; sed non est facta persona vel substantia, vel natura, et in quantum est illa subsistens, composita est; in quantum autem Verbum est, simplex est.

Auctoritates etiam ponit, quæ hanc probant sententiam.

5. De hoc August., in libro Sententiarum Prosperi, ait: Modis omnibus approbare contendimus sacrificium Ecclesiæ duobus constare, et duobus confici: visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine, sacramento et re sacramenti, id est, corpore Christi; sicut Christi persona constat et conficitur ex Deo et homine, cum ipse Christus verus sit Deus et verus homo. Quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet, ex quibus conficitur. De hoc eodem Joannes Damasc., lib. 3 de orthodoxâ Fide, cap. 5 et 7: in Domino nostro Jesu Christo duas quidem naturas cognoscimus, unam autem hypostasim ex utrisque compositam. Incarnatus est ergo Christus, ex Virgine assumens primitiam nostræ massæ, ut ipsa extiterit in carne hypostasis, quæ Dei Verbi hypostasis composita et facta fuerit, quæ prius simplex erat Verbi hypostasis. Composita verò ex duabus perfectis naturis, deitate et humanitate, ut ferat ipsa divinæ Verbi Dei filiationis characteristicum et determinativum idioma; secundum quod divisa est à Patre et Spiritu sancto, et carnis characteristicum et determinativa idiomata, secundum quæ differat à matre et reliquis hominibus. Item, lib. eodem, cap. 3 in medio capitis: Unam hypostasim Filii Dei confitemur in duabus naturis perfectè se habentibus, deitatis et humanitatis; et incarnatam esse eandem hypostasim; et has duas naturas custodiri et manere in ipso post unionem, non seorsum et secundum partes ponentes singulam, sed unitas invicem in unam compositam hypostasim; substantialem enim inquam unionem, scilicet veram, et non secundum phantasiam; substantialem autem non duabus naturis

perfectis alteram, scilicet unam compositam naturam, sed unitas invicem in unam hypostasim compositam Filii Dei; et manere eandem substantialem differentiam determinamus. Quod creabile mansit creabile, et quod increabile increabile, et mortale mortale, et immortale immortale, et circumscriptibile circumscriptibile, et incircumscriptibile incircumscriptibile, et hoc quidem refulget miraculis. De hoc etiam Aug., in lib. de Trin., ait: Quemadmodum secundum deitatem una est Patris Filiique natura, ita etiam juxta humanitatem, eadem est matris et Filii una natura. Ex utrâque ergo substantiâ et divinitatis et humanitatis unus atque idem est Deus, Dei et hominis Filius Jesus Christus, ut verus Deus, ita etiam homo verus. Idem etiam in lib. 13 de Trin., c. 17: Sic Deo conjungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona. Ac per hoc jam est ex tribus, Deo, animâ et carne. His aliisque pluribus auctoritatibus se muniunt, qui dicunt personam Christi compositam esse vel factam, sive constantem, ex duabus naturis, sive ex tribus substantiis.

Tertia aliorum sententia.

6. Sunt etiam alii, qui in Incarnatione Verbi non solum personam ex naturis compositam negant, verum etiam hominem aliquem sive etiam aliquam substantiam ibi ex animâ et carne compositam vel factam diffidentur. Sed sic illa duo, scilicet animam et carnem, Verbi personæ vel naturæ unita esse aiunt, ut non ex illis duobus, vel ex his tribus aliqua natura vel persona fieret sive componeretur, sed illis duobus velut indumento Verbum Dei vestiretur, ut mortalium oculis congruenter appareret. Qui ideò dicitur verè factus homo, quia veritatem carnis et animæ accepit. Quæ duo etiam in singularitatem vel unitatem suæ personæ accepisse legitur, non quia illa duo, vel aliqua res ex illis composita sit una persona cum Verbo, vel sit Verbum, sed quia illis duobus accedentibus Verbo, non est personarum numerus auctus, ut fieret quaternitas in Trinitate; et quia ipsa persona Verbi quæ prius erat sine indumento, assumptione indumenti non est divisa vel mutata, sed una eademque immutata permansit. Qui secundum habitum, Deum hominem factum dicunt. Accipiendo enim hominem dictus est Deus, factus est homo; et propter acceptum hominem, dicitur Deus verè esse homo: et propter assumptum Deum, dicitur homo esse Deus. Nam si essentialiter, inquit illi, Deus esse homo, vel homo esse Deus intelligeretur, tunc si Deus assumpsisset hominem in sexu muliebri, et mulier essentialiter Deus esset, et è converso. At potuit Deus assumpsisse hominem in sexu muliebri, potuit ergo mulier esse Deus, et è converso. (Greg. super Ezechielem.)

Auctoritates inducit quibus hæc sententia roboratur.

7. Ne autem et isti de suo sensu influere videantur, testimoniis in medium productis quod dicunt confirmant. Ait enim August., in lib. de Gratiâ novi Testamenti: Sicut non augetur numerus personarum, cum caro accedit animæ ut sit unus homo, sic non augetur numerus personarum, cum homo accedit Verbo, ut sit unus homo Christus; legitur itaque Deus homo, ut intelligamus hujus personæ singularitatem, non ut suspicemur in carnem mutatam divinitatem. Idem quoque tractans illud verbum Apostoli, Philip. 2: *Habitu inventus est ut homo*, manifestè ostendit Deum dici factum esse hominem, vel esse hominem secundum habitum in lib. 83 Quæstionum, ita inquit, q. 73: Multis modis habitum dicimus: vel habitum animi, sicut disciplinæ perceptionem usu firmatam; vel habitum corporis, sicut dicimus alium alio validiorem; vel habitum eorum quæ membris accommodantur extrinsecus, ut cum dicimus aliquem vestitum vel calceatum, et hujusmodi. In quibus omnibus generibus manifestum est in eâ re dici habitum, quæ accedit vel accedit alicui, ita ut eam possit etiam non habere. Hoc autem nomen ductum est ab illo verbum quod est habere. Habitus ergo in eâ re dicitur, quæ nobis ut habeatur vel accedit vel accedit. Verumtamen

hoc interest, quia quædam eorum quæ accidunt vel accedunt, ut habitum faciant non mutantur, sed ipsa mutant in se integra et inconcussa manentia; sicut sapientia accedens homini, non ipsa mutatur, sed hominem mutat, quem de stulto sapientem facit. Quædam verò sic accedunt vel accidunt, ut mutant et mutantur, ut eibus qui amittens speciem suam in corpus vertitur, et nos cibo relecti, ab exilitate atque languore in robur atque valentiam mutamur. Tertium genus est, cum ea quæ accidunt vel accedunt, nec mutant ea quibus accidunt, nec ab eis ipsa mutantur, sicut annulus positus in digito; quod genus rarissime reperitur. Quartum genus est cum ea quæ accidunt vel accedunt, mutantur non à suâ naturâ, sed aliam speciem et formam accipiunt; ut et vestis, quæ dejecta atque deposita non habet eam formam quam sumit induta. Induta enim membris accipit formam quam non habebat exuta; quod genus congruit huic comparationi. *Deus enim Filius semetipsum exinanivit*, Philipp. 2, non formam suam mutans, sed formam servi accipiens; neque conversus aut transmutatus in hominem amissâ incommutabili stabilitate, sed in similitudinem hominum factus est ipse susceptor, verum hominem suscipiendo habitu inventus est ut homo, id est, habendo hominem inventus est ut homo, non sibi, sed eis quibus in homine apparuit. Quod autem dicit ut homo, veritatem exprimit. Nominem ergo habitus satis significavit Apostolus qualiter dixerit in *similitudinem hominum factus*, quia non transfiguratione in hominem, sed habitu factus est, cum indutus est hominem, quem sibi uniens quodammodò atque conformans immortalitati æternitatisque sociaret. Non ergo oportet intelligi mutatum esse Verbum susceptione hominis, sicut nec membra veste induta mutantur: quamvis illa susceptio ineffabiliter susceptum suscipienti copularet. His verbis apertè innuere videtur August. Deum dici factum hominem secundum habitum. Qui etiam ipsius Incarnationis modum volens exprimere, querentibus, in lib. 4 de Trinit., ait, cap. 21 sive ultimo: Si queritur Incarnatio quomodò facta sit, ipsum Verbum Dei dico carnem factum, id est, hominem factum; non tamen in hoc quod factum est, conversum atque mutatum; sed carne, ut carnalibus congruenter appareret, indutum. Ita sanè factum, ut ibi sit non tantum Verbum Dei et hominis caro, sed etiam rationalis hominis anima. Atque hoc totum et Deus dicatur propter Deum, et homo propter hominem. Quod si difficile intelligitur, mens fide purgetur à peccatis abstinendo, et bona operando; difficilia enim sunt hæc. Idem in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2: Dei Filius cum sit Deus æternus et verus, pro nobis factus est homo verus et plenus. In eo verus, quia veram habet Deus ille humanam naturam: in eo verè plenus, quia et carnem humanam suscepit et animam rationalem. Item ibid. infra: Non aliud fuit illa Dei summi susceptio vel exinanitio, nisi formæ servilis, id est, naturæ humanæ susceptio: utraque ergo est in Christo forma, quia utraque vera et plena est in Christo substantia, divina scilicet et humana natura. Idem in lib. contra Maximinum. Cum esset per seipsum invisibilis, visibilis in homine apparuit quem de feminâ suscipere dignatus est. Item in eodem: Nos Christum Dominum verum hominem suscepisse credimus, et in ipso visibiliter invisibilem hominibus apparuisse; in ipso inter homines conversatum fuisse, in ipso ab hominibus humana pertulisse, in ipso homines docuisse. Hilarius quoque in lib. 10 de Trinitate ait: Quomodò Dei Filius natus est ex Mariâ, nisi quòd Verbum caro factum est, scilicet quòd Filius Dei cum in formâ Dei esset, formam servi accepit? Unum tamen eundemque non Dei defectione, sed hominis assumptione profiteamur; et in formâ Dei propter naturam divinam, et in formâ servi ex conceptione Spiritus sancti secundum hominis habitum reperiuntur fuisse. Non fuit habitus ille tantum hominis, sed ut hominis; neque caro illa caro peccati, sed in similitudine carnis peccati, ad Rom. 8. Audistis tres

secundum diversos positas sententias, et pro singulis inducta testimonia.

DISTINCTIO VII.

POSITIS SENTENTIIS PROLATISQUE TESTIMONIIS, INTELLIGENTIAS PROPOSITARUM LOCUTIONUM EXEQUITUR SECUNDUM SINGULAS SENTENTIAS, ET PRIUS SECUNDUM PRIMAM.

1. Secundum primam verò dicitur Deus factus homo, et homo factus Deus, quia Deus cœpit esse quædam substantia rationalis, quæ ante non fuerat: et illa substantia cœpit esse Deus, et hoc gratiâ, non naturâ vel meritis habuit. Unde rectè dicitur Christus, in quantum homo, prædestinatus esse Filius Dei. Huic autem sententiæ opponitur: Si illa substantia cœpit esse Deus, et Deus illa, quædam ergo substantia est Deus, quæ non semper fuit Deus; et quædam substantia est Deus, quæ non est divina substantia; et Deus est aliquid, quod non semper fuit. Quod et illi concedunt, Origenis testimonio innitentes, qui ait: Factus est sine dubio id quod prius non erat: sed addidit, secundum carnem. Secundum Deum verò erat prius, et non erat quando non erat. Aliis quoque pluribus modis illi sententiæ potest opponi: quibus supersedemus, exercitationis studium lectori relinquentes, et ad alia properantes.

Hic explanat secundam sententiam, et earundem locutionum sensus.

2. In secundâ verò sententiâ hujus distinctionis talis videtur ratio, ut cum dicitur *Deus factus est homo*, intelligatur cœpisse esse subsistens ex duabus naturis, vel tribus substantiis; et è converso, *Homo factus est Deus*, quia subsistens in duabus, naturis cœpit esse Deus, vel potius homo factus est Deus, et è converso dicitur, quia Deus assumpsit hominem, et homo assumptus est à Deo. Unde Augustinus dicit in libro de Trinitate: Talis fuit illa susceptio, quæ hominem faceret Deum, et Deum hominem. Variatur autem intelligentia cum dicitur: *Deus est homo*, et *homo est Deus*. Dicitur enim Deus esse persona subsistens in duabus et ex duabus naturis; et persona subsistens in duabus et ex duabus naturis dicitur esse Deus, id est, Verbum vel natura divina. Potest enim prædicari persona simplex vel natura de personâ compositâ. Non est autem, ut ait Joan. Damasc., idem dicere naturam vel personam.

Ex quo sensu dicunt Christum prædestinatum.

3. Isti dicunt Christum prædestinatum in quantum est homo, id est, in quantum est subsistens ex duabus substantiis, scilicet animâ et carne. Nam quantum ad naturam divinitatis, non est ipse prædestinatus. Non ergo in quantum in eâ vel eâ subsistit, prædestinatus est; sed in quantum subsistit in aliis duabus substantiis, id est, in animâ et carne, hoc est, in quantum est homo.

Qualiter exponuntur auctoritates primæ, quæ isti videntur obviare sententiæ.

4. Determinant etiam auctoritates quæ primæ conveniunt sententiæ, et huic videntur contradicere: ut cum legitur: Homo ille assumptus est à Verbo in singularitate personæ, vel factus una persona cum Verbo, de naturâ humanâ intelligatur, quæ Verbo unita est in singularitate personæ, id est, quòd eadem persona quæ prius erat et simplex erat, sine incremento numeri personarum etiam immutata permansit, licet composita. Compositionis verò hujus aliam dicunt esse rationem quàm sit in aliis hominibus, quia hujus ex tribus, aliorum ex duabus substantiis est compositio. Negant quoque naturam humanam esse personam vel Dei Filium, et sicut unum eundemque dicunt esse hominem et Deum, et filium hominis et filium Dei, ita unum et idem, non aliud et aliud, sicut nec alium et alium.

Quædam ponit quæ præmissis videntur adversari.

5. Sed his videntur adversari quæ subditis continentur capitulis. Ait enim August., super Joan. tract. 69: Aliud est Verbum Dei, aliud homo; sed Verbum

caro factum est, id est, homo; non itaque alia Verbi, alia est hominis persona, quoniam utrumque Christus, et una persona. Idem ad Felicianum, c. 11 et 12: Aliud Dei Filius, aliud hominis filius: sed non alius. Item, Dei Filius, aliud de Patre, aliud de matre. Idem in libro primo de Trinitate: Cum Filius sit et Deus et homo, alia substantia Deus, et alia homo.

Qualiter his respondeant.

6. Hæc autem in hunc modum determinant, quia cum dicitur: *aliud Verbum Dei, aliud homo*, sive *alia substantia Deus, alia homo*; alterius naturæ significatur Christus esse, in quantum est homo, et alterius, in quantum est Deus: et aliud natura quæ est homo, aliud natura quæ est Deus. Ut enim ait Joan. Damasc., lib. de orthodoxâ Fide 3, in initio capitis: Inconversæ et inalterabiliter unitæ sunt ad invicem naturæ: neque divinâ distante à propriâ simplicitate, neque humanâ aut conversâ in deitatis naturam, aut in non existentiam divisâ, neque ex duabus unâ factâ compositâ naturâ. Composita enim natura neutri earum ex quibus componitur naturis, homousia, id est, consubstantialis esse potest, ex alteris perficiens alteram; ut corpus ex quatuor elementis compositum, nec ignis nominatur, nec aer, nec terra, nec aqua, nec horum alicui homousion dicitur. Si ergo secundum hæreticos Christus unius compositæ naturæ post unionem extitit, ex simplici naturâ conversus est in compositam; et neque Patri simplicis naturæ existenti, neque matri est homousios; et neque Deus neque homo denominabitur, sed Christus solum; et erit hoc nomen, scilicet Christus, non personæ ipsius natura, sed unius secundum ipsos compositæ naturæ; nos autem Christum non unius compositæ naturæ dogmatizamus, et hoc nomen, scilicet, Christus, personæ dicimus non monotropon, id est, uno modo dictum, sed duarum naturarum esse significativum, scilicet, deitatis et humanitatis. Ex deitate autem et humanitate Deum perfectum, et hominem perfectum eundem et esse et dici, ex duabus et in duabus naturis confitemur. Sic ergo dicitur aliud esse Filius Dei, aliud filius hominis, quia alterius est substantiæ vel naturæ in quantum est Filius Dei, et alterius in quantum est filius hominis: non quod ipse Filius Dei et hominis sit duo illa diversa, id est, duæ diversæ naturæ.

Auctoritate confirmat determinationem.

7. Apertè enim Hilarius, in nono lib. de Trin., ait: Cum non aliud sit filius hominis, neque aliud Filius Dei: Verbum enim caro factum est; et cum ille qui Filius Dei est ipse et hominis sit filius, requiro quis in hoc filio hominis glorificatus sit? Evidenter dicit non aliud esse Filium Dei, et aliud filium hominis. Ex quo præmissa roboratur et approbatur determinatio.

Alia etiam verba auctoritatum adnotat ut determinet.

8. Quod etiam dictum est, utrumque Christus est, et una persona, movere potest lectorem, sicut et illud quod August. dicit in 1 lib. de Trin., cap. 24: Quia forma Dei formam servi accepit, utrumque Deus, utrumque homo. Sed utrumque Deus propter accipientem Deum, et utrumque homo propter acceptum hominem. Et illud quod idem ait in lib. de Bono perseverantiæ: Qui fidelis est, in eo veram naturam humanam credit suscipiente Deo Verbo ita sublimatam, ut qui suscepit et quod suscepit una esset in Trinitate persona, assumptione illâ ineffabiliter faciente personæ unius in Deo et in homine veritatem. Si autem qui suscepit et quod suscepit una est persona, ergo natura humana cum Verbo est una persona. Sed hæc omnia ex tali sensu dicta fore tradunt, ut utrumque dicatur esse Christus et una persona, quia in utroque unus Christus et una persona subsistit. Ita etiam susceptum cum suscipiente dicitur una persona, quia susceptum suscipienti est sociatum in unitate personæ, id est, ita quod unitas personæ permansit, non ita ut caro et anima sunt unus Deus; quia, ut ait Hieron., Verbum est Deus, non caro assumpta. Et Ambr., in lib. 3 de Spiritu sancto, ait: Aliud est quod assumpsit, et aliud quod assumptum est.

Hic quamdam ponit auctoritatem, quæ multum videtur huic sententiæ opposita.

9. Est autem et aliud quod huic sententiæ plurimum videtur obviare. Ait enim August., in lib. 4 contra Maximinum: Christus una persona est geminæ substantiæ, quia et Deus est et homo est; nec tamen Deus vel homo, pars hujus substantiæ dici potest, alioquin Filius Dei Deus, antequam susciperet formam servi, non erat totus, et crevit cum homo divinitati ejus accessit. Ecce Deum dicit non esse partem illius personæ. Unde videtur illa persona non constare Deo et homine. Ad quod etiam illi dicunt illam personam non ita constare ex Deo et homine, quasi totum ex partibus. Ita enim partes alicujus totius conveniunt, ut ex illis quod non erat constituitur. Non autem sic humana et divina natura in Christo uniuntur. Inexplicabilis enim est istius unionis, quæ non est partium, ratio. Quidam tamen nomine Dei ibi personam significari putant, quia de tribus agebat personis, quarum nullam Trinitatis partem esse dicebat, sicut pars istius personæ non est Deus. Quod si de personâ intelligatur, manifestum est quia persona non est pars personæ. Posita est diligenter sententia secunda, et ejus explanatio: cui in nullo vel in modico obviant auctoritates in tertiâ sententiâ inductæ, quæ jam considerata est.

Tertiâ sententiâ, quæ sit præmissarum propositionum intelligentia.

10. In hac ergo sententiâ sic dicitur: Deus factus est homo quia hominem accepit; sic dicitur esse homo, quia hominem habet, vel quia est habens hominem; et homo factus Deus, quia assumptus est à Deo; et homo esse Deus, quia habens hominem est Deus. Cum ergo dicitur, Deus est homo, vel habitus prædicatur, vel persona, sed humanata. Et quod persona humanata prædicetur, Cassiodorus ostendere videtur dicens: Factus est, ut ita dixerim, humanatus Deus, qui etiam in assumptione carnis Deus esse non destitit. Quod tamen variè accipi potest, ut dicatur Deus factus humanatus, vel Christus factus Deus humanatus; utrumque enim sanè dici potest. Cum ergo dicitur, factus est Deus homo, multiplex secundum istos fit intelligentia; ut naturam humanam accepisse, vel humanatum Verbum incepisse intelligatur. Nec tamen si incepit esse humanatum Verbum, ideò sequitur quod incepit esse Verbum; nec si Deus factus est humanatum Verbum, sequitur quod factus sit Verbum; sicut de aliquo dicitur, hodiè iste cœpit esse bonus homo, vel factus est bonus homo, nec tamen hodiè cœpit esse homo, vel factus est homo.

Quo sensu secundum istos dicitur prædestinatus Christus.

11. Secundum istos dicitur Christus secundum quod homo, prædestinatus esse Filius Dei, quia prædestinatum à Deo ab æterno, et in tempore collatum est ei per gratiam, ut ipse ens homo sit Filius Dei; hoc enim non semper habuit, sed in tempore per gratiam accepit. Quod videtur August. notasse in lib. (1) ad Prosperum et Hilar. dicens: Prædestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset in virtute Filius Dei. Hi etiam cum dicitur Christus minor Patre secundum quod homo, secundum habitum hoc intelligunt dictum, id est, in quantum habet hominem sibi unitum. Unde August., tom. 3, in lib. 4 de Trin., c. 7: Deus Filius Deo Patri naturâ est æqualis, habitu minor. In formâ enim servi minor est Patre; in formâ Dei æqualis est Patri; et quia secundum habitum accipienda est Incarnationis ratio, ideò Deum humanatum, non hominem deificatum dici tradunt. Unde Joan. Damas., lib. de orthodoxâ Fide, l. 3, cap. 2: Non hominem deificatum dicimus, sed Deum hominem factum.

Quod non debet dici homo dominicus.

12. Et licet dicatur homo Deus, non tamen congruè dicitur homo dominicus. Unde Aug., in lib. Re-

(1) In libro qui aliàs dicitur de Prædestinatione sanctorum, c. 15.

tractationum, l. 4, cap. 19 : Non video utrū rectē dicatur homo dominicus, qui est mediator Dei et hominum Christus Jesus, cū sit utique Dominus; et hoc quidem ut dicerem, apud quosdam legi catholicos tractatores. Sed ubicūque hoc dixi, dixisse me nollem. Postea quippe vidi non esse dicendum, quamvis nonnullā à me posset idem ratione defendi. Secundū istos etiā dicitur persona Filii in duabus et ex duabus existere naturis, secundū adhaerentiam vel inhærentiam. Altera enim inhæret ei, altera inest. Quod prædicta non sufficiunt ad cognoscendam hanc quæstionem.

13. Satis diligenter juxta diversorum sententiam supra positam absque assertionē et præjudicio tractavimus quæstionem. Verūntamen nolo in tantā re, tamque ad cognoscendum difficili, putare lectorem istam sibi nostram debere sufficere disputationem; sed legat et alia forē melius considerata atque tractata, et ea quæ hic movere possunt, vigilantiori atque intelligentiore, si potest, mente discutiat, hoc firmiter tenens, quod Deus hominem assumpsit, homo in Deum transivit, non naturæ versibilitate, sed Dei dignatione; ut nec Deus mutaretur in humanam substantiam assumendo hominem, nec homo in divinam glorificatus in Deum, quia mutatio vel versibilitas naturæ diminutionem et abolitionem substantiæ facit.

DISTINCTIO VIII.

AN DIVINA NATURA DEBEAT DICI NATA DE VIRGINE.

1. Post prædicta inquiri debet utrū de naturā divinā concedendum sit quod de Virgine sit nata, sicut dicitur in Virgine incarnata. Et videtur utique non debere dici nata de Virgine cū non sit nata de Patre. Quæ enim res non est de Patre genita, non videtur de matre nata; ne res aliqua filiationis nomen habeat in humanitate, quæ illud non teneat in divinitate. Videtur tamen posse probari quod sit nata de Virgine, quia si hoc est nasci Deum de Virgine, scilicet, hominem assumpsisse, videtur debere dici nata. De hoc August., in lib. de Fide ad Petrum sic ait: Natura æterna atque divina non posset temporaliter concipi et nasci ex naturā humanā, nisi secundū conceptionem veritatis humanæ, veram temporaliter conceptionem et nativitatem ineffabilis in se divinitas accepisset. Sic est Deus æternus veraciter secundū tempus et conceptus et natus ex Virgine. Istā auctoritate videtur insinuari quod natura divina sit nata et concepta de Virgine. Sed si diligenter notentur verba, potius de personā agi intelligitur, quæ sine dubitatione et de Patre et de matre nata esse dici debet.

De gemina Christi nativitate, quā bis natus est.

2. Queri autem solet utrū debeat dici Christus bis generis, ut dicitur Dei et hominis Filius. Ad quod dici potest Christum bis natum esse, duasque natiuitates habuisse; unde August., in lib. de Fide ad Petrum, cap. 2, non longe ab initio: Pater Deus de suā naturā genuit Filium Deum sibi coæqualem et coeternum. Idem quoque unigenitus Deus secundō natus est ex Patre semel ex matre semel. Natus est enim de Patre Dei Verbum; natus est de matre Verbum caro factum. Unus ergo atque idem Dei Filius natus est ante secula, et natus in seculo; et utraque nativitas unius est Filii Dei, divina, scilicet, et humana. De hoc etiam Joan. Damasc., lib. 3., cap. 7, in medio, ait: Duas ergo Christi natiuitates veneramus: unam ex Patre ante secula, quæ est super causam, et rationem, et tempus, et naturam; et unam quæ in ultimis temporibus propter nos, et secundū nos, et super nos. Propter nos, quia propter nostram salutem; secundū nos, quia natus est homo ex muliere, et tempore conceptionis, scilicet, novem mensium; super nos, quia non ex semine, sed ex Spiritu sancto et sanctā Virgine, supra legem conceptionis. Ex his manifestē apparet Christi duas esse natiuitates, eundemque bis natum fore.

DISTINCTIO IX.

DE ADORATIONE HUMANITATIS CHRISTI; AN EADEM SIT ADORATIO HUMANITATI ET DEITATI EXHIBENDA.

1. Præterea investigari oportet utrū caro Christi

SUMMÆ. I

et anima unā eademque cum Verbo debeat adoratione adorari, illā, scilicet, quæ latria dicitur. Si enim animæ vel carni exhibetur latria, quæ intelligitur servitus sive cultus soli Creatori debitis, cū anima Christi vel caro creatura tantū sit, creaturæ exhibetur quod soli Creatori debetur; quod facienti in idololatriam deputatur. Ideo quibusdam videtur non illā adoratione quæ latria est carnem Christi, vel animam esse adorandam; sed illā quæ est dulia, cuius duas species vel modos esse dicunt. Est enim ejusmodi modi dulia quæ creature cuilibet exhiberi potest; et est quædam soli humanitati Christi exhibenda, non alii creaturæ, quia Christi humanitas super omnem creaturam est veneranda et diligenda; non tamen adeo ut cultus divinitati debitus ei exhibeatur, qui cultus in dilectione et sacrificii exhibitione atque reverentiā consistit; qui Latine dicitur pietas, Græcè autem Θεοσιβεια, id est, Dei cultus, vel εὐσεβεια, id est, bonus cultus.

Aliorum sententia qui unam adorationem utrique exhibendam tradunt.

2. Aliis autem placet Christi humanitatem unā adoratione cum Verbo esse adorandam, non propter se, sed propter illum ejus scabellum est, cui est unita. Neque ipsa humanitas sola vel nuda, sed cum Verbo cui est unita, nec propter se, sed propter illum cui est unita, est adoranda. Nec qui hoc facit idololatriæ reus judicari potest, quia nec soli creaturæ, nec propter ipsam, sed Creatori cum humanitate et in humanitate suā servit. De hoc, Joan. Damas., lib. de orthodoxā Fide 3, cap. 8, ita ait: Duæ sunt naturæ Christi, ratione et modo differentes, unitæ verò secundū hypostasim. Unus ergo Christus est Deus perfectus, et homo perfectus; quem adoramus cum Patre et Spiritu unā adoratione cum incontaminatā carne ejus, non inadorabilem carnem dicentes. Adoratur enim in unā Verbi hypostasi, quæ hypostasis generata est, non creaturæ venerationem præbentes. Non ergo ut nudam carnem adoramus, sed ut unitam deitati in unam hypostasim Dei Verbi duabus reductis naturis. Timeo carbonem tangere propter ligno copulatum ignem. Adoro Christi Dei mei simul utramque naturam, propter carni unitam deitatem. Non enim quartam appono personam in Trinitate, sed unam personam confiteor Verbi et carnis ejus. His verbis insinuari videtur Christi humanitatem unā adoratione cum Verbo esse adorandam. De hoc etiam August. ait, ex Serin. Domini, ubi dicit: Non turbetur cor vestrum, Joan. 14, ita dicit: Dicunt hæretici Filium non naturā esse Deum, sed creatum. Quibus respondendum est quia si Filius non est Deus naturā, sed creaturā; nec colendus est omnino nec ut Deus adorandus, dicente Apostolo, Rom. 1: *Coluerunt et servierunt potius creaturæ quàm Creatori.* Sed illi ad hoc replicabunt et dicent: Quid est quod carnem ejus quam creaturam esse non negas, simul cum divinitate adoras, et ei non minùs quàm divinitati deservis? Ego dominicam carnem, imò perfectam in Christo humanitatem, ideò adoro, quod à divinitate suscepta et deitati unita est; ut non alium et alium, sed unum eundemque Deum et hominem Filium Dei esse confitear. Denique si hominem separaveris à Deo, illi nunquàm credo nec servio; velut si quis purpuram vel diadema regale jacens inveniat, numquid ea conabitur adorare? Cū verò eis rex fuerit indutus, periculum mortis incurrit, si ea cum rege adorare quis contempserit. Ita et in Christo Domino humanitatem non solam vel nudam, sed divinitati unitam, scilicet unum Filium Deum verum et hominem verum si quis adorare contempserit, æternaliter morietur. Idem super psalm. 98, ubi dicitur: *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est.* Sciendum quia in Christo terra est, id est, caro, quæ sine impietate adoratur. Suscepit enim de terrā terram, quia caro de terrā est, et de carne Mariæ carnem accepit; hæc sine impietate à Verbo Dei assumpta adoratur à nobis, quia nemo carnem ejus manducat nisi prius adoret; sed qui adoratur, non terram intuetur,

(Neuf.)

sed illum potius ejus scabellum est, propter quem adoratur. His auctoritatibus præmissæ investigationis absolutio explicatur.

DISTINCTIO X.

AN CHRISTUS SECUNDUM QUOD HOMO, SIT PERSONA
VEL ALIQUID.

1. Solet etiam à quibusdam inquiri utrùm Christus secundum quod homo, sit persona vel etiam sit aliquid. Ex utràque parte hujus questionis argumenta concurrunt. Quòd enim persona sit, his edisserunt rationibus : Si secundum quod homo aliquid est, vel persona, vel substantia, vel aliud est. Sed aliud, non ergo persona vel substantia ; si substantia est, vel rationalis, vel irrationalis ; sed non est irrationalis substantia, ergo rationalis. Si verò secundum quod homo, est rationalis substantia, ergo persona, quia hæc est definitio personæ, substantia rationalis individue nature. Si ergo secundum quod homo est aliquid, et secundum quod homo persona est. Sed è converso, si secundum quod homo persona est, vel tertia in Trinitate, vel alia ; sed alia non, ergo tertia in Trinitate persona. At si secundum quod homo persona est tertia in Trinitate, ergo Deus. Propter hæc inconvenientia et alia, quidam dicunt Christum secundum hominem non esse personam, nec aliquid, nisi fortè secundum sit expressivum unitatis personæ. Secundum enim habet multiplicem rationem. Aliquando enim exprimit conditionem vel proprietatem divinæ nature vel humanæ ; aliquando unitatem personæ, aliquando notat habitum, aliquando causam. Cujus distinctionis rationem diligenter lector animadvertat, atque in sinu memoriæ recondat, ne ejus confundantur sensus, cum de Christo sermo occurrerit.

Eisi Christus secundum quod homo dicatur substantia rationalis, non inde tamen sequitur quòd persona sit secundum quod homo.

2. Illud tamen non sequitur quod in argumentatione superiori inductum est, quòd si Christus secundum quod homo est substantia rationalis, ergo persona. Nam et modò anima Christi est substantia rationalis, non tamen persona, quia non est per se sonans, imò alii rei conjuncta. Illa tamen personæ descriptio non est data pro illis tribus personis.

Alia probatio quòd Christus sit persona secundum quod homo.

3. Sed adhuc aliter nituntur probare Christum secundum hominem personam : quia Christus secundum quod homo prædestinatus est ut sit Dei Filius ; sed illud est, quod ut sit prædestinatus est, ergo si prædestinatus est secundum quod homo ut sit Filius Dei, et secundum quod homo est Filius Dei. Ad quod dici potest Christum esse id quod ut sit prædestinatus est. Est enim prædestinatus ut sit Filius Dei, et ipse verè est Filius Dei ; sed secundum hominem prædestinatus est ut sit Filius Dei, quia per gratiam habet hoc secundum hominem ; nec tamen secundum hominem est Filius Dei, nisi fortè secundum unitatis personæ sit expressivum, ut sit sensus : Ipse qui est homo, est Dei Filius ; ut autem ipse ens homo sit Dei Filius, per gratiam habet : sed si causa notetur, falsum est, non enim quòd homo est, eo Dei Filius est.

An Christus sit adoptivus Filius secundum quod homo, vel alio modo.

4. Si verò quæritur an Christus sit adoptivus filius secundum quod homo, sive alio modo, respondemus Christum non esse adoptivum filium aliquo modo, sed tantum naturalem ; quia naturà Filius Dei est, non adoptionis gratiâ. Non autem sic dicitur Filius naturà, ut dicitur Deus naturà. Non enim eo Filius est quod Deus est, quia proprietate nativitatis Filius, naturà divinitatis Deus est, et tamen dicitur naturà vel nature Filius ; quia naturaliter est Filius, eandem, scilicet, habens naturam quam ille qui genuit. Adoptatus autem filius non est, quia prius non fuit, et postmodum adoptatus est in Filium ; sicut nos dicimur adoptivi filii, quia, cum nati fuerimus iræ filii, per gratiam

facti sumus filii Dei (Ephes. 1). Christus verò nunquam fuit non Filius Dei, et ideo non est adoptivus filius.

Oppositio, quòd sit adoptivus filius.

5. Sed ad hoc opponitur sic : Christus filius hominis est, id est, Virginis, aut gratiâ, aut naturà, vel utroque modo. Si verò naturà, aut divinà, aut humana : sed divinà non ; ergo aut humanà naturà, aut non natura est filius hominis. Si non naturà, ergo gratiâ tantum ; et si etiam naturà humanà, non idèò minus per gratiam. Si ergo gratiâ filius hominis est, adoptivus filius esse videtur ; ut idem sit naturalis Filius Patris, et adoptivus filius Virginis. Ad quod dici potest Christum filium virginis esse et naturà, vel naturaliter, et gratiâ, nec tamen adoptivus filius Virginis est, quia non per adoptionem, sed per unionem filius Virginis esse dicitur. Filius enim Virginis dicitur, eo quòd in Virgine hominem accepit in unitatem personæ ; et hoc fuit gratiæ, et non nature. Unde August., super Joan., cap. 2, non longè à medio, ait : Quòd Unigenitus est æqualis Patri, non est gratiæ sed nature. Quòd autem in unitate personæ Unigeniti assumptus est homo, gratiæ est non nature : Christus ergo nec Dei nec hominis est adoptivus filius, sed Dei naturaliter, et hominis naturaliter et gratiâ est Filius. Quòd verò naturaliter sit hominis filius, August. ostendit, in lib. de fide ad Petrum : Ille scilicet Deus factus est naturaliter hominis filius qui est naturaliter Filius unigenitus Dei Patris. Quòd autem non sit adoptivus filius, et tamen gratiâ sit Filius, ex subditis probatur testimoniis. Hieron. (1) ait : De Christo Jesu scriptum est quia semper cum Patre fuit, et nunquam eum ut esset voluntas paterna precessit ; et ille quidem naturà Filius est, nos verò adoptione. Ille nunquam non fuit Filius ; nos antequàm essemus, prædestinati sumus, et tunc spiritum adoptionis accepimus quando credidimus in Filium Dei. Hilarius quoque in lib. 3 de Trin. ait : Dominus dicens : Clarifica Filium tuum, non solo nomine contestatus est se esse Filium Dei, sed etiam proprietate. Nos sumus filii Dei, sed non talis hic Filius. Ille enim verus et proprius est Filius origine, non adoptione ; veritate, non nuncupatione ; nativitate, non creatione. August. etiam, super Joan., ait : Nos sumus filii gratiâ, non naturà ; Unigenitus autem naturà, non gratiâ, an hoc etiam in ipso Filio ad hominem referendum est ? Ita sanè. Amb. quoque, in lib. 1, de Fide, cap. 9 et ult., ait : Christus Filius est non per adoptionem, sed per naturam : per adoptionem nos filii dicimur, ille per veritatem naturæ est. Ex his evidenter ostenditur quòd Christus non sit Filius gratiâ adoptioni. Illa enim gratia intelligitur, cum August. eum non esse gratiâ Filium asserit ; gratiâ enim sed non adoptionis, imò unionis Filius Dei est filius hominis, et è converso.

Utrùm persona vel natura prædestinata sit.

6. Deinde si quæritur utrùm prædestinatio illa quam commemorat Apostolus sit de personâ an de naturâ, sanè dici potest et personam Filii quæ semper fuit esse prædestinatam secundum hominem assumptum, ut ipsa, scilicet, ens homo esset Dei Filius ; et naturam humanam esse prædestinatam ut Verbo Patris personaliter uniretur.

DISTINCTIO XI.

UTRUM CHRISTUS SIT CREATURA, VEL CREATUS,
VEL FACTUS.

1. Solet etiam quæri utrùm debeat simpliciter dici atque concedi Christum esse factum, vel creatum, vel creaturam. Ad quod dici potest hoc simpliciter et absque determinatione minus congruenter dici. Et si quandoque brevitas causâ simpliciter denuntietur, nunquam tamen simpliciter debet intelligi. Quia, ut August., in lib. 1 de Trin., c. 13, ait : Cum de Christo

(1) Lib. 1 Comment. ad cap. 1 Epist. ad Ephes., super eo loco : *In charitate prædestinans*, etc. ; in tom. 9, longè post principium.

loquimur quid, secundum quid, et propter quid dicatur, prudens et diligens ac pius lector intelligere debet. Qui Christum vel Dei Filium non esse factum vel creaturam, in lib. 1 de Trin., c. 6, ostendit, ita inquit: *In principio erat Verbum, et Verbum caro factum est; et omnia per ipsum facta sunt.* Neque dicit omnia nisi quæ facta sunt, id est, omnem creaturam. Unde liquidè apparet ipsum factum non esse, per quem omnia facta sunt; et si factus non est, creatura non est. Si autem creatura non est, ejusdem cum Patre substantiæ est. Omnis enim substantia quæ Deus non est, creatura est; et quæ creatura non est, Deus est. Sed si Filius non est ejusdem substantiæ cum Patre, ergo facta substantia est; et si facta substantia est, non omnia per ipsum facta sunt. At omnia per ipsum facta sunt, facta ergo substantia non est, sed unâ cum Patre infacta substantia est. Item in eodem: Si vel Filium fecit Pater quem non fecit ipse Filius, non omnia per Filium facta sunt; at omnia per Filium facta sunt; ipse ergo factus non est, ut cum Patre faceret omnia quæ facta sunt. Idem in lib. 83 Quest.: Dicitur creatura quicquid fecit Deus Pater per Filium; qui non potest appellari creatura, quoniam per ipsum facta sunt omnia. Ambr. in libro 1 de Fide: Probemus, inquit, creaturam non esse Dei Filium. Audivimus enim in Evangelio Dominum mandasse discipulis: *Prædicate Evangelium universæ creaturæ.* Qui universam creaturam dicit, nullam excipit, et ubi sunt qui creaturam Christum appellant? Nam si creatura esset, sibi mandaret Evangelium prædicari; et subjectus esset vanitati, quia, testante Apostolo, Rom. 6, *omnis creatura vanitati subjecta est.* Non ergo Christus creatura est, sed creator; qui docendæ creaturæ discipulis mandat officium.

De perfidia et pœnâ Arii.

2 Arii hæc fuisse perfidia legitur, ut Christum creaturam faceret. Ideò effusa sunt Arii viscera, atque crepuit medius, prostratus in faciem ea quibus Christum negaverat fœda ora pollutus. His aliisque pluribus testimoniis instrumur non debere fateri simpliciter Christum esse factum vel creaturam; sed additâ determinatione rectè dici potest, ut sic dicatur factus secundum carnem vel secundum hominem, ut factura humanitati, non Deo, attribuitur. Ut enim ait Ambr., in libro 1 de Fide, c. 9, non Deus factus est, sed Deus Dei Filius natus est; postea verò secundum carnem homo factus ex Mariâ est. *Misit enim Deus Filium suum factum ex muliere, factum sub lege,* Galat. 4; Filium inquit suum, scilicet non unum de multis. Cum dicit suum, generationis æternæ proprietatem signavit. Postea factum ex muliere asseruit, ut factura non divinitati, sed assumptioni corporis ascriberetur. Factum ergo ex muliere dicit, propter carnis susceptionem; sub lege, propter observantiam legis. Generatio generationi non præjudicat, nec caro divinitati. Deus enim æternus incarnationis sacramentum suscepit, non dividuus, sed unus, et in utroque unus, scilicet divinitate et corpore. Non enim alter ex virgine; sed idem aliter ex Patre, aliter ex virgine; sed qui factus est secundum nostræ susceptionem naturæ, non secundum æternæ substantiam vitæ, quem legimus primogenitum. Primogenitum, quia nemo ante ipsum; unigenitum quia nemo post ipsum. Ex his evidenter traditur quâ intelligentiâ accipiendum sit, cum dicitur Christus factus vel simpliciter, vel cum additamento, ut factura, scilicet, creatura non ad assumentem Deum, sed ad assumptum hominem referatur. In Deo enim creatura esse non potest, ut Ambros. ait, lib. 1 de Fide, c. 7. Numquid dicto factus est Christus? Numquid mandato creatus est Christus? Quomodo autem creatura esse in Deo potest? Etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ atque compositæ, cui nihil accidat, sed solum quod divinum est in naturâ habeat suâ. Etsi ergo Christus secundum hominem dicitur creatura, non tamen simpliciter prædicandus est creatura. Nec ex eo quòd Christus secundum hominem dicitur esse creatura, potest quis progredi sic argumentando: Si

secundum quod homo Christus est creatura, vel rationalis, vel non; vel quæ est Deus, vel non; nitens per hoc probare Christum esse aliquid non divinum, quia quòd ipse est, secundum hominem ipse est. Et ideò si secundum hominem est aliqua substantia non divina, est utique aliquid non divinum. Sed ex tropicis locutionibus non est recta argumentationis processio. Illa autem locutio tropica est quâ Christus dicitur creatura, vel simpliciter, vel cum adjunctione.

DISTINCTIO XII.

AN HOMO ILLE SEMPER FUERIT VEL COEPERIT ESSE.

1. Post prædicta, queritur utrùm homo ille coeperit esse vel semper fuerit; sicut simpliciter enuntiamus Christum vel Dei Filium semper fuisse, nec coepisse. De hoc August. ita inquit super Joan.: *Habuit aliquando Dei Filius quod non habuit idem ipse homo Dei Filius, quia nondum erat homo.* Item idem in eodem: *Prin-quàm mundus esset nec nos eramus, nec ipse mediator Dei et hominum homo Christus Jesus.* Idem super ps.: *Christus noster etsi fortè homo recens est, tamen est æternus Deus.* Alibi verò legitur quòd puer ille creavit stellas. Et Christus dicit se esse principium, et esse ante Abraham. His ergo aliisque auctoritatibus in nullo resultantes, dicimus hominem illum in quantum homo est, coepisse; in quantum Verbum est, semper fuisse. Hic enim absque distinctione non est referenda responsio. Nam et ipse Aug. hujusmodi utitur distinctione in pluribus locis, dicens per Christum omnia esse facta in quantum Verbum est; secundum illud verò quod homo est, ipsum esse factum et glorificatum. Si ergo ad personam respicias, confidenter dic hominem illum semper fuisse; si verò ad naturam hominis, concede eum coepisse.

Si Deus alium hominem assumere potuit vel aliunde quàm de genere Adæ.

2. Solet etiam queri utrùm alium hominem vel aliunde quàm de genere illius Adam Deus assumere potuerit. Ad quod sanè dici potest ipsum et aliam animam et aliam carnem potuisse assumere quia gratiâ tantum assumpta est anima illa et caro à Verbo Dei. Ut enim ait Aug., lib. 13 de Trin., c. 19, in rebus per tempus oris illa summa gratia est, quòd homo in unitate personæ conjunctus est Deo. Potuit ergo Deus aliam animam et aliam carnem assumere, et carnem utique aliunde quàm de genere Adam. Unde August., in eodem lib. de Trin., c. 18: *Potuit itaque Deus hominem aliunde suscipere, in quo esset mediator Dei et hominum, non de genere illius Adam, qui peccato suo obligavit genus humanum; sicut ipsum quem primò creavit, non de genere alienius creavit.* Poterat ergo vel sic, vel alio quò vellet modo creare unum alium, de quo vinceretur victor prioris. Sed melius judicavit, et de ipso quod victum fuerat genere assumere hominem, per quem hominis vinceret inimicum. Et tamen ex Virgine, cujus conceptum Spiritus, non caro; fides, non libido prævenit; nec interfuit carnis concupiscentia quâ ceteri concipiuntur, qui originale trahunt peccatum, sed credendo, non concubendo facta est fecundata virginitas. Ex his apertè ostenditur et alium, et aliunde hominem Deum assumere potuisse.

Si homo ille potuit peccare, vel non esse Deus.

3. Ideò non immeritò queritur utrùm homo ille potuerit peccare vel non esse Deus. Si enim potuit peccare, et potuit damnari. Si potuit damnari potuit non esse Deus; ergo si potuit peccare, potuit non esse Deus, quia esse Deum, et posse velle iniquitatem, simul esse nequeunt. Hic distinctione opus est, utrùm de personâ, an de naturâ agatur. Si enim de personâ agitur, manifestum est quâ peccare non potuit, nec Deus non esse potuit. Si verò de naturâ discutiendum est, utrùm agat de eâ ut Verbo unitâ, an de eâ tanquàm non unitâ Verbo, et tamen entî; id est, an de eâ secundum quod fuit unita Verbo, an de eâ secundum quod esse potuit, et non unita Verbo. Non est enim ambiguum animam illam entem unitam

Verbo peccare non posse; et est sine ambiguitate verum, eandem, si esset et non unita Verbo, posse peccare.

Quorumdam oppositio, quod potuerit etiam unita peccare.

4. Quidam tamen probare conantur etiam eam unitam Verbo posse peccare, quia liberum arbitrium habet, et ita potest flecti in utramque partem, quod frivolum est; cum et angeli liberum arbitrium habeant, et tamen gratiâ à Deo sunt confirmati ut peccare nequeant; quanto magis ergo ille homo, cui Spiritus est datus sine mensurâ. Inducunt quoque auctoritatem ad probandum idem. Scriptum est enim in libro Sapient.: *Qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere malum, et non fecit.* Sed hoc accipiendum est secundum membra, vel partim de capite, partim de membris. De capite, non est transgressus, et non fecit malum. De membris, potuit transgredi, et facere malum.

Si Deus potuerit assumere hominem in sexu muliebri.

5. Solet etiam quæri, quamvis curiosè, à nonnullis, si Deus humanam naturam potuit assumere secundum muliebrem sexum. Quidam arbitrantur eum potuisse assumere hominem in femineo sexu, ut assumpsit in virili. Sed opportunius atque convenientius factum est, ut de feminâ nasceretur, et virum assumeret, ita ut utriusque sexus liberatio ostenderetur. Unde August., tom. 4, in lib. 83 Quæst., q. 11: *Homini liberatio in utroque sexu debuit apparere; ergo quia virum oportebat suscipere, qui sexus honorabilior est, consequens erat et feminei sexus liberatio.* Hinc apparet quia ille vir de feminâ natus est. Sapientia ergo Dei quæ dicitur unigenitus Filius, homine suscepto in utero et de utero Virginis, liberationem hominis indicavit.

DISTINCTIO XIII.

SI CHRISTUS SECUNDUM NATURAM HOMINIS IN SAPIENTIA ET GRATIA PROFICERE POTUIT, ET PROFECIT.

1. Præterea sciendum est Christum secundum hominem ab ipsâ conceptione gratiæ plenitudinem recepisse, cui Spiritus datus est *non ad mensuram, in quâ plenitudo divinitatis corporaliter habitat* (Col. 2). Ita verò habitat, ut ait August., tom. 2, in epist. ad Dardanum, in fine, quod omni gratiâ plenus est. Non ita habitat in sanctis. Ut in nostro corpore inest sensus singulis membris, sed non quantum in capite (ibi enim visus est, et auditus, et olactus, et gustus, et tactus, in cæteris autem solus est tactus), ita in Christo *habitat omnis plenitudo divinitatis*, quia ille est caput, quo sunt omnes sensus. In sanctis verò quasi solus est tactus, quibus datus est Spiritus ad mensuram, cum de illius plenitudine acceperunt. Acceperunt autem de illius plenitudine non secundum essentiam, sed secundum similitudinem, quia nunquam illam eandem essentialiter similem acceperunt gratiam. *Puer ergo ille plenus sapientiâ et gratiâ* fuit ab ipsâ conceptione. Unde Hieron. rectè dicit: *Novum facit Dominus super terram; mulier circumdabit virum, quia in utero Virginis perfectus extitit, non solum propter animam et carnem, sed etiam propter sapientiam et gratiam quâ plenus erat.*

Auctoritatem ponit quæ videtur obviare.

2. Huic autem sententiæ videtur obviare quod in Lucæ Evangelio, c. 2, legitur: *Jesus proficiebat sapientiâ et ætate et gratiâ apud Deum et homines.* Si enim proficiebat sapientiâ et gratiâ, non videtur à conceptione habuisse plenitudinem gratiæ sine mensurâ. Ad quod sanè dici potest ipsum secundum hominem tantam à conceptione accepisse sapientiæ et gratiæ plenitudinem, ut Deus ei plenius conferre non potuerit; et tamen verè dicitur profecisse sapientiâ et gratiâ, non quidem in se, sed in aliis qui de ejus sapientiâ et gratiâ proficiebant, dum eis sapientiæ et gratiæ munera secundum processum ætatis magis ac magis patefaciebat. Unde Gregorius in hom. 11, super cap. 2 Lucæ, ait: *Juxta hominis naturam proficiebat sapientiâ; non quod ipse sapientior esset ex tempore, qui à primâ conce-*

ptionis horâ Spiritus sapientiæ plenus permanebat, sed eandem quâ plenus erat sapientiam cæteris ex tempore paulatim demonstrabat. Juxta hominis naturam proficiebat ætate de infantiâ ad juventutem; juxta hominis naturam proficiebat gratiâ, non ipse quod non habebat per accessum temporis accipiendo, sed pandendo donum gratiæ quod habebat. Apud Deum et homines proficiebat, quia quantum proficiente ætate patefaciebat hominibus dona gratiæ quæ sibi inerant et sapientiæ, tantum eos ad laudem Dei excitabat, et sic Deo Patri ad laudem Dei, et hominibus ad salutem proficiebat. In aliis ergo, non in se, proficiebat sapientiâ et gratiâ. Unde in eodem Evangelio, Joan. 1, puer ille sapientiâ plenus et gratiâ perhibetur. Sic ergo dicitur profecisse sapientiâ et gratiâ, ut aliquis rector ecclesiasticus dicitur proficere in curâ sibi traditâ, dum per ejus industriam alii proficiunt.

Prædictis videtur adversari quod Ambrosius ait.

3. Alibi tamen scriptum reperitur quod secundum sensum hominis profecerit sicut ætate hominis profecit. Ait enim Ambros., in lib. de Incarnationis dominicæ Sacramento, sic: *Deus perfectionem naturæ suscepit humanæ. Suscepit sensum hominis; sed non sensu carnis fuit inflatus. Sensu hominis animam dixit conturbatam, sensu hominis esurivit et rogavit; sensu hominis profecit sicut scriptum est Lucæ 2: « Jesus proficiebat ætate et sapientiâ et gratiâ. »* Quomodo proficiebat sapientiâ Dei? Profectus ætatis et profectus sapientiæ, non divinæ, sed humanæ naturæ est. Ideo ætatem commemoravit, ut secundum hominem credentes dictum. *Ætas enim non divinitatis, sed corporis est.* Ergo si proficiebat ætate hominis, proficiebat sapientiâ hominis. Sensus autem hominis profecit, et quia sensus, ideò sapientiâ. Quis sensus proficiebat? Si humanus, ergo ipse per incrementum susceptus est; si divinus, ergo mutabilis per profectum; quod enim proficit, mutatur in melius; sed quod divinum est, non mutatur. Quod ergo mutatur, non est divinum. Sensus ergo proficiebat humanus. Sensus ergo suscepit humanum. Nec poterat confortari virtus Dei nec crescere Deus, nec altitudo sapientiæ Dei impleri. Quæ ergo implebatur, erat non Dei, sed nostra sapientiâ, nam quomodo implebatur, qui ut omnia imple-ret descendit? Per quem autem sensum dixit Isaias, c. 8, quod patrem nesciebat puer aut matrem? Scriptum est enim: *Præquam sciat puer vocare patrem aut matrem, accipiet spolia Samariæ,* Sapientiam enim Dei futura et occulta non fallunt. Expers autem agnitionis infantia, per humanam utique imprudentiam, quod adhuc non didicit, ignorat. Sed verendum est, inquam, ne si duos principales sensus aut geminam sapientiam Christo tribuamus, Christum dividamus. Numquid cum et divinitatem ejus et carnem adoramus, Christum dividimus? Numquid cum in eo imaginem Dei crucemque veneramus, dividimus eum? Apostolus certè, qui de eo dixit, 2 Cor. 13: *Quoniam etsi crucifixus est ex infirmitate nostrâ, vivit tamen ex virtute Dei,* ipse dixit, 1 Cor. 1, quia non *divisus est Christus.* Numquid etiam cum dicimus, quia animam rationalem et intellectus nostri suscepit capacem, dividimus eum? Non enim ipse Deus Verbum pro animâ rationali et intellectus capaci in carne suâ fuit; sed animam rationalem et intellectus nostri capacem, et ipsam humanam et ejusdem substantiæ cujus nostræ sunt animæ, et carnem nostræ similem, ejusdemque cujus caro est nostra, substantiæ suscipiens, perfectus etiam homo fuit.

De intelligentiâ præmissorum verborum.

4. Hæc verba Ambrosii piâ diligentia inspicienda sunt; ex parte hominis ignorantiam instruunt et illuminant, quæ ex parte errantem hominem male intellectu ministrant. His etenim evidenter traditur duos in Christo esse principales sensus, sive geminam sapientiam. Neque ideò unitas et singularitas personæ dividitur; sed juxta duas naturas, duas habet sapientias, unam non creatam, sed genitam, quæ ipse est; alteram non genitam, sed creatam, et per gratiam ei collatam. Nam

Isaias de eo protestatur, c. 41 : *Requiescit super eum Spiritus sapientiæ et intellectus*. Spiritu ergo sapientiæ et intellectus, id est, sapientiâ et intelligentiâ per Spiritum sanctum gratis datâ. Christus erat sapiens secundum animam. Secundum Deum verò sapiens erat sapientiâ aternâ quæ Deus est. Et sicut in quantum Deus est, bonus est bonitate naturali, quæ ipse est, et justus justitiâ naturali, quæ ipse est; ita sapiens sapientiâ naturali, quæ ipse est. Anima verò ejus sicut bona est et justa bonitate vel justitiâ gratis datâ, quæ ipse vel ipsa non est; ita est sapiens sapientiâ gratis datâ, quæ ipsa non est. Et licet gemina in Christo sit sapientiâ, una tamen eademque persona est; quæ in quantum Deus est, et in quantum natura divina est, sapiens est sapientiâ ingenitâ, scilicet, sapientiâ æternâ, quæ est Pater, et sapientiâ quæ non est ingenita, quæ communis est tribus Personis, non tamen geminâ sapientiâ, quia non est alia et alia sapientiâ; sapientiâ ingenita, quæ tantum Pater est, et sapientiâ quæ communiter Pater est et Filius et Spiritus sanctus. In quantum verò eadem persona est homo, id est, secundum hominem acceptum, vel in quantum est subsistens ex animâ et carne, sapiens est sapientiâ gratuitâ. Sapiens ergo est humano sensu et divino.

Quomodo intelligendum illud : Sensus proficiebat humanus.

5. Sed ex quâ causâ illius dicti intelligentia, scilicet, *sensus proficiebat humanus*, assumenda est? Apertè enim videtur Ambros. innuere quòd secundum humanum sensum Christus profecerit, et quòd infantia ejus expers cognitionis fuerit, et patrem et matrem ignoraverit; quod nec Ecclesia recipit, nec præmissæ auctoritates patiuntur sic intelligi. Sed ita sanè potest accipi, ut quantum ad visum hominum et sui sensus ostensionem, Christus profecisse dicatur. Proficiebat ergo humanus sensus in eo secundum ostensionem, et aliorum hominum opinionem. Ita etiam patrem et matrem dicitur ignorasse in infantia, quia ita se habebat et gerebat ac si agnitionis expers esset.

DISTINCTIO XIV.

SI ANIMA CHRISTI HABUERIT SAPIENTIAM PAREM CUM DEO;
ET SI OMNIA SCIT QUÆ DEUS.

1. Illic quæri opus est, cum anima Christi esset sapiens sapientiâ gratuitâ, utrùm habuerit sapientiam æqualem Deo, sive omnium rerum scientiam habuerit vel habeat, id est, utrùm omnia sciat quæ Deus scit. Quibusdam placet quòd nec parem cum Deo habeat scientiam, nec omnia sciat quæ Deus, quia in nullo creatura æquatur Creatori. Cum ergo anima illa creatura sit, in nullo æquatur Creatori; ergo nec in sapientiâ. Non ergo habet æqualem cum Deo sapientiam, nec scit omnia quæ Deus. Item, si anima illa æqualem habet cum Deo sapientiam, non ergo Deus in omni bono majorem habet sufficientiam, quam ejus creatura. Inducunt etiam auctoritates ad idem probandum. Ait enim Propheta, ps. 138. ex personâ hominis assumpti : *Mirabilis facta est scientia tua ex me, et non potero ad eam*. Quod exponens Cassiodor. ait : Veritas humanæ conditionis ostenditur, quia assumptus homo divinæ substantiæ non potest æquari vel in scientiâ vel in alio. Apostolus etiam ait, 1 Cor. 2 : *Nemo novit quæ sunt Dei, nisi Spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia etiam profunda Dei*. His aliis que pluribus rationibus et auctoritatibus nituntur, qui animam Christi asserunt nec parem cum Deo habere scientiam, nec omnia scire quæ Deus scit. Quia si omnia scit quæ Deus, scit ergo creare mundum, scit etiam creare seipsam.

Responsio, quæstionis definitivam continens sententiam.

2. Quibus respondentes, dicimus animam Christi per sapientiam sibi gratis datam in Verbo Dei, cui unita est, unde etiam perfectè intelligit, omnia scire quæ Deus scit, sed non omnia posse quæ potest Deus, nec ita clarè et perspicuè omnia capere ut Deus; et ideo non æquatur Creatori in scientiâ, etsi omnia sciat quæ et ipse; nec est ejus sapientiâ æqualis sa-

pientiæ Dei, quia illa multò est dignior, digniùsque et perfectiùs omnia capit quàm illius animæ sapientiâ; ergo et in scientiâ majorem habet sufficientiam Deus quàm anima illi quæ dignior est omni creaturâ. Illud verò Apostoli, 1 Cor. 2, quod inducunt : *Nemo novit quæ Dei sunt, nisi Spiritus Dei, qui solus scrutatur omnia*; pro nobis facit. Mox enim addit Apostolus : *Nos autem Spiritum Dei habemus*; ut per Spiritum quem habebat Dei profunda se scire ostenderet. Sed anima illa præ omnibus Spiritum Dei habuit : *Cui Spiritus non est datus ad mensuram*, ut ait Joannes evangelista, c. 3; dona ergo Spiritus sancti sine mensurâ habuit, ergo et sapientiam. Omnia ergo scivit anima illa. Si enim quædam scivit, quædam non, tunc non sine mensurâ scientiam habuit. Sed sine mensurâ scientiam habuit : scit ergo omnia. Fulgentius etiam in sermone quodam multa inducit, quibus asserit animam illam rerum omnium scientiam habere, utens auctoritate Apostoli dicentis : *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ et scientiæ absconditi*. Quod etiam ratione potest probari sic : Nihil scit aliquis quod ejus anima ignorat. Sed Christus, secundum omnium concessionem, omnia scit; ergo anima ejus omnia scit. Ad id verò quod dicit : Si omnia scit; ergo scit creare mundum vel seipsam, respondemus quòd scientiam habet mundum creandi, sed non potentiam, et creandi animam; et scit quomodo Deus seipsam creaverit; habet ergo scientiam sui creatæ, sed non sui creandæ, quia non est creanda, sed creata.

Quare Deus non dedit ei potentiam omnium, ut scientiam.

3. Si verò quæritur quare Deus non dederit ei potentiam faciendi omnia, ut scientiam, responderi potest : Quia naturaliter capax est scientiæ, et ideo id congruè ei datum est sine mensurâ, cujus ipsa naturaliter capax est. Non est autem ei datum posse omnia facere quæ Deus facit, ne omnipotens, et per hoc Deus putaretur. Veruntamen fortè nec potentiam faciendi omnia ei Deus præstare potuit, etsi potentiam faciendi aliqua ei dederit quæ non facere potest. Sic ergo anima Christi omnia quæ Deus scit in Verbo Dei, quod liquidiùs et præsentius omni creaturâ contemplatur, ut ei unita, in quo etiam angeli et quæ Dei sunt, et quæ futura sunt cognoscunt.

Quomodo intelligenda sint quædam verba Ambrosii super Lucam.

4. Sed si illa anima non habet tantam potentiam quantam et Deus, nec homo assumptus tantam potentiam quantam et Deus, quomodo ergo intelligitur illud Ambros. super Lucam, ubi angelus de nascituro Filio Virginis ait : *Hic erit magnus, et Filius altissimi vocabitur*? Non ideo, inquit, erit magnus, quòd ante partum Virginis magnus non fuerit, sed quia potentiam quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus, ut una sit persona homo et Deus. Ecce apertè dicit quòd homo erat accepturus ex tempore potentiam quam Dei Filius habuit naturaliter. Sed si homo accepturus erat illam potentiam; ergo vel persona vel natura hominis. Sed persona non, quia semper habuit et habet; ergo natura. Si natura; ergo anima. Nam de carne constat quòd accipere non posset. Ad quod dicimus illud esse accipiendum de personâ, sed non in quantum est Dei, imò in quantum est persona hominis. Una est enim persona Dei, et hominis, Filii Dei et filii hominis; quæ in quantum Dei persona est, semper et naturaliter omnipotentiam habuit, sed in quantum est hominis non semper fuit. Illa ergo persona quæ semper fuerat Dei, futura erat hominis persona; et secundum quod futura erat hominis persona, acceptura erat ex tempore potentiam, quam naturaliter et semper habuerat in quantum persona. Secundum hanc distinctionem illud, et similia sanè possunt accipi. Quæ distinctio in pluribus quæstionum articulis est necessaria adversus quorundam perplexam verbositatem. Sed cum de rebus constat, in rebus frustrâ habetur controversia.

DISTINCTIO XV.

DE HOMINIS DEFECTIBUS QUOS ASSUMPSIT CHRISTUS IN HUMANA NATURA.

1. Illud quoque prætermittendum non est, quòd Dei Filius naturam hominis accepit passibilem, animam passibilem et carnem passibilem et mortalem. Ut enim probaretur verum corpus habere, suscepit defectus corporis, famem, sitim et huiusmodi. Et ut veram animam probaretur habere, suscepit defectus animæ, scilicet tristitiam, timorem, dolorem et huiusmodi. Omnis autem sensus, animæ est. Non enim caro sentit, sed anima, utens corpore velot instrumento. Unde August., super Genes. in lib. 12, c. 24, l. 3: Non corpus sentit, sed anima per corpus, quo velot nuntio utitur ad confirmandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur. Sicut ergo anima quod foris est per corpus tanquam per instrumentum videt vel audit, ita etiam per corpus quandam sentit mala quæ sine corpore non sentiret, ut famem, et sitim et huiusmodi. Unde non immerito defectus corporis dicuntur. Quædam autem non per corpus, imò etiam sine corpore, sentit: ut est timor, et huiusmodi. Sentit ergo anima dolores, sed quosdam per instrumentum corporis, quosdam verò non. Suscepit autem Christus sicut veram naturam hominis, ita et veros defectus hominis, sed non omnes. Assumpsit enim defectus pœnæ, sed non culpæ, nec tamen omnes defectus pœnæ, sed eos omnes quos homini cum assumere expediebat, et suæ dignitati non derogabat. Sicut enim propter hominem homo factus est, ita propter eum hominis defectus suscepit. Suscepit autem de nostro, ut de suo nobis tribueret, ut nostrum tolleretur defectum. Suscepit enim nostram vetustatem, ut suam nobis infunderet novitatem. Simplam ille accepit vetustatem, id est, pœnæ, ut nostram duplam consumeret, id est, pœnæ et culpæ.

Qualiter accipiendum sit illud quod ait Leo papa.

2. Tradit auctoritas, Heb. 4, quòd Dominus noster in se suscepit omnia infirmitatis nostræ præter peccatum, quod nisi accipiatur de illis tantum quæ eum sumere pro nobis oportuit, nec dedecuit, falsum esse probatur. Non enim assumpsit ignorantiam aliquam, cum sit ignorantia quædam quæ defectus est, nec peccatum est, scilicet ignorantia invincibilis; nam vincibilis peccatum est, si tamen de his est quæ nobis expedit scire. Sunt enim quædam quorum scientia non avertit, vel ignorantia non impedit salutem; et fortè talium rerum ignorantia defectus non est. Constat autem in nobis esse ignorantiam atque difficultatem volendi vel faciendi bonum, quæ ad miseriam nostram pertinent. Unde Aug., in lib. 3 de lib. Arbit., cap. 18, et libro Retractorum 1, c. 9, tom. 1, et libro 7 de Bono perseverantie, cap. 11: Approbare, inquit, falsa pro veris, ut erret invitatus, et resistente atque torquente dolore carnalis vinculi non posse à libidinosis operibus temperare, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati. Ex quâ miseriâ, peccantibus iustissimè inflictâ, liberat Dei gratia, quia spontè homo libero arbitrio cadere potuit, non etiam surgere; ad quam miseriam pertinet ignorantia et difficultas, quam patitur omnis homo ab exordio natiuitatis suæ, nec ab isto malo quisquam, nisi gratiâ Dei, liberatur. Ecce evidenter dicit hic August. ignorantiam quâ quis invitatus falsa pro veris approbat, et difficultatem quâ non potest se temperare à malo, ad miseriam nostram pertinere, et pœnam esse hominis. Hæc autem Christus non habuit. Non ergo accepit omnes defectus nostræ infirmitatis præter peccatum.

Quòd ignorantia talis et difficultas non sit peccatum.

3. Sed fortè aliquis dicet illa esse peccatum. Cui obviat illud quod August. tradere videtur: hoc scilicet, Deum inculpabiliter ante peccatum in exordio conditionis homini potuisse indere, ut essent ei naturalia; ita in lib. Retractorum inquit: Ignorantia et difficultas etiam si essent hominis primordia naturalia, nec sic esset culpandus Deus, sed laudandus. Sed si

hæc homo in primordio naturaliter habuisset, numquid essent in eo defectus et pœnæ? Si defectus, vel pœna ei indita fuisset ante peccatum, injustè enim eo agi videretur, si ante culpam sentiret pœnam. Ob hoc sanè dicimus illa non fuisse defectus vel pœnas, si naturaliter homini infuissent; sicut non fuit homini ante peccatum nondum grati in adepto defectus sive pœna, non posse proficere. Sed postquam gratiam recepit, per quam proficere potuit et ad tempus profecit, eamque culpâ suâ post amittit, simulque proficiendi facultatem perdidit, defectus fuit ei et pœna non posse proficere, scilicet malum declinare et bonum facere. Omnes ergo defectus nostros suscepit Christus præter peccatum, quos ei conveniebat suscipere, et nobis expediebat. Sunt enim plura agitudinum genera et corporis vitia, à quibus omnino immensio extitit. Quos enim defectus habuit, vel ad ostensionem veræ humanitatis, ut timorem et tristitiam; vel ad impletionem operis ad quod venerat, ut passibilitatem et mortalitatem; vel ab immortalitatis desperatione spem nostram erigendam, ut mortem, suscepit. Hos autem defectus non conditionis suæ necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Veros quidem habuit defectus sicut et nos, sed non eadem ex causâ. Nos enim ex peccato originali hos defectus contrahimus, sicut Apostolus insinuat dicens, Rom. 8: *Corpus quidem propter peccatum mortuum est*, id est, necessitatem moriendi habet in se. Christus autem non ex peccato huiusmodi habet defectus, quia sine peccato est conceptus et natus, et in terris conversatus. Sed ex solâ miserationis voluntate de nostro in se transtulit veram infirmitatem, sicut accepit veram carnem, quam sine omni infirmitate assumere potuit, sicut absque culpâ eandemque suscepit.

Auctoritatibus probat Christum secundum hominem verè dolores sensisse et timuisse, contra quosdam hoc negantes.

4. Sed quia nonnulli de sensu in passione humanitatis Christi malè sensisse inveniuntur, asserentes similitudinem atque imaginem passionis et doloris Christum hominem pertulisse, sed nullum omnino dolorem vel passionem sensisse; auctoritatum testimoniis eos convincentes, indubitabile faciamus quod supra diximus. Propheta Isaias dicit, c. 53: *Verè languores nostros ipse tulit, et dolores nostros ipse portavit*. Et Veritas ipsa in Evangelio, Matth. 26, ait: *Tristis est anima mea usque ad mortem*; ubi etiam legitur, Marc. 14: *Cœpit Jesus pavere et tædere*. Propheta etiam ex personâ Christi ait, ps. 87: *Repleta est malis anima mea*. Quod exponens August. inquit, in tom. 8, enarratione ad eundem versum: Non vitiis et peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus repleta fuit anima Christi, quibus ipsa compatitur carni. Non enim dolor corporis potest esse sine animâ. Dolere autem anima, etiam non dolente corpore, potest. Hos autem humanæ infirmitatis affectus, sicut ipsam carnem ac mortem, non humanæ conditionis necessitate, sed miserationis voluntate suscepit. Ambr. etiam, tom. 2, in lib. 2 de Fide, c. 3, ait: Scriptum est, Matth. 26: *Pater, si possibile est, transeat à me calice iste*. Timet ergo Christus; et dum Petrus non timet, Christus timet. Petrus dixit, Joan. 13: *Animam meam ponam pro te*; Christus dicit, Joan. 12: *Anima mea turbatur*; utrumque verum est et rationis plenum, quod et ille qui est inferior non timet, et ille qui superior est gerit timentis affectum. Idem in eodem, cap. 5, in fine: *Ut homo turbatur, ut homo flet, ut homo crucifigitur, per naturam hominis et tædiavit et resurrexit*. Non turbatur ejus virtus, non turbatur ejus divinitas, sed turbatur anima, secundum humanam fragilitatis assumptionem. Nam qui suscepit animam suscepit etiam animæ passionem. Non enim eo quòd Deus erat, aut turbari aut mori posset. Idem in eodem, cap. 3, paulò superius: *Suscepit tristitiam meam*; et confidenter tristitiam nomino, qui crucem prædico. Ut homo habuit tristitiam, quam meo suscepit affectu, mihi compatitur, mihi tristis est, mihi

delet. Ergo pro me et in me doluit, qui pro se nihil habuit quod doleret. Doles igitur, Domine Jesu, vulnera mea, non tua, quia non tu pro te, sed pro me doles. Hieron. quoque, ad Damas. e., tom. 4, in explanatione fidei, ait: Nos ita deimus hominem passibilem à Dei Filio susceptum, ut deitas impassibilis permaneret, Passus est enim Filius Dei non putativè, sed verè, omnia quæ de illo Scriptura testatur, sed secundum illud non pati poterat, scilicet, secundum substantiam assumptam. Licet ergo persona Filii suscepit passibilem hominem, ita tamen ejus habitatione secundum substantiam suam nil passa est, ut tota Trinitas, quam impossibilem necesse est confiteri. His aliisque auctoritatibus perspicuum fit Christum verè passibilem assumpsisse hominem, atque in eo defectus et affectus nostræ infirmitatis suscepisse; sed voluntate, non necessitate conditione.

Hic ponit quæ prædictis adversari videntur.

5. Quædam tamen reperiuntur in sanctorum tractatibus, quæ præmissis adversari videntur. Nam super illum locum psal. 21: *Clamabo et non exaudies*, August., tom. 8, exposuit. 2, tradere videtur Christum nec verè timuisse, nec verè tristatum esse, dicens sic: Quomodo hoc dicit, qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus (Isaï., 35); sed nobis de corpore suo hoc dicit. Corporis enim sui, id est, Ecclesiæ gerebat personam; sicut et alibi, Matt. 26, cum dixit: *Transeat à me calix iste*, pro nobis loquitur, nisi fortè putetur timuisse mori; sed non verè timebat Dominus pati, tertiâ die resurrecturus, cum arderet Paulus dissolvi, et esse cum Christo (Philipp. 4). Non etiam fortior est miles quàm imperator. Miles enim coronandus gaudet mori, et Dominus coronaturus timet mortem? Sed infirmitatem nostram representans, pro suis infirmis qui timent mori, hæc dixit: Vox illorum erat, non capitis. Hieronymus etiam ait: Erubescant qui putant Salvatorem timuisse mortem, et passionis pavore dixisse: *Transeat à me calix iste*. (Super Evangelium Matthæi, in initio Commentarii ad caput 26, in tomo 8.)

Determinatio auctoritatum.

6. Ne autem in sacris Litteris aliqua adversa diversitas esse putetur, harum auctoritatum verba in hunc modum accipienda dicimus, ut non veritatem timoris et tristitiæ vel propassionem, sed timoris et tristitiæ necessitatem et passionem à Christo removisse intelligatur. Habuit enim Christus verum timorem et tristitiam in naturâ hominis; sed non sicut nos, qui sumus membra ejus. Nos enim causâ peccati nostri his defectibus necessariò subjacemus, et in nobis sunt isti defectus secundum propassionem et passionem, sed in Christo nonnisi secundum propassionem. Sicut enim in peccatis gradus quidam notantur propassio et passio, ita et in pœnalibus effectibus. Afficitur enim quis interdum timore vel tristitiâ, ita ut mentis intellectus non inde moveatur à rectitudine vel Dei contemplatione, et tunc propassio est. Aliquando verò movetur et turbatur, et tunc passio est. Christus verò non fuit ita turbatus in animâ timore vel tristitiâ, ut à rectitudine vel à Dei contemplatione aliquatenus declinaret; secundum quem modum intelligitur, cum dicitur vel timuisse vel tristis fuisse. Unde Hieron., Comment. ad 26 cap. Matt., penè in medio, ubi legitur: *Cæpit contristari et mœstus esse*: Ut veritatem, inquit, probaret assumpti hominis, verè contristatus est, sed non passio ejus dominatur animo, verum propassio est. Unde ait: *Cæpit contristari*. Aliud est enim contristari, aliud incipere contristari; quod est: Aliter contristatur quis per propassionem, aliter per passionem. Ideoque secundum hanc distinctionem aliquando dicitur Christus non verè timuisse, aliquando verè timuisse, quia verum timorem habuit et tristitiam, sed non secundum passionem, neque ex necessitate conditionis. Unde Aug., tom. 8, Enarr. in ps. 93, post medium, ex his causis volens assumi dictorum intelligentiam, dicit Christum non verè timuisse vel tristatum esse, et incontinenti veram tristitiam habuisse. His verbis

infirmos in se præsignans Dominus ait: *Pater, si fieri potest, transeat à me calix iste*. Non enim verè timebat Dominus pati, tertiâ die resurrecturus, cum arderet Paulus dissolvi et esse cum Christo. Iste gaudet coronandus, et tristis est Dominus coronaturus? Ecce hic videtur tristitiam et timorem à Christo remove. Continuo autem subiunxit: Sed tristitiam sic assumpsit quomodo carnem. Fuit enim tristis, sicut Evangelium dicit, Marc. 14. Si enim tristis non fui, cum Evangelista dicit: *Tristis est anima mea*, etc.; ergo et quando dicit, dormivit Jesus, non dormivit; vel quando dicit manducasse, non manducavit; et ita nihil sanum relinquitur, ut dicatur etiam, corpus non erat verum. Quidquid ergo de illo scriptum est, verum est, et factum est. Ergo tristis fuit; sed voluntate tristitiam suscepit veram, quomodo voluntate carnem veram. Aperit noscitur eundem sibi in his verbis contradicere, nisi varias dictorum discerneret causas; ex quibus intelligentia verborum assumenda est. Si enim discerneretur intelligentiæ causa predictorum verborum, nihil occurreret contradictionis.

De quibusdam Hilarii capitulis valdè obscuris, quæ videntur communi sententiæ obviare.

7. Veram tamen magis movent ac difficiliorem afferunt quæstionem verba Hilarii, quibus videtur tradere ictus, et vulnera et hujusmodi, sic in Christum incidisse, ut passionis dolorem non incuterent: sicut telum tractum per aquam, vel ignem, vel aera, ea facit quæ et cum trahitur per corpora animata, quia perforat et compungit; non tamen dolorem ingerit, quia non sunt ille res doloris capaces. Ita et corpus Christi sine sensu pœnæ, vim pœnæ excepisse dicit, quia sicut corpus nostrum non habet talem naturam, ut valeat calcare undas, ita corpus Christi dicit non habuisse naturam nostri doloris, quia non habuit naturam ad dolendum. Ait enim sic in lib. 10 de Trin.: Unigenitus Deus hominem verum secundum similitudinem nostri hominis, non deficiens à se Deo, assumpsit. In quo quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevarer, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen passionis dolorem inferrent; ut telum aliquod aquam perforans, vel ignem compungens, vel aera vulnerans, omnes quidem has passiones naturæ suæ infert ut perforet, ut compungat, ut vulneret; sed naturam suam in hæc passio illata non retinet, dum in naturâ non est, vel aquam forari, vel pungi ignem, vel aera vulnerari, quamvis natura teli sit et vulnerare, et compungere, et forare. Passus quidem Christus est dum caditur, dum suspenditur, dum moritur; sed in corpus irruens passio, nec non fuit passio, non tamen naturam passionis exercuit, dum et pœnæ ministerio pœna deserviit, et virtus corporis sine sensu pœnæ vim pœnæ in se deservientis excepit. Habuit sanè illud dominicum corpus doloris nostri naturam, si corpus nostrum id naturæ habet, ut calcet undas et fluctus desuper eat, nec clausæ domus obstaculis arceatur. Atverò si dominici corporis solum ista natura sit, ut feratur in humidis, et sistat in liquidis, et structa transeurat, quid per naturam humani corporis carnem ex Spiritu sancto conceptam judicamus? Caro illa de coelis est, et homo ille de Deo est, habens ad patiendum corpus; et passus est, sed naturam non habens ad dolendum. Idem in eodem: Videamus an ille passionis ordo infirmitatem in Domino doloris permittat intelligi; dilatis enim causis ex quibus metum Domino hæresis ascribit, res ipsas ut gestæ sunt conferamus. Nec enim fieri potest ut timor ejus significetur in verbis, ejus fiducia continuatur in factis. Timuisse ergo hæretico passionem videtur. Sed ob ignorantie hujus errorem, Petrus, et Sathanas et scandalum est. An ne timuit mori, qui armatis obviis prodiit, et in corpore ejus infirmitas fuit, ad ejus occursum consternata persequentium agmina supinatis corporibus conciderunt? Quam ergo infirmitatem dominatam hujus corporis credis, ejus tantam habuit natura virtutem? Sed fortè dolorem vulnorum timuit

Quem, rogo, ò tu dominicæ infirmitatis assertor, penetrantis carnem clavi habuit terrorem, qui excisam aurem solo restituit tactu? Producens hæc autem manus, clavum dolet, et sentit vulnus, qui alteri dolorem vulneris non reliquit? Pungenda carnis metu tristis est, cujus in tactu caro post eadem sanatur? Idem eod. lib. 10: Collatis ergo dictorum gestorumque virtutibus demonstrari non est ambiguum in naturâ corporis ejus infirmitatem corporeæ nature non fuisse, et passionem illam, licet corpori illata sit, non tamen naturam dolendi corpori intulisse; quia, licet forma corporis nostri esset in Domino, non tamen vitiose infirmitatis nostræ forma erat in corpore quod ex conceptu Spiritûs sancti virgo progeniit. Audisti, lector, verba Hilarii, quibus dolorem excludere videtur. Sed si, excussâ sensûs et impietatis habitudine, præmis ista diligenter intendas, atque ipsius Scripturæ circumstantiam inspicias, dictorum rationem atque virtutem percipere utcumque poteris, et intelligentiam arguere non attentabis. Intelligitur enim eâ ratione dixisse dolorem passionis in Christum non incidisse, et virtutem corporis Christi sibi excepisse vim pœnæ sine sensu pœnæ, quia doloris causam et meritum in se non habuit. Quod videtur notasse ubi ait: Non habens naturam ad dolendum. Et ideo non judicanda est caro illius secundum naturam nostri corporis; nec in eo etiam dominium habuit passio; ita etiam non habuit naturam ad timendum vel tristandum, quia non habuit talem naturam in quâ esset causa timoris vel tristitiæ. Ita necessitas timendi non fuit in eo, sicut est in nobis. Tristitiam tamen in eo fuisse consequenter asserit, sed causam ejus extitisse non suam mortem, sed defectum Petri et aliorum apostolorum. Dicit enim Christum non propter mortem, sed usque ad mortem tristem fuisse: his verbis, interrogo quid sit Christum tristem esse usque ad mortem, et tristem esse propter mortem? non enim ejusdem significationis est, tristem esse propter mortem, et usque ad mortem. Quia ubi propter mortem tristitia est, illæ mors causa tristitiæ est; ubi verò tristitia usque ad mortem est, mors non tristitiæ est causa, sed finis. A Deo autem non propter mortem suscepta est tristitia, ut sit destituta per mortem. Non ergo sibi tristis est, sed illis qui in scandalo per infirmitatem carnis erant futuri, quos monet orare, ne inducantur in tentationem, qui ante polliciti erant se non scandalizari. (Ibid., paulò inferius.)

DISTINCTIO XVI.

AN IN CHRISTO FUERIT NECESSITAS PATIENDI ET MORIENDI, QUÆ EST DEFECTUS GENERALIS.

1. Hic oritur quæstio ex prædictis ducens originem; dictum est enim supra quòd Christus in se nostros defectus suscepit, præter peccatum. Est autem hominis quidam generalis defectus, qui peccatum non est, scilicet, necessitas patiendi vel moriendi. Unde corpus nostrum non tantum mortale, sed etiam *mortuum* dicitur, quia non tantum aptitudinem moriendi, sed etiam necessitatem habet. Ideò queritur utrùm necessitas talis in Christi carne fuerit. De aptitudine enim moriendi, quod in eo fuerit, ambiguum non est, quæ etiam ante peccatum in homine fuit, quando aliquis in eo non fuit defectus; nec ergo mortalitas illa tunc in eo fuit defectus, quia natura ei erat. Unde etiam quidam talem mortalitatem in nobis non esse defectum non improbè tradunt, sed necessitatem moriendi vel patiendi, quæ etiam mortalitas dicitur vel passibilitas. Dicitur enim homo nunc passibilis vel mortalis, non modò propter aptitudinem, sed etiam propter necessitatem. Sed numquid hic defectus fuit in Christi carne? Anima quoque ejus cum passibilis extiterit ante mortem, numquid necessitatem patiendi habuit? Si enim necessitas patiendi vel moriendi fuit in Christo, non videtur solâ voluntate miserationis defectus nostros accepisse. Ad quod dici potest Christum voluntate, non necessitate suæ naturæ, hos defectus sicut alios suscepisse, scilicet, necessitatem

patiendi in animâ, simul autem patiendi et moriendi in carne. Verùm hæc necessitatem non habuit ex necessitate suæ conditionis, quia à peccato immunis, sed ex solâ voluntate accipit, de nostrâ infirmitate ponens tabernaculum suum in sole, scilicet, sub temporali mutabilitate et labore. Unde auctoritas, Glossa super cap. 9 Epist. ad Hebr., dicit quòd sicut hominibus aliis et jure et lege naturæ *statutum est semel mori*, ita et Christus eadem necessitate et jure naturæ semel oblitus est, et non sapè. Nec ideo dicit jure naturæ, quòd ex naturâ suæ conditionis hunc defectum traxerit, qui etiam non provenit nobis ex naturâ secundum quod prius est instituta, sed ex eâ peccato vitiatâ; et ideo dicitur hic defectus naturalis, quia quasi pro naturâ inolevit in omnibus diffusus.

De statibus hominis, et quid de singulis Christus accepit.

2. Et est hic notandum Christum de omni statu hominis aliquid accepisse, qui omnes venit salvare. Sunt enim quatuor status hominis: primus ante peccatum; secundus post peccatum, et ante gratiam; tertius sub gratiâ; quartus in gloriâ. De primo statu accepit immunitatem peccati. Unde August. illud c. 3 Joannis evangelistæ exponens: *Qui desursum venit, super omnes est*, dicit Christum venisse desursum, id est, de altitudine humane nature ante peccatum, quia de illâ altitudine sumpsit Verbum Dei humanam naturam, dum non assumpsit ipsam culpam cujus assumpsit pœnam. Sed pœnam assumpsit de statu secundo, et alios defectus. De tertio verò gratiæ plenitudinem. De quarto non posse peccare, et Dei perfectam contemplationem. Habuit enim simul bona vitæ quædam, et bona patriæ, sicut et quædam mala vitæ.

DISTINCTIO XVII.

SI OMNIS CHRISTI ORATIO VEL VOLUNTAS EXPLETA SIT.

1. Post prædicta considerare oportet utrùm Christus aliquid voluerit vel oraverit quod factum non sit. Hoc enim existimari potest per hoc quod ipse ait: *Pater, si possibile est, transet à me calix iste; verumtamen non quod ego volo, sed quod tu vis*. Illic namque voluntatem suam à Patris voluntate discernere videtur.

De voluntatibus Christi secundum duas naturas.

2. Quocirca ambigendum non est diversas in Christo fuisse voluntates juxta duas naturas, divinam, scilicet, voluntatem et humanam. Humana voluntas est affectus rationis vel affectus sensualitatis; et alius est affectus animæ secundum rationem, alius secundum sensualitatem, uterque tamen dicitur humana voluntas. Affectu autem rationis id volebat, quod voluntate divinâ, scilicet, pati et mori; sed affectu sensualitatis non volebat, imò refugiebat; nec tamen in eo caro contra spiritum vel Deum concupiscebat, quia, ut ait August., lib. de Gen. ad litt., l. 10, c. 12: Nonnullum est vitium, cum caro concupiscit adversus spiritum. Caro autem dicta est concupiscere, quia hoc secundum ipsam agit animam, sicut anima per aurem audit, et per oculum videt. Caro enim nihil nisi per animam concupiscit. Sed concupiscere dicitur, cum anima carnali concupiscentiâ spiritui reluctatur, habens carnalem delectationem de carne et à carne, adversus delectationem quam spiritus habet. Ipsius autem carnalis, concupiscentiæ causa non est in animâ solâ nec in carne solâ; ex utroque enim fit, quia sine utroque delectatio talis non sentitur. Talis ergo rixa talisque concertatio in animâ Christi nullatenus esse potuit, quia carnalis concupiscentia ibi esse nequivit. Dei etiam voluntas erat, et rationi placebat, ut illud secundum carnem vellet, quatenus veritas humanitatis in eo probaretur. Nam qui hominis naturam suscepit, quæ ipsius sunt subire debuit. Ideoque sicut in nobis duplex est affectus, mentis, scilicet, et sensualitatis, ita et in eo debuit esse geminus affectus, ut mentis affectu vellet mori, et sensualitatis affectu nollet, sicut in viris sanctis fit. Petro enim ipsa Veritas dicit, Joan. 21.18: *Cum senueris, extends manus tuas, et alius præcinget te, et ducet te quòd tu non vis*, scilicet, ad mortem.

Quod exponens August., tom. 9, tract. 123, in fine, dicit quòd Petrus ad illam molestiam nolens est ductus, nolens ad eam venit, sed volens eam vicit; et reliquit affectum infirmitatis, quo nemo vult mori, qui adeò est naturalis, ut cum Petro nec senectus abstulerit. Unde etiam Dominus ait: *Transseat à me calix iste*, sed vicit eum vis amoris. Ergo et in Christo secundum humanitatem, et in membris ejus geminus est affectus: unus rationis charitate informatus, quo propter Deum quis mori vult; alter sensualitatis, carnis infirmitati propinquus et ei conjunctus, quo mors refugitur. Ut enim Aug. ait: Paulus mentis ratione cupit dissolvi et esse cum Christo, sensus autem carnis refugit et recusat. Hoc habet humanus affectus, quoniam qui diligit vitam, odit mortem. Secundum istum affectum Christus mori noluit, nec obtinuit quod secundum istum affectum petiit.

Auctoritatibus probat diversas in Christo voluntates.

3. Ex affectu ergo humano quem de Virgine traxit, volebat non mori, et calicem transire orabat. Unde Beda: *Orat transire calicem, quia homo erat*, dicens: *Pater transeat à me calix iste*. Ecce habes voluntatem humanam expressam. Vide jam rectum cor: *Sed non quod ego volo, sed quod tu vis*. Unde alibi, Joan. 6: *Non veni facere voluntatem meam, quam, scilicet, temporaliter sumpsi ex Virgine, sed voluntatem ejus qui misit me*, quam, scilicet, aternus habui cum Patre. Hic apertè dicit duas in Christo fuisse voluntates, secundum quas diversa voluit. Hieron. quoque super illum locum Marc. 14: *Spiritus promptus est, caro autem infirma*; dans intelligi hic duas voluntates exprimi, ita ait: Hoc contra Eutychianos, qui dicunt in Christo unam tantum voluntatem. Hic autem ostendit humanam, quæ propter infirmitatem carnis recusat passionem; et divinam, quæ prompta est perficere dispensationem. Augustinus etiam (1) duas in Christo asserit voluntates dicens: Quantum distat Deus ab homine, tantum à voluntate hominis. Unde hominem Christus gerens ostendit privatam voluntatem quamdam hominis, in quâ et suam et nostram figuravit, qui caput nostrum est, et ad eum sicut membra pertinemus. *Pater*, inquit, *si fieri potest, transeat à me calix iste*. Hæc humana voluntas erat, proprium aliquid, et tanquam privatum volens. Sed quia rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigi, subdit: *Non quod ego volo, sed quod tu vis*. Ac si diceret: Vide te in me, quia potes aliquid proprium velle, ut Deus aliud velit. Conceditur hoc humanæ fragilitati. Idem alibi, super psalm. 93, post medium: Christus in passione duas expressit voluntates in se secundum duas naturas. Ait enim: *Pater, si fieri potest, transeat à me calix iste*. Ecce habes hominis voluntatem, quam ad divinam continuò dirigens ait: *Veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu*. Ambrosius ita etiam, in libro 12 de Fide: Scriptum est: *Pater si fieri potest, transfer à me calicem hunc*. Verba Christi sunt, sed quomodò et in quâ formâ dicantur adverte. Hominis substantiam gerit, hominis assumpsit affectum. Non ergo quasi Deus, sed quasi homo loquitur. Suscepit quidem voluntatem meam. Mea est voluntas, quam suam dixit cum ait: *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis*. Cum autem dixit, Joan. 16 et 17: *Omnia quæ habet Pater, mea sunt*, quia nihil excipitur, sine dubio quam Pater habet, eandem et Filius habet voluntatem. Eadem est Christi voluntas, quæ paterna. Una ergo voluntas est Patris et Filii. Sed alia est voluntas hominis, alia Dei; ut scias vitam in voluntate esse hominis, passionem autem Christi in voluntate divinâ, ut pateretur pro nobis. His testimoniis evidenter docetur in Christo duas esse voluntates, quod quia negavit Macharius archiepiscopus in Constantinopolitanâ synodo, condemnatus est. Et ex affectu humano sensualitatis quidem, non rationis, illud voluit et petiit, quod non impetravit. Nec ideò petiit ut impetraret, quia sciebat Deum non esse fa-

cturum illud; nec illud fieri volebat affectu rationis vel voluntate divinitatis. Ad quid ergo petiit? Ut membrum formam præberet imminente turbatione clamandi ad Dominum, et subijcendi voluntatem suam divinæ voluntati; ut si pulsante molestiâ tristerentur, pro - jussu dem amotione orent. Sed si nequeunt vitare, dicant quod ipse Christus. Non ergo ad insipientiam fuit, quòd Christus clamans non exauditus ad salutem corporalem. Bonum quidem petiit, scilicet, ut non moretetur; sed melius erat ut moreretur, quod et factum est. *De eo quod Ambrosius dicit, Christum dubitasse affectu humano.*

4. Cæterum non parum nos movent verba Ambrosii, quibus significare videtur Christum secundum humanum affectum de Patris potentia dubitasse, sic dicens in lib. 2 de Fide: De quo dubitat, de se, an de Patre? De eo utique cui dicit *transfer*, dubitat hominis affectu. Nam Deus non de Patre dubitat, nec de morte formidat. Propheta etiam non dubitat, qui nihil Deo esse impossibile asserit, psal. 134: *Omnia quæcumque voluit fecit*. Num infra homines constitues Deum? Propheta non dubitat, et Filium dubitare tu credis? Ut homo ergo dubitat, ut homo locutus est. His verbis innoti videtur quòd Christus non in quantum Deus est vel Dei Filius, sed in quantum homo dubitaverit affectu humano. Quod eâ ratione dictum accipi potest, non quia ipse dubitaverit, sed quia modum gessit dubitantis, et hominibus dubitare videbatur.

Verba Hilarii longè diversam exprimentia sententiam à præmissâ.

5. Illud etiam ignorandum non est quod Hilarius (1) asserere videtur, Christum non sibi, sed suis orasse, cum dixit: *Transfer à me calicem hunc*, sicut nec sibi, sed suis timuit; nec enim voluisse ut sibi non esset passio, sed ut à suis transiret calix passionis, ita inquit: Si passio honorificatura eum erat, sicut, Judâ exeunte, ait: *Nunc honorificatus est filius hominis*; quomodò tristem eum metus passionis effecerat, nisi fortè tam irrationabilis fuerit, ut pati mortem timuerit, quæ patientem se glorificatura esset? Sed fortè timuisse usque eò existimabatur, ut transferri à se calicem deprecatus sit dicens: *Pater transfer calicem hunc à me*, Marci 14. Quomodò enim per patendi metum transferri deprecaretur à se quod per dispensationis studium festinaret implere? Non enim convenit ut pati nolit, qui pati velit; et cum pati eum velle cognosceres, religiosius fuerat hoc confiteri, quàm ad id impiæ stultitiæ prorumpere, ut eum assereres ne pateretur orasse, quem pati velle cognosceres. Non ergo sibi tristis fuit, neque sibi orat transire calicem, sed discipulis; ne in eos calix passionis incumbat, quem à se transire orat, ne in his scilicet maneat. Non enim rogat ne secum sit, sed ut à se transeat. Deinde ait, Luc. 22: *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis*, humanæ in se sollicitudinis significans consortium, sed non discernens sententiam sibi communis cum Patre voluntatis. Pro hominibus ergo vult transire calicem, per quem omnes discipuli erant tentandi; et ideò pro Petro rogat, ne deficiat fides ejus. Sciens ergo hæc omnia post mortem suam desitura, usque ad mortem tristis est; et scit hunc calicem non posse transire, nisi biberit, ideò ait. Matth. 26: *Pater mi, si non potest transire calix iste nisi bibam illum, fiat voluntas tua*; sciens in se consummatâ passione metum calicis transiturum, qui nisi eum bibisset transire non posset; nec finis terroris nisi consummatâ passione, terrori succederet: quia post mortem ejus per virtutum gloriam apostolicæ infirmitatis scandalum pelle-retur. Intende, lector, his verbis piâ diligentia ne sint tibi vasa mortis.

DISTINCTIO XVIII.

SI CHRISTUS MERUIT SIBI ET NOBIS, ET QUID SIBI ET NOBIS.

1. De merito etiam Christi prætermittendum non

(1) Concione primâ enarrationis in psal. 32 super eo loco: *Rectos decet collaudatio*, in tom. 8.

(1) Lib. 10 de Trin., longè satis ab initio, sed ante medium.

est, de quo quidam dicere solent, quòd non sibi, sed membris tantum, meruerit. Meruit quidem membris redemptionem à diabolo, à peccato, à pœnâ, et regni resurrectionem; ut, amotâ igneâ romphâ, liber pateret introitus; sed et sibi meruit impassibilitatis et immortalitatis gloriam, sicut ait Apostolus, ad Phil. 2: *Christus factus est pro nobis obediens usque ad mortem, mortem autem crucis; propter quod et Deus exaltavit illum et dedit illi nomen quod est super omne nomen.* Apertè dicit Apostolus Christum propterea exaltatum per impassibilitatis gloriam, quia est humiliatus per passionis obedientiam. Humilitas ergo passionis, meritum fuit exaltationis; et exaltatio, premium humilitatis. Unde August., exponens præmissum capitulum, ait: Ut Christus resurrectione clarificaretur, prius humiliatus est passione. Humilitas, claritatis est meritum; claritas, humilitatis est premium, sed hoc totum factum est in formâ servi. In formâ enim Dei semper fuit et erit claritas. Item Ambrosius, idem capitulum tractans ait: Quid et quantum humilitatis mereatur hic ostenditur. His testimoniis evidens sit quòd Christus per humilitatem et obedientiam passionis meruit clarificationem corporis; nec id solum, sed etiam impassibilitatem animæ. Anima enim ipsius ante mortem erat passibilis, sicut caro mortalis; sed post mortem merito humilitatis et anima impassibilis facta est, et caro immortalis. Utrum autem anima sit facta impassibilis, quando caro facta est immortalis, scilicet ipso resurrectionis momento, de auctoritate nobis certum non est. Sed vel mox post carnis separationem anima impassibilitate donata est, aut in resurrectione, quando caro reffloruit.

Quòd à conceptu meruit sibi Christus hoc quod per passionem.

2. Nec solum hoc meruit Christus quando Patri obediens crucem subiit, sed etiam ab ipsâ conceptione ex quo homo factus est, per charitatem et iustitiam et alias virtutes, in quarum plenitudine fuit secundum hominem conditus, sibi tantum meruit, quantum post per martyrii tolerantiam. Tanta enim plenitudo spiritualium charismatum in eo fuit, quòd in eis proficere non potuit; et ideò melior ipsius anima fieri non potuit quàm ab initio suæ conditionis extitit, quia proficere in meritis non valuit. Unde Gregorius, super cap. 25 Exodi, ait: Non habuit omnino Christus juxta animæ meritum quo potuisset proficere; in membris autem quæ nos sumus, quotidie proficit. Non ergo plus meruit sibi per crucis patibulum, quàm à conceptione meruit per gratiam virtutum. Non ergo profecit secundum animæ meritum, quantum ad virtutem meriti; profecit tamen, quantum ad numerum meritorum. Plura enim habuit merita in passione quàm in conceptione; sed majoris virtutis non extiterunt in merendo plura, quàm ante fuerant pauciora. Meruit ergo à conceptione non modò gloriam impassibilitatis et immortalitatis corporis, sed etiam impassibilitatis animæ. Per quid? Per obedientiam et voluntatem perfectam, quam non tunc primò habuit, nec majorem cum pati cœpit et mori. Obediens enim, perfectus, et bonus extitit secundum hominem, ex quo fuit homo. Habuit ergo anima illa aliquod bonum in se post mortem, quod non habuit ante. Num ergo beator vel melior fuit quàm ante? Absit quòd melior fuerit, quia nec sanctior, nec gratia cumulatur. Nec etiam beator fuit in Dei contemplatione, in quo præcipue beatitudo consistit. Potest tamen dici in hoc beator fuisse, quia ab omni miserâ immunis. Ex quo nequit inferri simpliciter quòd beator fuerit.

De eo quod scriptum est ad Philip. 2: Donavit illi nomen quod est super omne nomen.

3. Nec tantum gloriam impassibilitatis et immortalitatis meruit, sed etiam meruit donari sibi nomen quod est super omne nomen, scilicet honorificentiam, quòd vocatur Deus; hoc tamen nomen ante mortem habuit. Habuit enim hoc nomen Dei Filius, in quantum Deus est, ab æterno per naturam; in quantum homo

verè factus est, habuit ex tempore per gratiam. Verumtamen August. (1) dicit homini donatum esse illud nomen, non Deo, quia illud nomen habuit cum in formâ Dei tantum erat. Sed cum dicitur: *Propter quod illum exaltavit, et donavit illi nomen quod est super omne nomen;* satis apparet propter quid exaltaverit, id est, propter obedientiam, et in quâ formâ exaltatus sit. In quâ enim formâ crucifixus est, in eâ exaltatus est, et in eâ donatum est ei nomen, ut cum ipsa formâ servi nominetur unigenitus Filius Dei, hoc illi donatum est ut homini, quod jam habebat idem ipse Deus. Hoc ergo per gratiam accepit, ut ipse ens homo vel subsistens in formâ servi, id est, in animâ et carne, nominetur et sit Deus. Sed numquid hoc tunc meruit? supra enim dictum est, quia hoc tantum bonum homo ille non meruit. Quomodo ergo hic dicitur: *Propter obedientiam donatum est ei hoc nomen?* Secundum tropum illum in Scripturâ creberrimum hoc capiendum est, quo dicitur res fieri quando innotescit. Post resurrectionem verò, quod ante erat in evidenti positum est, ut scirent homines et daemones. Manifestationem ergo illius nominis donavit ei Deus post resurrectionem, sed illam meruit per obedientiam passionis, qui eo quòd obedivit patiendo, exaltatus est resurgendo; et per hoc manifestatum est nomen. Hoc eodem tropo usus est etiam Dominus post resurrectionem dicens, Matth. 28: *Data est mihi omnis potestas in cælo et in terrâ;* non quod tunc primò acceperit, sed quam ante habebat, tunc manifestata est potestas. Caterum Ambros. (2) dicit: Nomen illud donatum esse Deo, non homini; et videtur, secundum verborum superficiem, oppositus August., sed intelligentiâ non obviat. licet diversum sapiat. Nam Ambros. de naturali donatione id dictum intelligit, quâ æternaliter Pater generando dedit Filio nomen quod est super omne nomen, scilicet, Deum per naturam, quia genuit ab æterno Filium plenum et sibi æqualem Deum. Quod tamen nomen Apostolus propter passionis obedientiam Christo donatum dicit. Sed præmisso locutionis modo accipiendum est.

Si Christus sine omni merito illa habere potuit.

4. Si verò queritur utrum Christus illam immortalitatis et impassibilitatis gloriam, et nominis Dei manifestationem, sine omni merito habere potuerit, sanè dici potest quia humanam naturam ita gloriosam suscipere potuit, sicut in resurrectione extitit. Nomenque suum etiam aliter hominibus manifestare potuit; sed homo passibilis esse non potuit sicut fuit, et ad illam gloriam sine merito pervenire. Potuit quidem pervenire ad illam sine merito passionis, quia potuit consumptâ mortalitate immortalitatis gloriâ vestiri, sed non sine merito iustitiæ et charitatis, aliarumque virtutum. Non enim Christus homo esse potuit, in quo plenitudo virtutum et gratiæ non fuerit. Nec virtutes ei inesse potuerunt cilicio mortalitatis induto, quin per eas mereretur. Habens ergo has virtutes secundum hominem passibilem ac mortalem non potuit non mereri gloriam immortalitatis. Non ergo potuit factus mortalis sine merito gloriam impassibilitatis et immortalitatis ac manifestationem Dei nominis consequi. Potuit tamen hoc assequi sine merito passionis, quia per passionem nil sibi meruit, quod non ante per virtutes meruerit.

De causâ mortis et passionis Christi.

5. Ad quid ergo voluit pati et mori, si ei virtutes ad merendum illæ sufficiebant? Pro te, non pro se. Quomodo pro me? Ut ipsius passio et mors tibi esset forma et causa. Forma virtutis et humilitatis; causa gloriæ et libertatis; forma Deo usque ad mortem obediendi; et causa tuæ liberationis ac beatitudinis. Meruit enim nobis per mortis ac passionis tolerantiam

(1) In lib. 2, contra Maximinum, cap. 5; et lib. 3, c. 2. Vide in Glos. ordinariâ ad illud ad Philippenses 2,

(2) Tom. 4, in Comment. ad cap. 2 Epist. ad Philip., in medio; et citatur in Glossâ ordinariâ ad eundem locum Pauli.

quod per præcedentia non meruerat, scilicet, aditum paradisi, et redemptionem à peccato, à penâ, à diabolo: et per mortem ejus hanc nos adepti sumus, scilicet, redemptionem, et filiorum gloriæ adoptionem. I, se enim moriendo factus est hostia n. stræ liberationis. Sed quomodo nos per mortem à diabolo et à peccato redemit, et aditum gloriæ aperuit? Deceverat Deus in mysterio, ut ait Amb., propter primum peccatum non introiit hominem in paradysum, id est, ad Dei contemplationem non admitti, nisi in uno homine tanta existeret humilitas, quæ omnibus suis proficere posset; sicut in primo homine tanta fuit superbia, quæ omnibus suis nocuit. Non est autem inventus inter homines al quis quo id posset impleri, nisi leo de tribu Judâ, qui aperuit librum, et solvit signacula ejus, implendo in se omnem justitiam, id est, consummatissimam humilitatem, quâ major esse non potest. Nam omnes isti homines debitores erant, et vix unicuique sua virtus sufficiebat et humilitas; nullus ergo eorum hostium poterat offerre sufficientem reconciliationi nostræ. Sed Christus homo sufficiens et perfecta fuit hostia qui multo amplius est humiliatus, amaritudinem mortis gustando, quam ille Adam superbiit per esum ligni vetiti noxiâ delectatione perfrundo. Si ergo illius superbiâ omnium extitit ruina, ipsum de paradiso mittens foras, aliisque ocludens januam; multo magis Christi humilitas, quâ mortem gustavit, ingressum regni cælestis omnibus suis, impleto Dei decreto, aperire valuit, atque decreti delere chiographum. Ut enim ait Amb. (1): Tantum fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus, nisi unigenitus Dei Filius pro nobis moreretur debitoribus mortis; sed sic dignos nos fecit testamenti, et promissæ hereditatis. Quod non ita intelligendum, quasi non alio modo salvare non potuerit quam per mortem suam; sed quia per aliam hostiam non potuit nobis aperiri regni aditus, et fieri salus, nisi per mortem Unigeniti, cujus tanta fuit, ut dictum est, humilitas et patientia, ut ejus merito pateret credentibus in eum aditus regni. Magna ergo in morte Unigeniti præstita sunt nobis, ut liceat nobis redire in patriam, sicut olim in morte summi pontificis, his qui ad civitatem refugii confugerant, securè ad propria remeare. Ecce aliquatenus ostensum est qualiter per Christi mortem aditus regni sit nobis paratus

DISTINCTIO XIX.

HIC QUALITER A DIABOLO ET A PECCATO NOS REDEMIT PER MORTEM.

1. Nunc ergo queramus quomodo per mortem ipsius à diabolo, et à peccato, et penâ redempti sumus. A diabolo ergo et à peccato per Christi mortem liberati sumus, quia, ut ait Apostolus, Rom. 8, *in sanguine ipsius justificati sumus*; et in eo quod sumus justificati, id est, à peccato soluti, à diabolo sumus liberati, qui nos vinculis peccatorum tenebat. Sed quomodo à peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia *per ejus mortem*, ut ait Apostolus, Rom. 8, *commendatur nobis charitas Dei*, id est, apparet eximia et commendabilis charitas Dei erga nos in hoc quod Filium suum tradidit in mortem pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tante erga nos dilectionis arrhâ, et nos movemur accendimurque ad diligendum Deum, qui pro nobis tanta fecit; et per hoc justificamur, id est, soluti à peccatis justi efficiamur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris. Dicimur quoque et aliter per mortem Christi justificari, quia *per fidem mortis ejus à peccatis mundamur*. Unde Apostolus, Rom. 3: *Justitia Dei est per fidem Jesu Christi*. Et item, ibidem: *Quem Deus proposuit propitiatorem per fidem in sanguine ipsius*, id est, per fidem passionis; ut olim aspicientes in serpentem aneum in ligno erectum, à morsibus

serpentum sanabantur, Num. 2. Si ergo rectè fidei intuitu in illum respicimus, qui pro nobis pependit in ligno, à vinculis diaboli solvimur, id est, à peccatis; et ita à diabolo liberamur, ut nec post hanc vitam in nobis inveniat quod puniat. Morte quippe suâ, uno verissimo sacrificio, quidquid culparum erat unde nos diabolus ad luenda supplicia detinebat, Christus extinxit, ut in hac vitâ nos tentando non prævaleat. Licet enim nos tentet, post Christi mortem, quibus modis ante tentabat, non tamen vincere potest, sicut ante vincebat. Nam Petrus, qui ante Christi mortem voce ancillæ territus negavit, Lucæ 22, post mortem ante reges et præsides ductus non cessit. Quare? quia fortior, id est, Christus, veniens in domum fortis, Lucæ 11, id est, in corda nostra, ubi diabolus habitabat, alligavit fortem, id est, à seductione compescuit fidelium, ut tentationem quæ ei adhuc permittitur, non sequatur seductio. Itaque in Christi sanguine, qui *solvit quæ non rapuit*, psal. 68, redempti sumus à peccato, et per hoc à diabolo. Nam, ut ait August. in lib. de Agone christiano, cap. 2, tom. 3, in i. so. vincuntur inimicæ nobis invisibiles potestates, ubi vincuntur invisibiles cupiditates. Fuso enim sanguine sine culpâ, omnium culparum chiographa deleta sunt, quibus debitores qui in eum credunt, à diabolo ante tenebantur. Unde: *Qui pro multis effundetur*. Per illum ergo redempti sumus, in quo princeps mundi nihil invenit. Unde August., lib. 2 de Baptismo parvulorum, qui aliàs dicitur de peccatorum Meritis et Remissione, cap. 30, tom. 7, causam et modum nostræ redemptionis insinuans, ait: Nihil invenit diabolus in Christo ut moreretur; sed pro voluntate Patris mori Christus voluit, non habens mortis causam de peccato, sed de obedientia et justitiâ mortem gustavit, per quam nos redemit à servitute diaboli. Incideramus enim in principem hujus seculi, qui seduxit Adam, et servum fecit, cœpique nos quasi vernaculos possidere; sed venit Redemptor, et victus est deceptor. Et quid fecit Redemptor captivatori nostro? Tetendit ei inuicupulam crucem suam; posuit ibi quasi escam, sanguinem suum. Ille autem sanguinem suum fudit, non debitoris, per quod recessit à debitoribus. Ille quippe ad hoc sanguinem suum fudit, ut peccata nostra deleret. Unde ergo nos diabolus tenebat, deletum est sanguine Redemptoris. Non enim tenebat nos, nisi vinculis peccatorum nostrorum; istæ erant catenæ captivorum. Venit ille, alligavit fortem vinculis passionis suæ; intravit in domum ejus, id est, in corda eorum ubi ipse habitabat, et vasa ejus, scilicet nos eripuit, quæ ille impleverat amaritudine suâ. Deus autem noster vasa ejus eripiens et sua faciens, fudit amaritudinem, et implevit dulcedine, per mortem suam à peccatis redimens, et adoptionem gloriæ filiorum largiens, Rom. 8.

Cur Deus homo et mortuus.

2. Factus est ergo homo mortalis, ut moriendo diabolum vinceret. Nisi enim homo esset qui diabolum vinceret, non justè, sed violenter homo ei tolli videretur, qui se illi spontè subjecit. Sed si eum homo vicit, jure manifesto hominem perdidit; et ut homo vincat, necesse est ut Deus in eo sit; qui eum à peccatis immunem faciat. Si enim per se homo esset, vel angelus in homine, facile peccaret, cum utramque naturam per se constet cecidisse. Ideo Dei Filius hominem passibilem sumpsit, in quo et mortem gustavit, quo cælum nobis aperuit et à servitute diaboli, id est, à peccato (servitus enim diaboli peccatum est) et à penâ redemit.

Quomodo et à quâ penâ Christus nos redemit per mortem.

3. À quâ penâ? temporali et æternâ. Ab æternâ quidem, relaxando debitum; à temporali vero penitens nos liberabit in futuro, quando novissima mors inimica destruetur, ad Cor. 15. Adhuc enim expectamus redemptionem corporis; secundum animas verò jam redempti sumus ex parte, non ex toto, à culpâ, non à penâ, nec omnino à culpâ. Non enim ab eâ sic redempti sumus, ut non sit, sed ut non dominetur, Rom. 6.

(1) In Glossâ ordinariâ sup. cap. 9 Epistolæ ad Hebræos.

Quomodo nostram pœnam portavit, Petri 2.

4. Peccata quoque nostra, id est, pœnam peccatorum nostrorum dicitur in corpore sui saper ligam portasse; quia per ipsius pœnam quam in cruce tulit, omnis pœna temporalis, quæ pro peccato conversis debetur, in baptismo pœnitentiæ relaxatur, ut nulla à baptizato exigatur, et in pœnitentiâ immoratur. Non enim sufficeret illa pœna quæ pœnitentes ligat Ecclesia, nisi pœna Christi cooperaretur, qui pro nobis solvit. Unde peccata iustorum, qui fuerunt ante adventum, in sustentatione Dei fuisse usque ad Christi mortem dicit Apostolus, ad ostensionem iustitiæ ejus in hoc tempore. Ecce aperte expositum est quomodo et quid Christus per mortem nobis meruit et impetravit.

Si solus Christus debet dici Redemptor, ut solus dicitur Mediator.

5. Unde ipse verè dicitur mundi Redemptor, et Dei hominumque Mediator; sed Mediator in Scripturâ dicitur solus Filius, Redemptor verò aliquando etiam Pater vel Spiritus sanctus. Sed hoc propter usum potestatis, non propter exhibitionem humilitatis et obedientiæ. Nam secundum potestatis simul et obedientiæ usum, Filius propriè dicitur Redemptor, quia in se explevit per quæ justificati sumus, et ipsam justificationem est operatus potentiâ deitatis cum Patre et Spiritu sancto. Est ergo Redemptor, in quantum est Deus, potestatis usu; in quantum homo, humilitatis effectus. Et sæpius dicitur Redemptor secundum humanitatem, quia secundum eam et in eâ suscepit et implevit illa sacramenta, quæ sunt causa nostræ redemptionis. Propriè ergo Filius dicitur Redemptor.

De Mediatore.

6. Qui solus dicitur Mediator, non Pater vel Spiritus sanctus. De quo Apostolus, Tim. 2: *Unus mediator Dei et hominum homo Christus Jesus*, id est, per hominem quasi in medio arbiter est ad componendam pacem, id est, ad reconciliandum homines Deo. Ille est arbiter quem Job desiderat. Utinam esset nobis arbiter! *Reconciliati enim sumus Deo*, ut ait Apostolus, Rom. 5, *per mortem Christi*. Quod non sic intelligendum est, quasi nos ei sic reconciliaverit Christus, ut inciperet amare quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici qui ante se oderant; sed jam nos diligenti Deo reconciliati sumus. Non enim ex quo ei reconciliati sumus per sanguinem Filii nos cœpit diligere, sed ante mundum, priusquam nos aliquid essemus. Quomodo ergo nos diligenti Deo sumus reconciliati? Propter peccatum cum eo habebamus inimicitias, qui habebat erga nos charitatem, etiam cum inimicitias exercebamus adversus eum, operando iniquitatem. Ita ergo inimici eramus Deo, sicut iustitiæ inimica sunt peccata; et ideò dimissis peccatis tales inimicitiae finiuntur, et reconciliamur justo, quos ipse justificat. Christus ergo dicitur Mediator, eo quod medius inter Deum et homines ipsos reconciliat Deo. Reconciliat autem, dum offendicula hominum tollit ab oculis Dei, id est, dum peccata delet, quibus Deus offendeatur, et nos inimici ejus eramus. Sed cum peccata deleat non solus Filius, sed et Pater et Spiritus sanctus, quorum deletio est nostra ad Deum reconciliatio, quare solus Filius dicitur Mediator? Nam de Patre legitur quod reconciliaverit sibi mundum. Ait enim Apostolus, 2 Cor. 5: *Deus enim erat in Christo, mundum sibi reconcilians*. Cum ergo reconcilet, quare non dicitur Mediator? Quia nec medius est inter Deum et homines, nec in se habuit illa sacramenta, quorum fide et imitatione justificamur, id est, reconciliamur Deo. Reconciliavit ergo nos tota Trinitas virtutis usu, scilicet, dum peccata delet; sed Filius solus impletionem obedientiæ, in quo patrata sunt secundum humanam naturam, per quæ credentes et imitantes justificantur. (Aug., in lib. 13 de Trin., c. 16.)

Secundum quam naturam sit Mediator.

7. Unde et Mediator dicitur secundum humanitatem, non secundum divinitatem, non enim est mediator inter Deum et Deum, quia tantum unus Deus; sed

inter Deum et hominem, quasi inter duo extrema, quia medius esse non potest nisi inter aliqua. Mediator est ergo, in quantum homo. Nam in quantum Deus, non Mediator, sed æqualis Patri est, hoc idem quod Pater cum Patre unus Deus. Mediat ergo inter homines et Deum Trinitatem, secundum hominis naturam, in quâ suscepit illa per quæ reconciliamur Deo Trinitati; et secundum eandem habet aliquid simile Deo, et aliquid si mi e hominibus, quod Mediatori congruebat, ne per omnia similis hominibus, longè esset a Deo, aut per omnia Deo similis, longè esset ab hominibus, et ita mediator non esset. Unus ergo Mediator Christus inter mortales peccatores et immortalem justum, apparuit mortalis cum hominibus, justus cum Deo; per infirmitatem propinquans nobis, per iustitiam Deo. Rectè ergo Mediator dictus est, quia inter Deum immortalem et hominem mortalem est Deus et homo, reconcilians hominem Deo; in tantum Mediator, in quantum est homo; in quantum autem Verbum non est medius, quia unus cum Patre Deus. Si ergo Christus secundum vos, ô hæretici, unam tantum habet naturam, unde medius erit? et nisi ita sit medius, ut Deus sit propter divinitatis naturam, et homo propter humanitatis naturam, quomodo humana in eo reconciliantur divinis? Nam ipse veniens prius in se humana sociavit divinis per utriusque naturæ conjunctionem in unâ personâ. Deinde omnes fideles per mortem reconciliavit Deo, dum sanati sunt ab impietate quicumque humilitatem Christi credendo dilexerunt, et diligendo imitati sunt. (Aug., tom. 1, in lib. Confess., l. 19, c. 42.) Ecce hic aliquatenus insinuat quare Christus solus Mediator Dei dicitur et hominum; et secundum quam naturam mediet, scilicet, humanam, et cui mediet, scilicet, Deo Trinitati. Trinitati enim nos reconciliavit per mortem, per quam et nos redemit à servitute diaboli. Nam, ut dicitur 1 Pet. 2: *Non corruptibilibus auro et argento redempti sumus, sed pretioso sanguine Agni immaculati*.

DISTINCTIO XX.

QUOD ALIO MODO POTUIT LIBERARE HOMINEM, ET QUARE POTIUS ISTO.

1. Si verò quæritur utrum alio modo posset Deus hominem liberare quam per mortem Christi, dicimus et alium modum fuisse possibilem Deo, cujus potestati cuncta subjacent; sed nostræ miseriæ sanandæ convenientiorem modum alium non fuisse, nec esse oportuisse. Quid enim mentes nostras tantum erigit et ab immortalitatis desperatione liberat, quam quod tanti nos fecit Deus, ut Dei Filii immutabiliter benus, in se manens quod erat, et à nobis accipiens quod non erat, dignatusque nostrum inire consortium, mala nostra moriendo perferret? Est et alia ratio, quare isto potius modo quam alio liberare voluit: quia sic iustitiâ superatur diabolus, non potentiâ. Et quomodo id factum sit explicabo ut potero. Quâdam iustitiâ Dei in potestatem diaboli traditum est genus humanum, peccato primi hominis in omnes originaliter transeunte, et illius debito omnes obligante. Unde omnes homines ab origine sunt sub principe diabolo. Unde Apostolus, Ephes. 2: *Eramus naturâ filii iræ, naturâ scilicet ut est depravata peccato, non ut est recta creata ab initio*. Modus autem ille quo traditus est homo in diaboli potestatem, non ita debet intelligi tanquam Deus hoc fecerit aut fieri jusserit, sed quod tantum permisit, justè tamen. Illo enim deserente peccantem, peccati auctor illicò invasit; nec tamen Deus continuè in irâ suâ miserationes suas, nec hominem à lege suæ potestatis amisit, cum in diaboli potestate esse permisit; quia nec diabolus à potestate Dei est alienus, sicut nec à bonitate. Nam qualicumque virâ diabolus vel homo non subsisteret, nisi per eum qui vivificat omnia. Non ergo Deus hominem deseruit, ut non se ibi exhiberet Deum; sed inter mala pœnalia etiam malis multa præstitit bona, et tandem hominem quem commissio peccatorum diabolo subdidit, remissio peccatorum per sanguinem Christi data à diabolo eruit, ut sic iustitiâ vinceretur diabolus, non potentiâ. Sed quâ

justitiâ? Jesu Christi. Et quomodo victus est eâ? Quia in eo nihil dignum morte inveniens, occidit eum tamen. Et utique justum est ut debitores quos tenebat, liberi dimittantur, in eum credentes quem sine ullo debito occidit. Ideo autem potentiâ vincere noluit, quia diabolus vitio perversitatis suæ amator est potentiæ, et desertor oppugnationis justitiæ, in quo homines magis eum imitantur, qui neglectâ vel etiam perosâ justitiâ, potentiæ magis student, ejusque vel adeptione letantur, vel cupiditate inflammantur. Ideoque placuit Deo non potentiâ, sed justitiâ, vincere, hominem erucere, in quo homo eum imitari disceret. Post verò in resurrectione secuta est potentia, quia revixit mortuus, nunquam postea moriturus. Sed nonne jure æquissimo vinceretur diabolus, si potentiâ tantum Christus cum illo agere voluisset? Utique, sed postposuit Christus quod potuit, ut prius ageret quod oportuit. Justitia ergo humilitatis hominem liberavit, quem sola potentia æquissimè liberare potuit.

De causâ inter Deum, et hominem, et diabolum.

2. Si enim tres illi in causam venirent, scilicet Deus, diabolus et homo, diabolus et homo quid adversus Deum dicerent non haberent. Diabolus enim de injuriâ Dei convinceretur, quia servum ejus, scilicet hominem, et fraudulenter abduxit, et violenter tenuit. Homo etiam injurius Deo convinceretur, quia præcepta ejus contempsit, et se alieno dominio mancipavit. De hominis injuriâ convinceretur diabolus, quia et illum prius fallaci promissione decepit, et post mala inferendo læsit. Injustè ergo diabolus, quantum ad se, tenebat hominem, sed homo justè tenebatur, quia diabolus nunquam meruit potestatem habere super hominem, sed homo meruit per culpam pati diaboli tyrannidem. Si ergo Deus, qui utrique præerat, potentiâ hominem liberare vellet, solâ jussionis virtute hominem potuit rectissimè liberare; sed ob causam præmissam justitiæ humilitatis uti voluit. Qui dum in carne mortali crucifixus est, justificati sumus, id est, per remissionem peccatorum eruti de potestate diaboli; et ita à Christi justitiâ diabolus victus est, non potentiâ. Quomodo autem in ejus sanguine nobis peccata sint dimissa, supra expositum est. (Aug. in lib. 13 de Trin., c. 14.)

De traditione Christi quæ facta dicitur à Patre et à Filio, à Judâ et à Judæis.

3. Christus ergo est sacerdos, idemque et hostia pretium nostræ reconciliationis; qui se in arâ crucis non diabolo, sed Trinitati obtulit pro omnibus, quantum ad pretii sufficientiam; sed pro electis tantum quantum ad efficaciam, quia prædestinatis tantum salutem effecit. De quo et legitur quod sit traditus à Patre, et quod seipsum tradidit, et quod Judas eum tradidit, et Judæi. Ipse se tradidit, quia sponte ad passionem accessit; et Pater eum tradidit, quia voluntate Patris, imò totius Trinitatis passus est; Judas tradidit prodendo, et Judæi instigando, et fuit actus Judæ et Judæorum malus, et actus Christi vel Patris bonus, opus Christi et Patris bonum, quia bona Patris et Filii voluntas; malum fuit opus Judæ et Judæorum, quia mala fuit intentio. Diversa fuerunt ibi facta sive opera, id est, diversi actus, et una res, sive factum, scilicet, passio ipsa. Ideoque doctores aliquando ununt in facto illo Patrem, Filium, Judam, Judæum, aliquando disjungunt. Respicientes enim ad passionem, unum opus illorum dicunt; attendentes intentiones et actus, facia diversa discernunt. Unde Augustinus: Facta est, inquit, traditio à Patre, facta est traditio à Filio, facta est traditio à Judâ; una res facta est. Quid ergo discernit inter eos? Quia hoc fecit Pater et Filius in charitate, Judas verò in proditione. Videtis quia non quid faciat homo, sed quâ voluntate, considerandum est. In eodem facto invenimus Deum, quo Judam; Deum benedicimus, Judam detestamur, quia Deus cogitavit salutem nostram. Judas cogitavit pretium quo vendidit Dominum, Filius, pretium quod dedit pro nobis. Diversa ergo intentio diversa facit, cum tamen sit una res ex diversis. Ecce unam rem dicit

ibi fuisse, et diversa facta, quia una ibi fuit passio, sed diversi actus. Et actus quidem Judæ ac Judæorum mali, quibus operati sunt Christi passionem, quæ bonum est et opus Dei est. (Aug., in psalm. 93 narratione, tom. 8; super Epistolam 1 Joan. homil. 7.)

Quod Christi passio dicitur opus Dei et Judæorum, et quomodo.

4. Passio ergo Christi et opus dicitur Judæorum, quia ex actibus eorum provenit, et opus Dei, quia eo auctore, id est, volente fuit. Unde Augustinus (1): *Nemo aufert animam Christi ab eo, quia potestatem habet ponendi et sumendi eam*, Joan. 10: ecce habes auctorem operis; ponet animam: ecce habes opus auctoris. Et ut generaliter concludam, quoties in carne Christus aliquid patitur, opus auctoris est; quia enim suâ voluntate, non alio cogente perpatitur, ipse auctor est operis. Cum autem passio Christi opus Dei sit, et ideò bonum, eamque operati sint Judas et Judæi, quaeritur an concedendum sit eos operatos ibi esse bonum. Hic distinguendum est. Potest enim dici quod operati sunt bonum, quia ex actibus eorum bonum provenit, id est, passio Christi; et item quod operati non sunt bonum, sed malum, quia actio eorum non fuit bona, sed mala.

DISTINCTIO XXI.

SI IN CHRISTO DIVISIO IN MORTE FUIT ANIMÆ VEL CARNIS
A VERBO.

1. Post prædicta considerandum est utrum in morte Christi, à Verbo sit separata anima vel caro. Quidam putaverunt tunc carnem sicut ab animâ, ita à divinitate in morte fuisse divisam. Si enim, inquit, anima mediâ divinitate sibi carnem univit, sicut superius prætaxatum est; ergo quando divisa est caro ab animâ, divisa est etiam à divinitate, quia non potuit ab animâ si jungi, per quam Verbo erat unita, quin à Verbo divideretur. Fuit autem divisa ab animâ in morte, alioquin vera mors ibi non fuisset; quia, ut ait Augustinus (2): *Mors quam timent homines separatio est animæ à carne*. Mors autem quam non timent, separatio est animæ à Deo. Utraque verò diaboli suasu homini propinata est. Si ergo in Christo homine vera mors fuit, divisa est ibi anima, ac per hoc divinitas, à carne. Hæc suæ probabilitati addunt auctoritatis testimonium. Ambrosius enim (3) tractans de Christi derelictione, qui in cruce voce magnâ clamans dixit: *Deus, Deus meus, ut quid me dereliquisti?* ait: Clamat homo separatione divinitatis moriturus. Nam cum divinitas mortis libera sit, utique mors ibi esse non poterat, nisi vita discederet, quia vita divinitas est. Ille videtur tradi quod divinitas separata sit in morte ab homine; quæ nisi discessisset, homo ille mori non posset. Quod illi ad carnem referunt, quam dicunt à Deo separatam. Quibus respondemus illam separationem sic esse accipiendam, sicut intelligitur derelictio, quæ illis verbis significatur: *Ut quid me dereliquisti?* Quomodo ergo Christus derelictus erat à Patre, cum in cruce derelictum se clamabat? Non recesserat Deus ab homine, ita quod esset soluta unio Dei et hominis. Alioquin fuit quoddam tempus, quando Christus adhuc vivus homo erat, et non Deus, quia adhuc vivus se derelictum clamabat, non derelinquendum. Si ergo illa derelictio unionis intelligatur solutio, ante facta fuit solutio Dei et hominis, quam Christus mortuus esset. Sed quis hoc dicat? Fateamur ergo Deum quodammodo illum hominem in morte dereliquisse, quia potestati persequentium eum exposuit ad tempus, non suam potentiam exercendo illum defendit ut non moreretur. Separavit se divinitas, quia subtraxit protectionem, sed non solvit unionem. Separavit se foris, ut non adesset ad defensionem, sed non intus defuit ad unionem. Si non ibi conjuisset potentiam, sed

(1) In lib. de Unitate Trin., ad Optatum, contra Felicianum, cap. 14, in tom. 6.

(2) Tom. 8, dist. 2, l. 3, c. *Assumpsit*, concion. 2, super eo versu ps. 48: *Sicut oves in inferno positæ*.

(3) Tom. 4, Comment. ad cap. 22 Luc., super eo loco: *Pater, in manus tuas commendo spiritum meum*.

exercuisset, non moreretur Christus. Mortuus est Christus, divinitate recedente, id est, effectum potentie defecendo, non exhibendo. Hic est hircus ἀπορρητοῦ; qui altero hircu tamol to in solitudinem mittebatur, ut legitur in L. vineo. Duo enim hirci, humanitas et divinitas Christi intelliguntur. Humanitate ergo immotata, divinitas Christi in solitudinem abiit, id est, in cœlum. Unde Hesychius: In solitudinem, id est, in cœlum tempore passionis divinitas abiisse dicitur, non locum mutans, sed quodam modo virtutem cohibens, ut possent impii consummare passionem. Abiit ergo, id est, virtutem cohibuit, et portavit iniquitates nostras (Isai. 43); non ut haberet, sed ut consumeret: *Deus enim ignis consumens est* (Deut. 4). Ex his satis ostenditur, præmissa verba Ambrosii sic esse accipienda, ut prædiximus.

Aliam ad idem inducunt auctoritatem.

Alii quoque auctoritati innituntur, qui asserunt divinitatem in morte recessisse ab homine secundum carnem. Vt enim Athanasius (1): Maledictus qui totum hominem quem assumpsit Dei Filius, denuò assumptum, tertiâ die à mortuis resurrexisse non confitetur. Fiat, fiat. Si, inquit, denuò assumptus est homo in resurrectione, quem assumpserat in incarnatione; deposuit ergo eum in morte; separata ergo fuit divinitas in morte ab humanitate. Quibus respondemus quòd si in his verbis assumptio talis intelligatur quæ sit secundum unionem, non carnem tantum, sed totum hominem, id est, animam et carnem denuò sibi univit in resurrectione; quia non simpliciter hominem, sed totum hominem assumptum dicit. Totum ergo hominem in morte deposuit, id est, animam et carnem. Sed quis, nisi hostis veritatis, dicat animam à Verbo depositam? Et tamen nisi hoc fateantur, quòd totus homo sit assumptus, non pro eis facit illa auctoritas, quæ totum dicit assumptum. Sciendum est ergo Athanasium id dixisse contra illorum perfidiam, qui resurrectionem Christi negabant, putantes morte detineri eum qui solus inter mortuos liber est. Ideò illum maledicit, qui non confitetur totum hominem denuò assumptum resurrexisse, id est, Christum animam denuò corpori conjunxisse; et illis duobus denuò conjunctis in resurrectione, verè secundum hominem vixisse sicut ante mortem. Nam in morte separata est anima à carne: unde verò dicitur Christus mortuus, sed neutrum separatum est à Verbo Dei.

Auctoritatibus astruit, à Verbo carnem in morte non esse divisam.

3. Sicut August., super Joannem, tractatu 57, tom. 9, docet, tractans illud Domini verbum: *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam; nemo tollit eam à me, sed ego pono eam; à mei-so potestatem habeo ponendi eam, et iterum sumendi eam*; hic animam dicit emissam. A quo emissam est? A seipsa non est emissam, quia seipsa in non posuit; nec Verbum animam posuit, nec carnem. Caro ergo animam posuit, sed potestate in se manentis deitatis. Potentiâ ergo deitatis anima divisa est à carne, sed neutrum à Verbo Dei; unde Aug., lib. de Unitate Trinitatis, ad Optatum, c. 14: Verbum ex quo suscepit hominem, id est, carnem et animam, nunquam deposuit animam ut esset anima à Verbo separata; sed caro posuit animam quando expiravit, quâ redeunte resurrexit. Mors ergo ad tempus carnem et animam separavit, sed neutrum à Verbo Dei. Caro ergo ponit et sumit animam, non potestate suâ, sed potestate inhabitantis carnem deitatis. Hic evidenter traditur nec animam nec carnem à Verbo Dei in morte esse divisam, ut aliquo modo soluta fuerit unio. Unde Aug. contra Felicianum: Absit ut Christus sic senserit mortem, ut quantum in se est, vita vitam perdiderit! si enim hoc ita esset, vitæ fons aruisset. Sensit ergo mortem participatione humani affectûs, quem sponte suscepit; non naturæ suæ perdidit potentiam, per quam cuncta vivificat. Sic in

sepulcro Christus carnem suam commoriendo non deseruit, sicut in utero virginis commascendo formavit. Mortuus est ergo non discedente vitâ, sicut passus est non pereunte potentia. Nemo tollit animam ejus ab eo, quia potestatem habet ponendi et sumendi. Ecce et hic habes, Christum non deruisse carnem in morte, et vitam non discessisse à mortuo; et quòd sponte tradidit spiritum, non alius extorsit. Unde Ambrosius, in lib. de Incarnationis dominicæ Sacramento, cap. 5: Emisit Christus spiritum, et tamen quasi arbiter exuendi suscipiendique corporis, emisit; pendebat in cruce, et omnia commovebat. Sed unde emisit? Ex carne. Quò emisit? Ad Patrem.

Quâ ratione Christus dicitur mortuus et passus.

4. Recedente verò animâ mortua est Christi caro; et quia caro mortua est, mortuus est Christus. Sicut enim mortuus dicitur Deus, quando mortuus est homo; ita mortuus homo dicitur, quando mortua est caro. Separatio animæ moræ carnis fuit. Propter carnem ergo unitam Verbo, quæ mortua est, dicitur Deus mortuus, et propter carnem et animam quæ utraque dolorem sensit, dicitur Deus passus, cum divinitas omnis doloris exors exstet. Unde August.: Verbum caro factum est, ut per carnem panis cœlestis ad infantes transiret; et secundum hoc ipsum Verbum crucifixum est, sed non est mutatum in hominem; homo in illo mutatus est, ut melior fieret quàm erat. Per illud ergo quòd homo erat, mortuus est Deus, et per illud quòd Deus erat, homo excitatus est et resurrexit. Quidquid passus est homo, non potest dici non passus Deus, quoniam Deus erat homo. Quomodo non potes dicere te non passum injuriam, si vestis tua conscindatur, quamvis vestis tua non sit tu? Multo magis ergo quidquid patitur caro unita Verbo, debet dici Deus pati, licet Verbum nec mori, nec corrumpi, nec mutari potuerit. Sed quidquid horum passus est, in carne passus est. De hoc etiam Amb., in lib. de incarnationis dominicæ Sacramento, ait: Quod Verbi caro patiebatur, manens in carne Verbum in se pro corporis assumptione referebat, ut pati diceretur, quia caro patiebatur; sicut scriptum est, 1 Petri 4: *Christo in carnē passō*. Hic docetur quâ ratione Deus vel Dei Filius passus vel mortuus dicitur: non quia mortem senserit in quantum Deus est, sed quia caro ei unita mortua est. Secundum quam rationem dicit August., in sermone de Fide: Si quis dixerit atque crediderit Filium Dei Deum passum, anathema sit. Cujus dicti causam ex quâ intelligentiâ sumenda sit, aperiens in eodem subdit: Si quis dixerit quòd in passione dolorem sentiebat Filius Dei Deus, et non caro tantum cum animâ quam sibi acceperat, anathema sit. Sanè ergo dici potest quòd mortuus est Deus, et non mortuus; passus est Dei Filius, et non passus; passa est tertia persona, et non passa; crucifixum est Verbum et non crucifixum; sed secundum alteram naturam passus est, secundum alteram impassibilis. Unde Ambrosius, in lib. 3 de Spiritu sancto: Generalis ista est fides, quia Christus est Dei Filius, et natus ex virgine; quem quasi gigantem Propheta describit, psalm. 18, eo quòd biformis geminæque naturæ unus sit, consors divinitatis et corporis. Idem ergo patiebatur, et non patiebatur; moriebatur, et non moriebatur; sepeliebatur, et non sepeliebatur; resurgebat, et non resurgebat. Resurgebat secundum carnem, quæ mortua fuerat, non secundum Verbum, quòd apud Deum semper manebat.

DISTINCTIO XXII.

SI CHRISTUS IN MORTE FUIT HOMO.

1. Hic quæritur, utrùm in illo triduo mortis Christus fuerit homo, quòd non videtur quibusdam, quia mortuus erat, et homo mortuus non est homo. Addunt etiam quòd si tunc erat homo: vel mortalis, vel immortalis; sed mortalis non, quia mortuus; nec immortalis, quia tantum post resurrectionem. Quibus respondemus quia licet homo mortuus fuerit, erat tamen in morte Deus homo, nec mortalis quidem, nec immortalis; et tamen verè erat homo. Illæ enim et

(1) Lib. 6, qui de Beautudine Filii Dei dicitur, ad Theophylum.

hujusmodi argutiae in creaturis locum habent, sed fidei sacramentum à philosophicis argumentis est liberum. Unde Ambrosius, in lib. 1 de Fide, cap. 5, in fine : *Ante argumenta, ubi fides queritur. In ipsis gymnasiis suis jam dialectica taceat; piscatoribus credi ut, non dialecticis. Dicimus ergo, in morte Christi Deum verè fuisse hominem, et tamen mortuum; et hominem quidem nec mortalem, nec immortalem, quia unitus erat animæ et carni sejunctus. Alià enim ratione dicitur Deus homo, vel homo Deus, quàm Martinus vel Joannes. Homo enim dicitur Deus, et è converso, propter susceptionem hominis, id est animæ et carnis. Unde August., in lib. de Trin., cap. 15 : Talis erat susceptio illa quæ Deum hominem faceret, et hominem Deum. Cum ergo illa susceptio per mortem non defecerit, sed Deus homini, et homo Deo sicut ante unitus erat verè, et tunc Deus erat homo, et è converso, quia unitus animæ et carni; et homo mortuus erat, quia anima à carne divisa erat. Propter separationem animæ à carne mortuus, sed propter utriusque semper secum unionem homo. Non autem sic erat homo, ut ex animâ et carne simul junctis subsisteret. Ex quâ ratione dicitur aliquis alius homo, et ipse fortè ante mortem, hoc etiam modo erat homo, et post resurrectionem fuit. In morte verò homo erat tantum propter animæ et carnis secum unionem, et mortuus propter inter illa duo divisionem.*

Si Christus in morte erat homo alicubi, et si ubicumque sit, homo sit.

2. Hic queritur, si Christus in morte alicubi erat homo, et si ubicumque est, homo sit. Ad quod dicimus, quia non ubicumque erat, homo erat; nec modò ubicumque est, homo est : quia ubique est secundum deitatem, nec ubique homo, quia non ubique homini unitus; sed ubicumque est secundum hominem, ibi homo est. Tempore autem mortis et ubique erat secundum Deum, et in sepulcro secundum hominem, et in inferno secundum hominem; sed in inferno secundum animam tantum, et in sepulcro secundum carnem tantum. In sepulcro ergo erat homo, quia humanitati unitus erat etsi non toti, quia carni tantum; et in inferno erat homo, quia humanitati unitus, sed non toti, quia animæ tantum. Sed si in inferno animæ tantum, et in sepulcro carni tantum unitus erat : ergo nec in inferno unitus erat animæ et carni, nec in sepulcro. Quomodò ergo ibi vel hic homo esse dicitur? Quæ est ratio dicti? Quia unâ eademque unione unitus erat animæ in inferno, et carni in sepulcro. Et sic erat illis duobus tunc separatis unitus, sicut ante separationem, id est, ante mortem. Ad hoc autem opponitur. Si Christus animam tantum vel carnem tantum assumpsisset, non fuisset verus homo, sed propter utriusque assumptionem verus homo fuit. Sic ergo ubi carnem et animam sibi unitam non habebat, verus homo ibi non erat. Sed tempore mortis nusquàm illa duo verè unita habebat, quia nec in sepulcro, nec in inferno, nec alibi; nusquàm ergo erat homo. Ad quod dicimus, quia Christus utique verus homo non fuisset, si carnem et animam non assumpsisset. Sed tamen quia ex quo assumpsisset, neutrum deposuit, sed cum utroque eandem unionem indesinenter tenuit, quam assumendo contraxit; ideò non incongruè ubicumque animæ vel carni, vel utrique unitus est, ibi homo esse dicitur, quia ibi humanatus est. Ergo et in sepulcro erat homo, et in inferno erat homo, quia utrobique humanatus erat Christus, et unam eandemque cum animâ et carne, licèt separatis, habebat unionem; et uno eodemque tempore in sepulcro jacuit Christus, et ad infernum descendit; sed in sepulcro jacuit secundum solam carnem, et in infernum descendit secundum solam animam. Unde August., lib. de Fide ad Petrum, cap. 2 super Joan., tractatu. 78, in fine. Quis non est derelictus in inferno? Christus, sed in animâ solâ. Quis jacuit in sepulcro? Christus, sed in carne solâ; quia in his singulis Christus est. Christum in his omnibus confitemur et in singulis. Ex his evidenter ostenditur, quòd carni

jacenti in sepulcro unitus erat Christus, sicut animæ in inferno. Alioquin si carni mortuæ non esset unitus, non in eâ diceretur jacuisse in sepulcro. Anima ergo ad infernum descendit, caro in sepulcro jacuit, sapientia cum utroque permansit, quæ in inferno posita, ut ait Ambros. in lib. de Incarnatio is dominice Sacramento, cap. 5. lumen vite fundebat æternæ. Radiebat illuc lux vera sapientiæ, illuminabat infernum, sed in inferno non claudebatur. Quis enim locus est Sapientiæ? de quâ scriptum est, Job. 28 : *Nescit hominis ejus nec inventa est inter homines.* De quâ abyssus dicit : *Non est in me; mare dicit : Non est mecum;* ergo nec in tempore, nec in loco sapientia est, cui nec mors tribuenda est. In ligno enim caro, non illa operatrix omnium substantia divina pe debet. Confitemur tamen Christum pependisse in ligno et jacuisse in sepulcro, sed in carne solâ, et fuisse in inferno, sed in animâ solâ.

Quòd Christus ubique totus est, sed non totum; ut totus est homo vel Deus, sed non totum.

3. Et utique totus eodem tempore erat in inferno, in celo totus, ubique totus; persona enim illa æterna non major erat, ubi carnem et animum simul unitum sibi habebat, quàm ubi alterum tantum; nec major erat ubi utrumque simul vel alterum tantum unitum habebat, quàm ubi erat neutrum habens unitum. Totus ergo Christus et perfectus ubique erat. Unde August., contra Felicianum, de Unitate Trinitatis, ad Optatum, cap. 14 : *Non dimisit Patrem Christus cum venit in Virginem, ubique totus, ubique perfectus. Uno ergo eodemque tempore totus erat in inferno, totus in celo. Erat apud inferos resurrectio mortuorum, erat super coelos vita viventium; verè mortuus, verè vivus; in quo et mortem susceptio mortalitatis excepit, et vitam divinitas non perdidit. Mortem ergo Dei Filius et in animâ non pertulit, et in majestate non sensit; sed tamen participatione infirmitatis Rex gloriæ crucifixus est. Ex his apparet quòd Christus eodem tempore totus erat in sepulcro, totus in inferno, totus ubique; sicut et modò totus est ubicumque est, sed non totum. Nec in sepulcro, nec in inferno totum erat, etsi totus, sicut Christus totus est Deus, totus homo, sed non totum; quia non solùm est Deus vel homo, sed et Deus et homo. Totum enim ad naturam refertur, totus autem ad hypostasim; sicut aliud et aliquid ad naturam, alius verò et aliquis ad personam referuntur. Unde Joan. Damasc., lib. de Fide, cap. 7, in fine : Totus Christus est Deus perfectus, non autem totum Deus est. Non enim solùm Deus est, sed et homo, et totus homo perfectus. Non autem totum homo; non solùm enim homo, sed et Deus. Totum enim natura est representativum. Totus autem, hypostaseos; sicut aliud quidem est naturæ, alius hypostaseos, sic et hujusmodi. Si ea quæ dicuntur de Deo vel Filio Dei possunt dici de homine illo vel de filio hominis.*

4. Solet etiam queri si congruenter dici possit filius hominis vel ille homo descendisse de celo, vel ubique esse, sicut dicitur Filius Dei vel Deus de celo venisse, et ubique esse. Ad quod dicimus, si ad unitatem personæ referatur dicti intelligentia, sanè dici potest; si verò ad distinctionem naturarum, nullatenus concedendum est. Unde August., in lib. 1 de Trin. : *Una persona est Christus Deus et homo. Ideò dicitur : Nemo ascendit in celum, nisi qui de celo descendit, etc. Si ergo attendas distinctionem substantiarum, Filius Dei descendit, et filius hominis crucifixus est; si verò unitatem personæ, et filius hominis descendit, et Filius Dei est crucifixus. Propter hanc unitatem personæ non solùm filium hominis descendisse de celo, sed etiam dixit esse in celo, cum loqueretur in terrâ : propter hanc eandem dicitur Deus gloriæ crucifixus, qui tamen ex formâ servi tantum crucifixus est. Non tamen secundum hoc quòd Deus gloriæ est, et secundum quòd glorificat suos; et tamen dicitur Deus gloriæ crucifixus. Rectè quidem, non ex virtute divinitatis, sed ex infirmitate carnis. Quid ergo propter quid, et quid secundum*

quid dicatur. prudens et diligens et pius lector intelligat. Hæc de corrigiâ calcamenti domine dicta sufficiant, ne ossa regis Idumææ consumantur usque in cinerem.

DISTINCTIO XXIII.

SI CHRISTUS HABUERIT FIDEM ET SPEM UT CHARITATEM.

1. Cum verò supra perhibitum sit Christum plenum gratiâ fuisse, non est supervacuum inquirere utrum fidem et spem sicut charitatem habuerit. Si enim his caruit, non videtur plenitudinem gratiarum habuisse. Ut autem hæc questio valeat apertius explicari, de his singulis aliqua in medium proferenda sunt, et primum de fide, secundum mensuram cujus præcepit Apostolus unicuique sapere.

Quid sit fides.

2. Fides est virtus quâ creduntur quæ non videntur. Quod tamen non de omnibus quæ non videntur accipiendum est, sed de his tantum quæ credere, ut ait August., ad religionem pertinent. Multa enim sunt quæ si Christianus ignoret, nihil metuendum est, quia non ideo à religione deviat.

Quot modis dicitur fides.

3. Accipitur autem fides tribus modis, scilicet pro eo quo creditur, et est virtus; et pro eo quod creditur, et non est virtus; et pro eo in quo creditur, quod aliud est ab eo quo creditur. Unde Aug. inquit, in lib. 13 de Trin., cap. 2: Aliud sunt ea quæ creduntur, aliud fides quâ creditur. Illa enim in rebus sunt quæ vel esse, vel fuisse, vel futura esse creduntur; hæc autem in animo credentis est, ei tantum conspicua cujus est; et tamen nomine fidei censetur utrumque, et illud scilicet quod creditur, et id quo creditur. Id quod creditur, dicitur fides, sicut ibi, in Symbolo Athanasii: *Hæc est fides catholica, quam nisi quisque firmiter fideliterque crediderit, salvus esse non poterit.* Fides autem quâ creditur si cum charitate sit, virtus est, quia charitas, ut ait Amb. super Epist. ad Rom., mater est omnium virtutum, quæ omnes informat, sine quâ nulla vera virtus est. Fides ergo operans per dilectionem, virtus est, quâ non visa creduntur. Hæc est fundamentum quod mutari non potest, ut ait Apostolus, quæ posita in fundamento neminem perire sinit, unde August., de Fide ad Petrum: *Fundamentum est Christus Jesus, id est, Christi fides, scilicet, quæ per dilectionem operatur, per quam Christus habitat in cordibus, quæ neminem perire sinit.* Alia verò non est fundamentum. Fides enim sine dilectione inanis est. Fides cum dilectione, Christiani est; alia demonis est. Nam et daemones credunt, et contremiscunt. Sed multum interest utrum quis credat Christum, vel Christo, vel in Christum. Nam ipsum esse Christum daemones crediderunt, nec tamen in Christum crediderunt. (Aug., tom. 10, serm. 61, de Verbis Domini.)

Quid sit credere in Deum, vel Deo, vel Deum.

4. Aliud est enim credere in Deum, aliud credere Deo, aliud credere Deum. Credere Deo, est credere vera esse quæ loquitur, quod et mali faciunt, et nos credimus homini, sed non in hominem. Credere Deum, est credere quòd ipse sit Deus, quod etiam mali faciunt. Credere in Deum, est credendo amare, credendo in eum ire, credendo ei adhaerere et ejus membris incorporari. Per hanc fidem justificatur impius, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari. Ea enim sola bona opera dicenda sunt, quæ fiunt per dilectionem Dei. Ipsa enim dilectio, opus fidei dicitur. Fides ergo quam daemones et falsi christiani habent, qualitas mentis est, sed informis, quia sine charitate est. Nam et malos fidem habere, cum tamen charitate careant, Apostolus ostendit dicens, 1 Cor. 12: *Si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, etc.* Quæ fides etiam donum Dei dici potest, quia et in malis quedam Dei dona sunt. (Aug., t. 8, Enarr. in ps. 67.)

An illa informis qualitas mentis quæ in malo christiano est, fiat virtus cum fit bonus.

5. Si verò quaeritur utrum illa informis qualitas,

quæ malus christianus universa credit quæ bonus Christianus, accedente charitate remaneat et fiat virtus, an ipsa eliminetur, et alia qualitas succedat quæ virtus sit; utrumlibet sine periculo dici potest. Mihi tamen videtur quòd illa qualitas quæ prius erat, remaneat, et accessu charitatis virtus fiat.

Ex quo sensu una dicatur fides.

6. Cumque diversis modis dicatur fides, fatendum est tamen unam fidem, ut ait Apostolus, Eph. 4: *Unus Dominus, una fides.* Sive enim fides accipiat pro eo quod creditur, sive pro eo quo creditur, rectè dicitur fides una. Si enim pro eo quod creditur accipiat, ex hac intelligentiâ dicitur una fides, quia idem jubemur credere, et unum idemque est quod creditur à cunctis fidelibus. Unde fides catholica dicitur, id est, universalis. Si verò accipiat pro eo quo creditur, eâ ratione una dicitur esse fides, non quia sit una numero in omnibus, sed genere, id est, similitudine. Unde August., in lib. 13 de Trin., cap. 2: Fides (quam qui habent, fideles vocantur, et qui non habent, infideles) communis est omnibus fidelibus; sicut pluribus hominibus facies communis esse dicitur, cum tamen singuli suas habeant. Non enim fides numero est una, sed genere; quæ cum sit in uno, est et in aliis, non ipsa, sed similis; et propter similitudinem magis unam dicimus esse, quam multas. Sicut idem volentium dicitur una voluntas, cum tamen cuique sit sua voluntas; et duorum simillimorum dicitur facies una.

Quòd fides est de his quæ non videntur propriè, quæ tamen videntur ab eo in quo est

7. Notandum quoque est quòd fides propriè de non apparentibus tantum est. Unde Gregor., in homiliâ super Ezechiel.: *Apparentia non habent fidem, sed agnitionem.* Idem, cum Paulus dicat, Hebr. 11: *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum non apparentium;* hoc veraciter dicitur credi, quod non valet videri. Nam credi jam non potest, quod videri potest. Thomas aliud vidit, et aliud credidit; hominem vidit, et Deum confessus est, dicens, Joan. 20: *Dominus meus et Deus meus.* De hoc etiam August., in lib. 13 de Trin., cap. 1, ait: *Fidem ipsam videt quisque in corde suo esse, si credit; vel non esse, si non credit.* Non sicut corpora, quæ videmus oculis corporeis, et per ipsorum imagines quas memoriâ teneamus, etiam absentia cogitamus; nec sicut ea quæ non videmus, et ex his quæ videmus cogitationem utcumque formamus, et memoriæ commendamus; nec sicut hominem, cujus animam, etsi non videmus, ex nostrâ conjicimus, et ex motibus corporis hominem sicut videndo didicimus, intuemur etiam cogitando; non sic videtur fides in corde in quo est, ab eo cujus est, sed eam tenet certissima scientia. Cum ergo ideo credere jubeamur, quia id quod credere jubemur videre non possumus; ipsam tamen fidem quando est in nobis, videmus in nobis; quia et rerum absentium præsens est fides, et rerum quæ foris sunt, intus est fides; et rerum quæ non videntur, videtur fides, et ipsa temporaliter sit in cordibus hominum; et si ex fidelibus infideles fiant, perit ab eis. His verbis evidenter traditur fidem ipsam in corde hominis ab ipso homine videri non corporaliter, non imaginariè, sed intellectualiter, et ipsam tamen absentium et eorum quæ non videntur, esse. Ut enim August. alibi ait, super Joan. 27, tractatu 27: *Credimus ut cognoscamus, non cognoscimus ut credamus.* Quid enim est fides, nisi credere quod non vides? Fides ergo est quod non vides credere, veritas quod credidisti videre. Unde rectè fides dicitur argumentum vel convictio rerum non apparentium; quia si fides est, ex eo convincitur et probatur aliqua esse non apparentia, cum fides non sit nisi de non apparentibus.

Descriptio fidei.

8. Ait enim Apostolus, Hebr. 12: *Fides est substantia rerum sperandarum, argumentum, vel convictio, non apparentium, quia per fidem subsistunt in nobis*

etiam modò speranda, et subsistunt in futuro per experientiam. Et ipsa est probatio et convictio non apparentium, quia si quis de his dubitet, per fidem probantur, ut adhuc probatur futura resurrectio, quia ita crediderunt patriarchæ et alii sancti. Vel probatio est et certitudo quòd sint aliqua non apparentia, ut supra dictum est. Propriè tamen fides dicitur substantia rerum sperandarum, quia sperandis substat, et quia fundamentum est honorum, quod nemo putare potest.

Si illa descriptio spei conveniat.

9. Si verò quæritur an hæc descriptio spei conveniat, sanè concedi potest utrumlibet. Si autem dicatur convenire, sunt et alia plura quibus differunt fides et spes; sed non improbè dici potest soli fidei convenire, non spei, quia fides sola fundamentum dicitur, non quia fides virtus possit esse sine spe et charitate. Unde August., in Ench., cap. 8: Fides operans per dilectionem utique sine spe esse non potest, nec amor sine spe, nec sine amore spes, nec utrumque sine fide; et fides sine amore nihil prodest; potest tamen credi aliquid, quod non speratur; nihil autem potest sperari, quod non creditur. Ideòque credere, quod est actus fidei, naturaliter præcedit sperare, quod est actus spei; quia nisi aliquid credatur, non potest sperari. Creditur enim aliquid quod non speratur. Inde est quòd in Scripturà plerumque reperitur quòd fides præcedit spem, et spes sequitur fidem; non quòd virtus fidei præcedat virtutem spei virtute vel causà, sed quia actus fidei naturaliter præcedit actum spei; quod etiam quidam concedunt de ipsà virtute fidei, ut naturaliter præcedat spem, non tempore. Unde et rectè ea sola dicitur fundamentum omnium virtutum et honorum operum, non autem fundamentum est charitatis, quia non ipsa charitatis, sed charitas ipsius virtutis fidei causa est. Charitas enim causa est et mater omnium virtutum; quæ si desit, frustra habentur cætera; si autem adsit, habentur omnia. Charitas enim Spiritus sanctus est, ut in superioribus, lib. 1 Sententiarum, distinct. 17, prætaxatum est. Ipsa est ergo causa omnium virtutum, non ipsius aliqua virtutum causa est, quia omnia munera excellit. Unde August., in tractatu de Laudibus charitatis: Respice ad munera Ecclesiæ, et universis excellentius charitatis munus cognosces; quæ, ut oleum, non potest premi in imo, sed superexilit. Non ergo ejus causa vel fundamentum fides est. Gregorius tamen, super Ezech., dicit quia nisi priùs fides teneatur, nullatenus ad spiritualem amorem attingitur. Non enim charitas fidem, sed fides charitatem præcedit, quia nemo potest amare quod non crediderit, sicut nec sperare. Sed hoc accipi potest dictum de fide, quæ virtus non est: Ipsa enim spem et charitatem frequenter præcedit; vel de actu fidei, qui fortè naturaliter actum charitatis præcedit, sicut actum spei, quod verba præmissa diligenter notata innuunt, et ea etiam quæ addit dicens: Nisi ea, inquit, quæ audis credideris, ad amandum ea quæ audis non inflammaberis; quæ tantum de non visis est, ut ante diximus. Unde Chrysost.: Fides in animà nostrà facit subsistere ea quæ non videntur; de quibus propriè fides est, de visis enim non est fides, sed agnitio. Super Epist. ad Hebræos, homilià 21, in fine.

DISTINCTIO XXIV.

QUOMODO INTELLIGITUR QUOD SCRIPTUM EST: UT CUM FACTUM FUERIT, CREDATIS.

1. Hic quæritur, si fides tantum de non visis est, quomodò Veritas apostolis ait Joan. 14: *Nunc dico vobis, priusquam fiat, ut cum factum fuerit credatis*, ubi innui videtur quòd fides illis fuerit de factis et visis. Super quo Augustinus movet quæstionem et absolvit, ita inquit, tract. 79 super Joannem: Quid sibi vult, ut cum factum fuerit credatis? Hæc est laus fidei, si quod creditur non videtur. Nam et Thomas, cui dictum est, Joan. 20: *Quia vidisti me, credidisti*; non hoc credidit quod vidit. Cernebat enim et tangebatur carnem viventem, quam viderat morientem, et cre-

debat Deum in carne ipsà latentem. Credebat ergo mente quod non videbat, per hoc quod sensibus corporis apparebat. Si verò dicuntur credi quæ videntur, sicut dicit unusquisque oculis suis credidisse, non ipsa est quæ in nobis ædificatur fides; sed ex rebus quæ videntur, agitur in nobis ut ea credantur quæ non videntur. Ex his apertè intelligitur quòd propriè fides non apparentium est. Nec illa est fides quæ in Christo ædificatur, quæ dicimus, usitatà locutione, nos ea credere quæ videmus. Alibi tamen dicit August. fidem esse de rebus præsentibus; quod erit in futuro, cum per speciem Deum præsentem contemplabimur; quæ tamen non propriè dicitur fides, sed Veritas. Est, inquit, fides quæ creduntur ea quæ non videntur. Sed tamen etiam fides rerum, quando non verbis, sed rebus ipsis præsentibus creditur, quod erit, cum per speciem manifestam se contemplandam sanctis præbebit Dei Sapientia. Sed non propriè hæc dicitur fides, imò fidei merces ad quam credendo pervenietur; ut ex fide verborum transeat justus in fidem rerum. *Si Petrus habuit fidem passionis, quando vidit hominem illum pati?*

2. Si verò quæritur utrùm Petrus fidem passionis habuerit, cum hominem Christum oculis pati cernebat, dicimus eum fidem passionis habuisse, non in eo quòd credebat hominem pati, quia hoc videbat; sed in eo quòd credebat Deum esse, qui patiebatur. Non enim virtus fidei erat, quod credebatur homo pati et mori, quod Judæus cernens credebat; sed quod credebatur Deus esse, qui patiebatur. Unde Augustinus, super illum psalmi 101 locum: *Respondit ei in viâ virtutis suæ*: Laus fidei est, non quia credit hominem illum mortuum, quod et paganus credit, sed quia credit eum glorificatum, et verum Deum. Credit ergo fides Deum hominem, et hominem glorificatum. Non ergo fuit Petro fides credere hominem illum mori, quod oculis cernebat; sed credere Deum esse, qui moriebatur. Nec nobis etiam fides in hoc meretur, quod credimus hominem illum mortuum, quod et Judæus credit; sed quia credimus hominem Deum mortuum esse.

Si aliqua sciuntur quæ non creduntur?

3. Post hoc quæri solet, cum fides sit de non apparentibus et non visis, utrùm etiam sit de incognitis tantum. Si enim de incognitis tantum est, de his videtur esse tantum quæ ignorantur. Sed sciendum est quòd cum visio alia sit interior, alia exterior, non est fides de subjectis exteriori visioni: est tamen de his quæ visu interiori utcumque capiuntur. Et quædam sic capiuntur, ut intelligantur, etsi non in futuro, quædam autem non: quia cum fides sit ex auditu non modò exteriori, sed etiam interiori, non potest esse de eo quod omnino ignoratur; quæ ipsa ad sensum corporis non pertinet, ut ait Aug. in lib. 15 de Trin., cap. 2, dicens: Quamvis ex auditu fides in nobis sit, non tamen ad eum sensum corporis pertinet, qui dicitur auditus, quia non est sonus; nec ad ullum sensum corporis, quoniam cordis est res ista, non corporis. Quædam ergo fide creduntur, quæ intelliguntur naturali ratione; quædam verò quæ non intelliguntur. Unde Propheta, Isaia 7, juxta 70 interpretes: *Nisi credideritis, non intelligetis*. Quod August. apertè distinguit. Alia sunt, inquit, quæ nisi intelligamus, non credimus; alia, quæ nisi credamus, non intelligemus. Nemo tamen potest credere in Deum, nisi aliquid intelligat, cum fides sit ex auditu prædicationis. Idem in libro de Trinit.: Certa fides utcumque inchoat cognitionem. Cognitio verò certa non perficitur nisi post hanc vitam. Ambros. quoque ait: Ubi fides, non statim cognitio; ubi cognitio est, fides præcedit. Ex his apparet aliqua credi quæ non intelliguntur vel sciuntur, nisi priùs credantur; quædam verò intelligi aliquando, etiam antequàm credantur. Nec tamen sic intelliguntur modò, ut in futuro sciuntur; et nunc etiam per fidem quæ mundantur corda, amplius intelliguntur: quia nisi per fidem diligatur Deus, non mundatur cor ad sciendum eum. Unde August., in lib. 8 de Trin., cap. 4: Quid est Deum scire, nisi eum mente

(Dix.)

conspicere, firmèque percipere? Sed et priusquam valeamus perspicere et percipere Deum, sicut percipitur à mundis cordibus, nisi per fidem diligatur non poterit cor mundari, quo, id est, ut ad eum videndum sit aptum. Ecce hic apertè habes, quia non potest sciri Deus, nisi prius credendo diligatur. Supra autem dictum est quòd nemo potest credere in Deum, nisi aliquid intelligatur. Unde colligitur non posse sciri et intelligi credenda quædam, nisi prius credantur; et quædam non credi, nisi prius intelligantur, et ipsa per fidem amplius intelligi. Nec ea quæ prius creduntur quàm intelligantur, penitus ignorantur, cum fides sit ex auditu. Ignorantur tamen ex parte, quia non sciuntur. Creditur ergo quod ignoratur, sed non penitus, sicut etiam amatur quod ignoratur. Unde August., ibid., c. 4 : Sciri aliquid, et non diligere potest. Diligere verò quod nescitur, quæro utrum possit. Si non potest, nemo diligit Deum antequàm sciat. Ubi autem sunt illa tria, fides, spes, charitas, nisi in animo credente quod nondum scit, et sperante et amante quod credit? Amatur ergo et quod ignoratur, sed tamen creditur.

DISTINCTIO XXV.

DE FIDE ANTIQUORUM.

1. Prædictis adjiciendum est de sufficientiâ fidei ad salutem. Illis enim qui præcesserunt adventum Christi, et qui sequuntur, videtur profecisse fides secundum temporis processum, sicut profecit cognitio. Fides quippe magna dicitur, cognitione, et articulorum quantitate, vel constantiâ, et devotione. Est autem quædam fidei mensura, sine quâ nunquam potuit esse salus. Unde Apostolus, Hebr. 11 : *Oportet accedentem ad Deum credere quia est, et quòd remunerator est sperantium in se.* Sed quæritur utrum hoc credere ante adventum et ante legem, ad salutem suffecerit. Nam tempore gratiæ constat certissimè hoc non sufficere; oportet enim universa credi quæ in symbolis continentur. Sed nec ante adventum, nec ante legem videtur hoc suffecisse, quia sine fide Mediatoris nullum hominem, vel ante, vel post, fuisse salvum sanctorum auctoritates contestantur. Unde August., tom. 2, epist. 157, ad Optatum : Illa fides sana est, quâ credimus nullum hominem, sive majoris sive minoris ætatis, liberari à contagione mortis et obligatione peccati, quod primâ nativitate contraxit, nisi per unum mediatorem Dei et hominem Jesum Christum, 1 ad Tim. 2 : *cujus hominis ejusdemque Dei saluberrimâ fide etiam illi justi salvi facti sunt, qui priusquam veniret in carne, crediderunt in carnem venturum.* Eadem enim fides est et illorum, et nostra. Proinde cum omnes justi, sive ante incarnationem sive post, nec vixerint nec vivant, nisi ex fide incarnationis Christi, profectò quod scriptum est, Actuum 4, *non esse aliud nomen sub cælo, in quo oporteat salvari nos*, ex illo tempore valet ad salvandum genus humanum, ex quo in Adam vitium est. Idem, tom. 7, lib. de Corrept. et Grat., c. 7 : *Nemo liberatur à damnatione quæ per Adam facta est, nisi per fidem Jesu Christi.* Idem, lib. de Nupt. et Concup. : *Eadem fides Mediatoris quæ nos salvat, salvos justos faciebat antiquos, pusillos cum magnis, quia sicut credimus Christum in carne venisse, ita illi venturum; et sicut nos mortuum, ita illi mortuum; et sicut nos resurrexisse, ita illi resurrecturum; et nos et illi ad judicium vivorum et mortuorum venturum.* Gregor., super Ezech. : *Et qui præibant, et qui sequebantur, clamabant dicentes : Hosanna filio David, quia omnes electi qui in Judæâ esse poterunt, sive qui nunc in Ecclesiâ sunt, in Mediatorem Dei et hominum crediderunt et credunt.* His aliisque pluribus testimoniis perspicuè docetur nulli unquam salutem esse factam, nisi per fidem Mediatoris. *Oportet ergo accedentem credere*, quæ supra dixit Apostolus; sed non sufficit.

De fide simplicium.

2. Quid ergo dicetur de illis simplicibus quibus non erat revelatum mysterium incarnationis, qui piè credebant quod eis traditum fuit? Dici potest nullum

fuisse justum vel salvum cui non esset facta revelatio vel distincta, vel velata, vel in aperto, vel in mysterio. Distincta, ut Abraham et Moysi, aliisque majoribus, qui distinctionem articulorum fidei habebant; velata, ut simplicibus quibus revelatum erat ea esse credenda, quæ credebant illi majores et docebant, sed eorum distinctionem apertam non habebant : sicut in Ecclesiâ aliqui minus capaces sunt, qui articulos Symboli distinguere et assignare non valent, omnia tamen credunt quæ in Symbolo continentur. Credunt enim quæ ignorant, habentes fidem velatam in mysterio; ita et nunc minus capaces ex revelatione fidei factâ majoribus credendo inhærebant, quibus fidem suam quasi committebant, unde Job, c. 4 : *Boves arabant, et asinæ pascebantur juxta eos.* Simples et minores sunt asinæ pascentes juxta boves; quia humilitate majoribus adhærendo, in mysterio credebant quæ et illi in mysterio docebant; qualis fortè fuit vidua Sareptana.

Quæ ante adventum Christi de Mediatore credere sufficiebat.

3. Sed quæritur, cum sine fide Mediatoris antiquis non fuerit salus, sicut nec modernis, utrum oportuerit illos credere omnia illa de Mediatore quæ nunc credimus. Quibusdam videtur quòd suffecerit illis quatuor tantum credere : scilicet, nativitatem, mortem, resurrectionem, adventum ad judicium, quod ex præmissis verbis August. colligitur, ubi ista quatuor persuit. Aliis autem videtur habitâ fide Trinitatis, id de mysterio incarnationis fidei suffecisse, ut Dei Filius crederetur nasciturus de homine, et judicaturus, qui de Joanne Baptistâ documentum hujus rei assumunt, qui de morte Christi et descensu ad inferos in Evangelio dubitasse videtur, secundum expositionem Greg., hom. 6, quando interrogavit per discipulos, Matth. 11 : *Tu es qui venturus es, an alium expectamus?* Quasi diceret : Es tu per te ipsum descensurus ad infernum, an alium ad hæc sacramenta missurus es? Quidam tamen dicunt eum non dubitasse de ignorantia, sed de pietate, id est, dubitare se ostendisse; non quia ignoraverit, sed pietatis affectu compassum esse Christum, et ejus humilitatem admirando insinuasse.

De fide Cornelii.

4. Solet etiam quæri de Cornelio, utrum fidem incarnationis habuerit, cum dictum est ei per angelum, Actuum 10 : *Acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, et exaudite sunt orationes tuæ.* Si enim fidem incarnationis non habebat, tunc ergo sine fide incarnationis erat ei justitia, quia de illo scriptum est, quòd justus erat et timens Deum. Si verò fidem incarnationis habebat, ad quid ergo missus est ad eum Petrus? Sanè dici potest, eum sicut fidem unitatis, ita et incarnationis habuisse de revelatione, sed incarnatum jam esse Dei Filium ignorasse; et ideò missus est ad eum Petrus, ut jam natum Dei Filium ei annuntiaret, et sacramentum regenerationis ei conferret. Habebat ergo fidem incarnationis, sed an facta vel futura esset, non noverat, et ita per fidem venit ad opera et per opera amplius solidatus est in fide. Per fidem enim, ut ait Gregor., venit ad opera, Cornelius etiam per fidem venit ad opera. Deum enim unum credebant; sed Filium ejus nesciebat incarnatum. Per fidem placuerunt Deo opera ejus. Sine fide enim impossibile est aliquem placere Deo. August. verò dicit Cornelio dictum esse per angelum : *Acceptæ sunt eleemosynæ tuæ, et orationes tuæ, antequàm in Christum crederet; nec tamen sine aliquâ fide donabat et orabat.* Nam quomodò invocabat, in quem non credebant? Sed si posset sine fide Christi esse salus, non ad eum mitteretur architectus Ecclesiæ Petrus. Attende quid ait, sine fide Christi non posse esse salutem; et tamen Cornelium exauditum antequàm crederet in Christum. Quod ita potest intelligi, scilicet antequàm sciret Christum incarnatum, in quem credebant in mysterio.

De æqualitate fidei, spei, charitatis et operis, quæ secundum aliquid sunt æqualia.

5. Illud etiam non est prætermittendum, quòd

fides, spes, charitas et operatio secundum aliquid æqualia sunt in presenti. Unde Gregor., super Ezechiel., homil. ultimâ: Fidem, spem, charitatem atque operationem, dum in hac vitâ vivimus, æquales sibi esse apud nos invenimus; quia quantum credimus, tantum amamus, et quantum amamus, tantum de spe præsumimus. Quisque enim fidelis tantum credit, quantum sperat et amat; et tantum operatur, quantum credit, et amat, et sperat. Sed tamen major spe et fide charitas dicitur, quia, cum ad Dei speciem pervenitur, spes et fides transit, sed charitas permanet; et quia charitas mater est omnium virtutum, quæ non ideo post fidem et spem ponitur, quod ex eis oriatur, sed quia post illa remanebit aucta. *Charitas enim nunquam excidit*, 1 Cor. 13. Præmissa autem æqualitas propriè secundum interiorum ætuum intentionem consideranda est. Huic verò quod hic et superius dictum est, scilicet quod charitas non est ex fide et spe, sed è converso, videtur obviare quod ait Apostolus, 1 Tim. 1: *Finis præcepti est charitas de corde puro et conscientiâ bonâ, et fide non fictâ*. Quod exponens August., lib. 1 de Doctrinâ christianâ, cap. ultimo: Cor accipit pro intellectu, et conscientiam pro spe. Qualis, inquit, charitas est finis præcepti procedens de corde puro, id est de puro intellectu, ut nihil nisi Deus diligatur; et conscientia, id est, de spe bonâ et fide non fictâ, id est, non simulatâ. Non ergo charitas fidem et spem, sed fides et spes charitatem præcedere videntur. Hoc ergo eâ ratione traditum intellige, non quod fides et spes causa vel tempore charitatem omnium bonorum matrem præcedant; sed quia charitas illis in aliquo esse non potest, sed illa sine charitate possunt esse; quamvis non sit pia fides vel spes sine charitate. Ideo ergo ex fide et spe procedere dicitur charitas, quia nulli provenit sine istis.

DISTINCTIO XXVI.

DE SPE, QUID SIT.

1. Est autem spes virtus quâ spiritualia et æterna bona sperantur, id est, cum fiducia expectantur. Est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis, veniens ex Dei gratiâ et meritis præcedentibus, vel ipsam spem, quam naturâ præit charitas, vel rem speratam, id est, beatitudinem æternam. Sine meritis enim aliquid sperare, non spes, sed præsumptio dici potest.

De quibus sit spes.

2. Et sicut fides, ita et spes est de invisibilibus; unde Augustinus, in Ench., cap. 8: Fidem appellamus earum rerum quæ non videntur. De spe quoque dicitur, Rom. 8: *Spes quæ videtur, non est spes. Quod enim videt quis, quid sperat?* Quod attinet ad non videre vel quæ creduntur, vel quæ sperantur, fidei speique commune est. Distinguitur tamen fides à spe, sicut vocabulo, ita etiam rationabili differentiâ. Est enim fides malarum rerum et bonarum; quia et bona creduntur et mala, et hoc fide bonâ, non malâ. Est etiam fides et præteritarum rerum, et præsentium, et futurarum. Credimus enim mortem Christi, quæ jam præterit; credimus sessionem, quæ nunc est; credimus venturum ad judicandum, quod futurum est. Item fides et futurarum rerum est, et alienarum. Nam et se quisque credit esse, cœpisse, nec fuisse utique sempiternum: et alia atque alia non modò de aliis hominibus multa, quæ ad religionem pertinent, verum etiam de angelis credimus. Spes autem non nisi bonarum rerum est, nec nisi futurarum, et ad eum pertinentium qui earum spem gerere perhibetur.

Redit ad præmissam questionem, scilicet an fides et spes in Christo fuerint?

3. Post hoc superest investigare utrùm fides et spes in Christo fuerint; unde tractatus iste sumpsit exordium. Quibusdam non indoctè videtur fidem virtutem et spem in eo non fuisse, sicut in sanctis jam beatificatis, vel in angelis non sunt, et tamen sancti credunt et sperant resurrectionem futuram, et angeli eandem credunt; nec tamen in eis fides vel spes virtus est, quia et Deo per speciem contemplando

fruuntur, et in Dei Verbo resurrectionem futuram sive iudicium, non per speculum in ænigmate, sed præclarissimè inspiciunt. Si enim quia credunt resurrectionem futuram, ideo verum est eos fidem habere; ergo eâ consummatâ post iudicium similiter et fidem habere dicentur, qui credent eam præteritam. Sed sicut tunc credent, nec tamen fidem quæ fideles facit, habebunt; quia non credent absque scientiâ, quæ non erit ænigmatica, sed per speciem; ita et modò credunt et sperant resurrectionem; nec tamen fidem habent, quia credendo cognoscunt. Venit enim eis quod perfectum est, et evacuatum est quod ex parte est. Venit enim cognitio, et evacuata est fides. Venit species, et desiit spes. Ita et Christus, in quo fuerunt bona patriæ, credidit quidem et speravit resurrectionem tertii die futuram, pro quâ et Patrem oravit, nec tamen fidem virtutem et spem habuit, quia non ænigmaticam et specularem, sed clarissimam de eâ cognitionem habuit, quia non perfectiùs eam cognovit præteritam, quàm intellexit futuram. Speravit tamen Christus, sicut in psalm. 30 ait: *In te, Domine, speravi*; nec tamen fidem vel spem virtutem habuit, quia per speciem videbat ea quæ credebant. De antiquis verò patribus qui apud inferos usque ad passionem tenebantur, non incongruè dici potest quod fidem et spem virtutem habuerunt, quia credebant et sperabant se visuros Deum per speciem, qualiter eum tunc non videbant; quia non patuit eis cognitio Dei per speciem ante passionem Christi, quâ consummatâ, à fide transierunt ad speciem.

DISTINCTIO XXVII.

DE CHARITATE QUA DEUS DILIGITUR ET PROXIMUS, QUÆ IN CHRISTO ET IN NOBIS EST.

1. Cum autem Christus fidem et spem non habuerit, dilectionem tamen habuit in quantum homo, tantam quæ major esse non valet, quæ ex charitate eximiâ animam posuit pro amicis et inimicis. Habuit enim in corde charitatem quam opere nobis exhibuit, ut exhibitionis formâ nos ad diligendum instrueret. Hic aliquid dicendum est de charitate, et modo, et ordine diligendi Deum et proximum.

Quid sit charitas.

2. Charitas est dilectio quâ diligitur Deus propter se, et proximus propter Deum, vel in Deo. Hæc habet duo mandata: unum pertinens ad dilectionem Dei, quod est maximum in lege mandatum; et alterum pertinens ad diligendum proximum, illi simile. Primum est: *Diliges Deum ex toto corde, ex totâ mente, et ex totâ animâ*, quod scriptum est in Deuter. 6. Secundum est: *Diliges proximum tuum sicut teipsum. In his duobus mandatis tota lex pendet, et prophetæ*. Matth. 22. Finis præcepti est dilectio; et ea est gemina, id est, Dei et proximi.

Si eadem charitate diligitur Deus et proximus.

3. Hic quaeritur si ex eâ ipsâ dilectione diligitur Deus, quâ diligitur proximus; an alia sit dilectio Dei, et alia proximi. Eadem sanè dilectio est quâ diligitur Deus et proximus, quæ Spiritus sanctus est, ut supra dictum est, quia Deus charitas est. Unde Aug.: *Joannes ait: Non potest Deum diligere quem non videt, qui fratrem quem videt, non diligit*. Sed si eum quem videt humano visu, spirituali charitate diligeret, videret Deum qui est ipsa charitas, visu interiori, quo videri potest. Qui ergo fratrem quem videt non diligit, Deum, qui est dilectio, quâ caret qui fratrem non diligit, quomodò potest diligere? Ex unâ enim eademque charitate Deum proximumque diligimus; sed Deum propter Deum, nos verò et proximum propter Deum. Si verò una eademque charitas est Dei et proximi, quare dicitur gemina? Propter duo dilecta, id est, Deum et proximum. Etsi enim una sit charitas, duo tamen diversa eâ diliguntur, scilicet Deus et homo vel angelus. Pro quò etiam duo sunt mandata, quia cum eadem charitas utroque commendetur, diversa tamen diligi præcipiuntur. Unde Aug.: *Arbitror ideo Spiritum sanctum bis datum, semel in terrâ, et iterum de*

cælo, ut commendarentur nobis duo præcepta charitatis, scilicet Dei et proximi. Una est charitas, et duo præcepta; unus spiritus, et duo data; quia alia charitas non diligit proximum, nisi illa quæ diligit Deum. Quæ ergo charitate proximum diligimus, eadem Deum diligimus. Sed quia aliud est Deus, aliud proximus, etsi unâ charitate diliguntur, ideò fortè duo præcepta dicuntur, et alterum majus, et alterum minus, vel propter duos motus qui in mente geruntur, dum Deus diligitur et proximus, movetur enim mens ad diligendum Deum, movetur et ad diligendum proximum; et multò magis erga Deum, quàm erga proximum. (Aug., in lib. 8 de Trin., c. 8, et in sermone de Ascensione.)

De modo diligendi.

4. Consequenter modum utriusque dilectionis advertamus. Hæc regula, ut ait Aug., in lib. de Doct. christ., cap. 25, dilectionis divinitus constituta est, ut Deum propter se ex toto corde, et proximum diligas sicut teipsum, id est, ad quod, et propter quod teipsum diligere debes. In bono enim et propter Deum teipsum diligere debes. In bono ergo diligendus est proximus, non in malo et propter Deum. Proximum verò, omnem hominem oportet intelligi, quia nemo est cum quo sit operandum malè. Qui ergo amat homines vel quia justi sunt, vel ut justi sint, amare debet: hoc est, in Deo vel propter Deum. Sic enim et seipsum amare debet, scilicet in Deo vel propter Deum, id est, quia justus est, vel ut justus sit. Qui enim aliter se diligit, injustè se diligit, quia ad hoc se diligit, ut sit injustus; ad hoc ergo ut sit malus, non ergo jam se diligit. Qui enim diligit iniquitatem, odit animam suam. Modus ergo diligendi præcipiendus est homini, id est, quomodo se diligit, ut prosit sibi. Quin autem se diligit, et prodesse sibi velit, dubitare dementis est. Modus autem præcipitur cum ait, *sicut teipsum*, ut proximum diligas ad quod teipsum. Si ergo te non propter te diligere debes, sed propter illum ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est, non succenseat alius aliquis homo, si et ipsum propter Deum diligis. Hujus dilectionis modum Veritas innuit dicens: *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos*, id est, ad quod dilexi vos, scilicet, ut filii sitis, ut vitam habeatis. (Aug., homil. 65, super Joan., ante medium.)

De modo diligendi Deum.

5. Dilectionis autem Dei modus insinuat cum dicitur *ex toto corde*, id est, *ex toto intellectu*; *ex totâ animâ*, id est, *ex totâ voluntate*; *ex totâ mente*, id est, *memoriâ*, ut omnes cogitationes, et omnem vitam, et omnem intellectum in illum conferas, à quo habes ea quæ confers illi. Hæc dicens, nullam partem vitæ nostræ reliquit quæ vacare debeat; sed quidquid venerit in animum, illuc rapiatur quò dilectionis impetus currit. Et diligere Deum propter se, modus est diligendi Deum, et sunt isti duo modi diligendi Deum, ut quibusdam placet. (Aug., lib. de Doct. christ., c. 22.)

De impletione illius mandati.

6. Illud autem præceptum non penitus impletur ab homine in hac mortali vitâ, sed ex parte, non ex toto, quia ex parte diligimus, sicut ex parte cognoscimus. In futuro autem implebitur ex toto. Unde August. (1): Cum adhuc est aliquid carnalis concupiscentiæ, non omni modo ex totâ animâ diligitur Deus. Caro autem non dicitur concupiscere, nisi quia anima carnaliter concupiscit. Cum autem venerit quod perfectum est, ut destruat quod ex parte est, id est, ut jam non ex parte sit, sed ex toto, charitas non auferetur, sed augebitur et implebitur. In quâ plenitudine illud præceptum charitatis implebitur: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde*, etc. Tunc erit justus sine peccato, quia nulla erit lex repugnans menti. Tunc prorsus toto corde, totâ animâ, totâ mente, diliges Deum, quod est summum præceptum. (Ibidem, paulò superius.)

Quæstio de præcepti ratione.

7. Sed cur præcipitur homini ista perfectio, cum in

(1) Aug., tom. 7, in lib. de Perfectione humanæ justitiæ, contra Cœlestium, ante medium.

hac vitâ eam nemo habeat? Quia non rectè curritur, si quò currendum est nesciatur. Quomodo autem sciretur, si nullis præceptis ostenderetur? (Ibid., loco priore.) Ecce habes cur illud præceptum est quod hic penitus impleri non potest. Inpletur tamen ex parte, scilicet secundum perfectionem vitæ. Alia est enim perfectio currentis, alia pervenientis. Facit hoc mandatum ut cursor, qui Deum ante omnia et præ omnibus diligit, nec tamen omnino perficit. (Aug., in eodem, paulò inferius.)

Quod alterum mandatum in altero est. (Aug., lib. 8 de Trin., c. 7.)

8. Cum autem duo sunt præcepta charitatis, pro utroque sæpè unum ponitur; nec immeritò quia nec Deus sine proximo, nec proximus sine Deo diligi potest. Unde Apostolus, omne mandatum legis dicit instaurari, id est, contineri et impleri in hoc verbo: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Et Christus dilectionem proximi specialius commemorat dicens, Joan. 13: *Mandatum novum do vobis, ut diligatis invicem sicut dilexi vos*, ubi illud majus mandatum dilectionis Dei videtur prætermisum; sed benè intelligentibus utrumque invenitur in singulis, quia qui diligit Deum, non potest eum contemnere quem Deus præcepit diligi; et qui diligit proximum, quid in eo diligit nisi Deum? Ipsa est dilectio ab omni mundanâ dilectione discreta, quam distinguens Dominus ait: *Sicut dilexi vos*. Quid enim nisi Deum dilexit in nobis non quem habebamus, sed ut haberemus, sicut medicus ægrotos? et quid in eis diligit nisi salutem, quam cupit revocare, non morbum quem venit expellere? Sic et nos invicem diligamus, ut quantum possumus invicem ad habendum in nobis Deum ex dilectione attrahamus. (Aug., tom. 9, tract. 65, super illud Joan. 13: *Mandatum novum*, etc.)

Quæ charitate diligenda sint.

9. Sed quæ hac dilectione diligenda sint, jam inquiramus. Non enim omnia, ut ait August., quibus utendum, diligenda sunt; sed ea sola quæ vel nobiscum societate quâdam referuntur in Deum, sicut est homo vel angelus; vel ad nos relata, beneficio Dei per nos indigent, ut corpus: quod ita præcipiendum est diligi, ut ei ordinatè prudenterque consulatur. (Aug., in lib. de Doct. christ., c. 23, in principio.)

DISTINCTIO XXVIII.

SI ILLO PRÆCEPTO JUBEMUR DILIGERE TOTUM PROXIMUM ET NOS TOTOS.

1. Hic potest quæri utrùm in illo mandato dilectionis proximi totum proximum, id est, animam et corpus, nosque ipsos totos diligere præcipiamur. Ad quod dicimus omne genus diligendarum rerum in illis duobus mandatis contineri. Quatuor enim diligenda sunt, ut ait August., in lib. de Doct. christ. 1, cap. 23: unum quod supra nos est, scilicet, Deus; alterum, quod nos sumus; tertium, quod juxta nos est, scilicet, proximus; quartum, quod infra nos est, scilicet, corpus. De secundo et quarto nulla præcepta danda erant, scilicet ut diligeremus nos vel corpus nostrum; præcipitur autem Deus diligi et proximus. Ut autem quisque se diligit, præcepto non est opus. Quantumlibet enim homo excidat à veritate, remanet illi dilectio corporis sui: *quia nemo unquam carnem suam odio habuit* (Ephes. 5). Nam viri justi qui corpus suum cruciant, non corpus, sed corruptiones ejus et pondus oderunt. Hic videtur August. tradere quod ex præcepto non teneamur diligere nosmetipsos vel corpus nostrum; quod si est, non omne genus diligendarum rerum illis duobus præceptis continetur, quia cum et nos ipsos et corpus nostrum diligere debeamus, ad quid necessarium est præceptum, cum scriptum sit, psal. 10: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*? Sed speciale de hoc præceptum non erat dandum, nec speciali præcepto opus erat id tradi, ut quisque se vel corpus suum diligeret, quia hoc in illo præcepto continetur: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*. Ibi enim et

proximum totum, et te totum intelligere debes. Unde August. in eodem, c. 24 : Si te totum diligas, id est, animam et corpus, et proximum tuum, id est, animam et corpus (homo enim ex animâ constat et corpore), nullum rerum diligendarum genus in his duobus præceptis prætermisum est. Cum enim præcurrat dilectio Dei, ejusque dilectionis modus præscriptus appareat, et sequatur dilectio proximi, de tuâ dilectione nihil dictum videtur. Sed cum dictum est : *Diliges proximum tuum sicut teipsum*, simul et tui abs te dilectio prætermisum non est (de Doctrin. christ., lib. 1, cap. 26). Ecce hic aperte dicit in illo præcepto non tantummodo proximi, sed et tui dilectionem contineri, et totius proximi totiusque tui. Ex quo apparet quod dictum est de secundo et quarto, id est, de dilectione nostri, et corporis nostri, nulla præcepta danda, ita esse intelligendum, scilicet specialia et divisa, quia in illo uno totum continetur; et quia id quod sumus, et quod infra nos est, ad nos tamen pertinens, naturæ ege diligimus, quæ in bestiis etiam est. Ideoque et de illo quod supra nos est, et de illo quod juxta nos est, divisa præcepta sumpsimus. In quorum altero, ejus quod sumus, et illius quod infra nos est dilectio continetur. Sic condita est mens humana, ut nunquam qui non meminerit, nunquam se non diligit; sed quoniam qui odit aliquem, nocere illi studet, non immerito et mens hominis quando sibi nocet, se odisse dicitur. Nesciens enim sibi vult malè, dum non putat sibi obesse quod vult; sed tamen malè sibi vult, quando illud vult quod obsit sibi, secundum illud, psal. 10 : *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*. Qui ergo diligere se novit, Deum diligit. Qui verò non diligit Deum, etiam se non diligit, quod ei naturaliter inditum est; tamen non incongruè se odisse dicitur, cum id agit quod sibi adversatur, et seipsum tanquam suus inimicus insequitur.

Si in illo præcepto contineatur dilectio angelorum.

2. Oritur autem hic de angelis questio, utrùm ad illud præceptum dilectionis proximi, etiam dilectio pertineat angelorum. Nam quòd nullum hominem exceperit qui præcepit proximum diligere, Dominus in parabolâ semivivi relictii ostendit, eum dicens proximum, qui erga illum extitit misericors. Deinde subdit: *Vade, et tu fac similiter*. Et eum proximum intelligamus, cui vel exhibendum est officium misericordiæ si indiget, vel exhibendum esset si indigeret. Nullum verò exceptum esse cui misericordiæ negandum sit officium, quis non videat, cum usque ad inimicos etiam porrectum sit Domino dicente : *Diligite inimicos vestros, et benefacite his qui oderunt vos*? Manifestum est ergo omnem hominem proximum esse reputandum. Proximi verò nomen ad aliquid est; nec quisquam esse proximus, nisi proximo potest. Unde consequens est, et cui præbendum, et à quo præbendum est officium misericordiæ, rectè proximum dici. Manifestum est ergo præcepto dilectionis et proximi etiam sanctos angelos contineri; à quibus tanta nobis misericordiæ impendantur officia. Ex quo et Dominus proximum se nostrum dici voluit, ut in parabolâ saucii ostendit; et in Prophetâ, psal. 34 : *Quasi proximum, et quasi fratrem nostrum sic complacebam*. Sed quia excellentior ac supra nostram naturam est divina substantia, præceptum dilectionis Dei à proximi dilectione distinctum est. Ideoque licet nobis Deus omnia impendat beneficia, non tamen nomine proximi includitur in illo præcepto; quem non sicut nos diligere debemus; sed plus quam nos, toto corde et animâ. Christum verò in quantum homo est, sicut nos diligere debemus, ejusque secundum hominem dilectio illo continetur mandato; quem et secundum hominem, magis quam nos, sed non quantum Deum debemus diligere, quia in quantum est homo, minor est Deo.

Quibus modis dicitur proximus.

3. Illic notandum est proximum dici diversis modis, scilicet conditione primæ nativitatis, spe conversionis, propinquitate cognationis, ratione beneficii exhibitionis.

DISTINCTIO XXIX.

DE ORDINE DILIGENDI, QUID PRIUS, QUID POSTERIUS.

1. Post prædicta de ordine charitatis agendum est, quia dicit sponsa, Cant. 2 : *Introduxit me rex in cellam vinariam, et ordinavit in me charitatem*. Videamus ergo ordinem, quid prius, quid posterius esse debeat; peccat enim qui præposterè agit. Nam scire quid facias, et nescire ordinem faciendi, non est perfectæ cognitionis. Ordinis namque ignorantia conturbat meritorum formam. Ordinem autem diligendi August. insinuat, dicens, in lib. de Doctrinâ christ. 1, cap. 27 : Ipse est qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligit quod non est diligendum, aut non diligit quod diligendum est; aut æquè diligit quod minùs vel ampliùs diligendum est, aut minùs vel ampliùs quod æquè diligendum est. Omnis peccator in quantum peccator est, non est diligendus; et omnis homo in quantum est homo, diligendus est propter Deum, Deus verò propter seipsum; et Deus propter se omni homini ampliùs diligendus est, et ampliùs quisque debet Deum diligere quam seipsum. Item ampliùs alius homo diligendus est, quam corpus nostrum, quia propter Deum omnia ista diligenda sunt, et potest nobiscum Deo homo perfrui, quod non potest corpus nostrum, quia corpus per animam vivit, quâ fruimur Deo. Audisti aliqua de ordine charitatis; ubi expressum est nos ampliùs debere diligere Deum quam omnes homines vel nos ipsos, et ampliùs animam alicujus hominis quam corpus nostrum? In enumeratione etiam quatuor diligendorum superiùs posita, prius ponitur quod supra nos est; secundo, quod nos sumus; tertio, quod juxta nos est; quarto, quod infra nos est; ubi ordo diligendi insinuari videtur eâ ratione enumerationis. Non est autem apertum utrùm omnes homines pariter diligere debeamus, et tantum quantum nos, vel minùs.

An omnes homines pariter diligendi sunt?

2. Unde etiam super hoc sæpè movetur questio, quam perplexam faciunt sanctorum verba variè prolata. Quidam enim tradere videntur quòd pari affectu omnes diligendi sint; sed in effectu, id est, in exhibitione obsequii, distinctio observanda sit. Unde August., lib. 1 de Doct. christ., c. 28 : Omnes homines æquè diligendi sunt; sed cum omnibus prodesse non possis, his potissimum consulendum est, qui pro locorum et temporum vel quarumlibet rerum opportunitatibus, constrictius tibi, quasi quâdam sorte junguntur. Pro sorte enim habendum est quo quisque tibi temporaliter colligatus adhæret; ex quo eligis potius illi dandum esse. Item super Epistolam ad Gal. : Operemur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei, id est, ad christianos. Omnibus enim pari dilectione vita æterna optanda est, etsi non omnibus eadem possunt exhiberi dilectionis officia; quæ fratribus maxime sunt exhibenda, quia sunt sibi invicem membra, qui habent eundem Patrem, scilicet Deum. His aliisque testimoniis innituntur, qui dicunt omnes homines pariter diligendos esse charitatis affectu, sed in operis exhibitione differentiam.

Quæ his repugnare videntur.

3. Quibus obviat illud præceptum legis de diligendis parentibus, Deut. 5 : *Honora patrem tuum et matrem, ut sis longævus super terram*. Ut quid enim specialiter illud præciperetur de parentibus, nisi majori dilectione forent diligendi? Sed hoc illi referendum dicunt ad exteriorem exhibitionem, in quâ præponendi sunt parentes. Unde, *honora*, dixit, non *dilige*. Obviat etiam illud quod Hieron. super Ezechiel. ait, scilicet, ut ordine charitatis, sicut scriptum est, Cant. 2 : *Ordinavit in me charitatem*; post omnium patrem Deum, carnis quoque pater diligatur, et mater, et filius, et filia, frater, soror. Ambrosius quoque diligendi exprimens ordinem super illud Canticorum : *Ordinavit in me charitatem*, ait : Multorum charitas inordinata est; quod in primo est, ponunt tertium vel quartum, Primò Deus diligendus est, secundo parentes, inde, filii, post do-

mestici; qui si boni sunt, malis filiis præponendi sunt. Secundum hoc in Evangelio ad cuiusque dilectionem, proprium ponit, Matth. 22: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo et ex omnibus viribus tuis, et proximum tuum sicut teipsum*, et inimicos non ex tota virtute, nec sicut teipsum, sed simpliciter; sufficit enim quod eos diligamus, et non odio habeamus. Ecce ex præmissis aperte insinuat quæ in affectu charitatis distinctio sit habenda: ut differenti affectu, non pari, homines diligamus, et ante omnia Deum: secundò nosipsos, tertio parentes, inde filios et fratres, post domesticos, demum inimicos diligamus. Sed inquit illi, quæ de ordine dilectionis supra dicuntur, esse referenda ad operum exhibitionem, quæ differenter proximis exhibenda sunt. Primò parentibus, inde filiis, post domesticis, demum inimicis. Deum verò tam affectu quam obsequii exhibitione ante omnia diligendum.

Quod aliqui eorundem tantum proximos quantum nos debere diligere tradunt.

4. Quorum etiam nonnulli tradunt, affectu charitatis tantum proximos esse diligendos, quantum nosipsos diligimus; quod confirmant auctoritate Augustini, qui ait, in lib. 8 de Trin., c. 8, in fine: Nec illa jam questio moveat, quantum charitatis fratri debeamus impendere, quantum Deo. Incomparabiliter plus Deo quam nobis, fratri verò quantum nobis. Nos autem tantò magis diligimus, quantò magis diligimus Deum. Ex hoc et præmissis testimoniis August. asserunt omnes homines pariter esse diligendos à nobis, et tantum quantum nos, Deum autem plus quam nos, corpus verò nostrum, minus quam nos vel proximos. Nec in enumeratione præmissa diligendorum, ordinem diligendi assignari dicunt, sed tantum quæ sunt diligenda. Secundum alios non pari affectu omnes diligendi sunt.

5. Verum quia præmissa verba Ambrosii ordinem diligendi secundum affectum magis quam secundum effectum, diligenter intuentibus explicare videntur, non indocte alii dicunt non modò in exhibitione operis, sed etiam in affectu charitatis ordinem differentem esse statutum; ut ante omnia diligamus Deum; secundò, nos; tertio parentes; quartò filios vel fratres, et huiusmodi, postea domesticos, demum inimicos. Quod verò August. dicit pariter omnes esse diligendos, et pari dilectione omnibus vitam optandam, ita accipi potest, ut paritas non ad affectum referatur, sed ad bonum quod eis optatur, quia charitate omnibus optare debemus, ut paria bona mereantur. Sicut Apostolus dicit, 2 Cor. 7: *Volo omnes homines esse sicut me*. Optanda est enim minoribus perfectio majorum, ut ipsi fiant perfecti, et sic parem mereantur beatitudinem. Vel pari dilectione, id est, eadem dilectione omnes diligendi sunt. Item quod ait, ut tantum diligamus fratres, quantum nos, ita intelligi potest, id est, ad tantum bonum diligamus fratres, ad quantum nos; ut tantum bonum eis optemus in æternitate, quantum nobis, etsi non tanto affectu. Vel ibi quantum, similitudinis est, non quantitatis.

Questio de parentibus bonis et malis, quomodo diligendi sunt.

6. Solet etiam quæri, si parentes nostri mali sunt vel filii, vel fratres, an magis vel minus diligendi sint aliis bonis, hæc ratione nobis non copulatis. Videtur quod magis sint diligendi boni, qui nobis carne non sunt conjuncti, quam mali carne conjuncti, qui nobis sunt conjuncti corde glutino charitatis. Sanctior est enim copula cordium quam corporum. Unde Beda de illis verbis Domini, Matth. 2: *Mater mea et fratres mei hi sunt qui verbum Dei faciunt*, ait: Non injuriosè negligit matrem, nec mater negatur, quæ etiam de cruce agnoscitur; sed religiosiores monstrantur copulæ mentium quam corporum. Verumtamen latebrosa questio est hæc, nec à nobis plenè absolvenda, properantibus ad alia. Movemur enim ex verbis illis, quibus inimicos non ex tota virtute, non sicut teipsum jubet diligere, sed simpliciter. Sufficit enim quod diligamus, et non odio habeamus. Quod non ita accipiendum est, quasi sufficiat tibi diligere inimicum, et non sicut te-

ipsum, quia omnes et amicos et inimicos, sicut teipsum diligere debes. Sed ad ostendendum gradus diligendi Deum et proximum et inimicum, qui tamen proximus est, propria Dominus ponit cum ait, Matth. 22: *Diliges Deum ex tota virtute tua, et proximum sicut teipsum*; non ait, ex tota virtute, ut ostendat proximum diligendum minus quam Deum. Dicit etiam, Lucæ 6: *Diligite inimicos*: nec addit ex tota virtute, nec sicut teipsum, sed simpliciter. Sufficit enim quod diligamus, et non odio habeamus; id est, sufficit dicere ut diligamus, et non odio habeamus; non quin eos diligere debeamus sicut nos, quia proximi sunt; sed sufficit si eos minus diligimus quam alios proximos, quod locutionis genus innuit.

Questio Augustini in libro Retractionum. (1, c. 10, in medio.)

7. Quæri etiam solet cur Dominus præceperit diligere inimicos, cum alibi præcipiat odio habere parentes et filios, Luc. 14. Ad quod dicendum est duo esse diligenda in homine, naturam et virtutem; vitium verò et peccatum odiendum. Et parentes ergo in quantum mali sunt, odiendi sunt: et inimici diligendi, in quantum homines. Diligamus ergo inimicos lucrandos regno Dei, et odiamus propinquos si impediunt nos à regno Dei; et in omnibus communiter naturam diligamus, quam Deus fecit.

De gradibus charitatis.

8. Sciendum quoque est diversos esse gradus charitatis: est enim charitas incipiens, proficiens, perfecta, perfectior, perfectissima. Unde Aug., super Joan. Ep. canonic., tract. 5, paulò ante medium: Perfecta charitas hæc est, ut quis paratus sit pro fratribus etiam mori. Sed numquid mox ut nascitur, jam prorsus perfecta est? imò ut perficiatur, nascitur, cum fuerit nata nutritur, cum fuerit nutrita roboratur, cum fuerit roborata perficitur, cum ad perfectionem venerit, dicit: *Cupio dissolvi*, etc., Phil. 1. Hic aperte progressus et perfectio charitatis insinuat, quam perfectionem etiam Veritas commendat dicens, Joan. 15: *Majorem hæc dilectionem nemo habet, quam ut animam suam ponat quis pro amicis suis*. Quod utique dictum est de opere dilectionis, quia major dilectionis effectus non est, quam ponere animam pro aliis. Nec te moveat quod ait: *Pro amicis*; qui enim ponit animam pro amicis, ponit et pro inimicis, ad hoc ut ipsi fiant amici.

DISTINCTIO XXX.

SI MELIUS EST DILIGERE AMICOS QUAM INIMICOS, VEL È CONVERSO.

1. Illic solet quæri quid potius sit plurisque meriti, diligere amicos, an diligere inimicos. Sed hæc comparatio implicita est. Si enim conferatur dilectio amicorum tantum dilectioni amicorum et etiam inimicorum, perspicua est absolutio. Sed si in aliquo uno homine qui diligit simul amicum et inimicum, quid horum prius sit quærat, obscura est responsio, quia de motu mentis agitur, de quo non est nobis facile iudicium, an unus et idem motus sit erga amicum et inimicum, sed erga amicum intensior; an duo, unus erga inimicum, qui dicitur difficilior, alter erga amicum, qui videtur ferventior; nec incongruè putatur melior qui est ferventior. Vel si unus idemque est, idem potior ubi est ardentior, non improbè existimatur. August. tamen in Ench. c. 75, sentire videtur majus esse diligere inimicum quam amicum, quia perfectorum esse dicit diligere inimicos, et benefacere eis; neque hoc à tantà multitudine impleri, quantà exauditur in oratione Dominicà, cum dicitur, Matth. 6: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*. Illam enim sponsonem dicit à multis impleri, qui nondum diligunt inimicos. Ait enim sic: Magnum est, erga eum qui tibi nihil mali fecerit esse benevolum et beneficium; illud multò grandius et magnificentissimæ bonitatis est, ut tuum quoque inimicum diligas, et ei qui tibi malum vult, et si potest facit, tu semper bonum velis faciasque quod possis, audiens dicentem Jesum, Matth. 5: *Diligite inimicos*.

vestros, et benefacite his qui odiunt vos; et orate pro persequentibus et calumniantibus vos. Sed quoniam perfectorum filiorum Dei est istud, quò quidem se debet omnis fidelis extendere, et humanum animum ad hunc affectum orando Deum, secumque agendo luctandoque perducere, tamen quia hoc tam magnum bonum tantæ multitudinis non est, quantum credimus exaudiri cum dicitur in oratione: *Dimitte nobis debita nostra sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, procul dubio verba sponsonis hujus implentur, si homo qui nondum ita profecit ut etiam diligat inimicum, tamen quando rogatur ab homine qui peccavit in eum ut ei dimittat, dimittit ex corde, qui etiam sibi roganti vult dimitti, cum orat et dicit, *sicut et nos dimittimus debitoribus*. Quicumque verò rogat hominem in quem peccavit, si peccato suo movetur ut roget, non est adhuc deputandus inimicus, ut eum diligere sit difficile, sicut erat quando inimicitias exercebat. Quisquis verò roganti et penitenti non dimittit, non existimet à Domino sua peccata dimitti, quia mentiri Veritas non potest; quæ cum docuisset orationem, hanc in eà positam sententiam commendavit dicens, Matth. 6: *Si dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester. Si verò non dimiseritis, nec Pater vester dimittet vobis peccata vestra*. Ecce hic haberi videtur, quod et prætaxavimus, scilicet majoris virtutis esse diligere inimicum et benefacere ei, quàm illum qui nihil mali fecit nobis, vel apicum. Quod si quis concedere simpliciter noluerit, dicens: Intensiùs diligitur amicus quàm inimicus, et ideò illud potius isto, determinet ista secundum præmissam intelligentiam, dicens ibi comparisonem factam inter dilectionem quâ diligitur tantum amicus, et illam quâ amicus et inimicus diligitur. Illud verò quod sequitur, magis nos movet, quod scilicet dicit non esse tantæ multitudinis diligere inimicos, quanta exauditur cum dicitur, *Dimitte nobis debita nostra*, etc., ubi dat intelligi quòd alicui à Deo dimittuntur peccata non diligenti inimicum, si tamen fratri roganti qui in se peccavit, dimittit. Sed cum peccata non dimittantur alicui adulto, nisi charitatem habeat, sequitur ut charitatem habeat qui non diligit inimicum. Quomodo ergo nomine proximi omnis homo intelligitur in illo mandato: *Diliges proximum tuum sicut teipsum*? Si enim omnis homo proximus est, tunc et inimicus; præcipimur ergo et inimicos diligere. Et quia illud præceptum generale est omnibus, præcipitur omnes homines diligere; etiam inimicos. Quidam quod hic dicitur simpliciter tenere volentes, illud præceptum determinant, dicentes illic perfectis dari in præceptum diligere omnem hominem, etiam inimicum; minoribus verò in consilium. In præceptum verò, eos diligere qui nihil mali fecerunt eis, et inimicos non odire. Sed melius est ut intelligatur omnibus illo mandato præcipi cunctos diligere etiam inimicos; cui sensui attestantur superius positæ auctoritates, et aliæ multæ. Illud verò August. novissimè positum, de perfectâ charitate dictum intelligitur, quæ tantum est perfectorum; qui non solum amicos, sed etiam inimicos perfectè diligunt, eisque benefaciunt. Quæ perfectio dilectionis non est tantæ multitudinis, quanta exauditur in oratione Dominicâ, et hoc reverà grande est et eximie bonitatis, perfectè diligere inimicum. Ita et cum dicit impleri verba illius sponsonis ab homine qui non ita profecit ut diligat inimicum, de dilectione perfectâ accipiendum est.

DISTINCTIO XXXI.

SI CHARITAS SEMEL HABITA AMITTATUR.

1. Illud quoque non prætereundum, quòd quidam asserunt charitatem semel habitam ab aliquo non posse excidere, nullumque damnandum hanc aliquando habere; qui hanc traditionem subditis muniant testimoniis. Apostolus ait, 1 Cor. 13: *Charitas nunquam excidit*. August. etiam inquit (1): *Charitas quæ deserit potest, nunquam vera fuit*. Item: *Charitas*

est fons proprius et singularis bonorum, cui non communicat alienus. Alieni sunt omnes qui audituri sunt: *Non novi vos* (Matth. 7). De hoc fonte Scriptura ait, Prov. 5: *Fons aquæ vivæ sit tibi proprius, et nemo alienus communicet tibi*. Si autem alieni sunt qui audituri sunt illam vocem, non ergo huic fonti communicant damnandi. Item August. (1): *Radicata est charitas, securus esto; nihil mali procedere potest*. Item, Gregor. in Moralibus: *Valida est ut mors dilectio, virtuti enim mortis dilectio comparatur, quia nimirum mentem quam semel ceperit, à dilectione mundi funditus occidit*. Item Aug., tom. 9, super Epistolam Joannis, tract. 1, in fine: *Unctio invisibilis charitas est, quæ in quocumque fuerit, radix illi erit; quæ ardente sole arescere non potest; nutritur calore solis, non arescit*. Item, Beda super Joannem, c. 1: *Quærendum est quomodo speciale Filii Dei agnoscendi signum fuerit, quòd super eum descenderit et manserit Spiritus. Quid magni est Filio Dei quòd in ipso manere Spiritus astruatur? Notandum quòd semper in Domino manserit Spiritus; in sanctis verò, quamdiù mortale corpus gestaverint, partim semper maneat, partim rediturus secedat. Manet autem apud eos, ut bonis insistant actibus; recedit verò ad tempus, ne semper infirmos curandi, mortuos suscitandi, demones ejiciendi, vel etiam prophetizandi habeant facultatem. Manet ergo semper, ut possint habere virtutes, ut mirabiliter ipsi vivant; venit ad tempus, ut etiam aliis per miraculorum signa quales sint intus, effulgeant*. Item Gregor., hom. 5, super Ezechiel: *In sanctorum cordibus secundum quasdam virtutes semper manet Spiritus, secundum quasdam recessurus venit, et venturus recedit. In his virtutibus sine quibus ad vitam non pervenitur, in electorum suorum cordibus permagnet. In his verò per quas sanctitatis virtus ostenditur, ut in exhibitione miraculorum, aliquando adest, aliquando se subtrahit*. Item Ambros. in Moralibus, super Epistolam ad Romanos: *Ficta charitas est, quæ in adversitate deserit. Hæc innuere videntur quòd charitas semel habita non amittatur. Ideò quidam in prætaxatam prosilierunt audaciam, dicentes charitatem à damnandis non haberi, nec à quoquam habitam posse amitti; quos ratio vincit et auctoritas. Quidam enim ad tempus sunt boni, qui postea fiunt mali, et è converso. Unde quorundam nomina Christus dicit scripta in libro vitæ, qui tamen postea abierunt retrò. Sed scripta dicit non secundum præscientiam, sed secundum præsentem justitiam, cui deserviebant, quia digni erant tunc illo bono quod habituri sunt præscripti secundum præscientiam. Unde Ambros. (2): Quibusdam gratia data est in usum, ut Saûli et Judæ, et illis discipulis quibus Dominus dixit, Luc. 10: *Ecce nomina vestra scripta sunt in cælis*; et post abierunt retrò. Sed hoc dixit propter justitiam cui deserviebant, quia boni erant. Frequenter enim ante sunt mali, qui futuri sunt boni; et aliquoties prius sunt boni, qui futuri sunt et permansuri mali, propter quod dicuntur scribi in libro vitæ et deleri*.

Determinatio auctoritatum prædictarum.

2. Quod verò Apostolus ait: *Charitas nunquam excidit*, nullatenus pro illis facit. Dignitatem enim charitatis ostendens, dicit eam non excidere, quia hic et in futuro erit; sed fides et spes evacuabuntur, et scientia. Item quod dicitur charitas nunquam fuisse vera quæ deserit potest, non ad essentiam charitatis refertur, sed ad efficientiam, quia non efficit charitas quæ deseritur, hominem verè beatum, nec perducit ad verum bonum. Huic etiam fonti alieni, id est, damnandi non communicant, scilicet in fine, quia non perseverant. Potest tamen hoc et cætera quæ de charitate dicta sunt, de perfectâ intelligi, quam soli per-

(1) Tom. 9, tract. 8, super cap. 4 Epist. Joan., post medium, super cantic. 8.

(2) Tom. 4, super cap. 9 Epist. ad Rom., ad eum locum: *Quia major serviet minori*.

(1) Aug., ad Julianum comitem; et habetur de Pæn. dist., c. 2.

fecti habent, quæ semel habita non amittitur. Exordia verò charitatis aliquando crescunt, aliquando delinunt; sunt enim virtutis exordia, et profectus, et provectio; quos gradus ille discernit, qui parabolam illam intelligit, Marc. 4: *Sic est regnum Dei, quemadmodum si jactet homo semen in terrâ et dormiat, et exurgat semen et germinet, et crescat, etc.* Si ergo perfecta charitas sic radicata est, ut amitti nequeat, incipiens tamen et provecta amitti potest, et sæpè amittitur; sed dùm habetur, non sinit habentem criminaliter peccare. Quod Augustinus ostendit inquit: *Quia radix omnium malorum est cupiditas, et radix omnium bonorum est charitas, 1 Tim. 6, simul ambæ esse non possunt; nisi una radicibus evulsa fuerit, alia plantari non potest. Sine causâ conatur aliquis ramos incidere, si radicem non contendit evellere.*

Quare fides et spes et scientia dicuntur evacuari, et non charitas, cum et ea ex parte sit.

3. Advertendum etiam est quomodo fides, spes et scientia dicantur evacuari quia ex parte sunt, et non charitas, cum et ipsa ex parte sit. Ex parte enim, id est, imperfectè, *diligimus, sicut ex parte scimus*, ut ait Hesychius super Leviticum. Cùm ergo *omne quod ex parte est, evacuetur*, cur charitas excipitur, quæ dicitur *nunquam excidere*? Charitas quidem etiam ex parte est, ut sæpè sancti docent, quia *ex parte diligimus nunc*; et ideo ipsa evacuabitur in quantum ex parte est, quia tolletur imperfectio et addetur perfectio. Remanebitque ipsa aucta, et actus ejus, et modus diligendi, ut diligas Deum propter se ex toto corde, et proximum tuum sicut teipsum; sed imperfectionis modus eliminabitur. Fides verò, et spes penitus evacuabuntur. Scientia verò secundum actum et modum suum, qui nunc est, non secundum sui essentiam tolletur. Ipsa enim virtus scientiæ remanebit, sed alium tenebit usum et modum.

Si Christus ordinem charitatis præscriptum habuerit.

4. Nunc jam superest investigare si Christus secundum quod homo, ordinem diligendi præscriptum servaverit. Quod si est, omnem hominem sicut seipsum dilexit. Omnibus ergo vitam optavit, omnesque salvos fieri voluit, sed non omnes salvi fiunt, et ita non est factum quod optavit. Sed non est ignorandum in eo fuisse charitatem juxta modum patriæ, non viæ; eumque ordinem diligendi implēse qui servatur in patriâ, non in viâ. Qui enim in patriâ sunt, id est, jam beatificati sunt, adeo justitiæ Dei addicti sunt, ut nihil eis placeat, nisi quod Deo placeat; ac per hoc illorum tantum salutem diligunt et volunt quos Deus salvare vult, eosque solos sicut se diligunt; ita et Christus electos tantum sicut se dilexit, eorumque salutem optavit.

DISTINCTIO XXXII.

DE CHARITATE DEI.

1. Præmissis adjiciendum est de dilectione Dei, quâ ipse diligit nos: quæ non est alia quàm illa quâ diligimus eum. Dilectio autem Dei divina visa est; eademque dilectione Pater et Filius et Spiritus sanctus se diligunt et nos, ut supra disseruimus. Cùmque ejus dilectio sit immutabilis et æterna, alium tamen magis, alium minùs diligit. Unde August.: *Incomprehensibilis est dilectio Dei atque immutabilis, quâ Deus in unoquoque nostrum amat quod fecit, sicut et odit quod fecimus. Miro ergo et divino modo etiam quando odit, diligit nos. Et hoc quidem in omnibus intelligi potest. Quis ergo dignè potest eloqui quantum diligit membra Unigeniti sui, et quantum ampliùs Unigenitum ipsum?* De ipso etiam dictum est, Sap. 11: *Nihil odisti eorum quæ fecisti. Ex his percipitur quod Deus omnes creaturas suas diligit, quia scriptum est: Nihil odisti eorum quæ fecisti; et item, Gen. 1: Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona. Si omnia quæ fecit bona sunt, et omne bonum diligit, omnia ergo diligit quæ fecit; et inter ea magis diligit rationales creaturas, et de illis eas ampliùs quæ sunt membra Unigeniti sui, et multò magis ipsum Unigenitum.*

Ex quâ intelligentiâ dicitur magis vel minùs diligere hæc vel illa.

2. Cùm autem dilectio Dei immutabilis sit, et ideo non intenditur, vel remittitur, si quæritur quæ sit ratio dicti cùm dicitur magis vel minùs diligere hoc quàm illud, et cùm dicitur Deus omnia diligere, dicimus dilectionem Dei sicut pacem exsuperare omnem sensum humanum, ut ad tantæ altitudinis intelligentiam vix aliquatenus aspiret humanus sensus. Potest tamen intelligi, eâ ratione dici omnia diligere à Deo quæ fecit, quia omnia approbat in quantum opera ejus sunt, nec tunc vel priùs vel ampliùs placuerunt ei cùm facta sunt, scilicet antequàm fierent, imò ab æterno omnia placuerunt ei, non minùs quàm postquàm esse cœperunt. Quòd verò rationales creaturas, id est, homines vel angelos, alios magis, alios minùs diligere dicitur, non mutabilitatem charitatis ejus significat, sed quòd alios ad majora bona, alios ad minora dilexit; alios ad meliores usus, alios ad minùs bonos. Omnia enim bona nostra ex ejus dilectione nobis proveniunt. Electorum ergo alios magis, alios minùs dilexit ab æterno, et diligit etiam nunc, quia aliis majora, aliis minora ex dilectione suâ præparavit bona; aliisque majora, et aliis minora bona confert ex tempore. Unde magis vel minùs dicitur hos vel illos diligere.

Quòd duobus modis inspicenda est dilectio Dei.

3. Consideratur enim duobus modis dilectio Dei, secundum essentiam, et secundum efficientiam. Non recipit magis vel minùs secundum essentiam, sed tantum secundum efficientiam, ut magis dilecti dicantur, quibus ex dilectione ab æterno majus bonum præparavit et in tempore tribuit; et minùs dilecti quibus non tantum. Inde etiam est quòd aliqui quando convertuntur et justificantur, dicuntur tunc incipere diligere à Deo; non quòd Deus novâ dilectione quemquam possit diligere, imò sempiternâ dilectione dilexit ante mundi constitutionem quoscumque diligit. Sed tunc dicuntur incipere diligere ab eo, cùm æternæ Dei dilectionis sortiuntur effectum, scilicet gratiam vel gloriam. Unde August., in lib. 5 de Trin., cap. 16: Absit ut Deus temporaliter aliquem diligat quasi novâ dilectione, quæ in ipso ante non erat, apud quem nec præterita transierunt, et futura jam facta sunt. Itaque omnes sanctos suos ante mundi constitutionem dilexit, sicut prædestinavit. Sed cùm convertuntur et inveniunt illum, tunc incipere ab eo diligere dicuntur, ut eo modo dicatur, quo potest humano affectu capi quod dicitur. Sic etiam cùm iratus malis dicitur, et placidus bonis, illi mutantur, et non ipse; ut lux infirmis oculis aspera, firmis lenis est, ipsorum scilicet mutatione, non suâ. Ita cùm aliquis per justificationem incipit esse amicus Dei, ipse mutatur, non Deus. *Si quis magis vel minùs diligatur à Deo uno tempore quàm alio.*

4. Si verò quæritur de aliquo, utrùm magis diligatur à Deo uno tempore quàm alio, distinguenda est dilectionis intelligentia. Si enim referatur ad dilectionis effectum, concessibile est; si verò ad dilectionis essentiam, inficiabile est.

Si Deus ab æterno dilexit reprobos.

5. De reprobis verò qui præparati non sunt ad vitam, sed ad mortem, si quæritur utrùm debeat concedi quòd Deus ab æterno dilexit eos; dicimus de electis solis simpliciter hoc esse concedendum, quòd Deus ab æterno eos dilexit, quos ad justitiam et coronam præparavit. De non electis verò, simpliciter est concedendum quòd odio habuit, id est, reprobavit: sicut legitur, Malach. 1: *Jacob dilexi, Esau odio habui.* Sed non est simpliciter dicendum quòd dilexit, ne prædestinati intelligantur; sed cum adjectione concedatur, dilexit eos in quantum opus ejus futuri erant, id est, quos et quales facturum eos erat.

DISTINCTIO XXXIII.

DE QUATUOR VIRTUTIBUS PRINCIPALIBUS.

1. Post prædicta, de quatuor virtutibus quæ principales vel cardinales vocantur, disserendum est, quæ

sunt iustitia, fortitudo, prudentia, temperantia. De quibus August., in lib. 14, de Trin., cap. 9, ait: Iustitia est in subveniendo miseris; prudentia, in præcavendis insidiis; fortitudo, in perferendis molestiis; temperantia, in coercendis delectationibus pravis. De his dicitur in lib. Sapientiae, c. 8: *Sobrietatem et prudentiam docet, iustitiam et veritatem*. Sobrietatem vocat temperantiam, et veritatem vocat fortitudinem. Hæc virtutes cardinales dicuntur, ut ait Hieron., quibus in hæc mortalitate benè vivitur, et post ad æternam vitam pervenitur; quæ in Christo plenissimè fuerunt et sunt, de cujus plenitudine nos accepimus; in quo habuerunt usus eosdem quos in patria habent, et quosdam etiam viæ. Verùm tamen an hæc virtutes, cum et ipsæ in animo esse incipiant, qui cum sine illis prius esset, tamen animus erat, desinant esse cum ad æterna perduxerint, nonnulla questio est. Quibusdam visum est eas esse desituras; et de tribus quidem, prudentiâ scilicet, fortitudine et temperantiâ cum hoc dicitur, nonnihil dici videtur. Iustitia enim immortalis est; et magis tunc perficietur in nobis quàm esse cessabit, cum beatè vivemus contemplatione naturæ divinæ, quæ creavit omnes cæterasque instituit naturas; quâ nihil melius et amabilius est, cui regenti subditum esse, iustitiæ est. Et ideo immortalis est omnino iustitia, nec in illâ beatitudine esse desinet; sed talis ac tanta erit, ut perfectior et major esse non possit. Fortassis et aliæ tres virtutes, prudentia sine ullo jam periculo erroris, fortitudo sine molestiâ tolerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum erunt in illâ felicitate; ut prudentiæ ibi sit, nullum bonum Deo præponere vel æquare; fortitudinis, ei firmissimè cohærere; temperantiæ, nullo defectu noxio delectari. Quod verò nunc agit iustitia in subveniendo miseris, quod prudentia in præcavendis insidiis, quod fortitudo in perferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non erit ibi omnino, ubi nihil mali erit. Ista ergo virtutum opera huic mortali vitæ necessaria, sicut fides ad quam referenda sunt, in præteritis habebuntur. Ecce apertè hic dicit August., lib. 14, de Trin., c. 9, in principio, quòd prædictæ virtutes in futuro erunt, sed alios usus tunc habebunt quàm modò. Cui Beda assentit super Exodum, c. 26, dicens: Columnæ ante quas expansum est velum, potestates cœli sunt, quatuor eximiis virtutibus præclaræ, id est, fortitudine, prudentiâ, temperantiâ, iustitiâ, quæ aliter in cœlis servantur ab angelis et animabus sanctis, quàm hic à fidelibus. Et consequenter assignat Beda usus illarum virtutum secundum præsentem statum et futurum, imitans August. in præmissis assignationibus.

DISTINCTIO XXXIV.

DE SEPTEM DONIS SPIRITUS SANCTI.

1. Nunc de septem donis Spiritûs sancti agendum est; ubi prius considerandum est an hæc dona virtutes sint; secundò, an in futuro desitura sint, vel omnia, vel horum aliqua; deinde, an in Christo fuerint cuncta hæc dona. Hæc dona virtutes esse, nec in futuro desitura Ambrosius ostendit, ea septem fore virtutes dicens, et in angelis abundantissimè esse, sic lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 20 et ultimo, in principio capitis: Civitas Dei illa Hierusalem cœlestis, non meatu alicujus fluvii terrestris abloitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritûs sancti, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cœlestibus spiritibus redundantius videtur effluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu. Si enim fluvius riparum crepidinibus editis superflusus exundat, quantò magis Spiritus sanctus supereminens creaturam, cum nostræ mentis arcana tanquàm inferiora perstringat, cœlestem illam angelorum naturam effusivè quâdam sanctificationum ubertate lctificat! Deinde sanctificationem exponens subdit, paulò inferius: His autem sanctificationibus significatur plenitudo septem spiritualium virtutum, quas enumerat Isaias dicens, c. 11: *Spiritus sapientiæ et intellectûs, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiæ et pietatis, et Spiritus timoris Domini*. Unum

est ergo flumen Spiritûs sancti, sed multi spiritualium donorum meatus. Quamvis ergo multi dicuntur spiritus, ut *spiritus sapientiæ et intellectûs*, etc., unus tamen est *Dei Spiritus*, 1 Cor. 12, suæ libertatis arbitrer, omnia pro auctoritate voluntatis dividens singulis. Hic expressè traditum est septem dona et virtutes esse sanctificationesque fidelium mentium, et in futuro non desitura, cum sint et in angelis.

Quòd in Christo fuerunt illa septem dona.

2. In Christo etiam hæc eadem fuisse Isaias ostendit dicens c. 11: *Egredietur virga de radice Jesse, et flos de radice ejus ascendet, et requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ et intellectûs, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiæ et pietatis; et replebit eum Spiritus timoris Domini*.

Quod videtur obviare præmissis.

3. His autem videtur obviare quod Beda de timore Domini dicit super Parabolas, scilicet quòd omnis timor in futuro cessabit. Ait enim sic super illum locum, Proverb. 17: *Timor Domini principium sapientiæ*: Duo sunt timores Domini, servilis qui principium sapientiæ est, et amicabile qui perfectionem sapientiæ comitatur. Servilis principium sapientiæ est, quia qui post errata sapere incipit, primò timore corripitur divino, ne puniatur; sed hunc *perfecta charitas foras mittit*, 1 Joan. 4. Succedit huic *timor Domini sanctus, permanens in seculum seculi*, psalm. 18, quem non excludit charitas, sed auget, quo timet filius, ne vel in modico oculos amantissimi patris offendant; uterque in futuro cessabit, *charitas verò nunquàm excidet*. August. verò super illum locum psalm. 5: *Adorabo ad templum sanctum tuum in timore tuo*, timorem Dei desitutum dicit sic: Timor Domini est magnum præsidium proficientibus ad salutem, sed pervenientibus foras mittitur. Non enim timent jam amicum, cum scilicet ad id quod repromissum est, perducti fuerint. Ex his auctoritatibus significatur quòd timor non erit in futuro. Si autem timor non erit in futuro, ergo nec septem dona erunt, nec modò sunt in angelis sive in animabus sanctis. Ad quod dicimus auctoritatum præmissarum quæ videtur repugnantiam dirimentes, quòd septem illa dona et in angelis modò sunt et in animabus sanctis feliciter viventibus, et in nobis erunt in futuro; sed non habebunt omnia hos usus, sive hæc officia quæ nunc habent, verbi gratiâ: timor filialis modò facit timere ne offendamus quem diligimus, et ne separemur ab eo; facit etiam nos revereri eundem. In futuro verò faciet nos revereri, quando non timebimus separari vel offendere. Non ergo metus separationis vel offensionis nunc est in angelis vel in animabus sanctis; nec in nobis erit in futuro; sed reverentia quæ est mixta cum subiectione dilectionis; quæ etiam in Christo fuit, sicut Apostolus dicit in Epistolâ ad Hebræos, loquens de Christo, c. 5: *Qui exauditus est pro suâ reverentiâ*. Quidam tamen secundum effectum, timorem in Christo et in angelis tantum esse contendunt.

Plena timorum distinctio.

4. Et quia de timore tractandi nobis occurrit locus, sciendum est quatuor esse timores, scilicet mundanum sive humanum, servilem, initialem, castum vel filialem sive amicabilem. Humanus timor est, ut ait Cassiodorus super psalm. 127, quando timeamus pati pericula carnis, vel perdere bona mundi, propter quod delinquimus. Hic timor malus est, qui in primo gradu cum mundo deseritur; quem Dominus prohibet in Evangelio dicens, Matth. 10 et Luc. 12: *Nolite timere eos qui occidunt corpus*, etc. Timor autem servilis est, ut ait August., super psal. 127, cum per timorem gehennæ continet se homo à peccato, quo præsentiam iudicis et pœnas metuit, et timore facit quidquid boni facit, non timore amittendi æternum bonum quod non amat, sed timore patiendi malum quod formidat. Non timet ne perdat amplexus pulcherrimi Sponsi, sed timet ne mittatur in gehennam. Bonus est iste timor et utilis, licet insufficiens; per quem fit paulatim consuetudo iustitiæ, et succedit initialis timor, quando

incipit quod durum erat amari, et sic incipit excludi servilis timor à charitate, succedit deinde timor castus sive amicabile; quo timemus ne sponsus tardet, ne discedat, ne offendamus, ne eo careamus. Timor iste de amore venit. Ille quidem servilis est utilis, sed non permanens in aeternum; et iste timor divinus comes est per omnes gradus.

Collectio prædictorum.

5. Et attende quod quatuor hic distinguuntur timores, cum supra Beda duos dixerit esse. Sed Beda humanum timorem prætermisit, et nomine servilis duos quos hic distinguimus complexus fuit, scilicet servilem et initialem. Amicabilem verò, castum dixit. Aug. quoque servilem et castum timorem apertè discernit, dum Epistolæ ad Romanos illum locum exponit, c. 8: *Non enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed accepistis spiritum adoptionis filiorum Dei*; ita dicens: Duo timores insinuantur hic: unus qui est in perfectà charitate, scilicet timor castus; alter qui non est in charitate, scilicet servilis; in quo quamvis Deo credatur, non tamen in Deum; etsi bonum fiat, non tamen benè. Nemo enim invitus benè facit, etiamsi bonum est quod facit.

De casto et servili plenius agit, tangens interdum de initiali.

6. De his eisdem timoribus latius disputat August. dicens: Cœpit aliquis credere diem judicii; si cœpit credere, cœpit et timere. Sed quia adhuc timet, nondum habet fiduciam in die judicii; nondum est enim in illo perfectà charitas; sed si perfectà in illo esset charitas, non timeret; perfectà enim charitas faceret perfectam justitiam, et non haberet unde timeret, imò haberet quasi desideraret ut transeat iniquitas, et veniat regnum Dei; ergo timor non est in charitate. Sed in quâ charitate? Non in inchoatâ. In quâ ergo? In perfectâ, perfectà ergo charitas foras mittit timorem; ergo incipiat timor, quia initium sapientiæ, timor Domini. Timor enim quasi locum præparat charitati. Cum autem cœperit charitas habitare, pellitur timor qui ei præparavit locum. Quantum enim illa crescit, ille decrescit; et quantum illa fit interior, timor pellitur foras; major charitas, minor timor; minor charitas, major timor. Si autem nullus est timor, non est quâ intret charitas, sicut videmus per setam introduci linum quando aliquid suitur; seta prius intrat, et nisi exeat non succedit linum. Sic timor primò occupat mentem; non autem ibi remanet timor, quia ideò intravit, ut introduceret charitatem.

Quod videtur prædictis adversari.

7. Est autem alia sententia quæ videtur huic esse contraria, si non habet pium intellectorem. Dicitur enim in psal. 18: *Timor Domini castus permanet in seculum seculi*. Aeternum quemdam timorem nobis ostendit, sed castum. Quod si ostendit ille nobis æternum timorem, numquid contradicit illi ista Epistola, 2 Joan. 4, quæ dicit: *Timor non est in charitate; sed perfectà charitas foras mittit timorem*? Hoc enim dictum est per Joan., illud dictum est per David: *Sed nolite putare alium esse Spiritum*; si enim unus flatus inflat duas tibias, non potest unus Spiritus implere duo corda, et agitare duas linguas? Si spiritu uno, id est, flatu impletæ duæ tibiæ consonant, impletæ duæ linguæ Spiritu Dei dissonare possunt? Imò est ibi quædam consonantia, est quædam concordia; sed auditorem desiderat studiosum, non otiosum. Ecce movit duas linguas Spiritus Dei, et audivimus ex unâ: *Et timor non est in charitate*; audivimus ex aliâ: *Timor Domini castus permanet in seculum seculi*. Quid est hoc? Dissonant? Non. Excute aures, intende melodiam; non sine causâ hic addidit *castus*, illic non addidit; quia est timor aliquis qui dicitur castus, est alius qui non dicitur castus. Discernamus istos duos timores, et intelligamus consonantiam tibiæ. Quomodò discernimus? Attendat charitas vestra. Sunt homines qui propterea timent Deum, ne mittantur in gehennam; ne fortè ardeant cum diabolo in igne æterno. Ipse est timor qui introducit charitatem, sed sic venit ut exeat. Si enim propter pœnas times Deum,

nondum amas quem sic times; non bona desideras, sed mala caves. Sed ex eo quia mala caves, corrige te et incipis bona desiderare; cumque bona desiderare cœperis, erit in te timor castus. Quid est timor castus? Timere ne ampliùs amittas ipsa bona, timere Deum ne recedat a te. Cum autem times Deum ne te deserat præsentia ejus, amplecteris eum, ipso frui desideras. (Aug., tract. 9, super Epist. Joan., in tom. 3.) *Quomodo distant duo timores, per similitudinem duarum mulierum ostendit.*

8. Non potes meliùs explanare quid intersit inter duos istos timores, quàm si ponas duas mulieres maritatas; quarum unam constituas volentem facere adulterium, sed timet ne damnetur à marito. Timet maritum, quia adhuc amat nequitiam: huic non grata est, sed onerosa mariti præsentia; et si fortè vivit nequiter, timet maritum ne veniat. Tales sunt qui timent diem judicii. Fac alteram amare virum, et debere illi castos amplexus, nullâ se adulterinâ immunditiâ maculare velle: ista optat præsentiam viri. Illa timet et ista timet. Jam ergo interrogentur quare timeant. Illa dicet: Timeo virum ne veniat; ista dicet: Timeo virum ne discedat. Illa dicet: Timeo virum ne damnet; ista dicet: Timeo virum ne deserat. Pone hæc in animo, et invenies timorem quem foras mittit charitas; et alium timorem castum permanentem in seculum seculi. Illum timorem perfectà charitas foras mittit, quia ille timor tormentum habet; torquetur conscientia peccatorum, nondum facta est justificatio. Est ibi quod titillet mentem, quod pungat, quod stimulet. Stimulat ille timor, sed intrat charitas quæ sanat quod vulnerat timor. Timor castus facit securitatem in animo. Audivimus duas tibias, scilicet, Joannem et David consonantes; illa de timore Dei dicit, quo timet anima ne damnetur; ista de timore quo timet anima ne deseratur. Ille est timor quem charitas excludit, ille est timor qui permanet in seculum seculi (1). Ecce in his verbis prædictis apertè ostendit August. quis sit timor castus, et quis servilis, et qualiter differant. In quibus etiam initialem timorem significavit; qui nec ex toto est servilis, nec ex toto castus, sed tanquàm medius aliquid de servili, et aliquid de casto timore habet; facit enim servire partim timore pœnæ, partim amore justitiæ per quem timemus puniri, et tinemus offendere. Iste timor est in inchoatâ charitate, non in perfectâ: et quantum crescit charitas, tantum decrescit iste timor, quantum ad metum pœnæ, id est, quantum ad id quod facit timere pœnam, et quantum ad tormentum conscientiæ. Nam quanto magis diligimus, tanto minus timemus. Iste timor notatur in illis verbis August., ubi non negat timorem esse in charitate inchoatâ, sed perfectâ; quod non posset dici de servili, quia, ut ipse supra dixit, servilis timor non remanet veniente charitate, nec intrat charitas nisi prius ille timor exeat; nec in illo timore aliquis credit in Deum, etsi credat Deo; nec benè facit, etiamsi bonum est quod facit. Non est ergo timor ille in charitate etiam inchoatâ, quia omnis qui charitatem habet, licet non perfectam, et in Deum credit, et bona opera facit. Quare servilis non est timor ille, quem in charitate inchoatâ fore concessit, et quem crescente charitate decrescere dixit; sed ille est timor initialis, quem non negat esse in charitate, nisi perfectà sit.

Quod timor servilis et initialis dicitur initium sapientiæ, sed differenter.

9. Sciendum tamen est quod uterque timor, scilicet servilis et initialis, in Scripturæ diversis locis, Prov. 1 et 9, Eccl. 1, dicitur *initium sapientiæ*; et ita fore comperies, si diligenter adnotaveris loca Scripturæ in quibus de timore Domini fit mentio; ex aliâ tamen ratione et causâ diversâ dicitur servilis timor initium sapientiæ, et ex aliâ initialis. Servilis enim ideò dicitur initium sapientiæ, quia præparat locum sapientiæ,

(1) Aug., eod. tract.; et tom. 2, epist. 120, ad Horat., de Gratiâ novi Testamenti, c. 21.

et ducit ad sapientiam; sed tamen non remanet cum eâ, imò foras exit. Initialis verò dicitur initium sapientiae, quia est in inchoatâ sapientiâ, quem cum quis habere incipit, sapientiam et charitatem habere incipit. Inde etiam est quòd uterque timor dicitur initialis; quòd invenire poteris per diversa Scripturae loca. Uterque etiam timor interdum dicitur servilis, quia et ipse initialis, qui est in charitate inchoatâ, aliquid habet de servili, scilicet angorem poenae, sicut et aliquid habet de casto, scilicet quòd timet offendere ac separari.

De hoc quod Augustin. dicit, castum timorem esse aeternum.

40. Illud quoque diligenter est notandum, quod in superioribus Augustin. dicit, castum timorem esse aeternum, per quod confirmatur praemissa sententia, scilicet quòd spiritus timoris erit in futuro, sicut et alia dona Spiritûs sancti, sed non habebit omnem illum usum quem modò habet. Faciet enim tunc nos revereri Deum, non timere separari vel carere. Fuit ergo et in Christo timor ille, sed juxta usum illum quem habebit in futuro in sanctis. Non enim timuit Christus separari vel offendere Deum, sed Deum pra omnibus reveritus est.

An timor poenae qui fuit in Christo fuerit servilis, vel initialis, vel alius.

41. Cum autem fuerit in Christo timor poenae, quaeritur an iste timor fuerit mundanus, vel servilis, vel initialis. Ad quòd dicimus nullum eorum fuisse in Christo, quia timor mundanus malus est, ut supra dictum est, et in primo gradu cum mundo deseritur; servilis verò, vel initialis, in perfectâ charitate non est. Nullus ergo timorum istorum fuit in Christo. Quis ergo fuit timor iste quo poenam timuit? Potest timor ille dici naturalis vel humanus, qui omnibus hominibus inest, quo horretur mors ac formidatur poena. Et dicitur timor iste naturalis, non quia accesserit homini ex naturâ secundum quòd prius fuit instituta, quia non fuit iste timor concretus homini, nec de bonis naturalibus; sed quia ex corruptâ naturâ per peccatum omnibus advenit; cui corruptio inolevit, tanquam esset naturalis; et est iste timor, effectus peccati, ut praedictum est.

DISTINCTIO XXXV.

QUOMODO DIFFERANT SAPIENTIA ET SCIENTIA.

1. Post praemissa, diligenter considerandum est in quo differat sapientia à scientiâ. De hoc August., in lib. 14 de Trin., cap. 1, in medio, ita ait: Philosophi disputantes de sapientiâ definierunt eam, dicentes: Sapientia est rerum divinarum humanarumque scientia. Ego quoque utrarumque rerum cognitionem, id est, divinarum et humanarum, et sapientiam et scientiam dici posse non nego. Verum juxta distinctionem Apostoli, quâ dixit, 1 Cor. 12: *Alii datur sermo sapientiae, alii sermo scientiae*, illa definitio dividenda est, ut rerum divinarum cognitio sapientia propriè nuncupetur, humanarum verò rerum cognitio propriè scientiae nomen obtineat. Neque verò quidquid sciri ab homine potest in rebus humanis, ubi plurimum supervacuae vanitatis et noxiae curiositatis est, huic scientiae tribuo; sed illud tantum quo fides saluberrima quae ad veram beatitudinem ducit, gignitur, nutritur, defenditur, roboratur; quâ scientiâ non polent fideles plurimi, quamvis polleant ipsâ fide plurimum. Aliud est enim scire tantummodò quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quomodò hoc ipsum et piis opituletur vel contra impios defendatur; quae proprio vocabulo appellatur scientia. De his quoque duabus virtutibus idem August., in Ench., c. 2, differentiam inter eas assignans super psal., ait: Distat sapientia quodammodò à scientiâ, testante sancto Job, qui, quodammodò singula definiens, ait, c. 28: *Sapientia est pietas; scientia verò, abstinere à malis*. Pietatem verò hoc loco posuit Dei cultum; quae Graecè dicitur *Θεοσεβεία*, quae est in cognitione et dilectione ejus quod semper est et incommutabiliter manet, quod Deus est. Abstinere

verò à malis, est in medio pravae nationis prudenter conversari. Idem quoque inter haec duo aperte distinguens ait, in lib. 12 de Trinit.: Distat ab aeternorum contemplatione actio quâ benè utimur temporalibus rebus; et illa sapientiae, haec scientiae deputatur, quamvis et illa quae sapientiae est, possit nuncupari scientia, ut Apostolus asserit, 1 Cor. 13, ubi dicit: *Nunc scio ex parte*; quam scientiam profectò contemplationem Dei vult intelligi. In hoc ergo differentia est, quia ad contemplationem sapientia, ad actionem verò scientia pertinet. Ecce apertè demonstratum est in quo differant spiritus sapientiae et spiritus scientiae, scilicet ut sapientia divinis, scientia humanis attributa sit rebus. Et, ut docet August. in lib. 13 de Trin., cap. 19, in medio: Utrumque agnoscimus in Christo, scilicet et rem divinam, et rem humanam; et ideò de ipso habemus sapientiam et scientiam. Cum enim legitur, Joan. 1: *Verbum caro factum est*, in Verbo intelligitur verus Dei Filius; in carne agnoscitur verus hominis filius. Item cum dicitur: *Vidimus plenum gratiae et veritatis*; gratiam referamus ad scientiam, et veritatem ad sapientiam; quia in Christo sapientia et scientia fuit plenaria, et nos scientiam et sapientiam de eo habemus qui est Deus et homo.

In quo differat sapientia ab intellectu

2. Ostensâ differentiâ inter scientiam et sapientiam, quid distet inter sapientiam et intellectum videamus. In hoc differunt illa duo, quia sapientia propriè est de aeternis, quae Veritati aeternae contemplandae intendit. Intelligentia verò non modò de aeternis est, sed etiam de rebus invisibilibus et spiritualibus temporaliter exortis. Per eam enim et natura summa quae fecit omnes naturas, id est, divina, consideratur, et quae post ipsam sunt spirituales et invisibiles naturae, ut angeli et omnes animae bonae affectiones conspiciuntur. In hoc ergo differentia est quia sapientiâ Creator tantum conspicitur, intellectu verò et Creator et creatura quaedam. Item intellectu intelligibilia capimus tantum; sapientiâ verò non modò capimus superiora, sed etiam incognitis delectamur. Sic ergo distingui potest inter illa tria, scilicet intellectum, scientiam et sapientiam. Scientia valet ad rerum temporalium rectam administrationem et ad bonam inter malos conversationem. Intelligentia verò ad Creatoris et creaturarum invisibilium speculationem. Sapientia verò ad solius aeternae Veritatis contemplationem et delectationem. *Quòd intellectus et scientia de quibus hic agitur, non sunt illa quae naturaliter habet homo.*

3. Et notandum quòd intellectus et scientia quae dicuntur dona Spiritûs sancti, alia sunt ab intellectu et scientiâ quae naturaliter sunt in animâ hominis; haec enim virtutes sunt quae per gratiam infunduntur animis fidelium ut per eas rectè vivant. Illa verò naturaliter habet homo ex beneficio creationis; à Deo tamen. Per has autem virtutes quae dicuntur dona Spiritûs sancti, illa naturalia reformantur atque adjuvantur, ut, verbi gratiâ, intellectus naturalis peccato obtenebratus, per virtutem quamdam et gratiam quae dicitur spiritus intelligentiae reformatur atque adjuvatur ad intelligendum. Ita et per illam virtutem quae dicitur spiritus sapientiae juvatur atque erigitur mentis ratio ad contemplationem et delectationem veritatis. *Quòd sapientia ista Dei est, nec est illa quae Deus est.*

4. Illud etiam sciendum est, quòd sapientia de quâ nunc disserimus; non est illa sapientia Dei, ut ait August. in lib. 14 de Trin., cap. 1, principio, quae Deus est; sed hominis sapientia, verumtamen quae secundum Deum est, ac verus et praecipuus cultus ejus est. Si ergo colat mens hominis Deum ejus ab eo capax facta est, et ejus esse particeps potest, sapiens ita fit, et non suâ luce, sed summae illius lucis participatione sapiens fit. Ista ergo hominis sapientia etiam Dei est; verum non ita Dei est, ut eâ sapiens sit Deus. Non enim participatione sui sapiens est, sicut mens participatione Dei. Sic etiam dicitur justitia Dei non solum illa quâ ipse justus est, sed etiam illa quam dat homini cum justificat impium.

DISTINCTIO XXXVI.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM QUÆ NON SEPARANTUR.

1. Solet etiam queri utrū virtutes ita sint sibi conjuncte, ut separatim non possint possideri ab aliquo; sed qui unam habet omnes habeat. De hoc etiam Hieron. ait, comment. in cap. 56 Isaie: Omnes virtutes sibi hærent, ut qui unā caruerit, omnibus careat. Qui ergo unam habet, omnes habet. Quod quidem probabile est. Cum enim charitas mater sit omnium virtutum, in quocumque mater ipsa est, scilicet charitas est, et cuncti filii ejus, id est, virtutes rectè fore creduntur. Unde August. tract. 83 super Joan.: Ubi charitas est, quid est quod possit deesse? Ubi autem non est, quid est quod possit prodesse? Cur ergo non dicimus: Qui hanc virtutem habet, omnes habet, cum plenitudo legis sit charitas? quæ quantò magis est in homine, tantò magis est virtute præditus; quantò verò minùs, tantò minùs inest virtus; et quantò minùs inest virtus, tantò magis inest vitium.

Si cunctæ virtutes pariter sint in quocumque sunt.

2. Utrū verò pariter quis omnes possideat virtutes, an aliæ magis, aliæ minùs in aliquo serveant, questio est. Quibusdam enim videtur quòd aliæ magis, aliæ minùs habeantur ab aliquo; sicut in Job patientia emicnit, in David humilitas, in Moyse mansuetudo; qui etiam concedunt magis aliquem mereri per aliquam unam virtutem quàm per aliam, sicut eam plenius habet quàm aliam. Non tamen magis per aliquam mereri dicunt, quàm per charitatem; nec aliquam plenius à quoquam haberi, quàm charitatem. Alias ergo magis et alias minùs in aliquo esse dicunt; sed nullam plenius charitate, quæ cæteras gignit. Hasque dicunt esse multas facies quas memorat Apostolus, dicens, 2 Cor. 1: *Ex personis multarum facierum*, etc. Alii verius dicunt omnes virtutes et similes et pares esse in quocumque sunt; ut qui in unā alteri par extiterit, in omnibus eidem æqualis sit. Unde August., in lib. 6 de Trin., cap. 4, in principio: Vir utes quæ sunt in animo humano, quamvis alio et alio modo singulæ intelligantur, nullo modo tamen separantur ad invicem; ut quicumque fuerint æquales, verbi gratiā, in fortitudine æquales sunt et prudentiā et justitiā et temperantiā. Si enim dixeris æquales esse istos in fortitudine, sed illum præstare prudentiā, sequitur ut hujus fortitudo minùs prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sunt, quia est illius fortitudo prudentior; atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eādem consideratione percurras. Ex his clarescit omnes virtutes non modò esse connexas, sed etiam pares in animo hominis. Cum ergo dicitur aliquis aliquā præeminere virtute, ut Abraham fide, Hebr. 11; Job patientiā, Jacobi 5, secundum usus exteriores accipiendum est, vel in comparatione aliorum hominum, quia vel humilitatis habitum maximè præfert, vel opus fidei, vel alicujus cæterarum virtutum præcipuè exequitur. Unde et eā præ aliis pollere, vel inter alios homines singulariter excellere dicitur, secundum hunc modum, scilicet, secundum rationem actuum exteriorum, ut alibi August. dicit in aliquo aliam magis esse virtutem, aliam minùs, et unam inesse virtutem, et non alteram. Ait enim sic, in epist. ad Hier. 29: Clarissimā disputatione tuā satis apparuit non placuisse auctoribus nostris, imò veritati ipsi, omnia paria esse peccata, etiamsi hoc de virtutibus verum sit; quia etsi verum est eum qui habet unam omnes virtutes habere, et eum qui unam non habet nullam habere; nec sic peccata sunt paria, quia ubi virtus nulla est, nihil rectum est; nec tamen ideò non est pravo pravius, distortoque distortius. Si autem (quod puto esse verius sacrisque Litteris congruentius) ita sunt animæ intentiones ut corporis membra, non quòd videantur locis, sed quòd sentiantur affectibus, et alius illuminatur ampliùs, alius minùs, alius omninò caret lumine; profectò ut quisque illustratione piæ charitatis affectus est, in alio actu magis, in alio mi-

nus, in aliquo nihil; sic dici potest habere aliam, aliam non habere, aliam magis, et aliam minùs. Nam et major est in isto charitas quàm in illo: et ideò rectè possumus dicere et aliqua in isto, nulla in illo, quantum pertinet ad charitatem quæ pietas est: et in uno homine quidem quòd majorem habeat pudicitiam quàm patientiam, et majorem hodiè quàm heri, si proficit in eā; et adhuc non habeat continentiam, et habeat non parvam misericordiam. Et, ut generaliter breviterque complectar quam de virtute habeo notionem, virtus est charitas, quā id quod diligendum est diligit. Hæc et in aliis major est, in aliis minor, et in aliis nulla est; plenissima verò quæ jam non possit augeri, quamdiū hic homo vivit, in nemine est. Illic insinuari videtur quòd aliquis eā ratione possit dici habere unam virtutem magis quàm aliam, quia per charitatem magis efficitur in actu unius virtutis quàm alterius; et propter differentiam actuum ipsas virtutes magis vel minùs habere dicitur. Potest et aliquam non habere, cum tamen simul omnes et pariter habeat quantum ad mentis habitum vel essentiam cujusque. In actu verò aliam magis, aliam minùs habet, aliam etiam non habet, ut vir justus utens conjugio, non habet continentiam in actu, quam tamen habet in habitu. Cur ergo non dicantur paria peccata? Fortè quia magis facit contra charitatem qui gravius peccat, minùs qui levius. Nemo enim peccat, nisi adversus illam faciendo, quæ est plenitudo legis, Rom. 13. Ideò rectè dicitur, Jacob. 2: *Qui offenderit in uno, factus est omnium reus*, id est, contra charitatem facit, in quā pendent omnia. *Repetit de charitate, ut addat quomodo tota lex ex eā pendeat.*

3. Cum duo sint præcepta charitatis, in quibus, ut prætaxatum est, *tota lex pendet et prophetæ*, Matth. 22, advertendum est quomodo hoc fit, cum in lege et in prophetis multa fuerint cæremonialia mandata, quæ si ad charitatis sanctificationem pertinuisent, viderentur nondum debuisse cessare. Quia verò non justificationis gratiā, quam facit charitas, instituta sunt, sed in figurā futuri, et in onus imposita, ideò clarescente veritate cessaverunt sicut umbra. Verumtamen et ipsa cæremonialia secundum spirituales intellectum, quem continent, et omnia moralia ad charitatem referuntur. Pertinent enim omnia ad decem mandata in tabulis scripta, ubi omnium summa perstringitur, ex quibus cætera emanant; sicut in sermone Domini octo virtutes præmittuntur, ad quas cætera referuntur. Et sicut ad decem mandata Decalogi cætera referuntur, ita et ipsa decem ad duo mandata charitatis pertinent. Omnia ergo ad duo mandata charitatis pertinent, quia per charitatem implentur, et ad charitatem tanquàm ad finem referri debent. Unde Aug., in Ench., cap. ult.: Totam magnitudinem et amplitudinem divinarum eloquiorum possidet charitas, quā Deum proximumque diligimus; quæ radix est omnium bonorum. Unde Veritas ait, Matth. 22: *In his duobus mandatis universa lex pendet, et prophetæ*. Si ergo non vacat omnes paginas sanctas perscrutari, omnia involucri sermonum evolvere, tene charitatem ubi pendent omnia, quia perfectio est et finis omnium. Tunc enim et præcepta et consilia rectè fiunt, cum referuntur ad diligendum Deum, et proximum propter Deum. Quod verò timore pœnæ vel aliquā intentione carnali fit, ut non referatur ad charitatem, nondum fit sicut fieri oportet, quamvis fieri videatur. Inimicus enim justitiæ est, qui pœnæ timore non peccat. Amicus verò justitiæ, qui ejus amore non peccat. Omnium ergo hæc summa est, ut intelligatur legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo esse dilectio Dei et proximi. (Aug. ad Anastasium, epi. 144. Idem, lib. 1 de Doc. chr., cap. 35.)

DISTINCTIO XXXVII.

DE DECEM PRÆCEPTIS, QUOMODO CONTINEANTUR IN DUBUS MANDATIS CHARITATIS.

1. Sed jam distributio Decalogi, quæ in duobus mandatis completur, consideranda est. Habet enim Decalogus decem præcepta, quæ sunt decachordum

psalterium; quæ sic sunt distributa, ut tria quæ sunt in primâ tabulâ, pertineant ad Deum, scilicet, ad cognitionem et dilectionem Trinitatis; septem quæ sunt in secundâ tabulâ, ad dilectionem proximi.

De primo præcepto.

2. Primum, in primâ tabulâ est: *Non habebis Deos alienos; non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem*, etc. Hæc Origenes dicit duo mandata; sed August. (de decem Chordis, lib. unico, cap. 5), unum; hoc enim ipsum quod dixerat, *Non habebis Deos alienos*, perfectius explicat cum prohibet coli figmenta, scilicet, idolum vel similitudinem alicujus rei; quæ duo Origenes ita dicit distare, ut idolum sit quod nihil habet simile sui; similitudo verò, quod habet speciem alicujus rei; ut, verbi gratiâ, si quis in auro vel in ligno vel aliâ re faciat speciem serpentis vel avis vel alterius rei, et statuât ad adorandum, non idolum sed similitudinem fecit. Qui verò facit speciem quam non vidit oculus, sed animus sibi finxit; ut si quis humanis membris caput canis, vel arietis formet, vel in uno habitu hominis duas facies, non similitudinem, sed idolum facit, quia facit quod non habet aliquid simile sui. Ideò dicit Apostolus, 1 Cor. 8: *Quia idolum nihil est in mundo*. Non enim aliqua ex rebus constantibus assumitur species, sed quod mens otiosa et curiosa reperit. Similitudo verò est, cum aliquid ex his quæ sunt vel in cœlo, vel in terrâ, vel aquis formatur. August. verò ita exponit illud: *Idolum nihil est in mundo*, id est, inter creaturas mundi non est forma idoli, materiam enim formavit Deus, sed stultitia hominum formam dedit. Quæcumque facta sunt, naturaliter facta sunt per Verbum, sed forma hominis in idolo non est facta per Verbum, sicut peccatum non est factum per Verbum, sed est nihil, et nihil fiunt homines cum peccant. Sed quæritur quomodò hic dicatur forma idoli non esse facta per Verbum, cum alibi legatur: *Omnis forma, omnis compago, omnis concordia partium facta est per Verbum*. Hoc autem à diversis variè solvitur. Quidam enim dicunt omnem formam, et quidquid est, à Deo esse in quantum est, et formam idoli in quantum est vel in quantum forma est, à Deo esse, sed non in quantum idoli est, id est, posita ad adorandum. In hoc enim non est creatura, sed perversio creaturæ. Sicut illud quod peccatum est, in quantum peccatum est, nihil est; et homines cum peccant, nihil fiunt, quia ab illo qui verè est, separantur. Unde Hieron.: *Quod ex Deo non est, qui solus verè est, non esse dicitur*. Ideoque peccatum quod nos à vero esse abducit, nihil esse vel non esse dicitur. Alii verò dicunt omnem formam, quæ scilicet naturaliter est, et omne quod naturaliter est, esse à Deo; sed forma idoli non est naturaliter, quia naturæ justitiæ non servit. Id enim naturaliter esse dicitur, quod simplici naturæ justitiæ quæ Deus est, militat, non resultat, et naturam creatam non vitiat. Secundum præceptum est, Exod. 20: *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, quod est dicere, secundum litteram, non jurabis pro nihilo nomen Dei. Allegoricè verò præcipitur, ut non putes creaturam esse Christum Dei Filium, quia omnis creatura vanitati subjecta; sed æqualem Patri. Tertium verò præceptum: *Memento ut diem sabbati sanctifices*, ubi secundum litteram præcipitur sabbati observantia. Allegoricè verò, ut requiem et hic à vitiis, et in futuro in Dei contemplatione expectes ex Spiritu sancto, id est, ex charitate et dono Dei, non quòd Spiritus sanctus sine Patre et Filio hoc operetur. Accepit utique Ecclesia hoc donum, ut in Spiritu sancto fiat remissio peccatorum. Quam remissionem cum Trinitas faciat, propriè tamen ad Spiritum sanctum dicitur pertinere, quia ipse est Spiritus adoptionis filiorum. Ipse Patris et Filii amor et connexio vel communitas. Ideoque justificatio nostra et requies ei attribuitur sæpius. Hæc sunt tria mandata primæ tabulæ, ad Deum pertinentia. Et primum quidem, quod est de uno Deo colendo, pertinet ad Patrem, in quo est unitas vel auctoritas; secundum ad Filium, in quo coæqualitas; tertium ad Spiritum

sanctum, in quo est utriusque communitas.

De mandatis secundæ tabulæ.

3. In secundâ verò tabulâ erant septem mandata, ad dilectionem proximi pertinentia, quorum primum ad patrem carnalem refertur, sicut primum primæ tabulæ ad Patrem cœlestem. Quod est Deut. 5: *Honora patrem tuum et matrem tuam*, ut sis longævus super terram, scilicet viventium. Parentes verò sic sunt honorandi, ut eis debita reverentia exhibeatur, et necessaria ministrentur. Secundum est: *Non occides*, ubi secundum litteram actus homicidii prohibetur, secundum spiritum verò etiam voluntas occidendi. Unde huic mandato secundum litteram fit superadditio in Evangelio, quia litterâ Evangelii exprimitur, quod legis litterâ non exprimebatur. Evangelii littera exprimit intelligentiam spiritualem, id est, quam spirituales habent, et secundum quam spiritualiter vivitur; littera legis sensum carnalem, id est, quem carnales habent, et secundum quem carnaliter vivitur; cui facta est superadditio. Tertium est: *Non mœchaberis*; id est, ne cuilibet miscearis, excepto fœdere matrimonii, à parte enim totum intelligitur. Nomine ergo mœchiæ omnis concubitus illicitus, illorum quoque membrorum non legitimus usus prohibitus debet intelligi. Quartum est: *Non furtum facies*, ubi sacrilegium et rapina omnis prohibetur. Non enim rapinam permisit, ait August., q. 71 super Exod., qui furtum prohibuit; sed furti nomine benè intelligi voluit omnem illicitam usurpationem rei alienæ. Sacrilegium tribus modis committitur, quando scilicet vel sacrum de sacro, vel non sacrum de sacro, vel sacrum de non sacro aufertur. Sacrum verò dicitur, quidquid mancipatum est cultui divino, ut ecclesia vel res ecclesiæ. Hic etiam usura prohibetur, quæ sub rapinâ continetur. Unde Hieron. in epist. super psal. 54: *Usuras quærere, vel fraudare, aut rapere nihil interest*. Commoda fratri tuo, et accipe quod dedisti, et nihil superfluum quæras; quia superabundantia usura computatur. Est enim usura, ut ait Augustinus, cum quis plus exigit in injuriâ vel quâlibet re, quàm acceperit. Item Hieron. quæst. 3, in cap. 14 Ezechielis: *Putant aliqui usuram tantum esse in pecuniâ; sed intelligant usuram vocari superabundantiam, scilicet quidquid est si ab eo quod dederit plus est; ut si in hyeme demus decem modios, et in messe quindecim recipiamus*. Si verò quæritur de filiis Israel, qui Domino jubente ab Ægyptiis mutuaverunt vasa aurea et argentea et vestes pretiosas, et asportaverunt, utrùm furtum commiserint, dicimus eos qui ut parerent, Deo jubente, illud fecerunt, non fecisse furtum, nec omninò peccasse. Unde Augustinus: *Israelitæ non furtum fecerunt, sed Deo jubente ministerium præbuerunt*. Hoc enim Deus jussit, qui legem dedit. Sicut minister judicis sine peccato occidit quem lex præcipit occidi; sed si id spontè facit, homicida est, etiamsi eum occidat quem scit à judice occidendum. Infirmi autem qui ex cupiditate Ægyptios deceperunt, magis permissi sunt hoc facere illis qui jure talia passi sunt, quàm jussi. Hic opponitur, quòd etiam boni in isto opere peccaverunt, quia naturalem legem cui concordat Evangelium et lex moralis præceptionis, transgressi sunt, quæ est: *Quod tibi non vis fieri, alii ne feceris*. Quam Veritas scripsit in corde hominis; et quia non legebatur in corde, iteravit in tabulis, ut voce forinsecus admotâ rediret ad cor, et ibi inveniret quod extra legere. Hanc ergo illi prævaricari videntur in illo facto, alii facientes quod nolebant sibi fieri. Sed ibi intelligendum est *injustè*, ut non alii, scilicet, *injustè*, facias quod tibi non vis fieri; alioquin hujus prævaricator est judex, dum punit reum nolens aliquid tale sibi fieri. Ita etiam et illud Domini verbum Matth. 7: *Omnia quæcumque vultis ut faciant vobis homines*, etc., de bonis recipiendum est, quæ nobis invicem exhibere debemus (1).

(1) Aug., tom. 6, l. 22, contra Frustum Manichæum, c. 71.

Quintum præceptum est, Luc. 6 : *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium*; ubi crimen mendacii et perjurii prohibetur. Solet etiam quæri utrùm prohibitum sit omne mendacium. Quidam dicunt illud tantùm prohiberi quod obest et non prodest ei cui dicitur. Tale enim non est adversus proximum; ut ideò videatur hoc addidisse Scriptura. Sed de mendacio magna quæstio est, quæ nec citò explicari potest. (Aug., l. 5, super Exod., q. 72, in fine.)

DISTINCTIO XXXVIII.

DE TRIPLICI GENERE MENDACII.

1. Sciendum tamen tria esse genera mendaciorum. Sunt enim mendacia quædam pro salute vel commodo alicujus, non malitiâ, sed benignitate dicta : qualiter obstetrices mentitæ sunt et Raab. Est et aliud mendacii genus quod fit joco, quod non fallit. Scit enim cui dicitur, causâ joci dici; et hæc duo genera mendaciorum non sunt sine culpâ, sed non cum magnâ. Perfectis verò non convenit mentiri, nec etiam pro temporalis vitæ alicujus, ne pro corpore alterius animam suam occidant. Licet autem eis verum tacere, sed non falsum dicere : ut si quis non vult hominem ad mortem prodere, verum taceat, sed non falsum dicat. Tertium verò genus mendacii est quod ex malignitate et duplicitate procedit, cunctis valdè cavendum (1). His videtur innui mendacia illa quæ fiunt joco vel pro salute alicujus, imperfectis esse venialia peccata, perfectis verò illud quod pro commodo alterius dicitur esse damnable, quod etiam de mendacio jocoso putari potest, præcipue si iteretur. De mendacio autem obstetricum et Raab, quod fuerit veniale August. tradit, in Enchirid., c. 22, dicens : Forsitan obstetrices non remuneratæ sunt quia mentitæ sunt, sed quia infantes liberaverunt, et propter hanc misericordiam veniale fuit peccatum, non tamen nullum : sic Raab liberata est propter liberationem exploratorum, pro quâ fuit veniale peccatum. Sed ne putet quisque in cæteris peccatis, si propter liberationem hominum fiant, ita posse concedi veniam, multa enim mala detestanda talem sequuntur errorem. Possumus enim et furando alicui prodesse, si pauper cui datur sentit commodum, et dives cui tollitur non sentit incommodum. Ita et adulterando possumus prodesse, si aliqua, nisi ad hoc ei consentiatur, appareat amando moritura, et si vixerit poenitendo purganda; nec ideò peccatum grave negabitur tale adulterium. Sciendum est etiam octo esse genera mendacii, ut August., tom. 4, in lib. de Mendacio, c. 14, tradit; quæ diligenter notanda sunt, ut appareat quod mendacium sit veniale, et quod damnable. Primum capitale est mendacium longèque fugiendum, quod fit in doctrinâ religionis, ad quod nullâ causâ quisquam debet adduci; secundum, quod tale est ut nulli prosit, sed obsit alicui; tertium, quod ita prodest alteri ut alteri obsit; quartum, solâ mentiendi fallendique libidine, quod maximum mendacium est; quintum, quod fit placendi cupiditate de suaviloquio. His omnibus evitatis, sequitur sextum genus, quod et nihil obest, et prodest alicui : ut si quis pecuniam alicujus injustè esse tollendam sciens, ubi sit nescire se mentitur; septimum, quod et nulli obest, et prodest alicui : ut si quis nolens hominem ad mortem quæsitum prodere, mentitur; octavum, quod nulli obest, et ad hoc prodest, ut ab immunditiâ corporis aliquem tueatur. In his autem tantò minùs peccat quisque dum mentitur, quantò magis à primo recedit. Quisquis verò aliquod genus esse mendacii quod peccatum non sit putaverit, decipit seipsus, non turpiter, cum honestum esse deceptorem aliorum arbitretur. Omne ergo genus mendacii summopere fugi, quia omne mendacium non est à Deo.

Quid sit mendacium.

2. Hic videndum est quid sit mendacium et quid sit

mentiri. Deinde utrùm omne mendacium sit peccatum et quare. Mendacium est, ut ait August. (1), falsa significatio vocis cum intentione fallendi, ut ergo mendacium sit, necesse est ut falsum proferatur et cum intentione fallendi. Hoc enim malum est proprium mentientis, aliud habere clausum in corde, aliud promptum in linguâ.

Quid sit mentiri.

3. Mentiri verò est loqui contra hoc quod animo sentit quis, sive illud verum sit, sive non. Omnis ergo qui loquitur mendacium mentitur, quia loquitur contra quod animo sentit, id est, voluntate fallendi; sed non omnis qui mentitur mendacium dicit, quia quod verum est loquitur aliquando mentiendo, sicut è converso falsum dicendo aliquando verax est. Unde ait Augustinus, in Ench., cap. 18 : Nemo sanè mentiens judicandus est, qui dicit falsum quod putat verum; quia quantum in ipso est, non fallit ipse, sed fallitur. Non ergo mendacii arguendus est qui falsa incantus credit ac pro veris habet. Potiusque, è contrario, ille mentitur qui dicit verum quod putat falsum. Quantum enim ad animum ejus attinet, non verum dicit; quia non quod sentit dicit, quamvis verum inveniatur esse quod dicit. Nec ille liber est à mendacio, qui ore nesciens loquitur verum, sciens autem voluntate mentitur. Hic quæri solet, si Judæus dicat Christum esse Deum, cum non ita sentiat animo, utrùm loquatur mendacium. Non est mendacium quod dicit, quia, licet aliter teneat animo, verum tamen est quod dicit, et ideò non est mendacium; mentitur tamen, illud quod verum est dicens. Quod verò omne mendacium sit peccatum August. insinuat. Mihi, inquit in Enchirid., c. 18, videtur omne mendacium esse peccatum : sed multum interest quo animo et de quibus rebus quisque mentiat. Non enim sic peccat qui consulendi, ut qui nocendi voluntate mentitur; nec tantum nocet qui viatorem mentiendo in diverso itinere mittit, quantum qui viam vitæ mentiendo depravat. Porro omne mendacium ideò dicendum est esse peccatum, quia hoc debet loqui homo quod animo gerit, sive illud verum sit, sive putetur et non sit. Verba enim ideò sunt instituta, non ut per ea homines invicem fallant, sed per ea in alterius notitiam suas cogitationes ferant. Verbis ergo uti ad fallaciam, non ad quod sunt instituta, peccatum est. Nec ideò etiam ullum mendacium putandum est non esse peccatum, quia possumus alicui aliquando prodesse mentiendo; possumus enim, ut prædictum est, et furando et adulterando prodesse. Mendacium quoque non tunc tantum esse possumus dicere, quando aliquis læditur. Cum enim à sciente dicitur falsum, mendacium est sive quis, sive nemo lædatur. Ecce ex his constat omne mendacium esse peccatum : non tamen de omni mendacio accipiendum est illud psal. 5 : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*. Nec illud Sapient. 1 : *Os quod mentitur occidit animam*. Nec omne mendacium isto præcepto prohiberi videtur, nec præmissâ descriptione mendacium joci includi.

Ubi cum periculo erratur, vel non.

4. Illud etiam sciendum est quod in quibusdam rebus magno malo, in quibusdam parvo, in quibusdam nullo fallimur. In quibus rebus nihil interest ad capessendum Dei regnum, utrùm credantur an non, vel utrùm vera putentur an falsa, sive sint, sive non; in his errare, id est, aliud pro alio putare, non arbitrandum est esse peccatum; vel si est, minimum atque levissimum. Et sunt vera quædam, quamvis non videantur; quæ nisi credantur, ad vitam æternam non potest perveniri. Et licet error maximâ curâ cavendus sit non modò in majoribus, sed etiam in minoribus rebus, nec nisi rerum ignorantia possit errari, non tamen est consequens ut continuo erret quisquis aliquid nescit, sed si quis se existimat scire quod nescit. Pro vero enim approbat falsum, quod erroris est proprium. Verumtamen in quâ re quisquis erret

(1) Aug., tom. 8, super psal. 5, ad eum versum : *Perdes omnes qui loquuntur mendacium*, non longè à principio narratio, vis.

(1) Tom. 4, lib. contra mendacium, ad Consensum, c. 12, in fine; et Enchirid. c. 18.

interest plurimum. Sunt enim quæ nescire sit melius quam scire. Item nonnullis errare profuit aliquando; sed in viâ pedum, non in viâ morum. Solet etiam quæri de Jacob qui se dixit esse Esaû, aliter animo sentiens, utrum mentitus sit. De hoc August. ait, lib. cont. mendac., ad Consentium, c. 10: Jacob quod matre fecit auctore ut falleret patrem, si diligenter attendatur, videtur non esse mendacium, sed mysterium. Intendebat enim matri obedire, quæ per Spiritum noverat mysterium; et ideo propter familiare consilium Spiritus sancti quod ante acceperat, à mendacio excusatur Jacob.

DISTINCTIO XXXIX.

DE PERJURIO.

1. Nunc de perjurio videamus. Perjurium est mendacium juramento firmatum. Hic quæritur utrum sit perjurium, ubi non est mendacium; quod quibusdam videtur ex auctoritate Hieronymi dicentis, super Jerem., in commentario ad c. 4, in principio: Advertendum est quod jusjurandum tres habet comites, veritatem, iudicium et justitiam, si ista defuerint, non erit juramentum, sed perjurium. Ubi autem falsum juratur, veritas deest. Si ergo falsum juretur, etsi non sit ibi intentio fallendi, videtur esse perjurium, quia deest veritas. Quibusdam placet non esse perjurium, ubi non est mendacium; et sicut dicitur aliquando falsum sine mendacio, ita juratur falsum sine perjurio. Falsum fortè dixit Apostolus, cum se venturum ad Corinthios promisit, 1 Cor. ult.; nec tamen sicut ei imponebatur, culpam mendacii contraxit, quia sic animo sentiebat; etiamsi juramento illud firmasset, non perjurium incurrisset, quia quantum in ipso fuit, verum dixit, et si jurationem addidisset, quantum in se foret, verum jurasset, etsi aliter e venerit quam dixit. Ideò sicut quis non est mendax, nisi aliter sentiat animo quam dicit, sive ita sit, sive non, ita videtur quibusdam neminem perjurum constitui, nisi aliter sentiat animo quam loquitur, sive ita sit, sive non.

De triplici modo perjurii.

2. Sed melius creditur et ille pejerare, qui falsum voluntate fallendi jurat, et qui falsum putans quod verum est, jurat, et qui verum putans quod falsum est, jurat. Unde August., de Verbis Apostoli, sermone 28, non longè à principio: Homines falsum jurant vel cum fallunt, vel cum falluntur. Aut putat homo verum esse quod falsum est, et temerè jurat; aut scit vel putat falsum esse, et tamen pro vero jurat, et nihilo minus cum scelere jurat. Distant autem illa duo perjuria quæ commemoravit. Fac illum jurare quod verum esse putat; pro quo jurat, verum putat esse, et tamen falsum est; non ex animo iste pejerat, sed fallitur. Hoc pro vero habet quod falsum est, non pro falsà re sciens jurationem interponit. Da alium qui scit falsum esse, et jurat tanquam verum sit quod falsum esse. Videtis quam ista detestanda sit bellua. Fac alium qui putat falsum esse, et jurat tanquam verum sit, et fortè verum est. Verbi gratiâ, ut intelligatis: Pluit in illo loco; interrogas hominem, et dicit pluisse; et tunc pluit ibi, sed putat non pluisse, perjurus est. Interest quemadmodum verbum procedat ex animo, ream linguam non facit, nisi rea mens sit. His evidenter traditur quod tripliciter pejerat homo, ut supra diximus: dum vel sciens falsum jurat, vel putans falsum quod verum est jurat, vel æstimans verum quod falsum est jurat. Sed hoc extremum non videtur esse perjurium, etiamsi perjurium nominetur; eo quod falsum juratur, non videtur res esse perjurii qui sic jurat, quia non est mens ejus rea, et ideo nec lingua. Imò ejus mens rea est, dum jurare præsumit quod perspicuè verum non deprehendit. Non ergo omne perjurium mendacium est, nec omnis qui pejerat mentitur; sed omnis mentiendo jurans pejerat, et omnis qui falsum jurat, sive mentiens sive non, pejerat. Cum verò quis jurat quod verum est, existimans esse falsum, quæritur quid sit ibi perjurium?

Ipsa enim significatio vocis vera est, quia verum nescienter loquitur. Non ergo ipsa significatio vel falsum vel mendacium est, quia vera est; et quod verum est; perjurium non videtur esse. Ad hoc dicimus loqui sic, scilicet contra mentem, sub attestatioue jurationi, esse perjurium. Mentiri ergo adhibita juratione perjurium est. Perjurium ergo est vel jurando loqui falsum cum intentione fallendi, vel jurando loqui falsum sine intentione fallendi, vel jurando loqui verum cum intentione fallendi. Hic opponitur: Si omnis qui falsum jurat, pejerat, tunc qui alicui promittit dare sub certo termino aliquid quod tamen non facit, ex quo juravit, pejeravit, quia falsum juravit. Non enim ita futurum erat ut juravit. Ad hoc dici potest quia non omnis qui jurat quod falsum est, ex quo jurat perjurus est, sicut iste de quo agimus; sed ex quo propositum mutat vel terminum transgreditur, juratio talis fit perjurium reatu.

An juratio sit malum.

3. Si autem quæritur utrum jurare sit malum, dicimus aliquando malum esse, aliquando non. Spontè enim et sine necessitate jurare, vel falsum jurare, peccatum grande est. Ex necessitate autem jurare, scilicet, vel ad asserendam innocentiam, vel ad fœdera pacis confirmanda, vel ad persuadendum auditoribus quod est eis utile, malum non est, quia necessarium eis est. Unde August., de Sermone Domini in monte. lib. 1, et in Expositione Epist. ad Galat.: Juramentum faciendum est in necessariis, cum pigri sint homines credere quod eis est utile. Juratio non est bona; non tamen mala cum necessaria, id est, non est appetenda sicut bona, nec tamen fugienda tanquam mala, cum est necessaria. Non est enim contra præceptum Dei juratio. Sed ita intelligitur Dominus prohibuisse à juramento, ut quantum in ipso est quisque non juret. Quod multi faciunt, in ore habentes jurationem tanquam magnum atque suave aliquid. Apostolus enim novit præceptum Domini, et tamen juravit. Prohibemur enim jurare vel cupiditate, vel delectatione jurandi. Quod ergo Christus ait in Evangelio: *Ego dico vobis, non jurare omninò*, ita intelligitur præcepisse ne quisquam sicut bonum appetat juramentum, et assiduitate jurandi labatur in perjurium. Quod verò addidit, Matth. 5: *Sit sermo vester, est, est, non, non*, bonum est et appetendum. Quod autem amplius est, à malo est: id est, si jurare cogeris, scias de necessitate venire infirmitatis eorum quibus aliquid suades; quæ infirmitas utique malum est. Unde nos quotidie liberari precamur dicentes, *libera nos à malo*. Ideoque non dixit, quod amplius est, malum est. Tu enim non facis malum, qui benè uteris juratione; sed à malo est illius qui aliter non credit, id est, ab infirmitate, quæ aliquando poena est, aliquando poena et culpa. Ibi ergo Dominus prohibuit malum, suasit bonum, indulget necessarium.

De juramento quod per creaturas fit.

4. Quæritur etiam utrum liceat jurare per creaturam. Quod non videtur, cum in lege scriptum sit, Deut. 9: *Reddes autem Domino juramenta tua*, et Christus in Evangelio, Matth. 5, præcipiat *non jurare omninò, nec per cælum, nec per terram, nec per Hierosolymam, nec per caput tuum*. Judæis quasi parvulis est concessum jurare per Creatorem, et præceptum ut si jurare contingeret, non nisi per Creatorem jurarent, non per creaturam, quia jurantes per angelos et elementa, creaturas venerabantur honore; et melius erat hoc exhiberi Deo, quam creaturis. Infirmissimo ergo illud prohibuit; sanctis verò, qui in creaturis Creatorem venerabantur tantum, non prohibuit. Unde Joseph per salutem Pharaonis juravit, Dei iudicium in eo veneratus, quo positus erat in infimis. Christus verò ita per creaturas jurare prohibuit, ne vel aliquid divinum in eis crederetur, pro quo reverentia eis deberetur; vel ne per eas jurantes falsum, homines se juramento teneri non putarent. (Hier. super Matth. commentario ad c. 5, in fine.)

Quæ juratio magis teneatur, an quæ fit per Deum, an quæ fit per Evangelium vel per creaturas.

5. Si autem quaeritur quis magis teneatur, an qui per Deum, an qui per Evangelium vel per creaturas jurat, dicimus, qui per Deum, quia per Deum hæc sancta facta sunt. Unde Chrysost. : Si qua causa fuerit, modicum videtur facere qui jurat per Deum ; qui verò per Evangelium, majus aliquid fecisse videtur. Quibus dicendum est : Stulti, Scripturæ sanctæ propter Deum factæ sunt, non Deus propter Scripturas ; ita et creaturæ factæ sunt propter Deum.

Quid est dicere, per Deum juro.

6. Hic quaeritur quid sit dicere, per Deum juro. Hoc est testem adhibere Deum. Juravit enim Apostolus dicens, Rom. 1 : *Testis est mihi Deus*, ac si dixisset, per Deum ita est. Unde August., de Verbis Apostoli, sermone 28 : Ridiculum est putare hoc : si dicas, per Deum, juras ; si dicas, testis est mihi Deus, non juras. Quid est enim per Deum, nisi testis est mihi Deus ? aut quid est testis est Deus, nisi per Deum ? Quid est autem jurare, nisi jus Deo reddere, quando per Deum juras ? jus scilicet veritatis, et non falsitatis. Item, ecce dico charitati vestræ : et qui per lapidem jurat falsum, perjurus est, quia non lapidem qui non audit, sed ejus Creatorem adhibet testem. Hoc est ergo jurare per quamlibet creaturam, scilicet, Creatorem ejus testem adhibere. Est etiam quoddam genus juramenti gravissimum, quod fit per execrationem : ut cum homo dicit : Si illud feci, illud patiar, vel illud contingat filiis meis, secundum quem modum accipitur etiam interdum cum aliquis jurando dicit : Per salutem meam, vel : Per filios meos, et hujusmodi ; obligat enim hoc Deo. Unde August., in sermone eodem : Cum quis ait *per salutem meam*, salutem suam Deo obligat. Cum dicit *per filios meos*, oppignerat eos Deo, ut hoc eveniat in caput eorum quod exit de ore ipsius. Si verum, verum ; si falsum, falsum. Et sicut per hoc jurans, aliquando hoc Deo obligat ; ita per Deum jurans, ipsum adhibet testem. In omni ergo juratione aut Deus testis adhibetur, aut creatura Deo obligatur et oppigneratur : ut hoc sit jurare, scilicet, Deum testem adhibere, vel Deo aliquid oppignerare. Hoc est ergo jurare per quamlibet creaturam, scilicet, Creatorem ejus testem adhibere.

De illis qui jurant per falsos deos.

7. Post hæc quaeritur utrum fide ejus utendum sit qui per dæmonia vel idola juraverit. De hoc August., tom. 2, epist. 154 ad Publicolam, in principio, ait : Te prius considerare volo utrum si quispiam per deos falsos juraverit, et fidem non servaverit, non tibi videtur bis peccasse. Bis utique peccavit, quia juravit per quos non debuit, et contra pollicitam fecit fidem quod non debuit. Ideoque qui utitur fide illius quem constat jurasse per deos falsos, et utitur fide illius non ad malum, sed ad bonum, non peccato illius se sociat qui per dæmonia juravit, sed bono pacto ejus, quo fidem servavit. Et sine dubitatione minus malum est per deos falsos jurare veraciter, quam per Deum verum fallaciter. Quanto enim per quod juratur magis sanctum est, tantò magis est poenale perjurium.

Quòd juramentum quo incautè juratur, non est observandum, nec votum, nec promissio injustè facta.

8. Nunc superest videre utrum omne juramentum implendum sit. Si enim quis alicui juraverit contra fidem et charitatem, quòd observatum pejorem vergat in exitum, potiùs est mutandum quam implendum. Unde Ambros. in lib. de Officiis 22, c. 4 : Est contra officium Dei, nonnunquam promissum solvere sacramentum, ut Herodes fecit. Item Isidorus in libro Sententiarum, cap. *Non est observandum* : In malis promissis rescinde fidem, in turpi voto muta decretum. Quod incautè vovisti, ne facias, impia est promissio quæ scelere adimpletur. Idem : Non est observandum sacramentum, quo malum incautè promittitur : ut si quis adulteræ perpetuam fidem cum eâ permanendi polliceatur. Tolerabilius enim est non implere sacramentum, quam permanere in stupro.

Item Beda : Si quid nos incautiùs jurare contigerit, quòd observatum pejorem vergat in exitum, liberè illud salubriori consilio mutandum noverimus ; ac magis instante necessitate pejerandum esse nobis, quam pro vitando perjurio in aliud crimen gravius esse divertendum. Denique juravit David per Deum occidere Nabal virum stultum ; sed ad primam intercessionem Abigail feminae prudentis, remisit minas ; revocavit ensem in vaginam ; nec aliquid culpæ se tali perjurio contraxisse doluit. Item Augustin., serm. 22 : Quòd David juramentum per sanguinis effusionem non implevit, major pietas fuit. Juravit David temerè, sed non implevit jurationem majori pietate. Ex his aliisque pluribus ostenditur quædam juramenta non esse servanda ; et qui sic jurat, vehementer peccat, cum autem mutat, benè facit. Qui autem non mutat, dupliciter peccat, et quia injustè juravit, et quia facit quod non debet.

Si est perjurus qui non facit quod incautè juravit.

9. Qui verò mutat, utrum perjurus debeat dici, solet quaeri. Beda, supra, tale juramentum vocavit perjurium. Joannes etiam apocripharius orientalium sedium dixit : Sermo Patris nostri Sophronii significat quòd melius est jurantem pejerare, quam servare sacramentum in fractione sanctarum imaginum. Sed perjurium dicitur tale juramentum non observatum ; et pejerare dicitur qui non implet quod falsum jurat, non quia inde reus sit quòd non observat, sed quia juravit injustum, ex quo reus est, sicut ille qui pejerat.

De eo qui verborum calliditate jurat.

10. Hoc etiam sciendum est, quòd quæcumque arte verborum quis juret, Deus tamen qui conscientia testis est, ita hoc accipit, sicut ille cui juratur intelligit. Dupliciter autem reus fit, qui et nomen Dei in vanum assumit, et proximum dolo capit. (Isidor., in lib. 2 Sententiar., d. 22, c. 2, *Quæcumque.*)

De illo qui cogit aliquem jurare.

11. Quaeritur etiam si peccat qui hominem jurare cogit. De hoc Aug. ait, serm. 28 de Verbis Apost., non longè à fine : Qui exigit jurationem, multum interest si nescit illum juraturum falsum, an scit. Si enim nescit, et ideò dicit, jura mihi, ut fides ei sit ; non est peccatum, tamen humana tentatio est. Si verò scit eum fecisse et cogit eum jurare, homicida est. Idem, in serm. de Decoll. Joann. : Qui provocat hominem ad jurationem, et scit eum falsum jurare, vincit homicidam, quia homicida corpus occisurus est, ille animam, imò duas animas, et ejus quem jurare provocavit, et suam.

Ex concilio Aurelianensi.

12. Sancta synodus decrevit, nisi pro pace faciendâ, ut omnes fideles jejuni ad sacramenta (id est, *juramenta*) accedant.

DISTINCTIO XL.

DE SEXTO ET SEPTIMO PRÆCEPTO SECUNDÆ TABULÆ.

1. Sextum præceptum est : *Non desiderabis uxorem proximi tui*. Septimum est : *Non concupisces domum proximi tui, non servum, non ancillam, etc.* Sed videatur præceptum de non concupiscendis rebus proximi, unum esse cum eo quo dicitur : *Non furaberis* ; et præceptum de non concupiscendâ uxore, unum esse cum eo quo dicitur : *Non mœchaberis*. Poterat enim præceptum non furandi in illâ generalitate intelligi, ubi de non concupiscendâ re proximi præcipitur ; et in eo quod dictum est, *non mœchaberis*, poterat illud intelligi, *non concupisces uxorem proximi tui*. Sed in illis duobus præceptis non mœchandi et non furandi, ipsa opera notata sunt et prohibita ; in his verò extremis, ipsa concupiscentia ; multum ergo differunt illa ab istis. Unde illi præcepto non mœchandi, fit superadditio in Evangelio, Matth. 5, ubi omnis concupiscentia mœchandi prohibetur. Sed cum hic prohibeatur concupiscentia alienæ uxoris, et alienæ rei, quare dicitur lex comprimere manum et non animum ? Illud de lege dicitur secundum caeremonialia, non secundum moralia ; vel quia in lege non est generalis prohibitio omnis mortiferæ concupiscentiæ, ut in Evangelio.

Quid sit littera occidens.

2. Si verò quæritur quam dicat Apostolus litteram occidentem, 2 Cor. 3, ea certè est Decalogus, qui non dicitur littera occidens eò quòd mala sit lex, sed quia prohibens peccatum auget concupiscentiam, et addit prævaricationem nisi liberet gratia, quæ gratia non sic abundat in lege ut in Evangelio. Vel secundum eorum carnalem intelligentiam: Lex ergo bona est, et tamen occidit sine gratiâ, cum sit virtus peccati quæ jubet quod sine gratiâ impleri non potest. Gratia au-

tem deerat, et ideo littera occidens erat. Dicitur autem Evangelii littera, à legis litterâ, quia diversa sunt promissa; ibi terrena, hic cœlestia promittuntur. Diversa etiam sacramenta, quia illa tantum significabant, hæc conferunt gratiam. Præcepta etiam diversa, quantum ad cæremonialia. Nam quantum ad moralia sunt eadem, sed plenius in Evangelio continentur. Audistis decem chordas Psalterii utrique sexui impositas, quæ charitate tangendæ sunt, ut vitiorum feræ occidantur.

LIBER QUARTUS.

DISTINCTIO PRIMA.

DE SACRAMENTIS ET SIGNIS SACRAMENTALIBUS.

1. Samaritanus enim vulnerato approprians, curationi ejus sacramentorum alligamenta adhibuit, quia contra originalis peccati et actualis vulnera, sacramentorum remedia Deus instituit. De quibus, quatuor primò consideranda occurrunt, quid sit sacramentum, quare institutum, in quibus consistat et conficiatur, et quæ sit distantia inter sacramenta veteris et novæ legis.

Quid sit sacramentum. (Aug. in lib. 10, de Civit., cap. 55, de Doct. christianâ, lib. 2, cap. 1.)

2. Sacramentum est sacræ rei signum. Dicitur tamen sacramentum etiam sacrum secretum, sicut sacramentum divinitatis, ut sacramentum sit sacrum signans, et sacrum signatum; sed nunc agitur de sacramento secundum quod est signum. Item sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma. Signum verò est res præter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cogitationem venire. Signorum verò alia sunt naturalia, ut fumus significans ignem, alia data. Et eorum quæ data sunt quædam sunt sacramenta, quædam non. Omne enim sacramentum est signum, sed non è converso. Sacramentum ejus rei similitudinem gerit, cujus signum est. Si enim sacramenta non haberent similitudinem rerum quarum sacramenta sunt, propriè sacramenta non dicerentur. Sacramentum enim propriè dicitur quod ita signum est gratiæ Dei, et invisibilis gratiæ forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratiâ sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Quæ enim significandi gratiâ tantum instituta sunt, solum signa sunt, et non sacramenta; sicut fuerunt sacrificia carnalia, et observantiæ cæremoniales veteris legis, quæ nunquam poterant justos facere offerentes, quia, ut ait Apostolus, Hebr. 9: *Sanguis hircorum et taurorum et cinis vitulæ aspersus, inquinatos sanctificabat ad emundationem carnis, non animæ.* Nam inquinatio illa erat contactus mortui. Unde Aug., Quæst. in Numeros, c. 33: Nihil aliud intelligo inquisitionem quam lex mundat, nisi contactum mortui hominis, quem qui tetigerat immundus erat septem diebus, sed purificabatur secundum legem die tertio et septimo, et ita mundus erat ut jam intraret in templum. Mundabant etiam interdum à corporali leprâ illa legalia. Sed nunquam ex operibus legis aliquis justificatus est, ut ait Apostolus, Rom. 4, etiamsi in fide et charitate fierent. Quare? quia imposuit ea Deus in servitutem, non in justificationem, et ut figura futuri essent, volens sibi ipsi potius offerri ea, quam idolis. Illa ergo signa erant, sed tamen et sacramenta, licet minùs propriè in Scripturis sæpè vocantur, quia signa erant rei sacræ quam utique præstabant. Illa autem Apostolus opera legis dicit, quæ tantum significandi gratiâ, vel in onus instituta sunt.

De causâ institutionis sacramentorum.

3. Triplici autem de causâ sacramenta instituta sunt: propter humiliationem, eruditionem et exercitationem. Propter humiliationem quidem ut dum homo insensibilibus rebus quæ naturâ infra ipsum sunt, ex præcepto Creatoris se reverendo subicit, ex hac hu-

mitate et obedientiâ Deo magis placeat, et apud eum mereatur; cujus imperio salutem quærît in inferioribus se, etsi non ab illis, sed per illa à Deo. Propter eruditionem etiam instituta sunt, ut per id quod foris in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem quæ intus est cognoscendam mens erudiatur. Homo enim qui ante peccatum sine medio Deum videbat, per peccatum adeò hebuit, ut nequaquam divina queat capere, nisi humanis exercitatus. Propter exercitationem similiter instituta sunt, quia cum homo otiosus esse non possit, proponitur ei utilis et salubris exercitatio in sacramentis, quâ vanam et noxiam declinet occupationem. Non enim facilè capitur à tentatore, qui bono vacat exercitio. Unde Hieronymus monet: Semper aliquid operis facito, ut te occupatum diabolus inveniat.

De triplici genere exercitationis.

4. Sunt autem exercitationum tres species. Una ad ædificationem animæ pertinet; alia ad corporis fomentum; alia ad utriusque subversionem. Cum igitur absque sacramentis (quibus non alligavit potentiam suam Deus) homini gratiam donare posset, prædictis de causis sacramenta instituit. Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit, scilicet verba et res; verba, ut invocatio Trinitatis; res, ut aqua, oleum et hujusmodi.

De differentiâ sacramentorum veterum et novorum.

5. Jam videre restat differentiam sacramentorum veterum et novorum; ut sacramenta vocemus quæ antiquitus res sacræ signabant, ut sacrificia et oblationes, et hujusmodi. Eorum autem differentiam breviter Augustinus assignat dicens, in epist. ad Rusticum de Formâ vivendi: Quia illa promittebant tantum et significabant, hæc autem dant salutem.

De circumcisione.

6. Fuit tamen inter illa sacramenta sacramentum quoddam, scilicet circumcisionis, idem conferens remedium contra peccatum, quod nunc Baptismus præstat. Unde Augustinus, in Expositione tituli psalmi 73, ad Valerium, lib. 2 de Nuptiis et Concup., c. 11, in fine, super Evang. Luc. 2: *Et postquam impleti sunt dies, etc.*: Ex quo instituta est circumcisio in populo Dei, quæ erat tunc signaculum justitiæ fidei, ad purgationem valebat magnis et parvulis originalis veterisque peccati, sicut Baptismus ex illo valere coepit ad innovationem hominis, ex quo institutus est. Item Beda: Idem salutiferæ curationis auxilium circumcisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod Baptismus agere revelatæ gratiæ tempore consuevit; excepto quòd regni cœlestis januam nondum intrare poterant; tamen in sinu Abraham post mortem requiæ beatâ consolati, supernæ pacis ingressum spe felici expectabant. His apertè traditur circumcissionem, ex quo instituta fuit, remissionem peccati originalis et actualis parvulis et majoribus à Deo præstitam, sicut nunc per Baptismum datur.

De viris qui fuerunt ante circumcissionem, et de feminis quæ fuerunt ante et post.

7. Quæritur autem de viris quæ fuerunt ante circumcissionem, et de feminis quæ fuerunt ante et post, quod remedium contra peccatum habuerint. Quidam dicunt sacrificia et oblationes eis valuisse ad remissionem peccati. Sed melius est dicere illos qui de

Abraham prodierunt, per circumcisionem justificados; mulieres verò per fidem et operationem bonam, vel suam, si adulter erant, vel parentum, si parvule. Eos verò qui fuerunt ante circumcisionem, parvulos in fide parentum; parentes verò per virtutem sacrificiorum, scilicet quam intelligebant spiritualiter in illis sacrificiis, justificados; unde Greg., in 4 Moral., cap. 2: Quod apud nos valet aqua Baptismi, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola fides, vel pro majoribus virtus sacrificii, vel pro his qui ex Abrahæ stirpe prodierunt, mysterium circumcisionis.

De institutione et causâ circumcisionis.

8. Hic dicendum est in quo instituta fuerit circumcisio, et quare, et cur mutata per Baptismum. Abraham primus mandatum circumcisionis habuit, ad probationem obedientiæ; nec ei soli præcepta fuit circumcisio, sed et semini ejus, id est, omnibus Hebræis; quæ fiebat secundum legem octavâ die lapideo cultro in carne præputii. Data autem fuit circumcisio pluribus de causis: scilicet, ut per obedientiam mandati Abraham placeret Deo, cui per prævaricationem Adam displicuerat: data etiam fuit in signum magnæ fidei Abrahæ, qui credidit se habiturum filium in quo fieret benedictio omnium. Deinde, ut hoc signo à cæteris nationibus discernetur populus ille. In carne verò præputii ideò jussa est fieri circumcisio, quia in remedium instituta est originalis peccati, quod à parentibus trahimus per concupiscentiam carnis, quæ in parte illâ magis dominatur, et quia in parte illâ culpam inobedientiæ primus homo sensit, decuit ut ibi signum obedientiæ acciperet.

Quare die octavo, et petrino cultro.

9. Fiebat autem octavâ die, petrino cultro, quia et in resurrectione communi et octavâ ætate futurâ, per petram Christum omnis ab electis abscindetur corruptio; et per Christi resurrectionem octavâ die factam, circumciditur à peccatis anima cujusque in eum credentis; duæ ergo res sunt illius sacramenti.

Quare in Baptismum mutata sit circumcisio.

10. Ideò autem mutata est circumcisio per Baptismum, quia sacramentum Baptismi communius est et perfectius, quia pleniori gratiâ accumulatum. Ibi enim peccata solum dimittebantur, sed nec gratia ad bonè operandum adiutrix, nec virtutum possessio vel augmentum ibi præstabatur, ut in Baptismo, ubi non tantummodò abolentur peccata, sed etiam gratia adiutrix confertur, et virtutes augentur (1). Unde aqua refectionis dicitur, quia aridos fecundat, etiam fructificantes ampliori ubertate donat: quia quantumcumque per fidem et charitatem ante habitam aliquis justus ad Baptismum accedit, uberiores ibi recipit gratiam; sed non ita in circumcissione. Unde Abrahæ per fidem jam justificato signaculum tantum fuit, nihil ei intus contulit.

De parvulis defunctis ante diem octavum.

11. Si verò quæritur de parvulis qui ante diem octavam moriebantur, ante quam non fiebat circumcisio ex lege, utrùm salvarentur vel non, Idem potest responderi quod sentitur de parvulis ante Baptismum defunctis; quos perire constat (2). Unde Beda, super Lucam: Qui nunc per Evangelium suum terribiliter et salubriter clamat, Joan. 3: *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non intrabit in regnum Dei*; ipse dudum clamabat per suam legem, Gen. 17: *Masculus cujus præputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit*. Fortè tamen sub lege, mgruente necessitate mortis ante octavum diem circumcidebant sine peccato filios, sicut modò fit in Ecclesiâ de Baptismo.

DISTINCTIO II.

DE SACRAMENTIS NOVÆ LEGIS.

1. Jam ad sacramenta novæ legis accedamus; quæ sunt Baptismus, Confirmatio, panis benedictio, id est,

(1) Magister hic non tenetur.

(2) Non tenetur hic Magister.

Eucharistia, Pœnitentia, Unctio extrema, Ordo, Conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum præbent, et gratiam adiutricem conferunt, ut Baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut Conjugium; alia gratiâ et virtute nos fulciunt, ut Eucharistia et Ordo (1).

Quare mox post hominis casum non fuerint instituta.

2. Si verò quæritur quare non fuerint hæc sacramenta instituta mox post hominis lapsum, cum in his sit justitia et salus, dicimus non ante adventum Christi, qui gratiam attulit, gratiæ sacramenta fuisse danda; quæ ex ipsius morte et passione virtutem sortita sunt. Christus autem venire noluit, antequam homo de lege naturali et scriptâ convinceretur, quòd neutrâ juvari posset. (Hugo. lib. 1, parte 2, cap. 8.)

Quòd sacramentum Conjugii fuit ante peccatum.

3. Fuit autem Conjugium ante peccatum institutum; non utique propter remedium, sed ad sacramentum et ad officium; post peccatum verò fuit ad remedium contra carnalis concupiscentiæ corruptelam, de quo suo loco tractabimus.

De Baptismo.

4. Nunc verò de Baptismi sacramento videamus, quod inter novæ gratiæ sacramenta primum est. Baptismus igitur Christi Joannes suo baptismo prænuntiavit; qui primus baptizasse legitur, sed in aquâ, non in Spiritu, sicut ipse ait: *Ego baptizo vos in aquâ, in pœnitentiam*. Sola enim corpora abluebat, à peccatis verò non mundabat. Baptismus Joannis erat in pœnitentiam, non in remissionem; Baptismus verò Christi, in remissionem. Quia Joannes baptizans homines, ad pœnitentiam vocabat; et quos baptizabat, pœnitere docebat; secundum illud: *Veniebant ad Joannem in Jordanem, confitentes peccata sua*. Sed in baptismo Joannis non dabatur peccatorum remissio, quæ data est in Christi Baptismo.

Quid utilitatis habebat baptismus Joannis.

5. Ad quid ergo utilis erat baptismus Joannis? Quia homines usu baptizandi præparabat ad Baptismum Christi. Sed quæritur quare dictus est baptismus Joannis; sicut Veritas dicit, Matth. 24: *Baptismus Joannis unde est?* Quia ibi Joannis operatio tantum visibilis erat exterius lavantis, non invisibilis gratia Dei interioris operantis. Sed tamen et illa Joannis operatio à Deo erat, et baptismus ille à Deo erat, non ab homine tantum; sed hominis dictus est, quia nihil ibi gerebatur quod non ageret homo. Si verò quæritur an sacramentum fuerit, satis potest concedi, ex eo sensu quo legalia signa dicuntur sacramenta. Significabat enim baptismus Joannis rem sacram, scilicet Baptismum Christi, qui non tantum est pœnitentiæ, sed et remissionis peccatorum.

De formâ baptismi Joannis, et de baptizatis ab eo.

6. Hic considerandum est si baptizati à Joanne iterum baptizati sunt Baptismo Christi, et quâ formâ verborum usus sit Joannes. Illi qui baptizati sunt à Joanne, nescientes Spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius baptismo, postea baptizati sunt Baptismo Christi. Baptismus autem Joannis in nomine venturi tradebatur. Unde Hieron. super Joëlem, comment. ad c. 2: Qui dicit se in Christum credere, et non credit in Spiritum sanctum, nondum habet claros oculos. Unde baptizati à Joanne in nomine venturi, id est, Domini Jesu, qui dixerunt: Sed neque si Spiritus sanctus est audivimus, iterum baptizabantur, itnò verum Baptisma accipiebant. Illi verò qui spem non posuerunt in baptismo Joannis, et Patrem et Filium et Spiritum sanctum credebant, non post baptizati fuerunt, sed impositione manuum ab apostolis super eos factâ, Spiritum sanctum receperunt (2). Alii verò qui non ita credebant, baptizati sunt Baptismo Christi, ut prædictum est. Unde Hieron. in Epistolâ de unius uxoris Viro: Qui Spiritum sanctum nesciebant cum baptismum à Joanne acceperunt, iterum baptizati sunt Baptismo Christi, ut prædictum est; ne quis ex Judæis vel gentibus puta-

(1) Non tenetur hic Magister.

(2) Hic non tenetur Magister.

ret aquam sine Spiritu sancto ad salutem posse sufficere. De hoc etiam Amb. in primo lib. de Spiritu sancto, c. 3 : Quidam negaverunt se scire Spiritum sanctum, cum baptizatos se dicerent baptismo Joannis, qui in advenientis Jesu, non in suo baptizavit nomine. Isti ergo, quia nec in Christi nomine, neque cum fide Spiritus sancti baptizati fuerant, non potuerunt accipere Baptismi sacramentum, baptizati sunt ergo in nomine Christi, nec iteratum est in his baptisma, sed innovatum.

DISTINCTIO III.

QUID SIT BAPTISMUS.

1. Post hæc videndum est quid sit Baptismus, et quæ sit forma, et quando institutus, et causa institutionis. Baptismus dicitur intinctio, id est, ablutio corporis exterior, facta sub formâ verborum præscriptâ. Si enim ablutio fiat sine verbo, non est ibi sacramentum; sed accedente verbo ad elementum, fit sacramentum, non utique ipsum elementum fit sacramentum, sed ablutio facta in elemento. Unde Aug. tom. 9, tract. 80, super Joan. : Verbo Baptisma consecratur, detrahe verbum, et quid est aqua, nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Unde est hæc tanta virtus aquæ, ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo, non quia dicitur, sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud est virtus intus manens. In duobus ergo consistit sacramentum Baptismi, scilicet, in verbo, et elemento. Ergo etsi alia desint quæ ad decorem sacramenti instituta sunt, non ideo minus est verum sacramentum et sanctum, si verbum sit ibi et elementum. Nam et in hoc sacramento et in aliis quædam solent fieri ad decorem et honestatem sacramenti, quædam ad substantiam et causam sacramenti pertinentia. De substantiâ hujus sacramenti sunt verbum et elementum, cætera ad sollemnitatem ejus pertinent.

De formâ Baptismi.

2. Sed quod est illud verbum, quo accedente ad elementum, fit sacramentum? Veritas te docet, Matt. ult., quæ sit hujus sacramenti forma cum ait discipulis : *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Invocatio igitur Trinitatis verbum dicitur quo Baptisma consecratur; et hæc est forma verborum sub quâ traditur Baptismus. Unde Bonifacio episcopo Zacharias papa, de Cons., dist. 4, cap. In synodo, ait : Firmissimè præceptum est in synodo Anglorum ut quicumque sine invocatione Trinitatis mersus fuisset, quod sacramentum regenerationis non haberet, quod omnino verum est; quod si mersus in fontem Baptismi quis fuerit sine invocatione Trinitatis, perfectus Christianus non est, nisi in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti fuerit baptizatus. Legitur tamen in Actibus apostolorum, apostolos baptizasse in nomine Christi : Sed in hoc nomine, ut exponit Amb., lib. 4, de Spiritu sancto, cap. 3, tota Trinitas intelligitur. Intelligitur enim cum Christum dicis, et Pater à quo unctus est, et ipse qui unctus est, et Spiritus sanctus per quem unctus est. Unde Nicolaus Papa ad Consulta Bulgarorum : A quodam Judæo multos baptizatos asseritis, et quid inde agendum sit consultitis; hi profecto si in nomine sanctæ Trinitatis, vel in nomine Christi, sicut in Actibus apostolorum legimus, baptizantur, baptizati sunt : unum enim idemque est, ut exponit Ambrosius.

Si in nomine Patris tantum vel Spiritus sancti possit tradi Baptismus.

3. Hic quæritur an Baptismus esset verus, si diceretur in nomine Patris tantum, vel Spiritus sancti tantum, ut cum dicitur in nomine Christi. Amb., ibid., videtur dicere, quod si fide mysterium Trinitatis teneatur et una persona tantum nominetur, plenum esse sacramentum; et, è converso, si tres nominentur et non rectè de aliquo illorum sentiatur, vacuum fieri mysterium Trinitatis. Ait enim sic : Ubi non est plenum Baptismi sacramentum, nec principium, nec species aliqua Baptismi æstimatur. Plenum autem est

si Patrem et Filium et Spiritum sanctum fatearis. Si unum neges, totum subrues : et sicut si unum in sermone comprehendas, vel Patrem, vel Filium, vel Spiritum sanctum, fide autem nec Patrem nec Filium nec Spiritum sanctum abneges, plenum est fidei sacramentum; ita etiam licet Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum dicas, et Patris, et Filii, et Spiritus sancti minuas potestatem, vacuum est omne mysterium. Cum enim dicitur in nomine Christi, per unitatem nominis impletum est mysterium; neque à Christi Baptismate Spiritus separatur, quia Christus baptizavit in Spiritu.

Quæstio Ambrosii.

4. Nunc consideremus utrum sicut in Christi nomine legimus Baptismi plenum esse sacramentum, ita etiam Spiritu sancto tantum nuncupato nihil desit ad mysterii plenitudinem. Rationem sequamur : Qui unum dixerit, Trinitatem signavit. Si Christum dicas, et Patrem à quo unctus est Filius, et ipsum qui unctus est, scilicet, Filium, et Spiritum sanctum quo unctus est designasti. Scriptum est enim, Act. 10, *hunc esse Jesum à Nazareth, quem unxit Deus Spiritu sancto.* Et si Patrem dicas, Filium ejus et Spiritum oris ejus pariter indicas, si tamen id etiam corde comprehendas. Et si Spiritum sanctum dicas, Deum Patrem à quo procedit et Filium ejus cujus est Spiritus, nuncupasti. Unde, ut rationi copuletur auctoritas, Dominus dicit, Act. 1 : *Vos autem baptizabimini in Spiritu sancto*, ex quo indicat nos rectè posse baptizari in Spiritu sancto.

Perstringit præmissorum intelligentiam, cum determinatione cujusdam dicti.

5. Ex his apertè intellexisti in nomine Christi verum Baptisma tradi : unde nihilominus insinuari videtur verum Baptisma dari posse in nomine Patris tantum, vel Spiritus sancti tantum, si tamen illo qui baptizat fidem Trinitatis teneat, quæ Trinitas in quolibet horum nominum intelligitur. Si autem aliquis perversè credens, et errorem inducere intendens, unum de tribus tantum nuncupet, non complet mysterium. Quod verò ait, nominatis tribus vacuum esse mysterium, si baptizans minuat potestatem Patris vel Filii vel Spiritus sancti, id est, si malè sentiat de potentiâ alicujus horum, non credens unam potentiam trinum, intelligendum est hoc super eum qui non intendit nec credit baptizare; qui non tantum caret fide, sed etiam intentionem baptizandi non habet. Qui ergo baptizat in nomine Christi, baptizat in nomine Trinitatis, quæ ibi intelligitur. Tutius est tamen tres personas ibi nominare, ut dicatur : In nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti; non in nominibus, sed in nomine, id est, in invocatione, vel in confessione Patris, et Filii, et Spiritus sancti. Invocatur enim ibi tota Trinitas, ut invisibiliter ibi operetur per se, sicut extra visibiliter per ministerium. Si autem dicatur in nominibus, non est ibi sacramentum, quia non servatur forma Baptismi.

De institutione Baptismi.

6. De institutione Baptismi quando cœpit, variæ sunt æstimationes. Alii dicunt tunc esse institutum, cum Nicodemo Christus ait, Joan. 3 : *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto*, etc. Alii dicunt institutionem Baptismi factam cum apostolis dixit, Luc. 10 : *Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti.* Sed hoc dixit eis post resurrectionem, præcipiens eis de vocatione gentium, quos ante passionem binos miserat ad prædicandum in Judæâ et ad baptizandum, dicens, Matth. 10 : *In viam gentium ne abieritis.* Jam ergo institutus erat Baptismus, quia baptizabant simul et prædicabant. De formâ in quâ baptizaverunt apostoli ante passionem Christi.

7. Si verò quæritur in quâ formâ tunc baptizaverunt apostoli, sanè dici potest : In nomine Trinitatis, scilicet, in eâ formâ in quâ baptizaverunt postea gentes; quæ ante passionem potest intelligi fuisse tradita, licet non sit scriptum. Non ergo tunc illam formam

Christus prius tradidit, cum ad evangelizandum gentibus misit; sed quam ante tradiderat mittens eos in Judæam, post iteravit cum ad gentes misit. Commodius ergo dicitur institutio facta, quando Christus à Joanne baptizatus est in Jordane; quod dispensavit, non quia mundari voluit, cum sine peccato fuerit, sed quia contactu mundæ carnis suæ vim regenerativam contulit aquis, ut qui postea immergeretur, invocato nomine Trinitatis, à peccatis purgaretur. Tunc ergo invocato nomine Trinitatis institutus est Baptismus Christi; in quo Trinitas, cujus mysterium ibi innuit, interius hominem baptizat. (De Cons., dist. 4: *Nunquam aqua.*)

Quare in aquâ tantum fiat.

8. Celebratur autem hoc sacramentum tantum in aquâ, non in alio liquore, ut ait Christus: *Nisi quis renatus*, etc. Ideoque uniformiter id fieri in aquâ præcipitur, ut intelligatur quod sicut aqua sordes corporis ac vestis abluit, ita Baptismus maculas animæ, sordesque vitiorum emundando abstergit. Vel ideò, ut nullum inopia excusaret, quod posset fieri, si in vino vel oleo fieret, et ut communis materia baptizandi inveniretur apud omnes; quod aqua signavit quæ de latere Christi manavit, sicut sanguis alterius sacramenti signum fuit. Non ergo in alio liquore potest consecrari Baptismus nisi in aquâ.

De immersione, quoties fieri debeat.

9. De immersione verò si queritur quomodo fieri debeat, præcisè respondemus: Vel semel, vel ter, pro vario more Ecclesiæ. Unde Gregor., epist. 41, Leandro episcopo: De trinâ immersione Baptismi nil verius responderi potest quàm quod vosipsi sensitistis; quia in unâ fide nihil officit Ecclesiæ sanctæ consuetudo diversa; quia enim in tribus subsistentiis una substantia est, reprehensibile esse nullatenus potest infantem in Baptismo ter vel semel immergere; quia et in tribus mersionibus personarum Trinitas, et in unâ potest divinitatis singularitas designari. Nos verò qui tertiò immergimus, etiam triduanæ sepulturæ sacramentum signamus. Secundum hoc, licet non modò ter, sed semel etiam tantum immergere. Ibi tamen duntaxat immergere semel licet, ubi consuetudo Ecclesiæ talis existit. Si quis verò id facere incipiat ubi consuetudo talis non est, vel semel tantum mergendum asserat, reprehensibilem se constituit. Unde Haymo (1): In suo sensu abundabat Cyprianus, cum semel mergebat in Baptismo parvulos, quia quod intelligebat, studiosè implebat bonis operibus abundando, licet in hoc nescius delinqueret: sed quia bonis operibus abundabat, postea correptus à Deo abundavit altiori sensu, ter illos mergendo. Ecce habemus, quia deliquit qui semel mersit. Sed hoc ideò, quia aliter se habebat consuetudo illius Ecclesiæ, vel quia unam tantum faciendam mersionem asserebat. De trinâ mersione Aug. ait, de Cons., dist. 4, c. *Postquam*: Postquam nos credere promisimus, tertiò capita nostra in sacro fonte demersimus; qui ordo baptizandi duplici mysterii significatione celebratur. Rectè enim tertiò immersi estis, qui accepistis Baptismum in nomine Trinitatis. Rectè tertiò immersi, quia accepistis Baptismum in nomine Christi, qui die tertiâ resurrexit à mortuis. Illa enim tertiò repetita immersio, typum dominicæ exprimit sepulturæ. Constat ergo baptizandos tertiò debere immergi; et tamen si semel tantum immergantur, verum Baptisma accipiunt. Et qui semel immergit tantum, non peccat nisi consuetudo Ecclesiæ obsistat, vel hoc modo tantum debere fieri asserat.

Quando circumcisio amisit vim suam.

10. Solet etiam queri si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione Baptismi. Ad quod dicimus in Christi morte terminata esse legalia omnia. Ex tunc ergo circumcisio perdidit vim suam, ita quod

postea non profecerit, sed potius obfuerit observatoribus suis. Sed usque ad oblationem veræ hostiæ potuit prodesse. Si enim ante passionem legalia finem habuissent, non eâ imminente vetus pascha cum discipulis manducasset.

De causâ institutionis.

11. Causa verò institutionis Baptismi est innovatio mentis: ut homo qui per peccatum vetus fuerat, per gratiam Baptismi renovetur, quod fit depositione vitiorum et collatione virtutum. Sic enim fit quisque novus homo, cum abolitis peccatis ornatur virtutibus. Abolitio peccatorum pellit fœditatem: appositio virtutum affert decorem, et hæc est res hujus sacramenti, scilicet, interior munditia.

Queritur an Baptismus aperuit cælum, quod non aperuit circumcisio.

12. Si queritur utrùm Baptismus aperuit cælum, quod non aperuit circumcisio. Dicimus quia nec Baptismus, nec circumcisio regni nobis aditum aperuit, sed hostia Salvatoris; quæ si tempore circumcisionis oblata fuisset, illius temporis homines regnum intrassent. Res ergo hujus sacramenti justificatio est.

DISTINCTIO IV.

QUOD ALII SUSCIPIUNT SACRAMENTUM ET REM, ALII SACRAMENTUM ET NON REM, ALII REM ET NON SACRAMENTUM.

1. Illic dicendum est aliquos suscipere sacramentum et rem sacramenti, aliquos sacramentum et non rem, aliquos rem et non sacramentum. Sacramentum et rem simul suscipiunt omnes parvuli, qui in baptismo ab originali mundantur peccato; quamvis quidam diffiteantur illis qui perituri sunt parvulis, in baptismo dimitti peccata, innitentes illi verbo Aug. in lib. de Baptis. parvul.: Sacramenta in solis electis efficiunt quod figurant; non intelligentes illud ita esse accipiendum, quia cum in aliis efficiant sacramenta remissionem, non hoc eis faciunt ad salutem, sed solis electis. Nam quod omnibus parvulis in baptismo remittatur peccatum per baptismum, Aug. evidenter dicit: A parvulo, inquit in Enchir., c. 43, recenter nato usque ad decrepitum senem, sicut nullus prohibetur à baptismo, ita nullus est qui non peccato moriatur in baptismo; sed parvuli tantum originali, majores verò etiam omnibus quæ malè videndo addiderunt ad illud quod nascendo traxerunt, nisi enormitas vitæ impediatur. Aliqui quoque qui cum fide baptizantur, sacramentum et rem suscipiunt.

De fictè accedentibus.

2. Qui verò sine fide vel fictè accedunt, sacramentum, non rem, suscipiunt. Unde Hieron., Commentario ad 16 cap. Ezech., sup. eo loco: *In aquâ non est lota*: Sunt lavacra gentilium, hæreticorum; sed non lavant ad salutem. In Ecclesiâ etiam qui non plenâ fide accipiunt baptismum, non Spiritum, sed aquam suscipiunt. Aug. etiam ait, Enarratione in ps. 77, in principio: Judæis omnibus communia erant sacramenta, sed non communis omnibus erat gratia, quæ est virtus sacramentorum; ita et nunc communis est baptismus omnibus baptizatis, sed non virtus baptismi, id est, ipsa gratia. Item, in lib. de Pœnitentiæ Medicinâ, c. 2: Omnis qui jam suæ voluntatis arbitrio constitutus est, cum accedit ad sacramentum fidelium, nisi pœniteat eum veteris vitæ, novam non potest inchoare. Ab hac pœnitentiâ, cum baptizantur, soli parvuli immunes sunt. Illis aliisque testimoniis apertè ostenditur, adultis sine fide et pœnitentiâ verâ in baptismo non conferri gratiam remissionis, quia nec parvulis sine fide alienâ, qui propriam habere nequeunt, datur in baptismo remissio. Si quis ergo fictè accedit, non habens veram cordis contritionem, sacramentum sine re accipit. Videtur tamen Aug. dicere quod etiam fictè accedenti, qui etiam habet odium fraternum, in ipso momento quo baptizatur, omnia condonentur peccata et post baptismum mox redeant. Sed non hoc asserendo dicit, inò hanc opinionem et præmissam sententiam conferendo, ait enim sic, lib.

(1) Cap. 14, super Epist. ad Rom., super illud: *Unusquisque in sensu suo abundet.*

1 de Baptismo contra Donatist., c. 12 : His qui ficto corde baptizantur, aut peccata nullatenus dimittuntur, quia Spiritus sanctus discipline effugiet fictum; aut in ipso temporis puncto per vim sacramenti dimissa, iterum per fictionem replicantur; ut etiam illud verum sit : *Quotquot in Christo baptizati estis*, etc., Galat. 3, et illud : *Spiritus sanctus discipline effugiet fictum*, Sapient. 1; ut induat eum Christum sanctitas baptismi, et exuat eum Christum perniciēs fictionis. Nam redire dimissa peccata ubi fraterna charitas non est, apertè Dominus docet etiam in illo servo, à quo Dominus dimissum debitum petiit, quia ille conservo dimittere noluit. Sic non impeditur baptismi gratia quominus omnia peccata dimittantur, etiam si fraternum odium in ejus cui dimittuntur, animo perseveret. Solvitur enim hesternus dies, et quidquid superest; et solvitur etiam ipsa hora momentumque ante baptismum, et in baptismo. Deinceps autem continuò reus incipit esse non solum consequentium, sed etiam præteritorum dierum, horarum, momentorum redeuntibus omnibus quæ dimissa sunt. Hoc autem, ut prædiximus, non sub assertionem dixit; quod ostenditur ex eo quod ait in eodem libro sic : Si ad baptismum fictus accedit, dimissa sunt ei peccata, aut non sunt dimissa; eligant quod voluerint. Ecce apertè cernis, si tamen attendis id dixisse Aug. non asserendo, sed quærendo, et aliorum opinionem referendo. Idem enim ait ibidem, paulò infra : Tunc valere incipit ad salutem baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit; quæ corde in malitiâ perseverante, peccatorum ablutionem non sinebat fieri. Non ergo fictè accedenti peccata dimittuntur.

Quomodo intelligatur illud : Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.

3. Quæritur ergo quomodo illud accipiat : *Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis*. Potest dici quòd qui in Christo, id est, in Christi conformitate baptizantur, sicut moriuntur vetustati peccati, sicut Christus vetustati pœnæ, induunt Christum, quem per gratiam in habitantem habent. Potest et aliter solvi. Duobus enim modis Christum induere dicimur: vel assumptione sacramenti, vel rei perceptione. Unde Aug., lib. 5 de Bapt. contra Donat., c. 24 : Induunt homines Christum aliquando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando usque ad vitæ sanctificationem; atque illud primum bonis et malis potest esse commune, hoc autem est proprium bonorum et piorum. Omnes ergò qui in Christi nomine baptizantur, Christum induunt vel secundum sacramenti perceptionem, vel secundum vitæ sanctificationem.

De illis qui suscipiunt rem et non sacramentum.

4. Sunt et alii, ut supra posuimus, qui suscipiunt rem et non sacramentum. Qui enim effundunt sanguinem pro nomine Jesu, etsi non sacramentum, rem tamen accipiunt. Unde Aug., ibid., c. 22 : Quicumque non percepto regenerationis lavacro pro confessione Christi moriuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum si abluerentur sacro fonte baptismi. Audistis quòd passio pro Christi nomine suscepta supplet vicem Baptismi. Nec tantum passio vicem Baptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum, sicut apertè docet Aug., dicens Baptismi vicem aliquando implere passionem. De latrone illo cui non baptizato dictum est, Luc. 23 : *Hodie mecum eris in paradiso*, B. Cyprianus, in lib. 4 de Baptismo, non leve documentum assumit; quod etiam atque etiam ego considerans, invenio non tantum passionem pro nomine Christi, id quod Baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si fortè ad celebrandum mysterium Baptismi in angustiis temporum succurri non potest. Neque enim ille latro pro nomine Christi crucifixus est, sed pro meritis facinorum suorum; nec quia credidit passus est, sed dum patitur credit. Quantum ergo fides valeat, etiam sine visibilis Baptismi sacramento; quod Apostolus ait, Rom. 10 : *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem*; in illo latrone de-

claratum est; sed tunc impletur invisibiliter, cum mysterium Baptismi non contemptus religionis, sed articulus necessitatis, excludit. Et Baptismus quidem potest esse ubi conversio cordis defuerit; conversio autem cordis potest quidem inesse non percepto Baptismo; sed contempto Baptismo non potest, nec ullo modo dicenda est conversio cordis ad Deum, cum Dei sacramentum contemnitur. Ecce hic habes non solum passionem, sed etiam fidem et contritionem conferre remissionem, ubi non contemnitur sacramentum, ut in latrone illo ostenditur, qui non per passionem, sed per fidem salvatus est sine Baptismo. Sed dicunt quidam hoc retractasse Augustinum. Retravit quidem exemplum, in lib. 2 Retract., c. 18, sed non sententiam. Ait enim in lib. 4 : Cum dicerem vicem Baptismi posse habere passionem, non satis idoneum posui illius latronis exemplum; quia utrum non fuerit baptizatus, incertum est. Constat ergo sine Baptismo aliquos justificari et salvari; unde Amb. de Valentiniano : *Ventrem meum doleo*, ut prophetico utar eloquio, quia quem regeneraturus eram, amisi; verumtamen gratiam quam ille poposcit, non amisit.

Quæ videntur obviare prædictis.

5. His autem videtur obviare quod Dominus dicit, Joan. 3 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum cælorum*, quod si generaliter verum est, non videntur esse vera superius posita. Sed illud intelligendum est de illis qui possunt et contemnunt baptizari. Vel ita intelligendum est, *nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto*, id est, ex eâ regeneratione quæ fit per aquam et Spiritum sanctum, non salvabitur. Illa autem regeneratio fit non tantum per baptismum, sed etiam per pœnitentiam et sanguinem. Unde auctoritas dicit, ideò Apostolum pluraliter dixisse fundamentum baptismatum, quia est baptismus in aqua, in sanguine, in pœnitentiâ. Hoc autem non ideò dicit, quòd sacramentum Baptismi fiat nisi in aqua, sed quia ipsius virtus, id est, sanctificatio, datur non modò per aquam, sed per sanguinem vel pœnitentiam interiùs. Ratio etiam id suadet. Si enim non valentibus credere parvulis sufficit Baptismus, multò magis sufficit fides adultis volentibus, sed non valentibus baptizari; unde Aug.: Quæris quid sit majus, fides an aqua? non dubito quin respondeam, fides. Si ergo quod minus est sanctificare potest, nonne quod majus est, id est, fides, de quâ Christus ait: *Qui crediderit in me, etiam si mortuus fuerit, vivet*. Sed dicunt aliqui, nullum aduclum in Christum credere vel charitatem habere sine baptismo, nisi sanguinem fundat pro Domino, subdita introducentes testimonia. Aug., lib. de Fide ad Petrum, c. 3, ait : Ex illo tempore quo Salvator dixit : *Nisi quis renatus fuerit*, etc., absque sacramento Baptismi, præter ejus qui in Ecclesiâ sanguinem fundunt, aliquis vitam æternam accipere non potest. Item : Nullum catechumenum quamvis in bonis operibus defunctum, vitam æternam habere credimus, excepto martyrio, ubi tota sacramenta Baptismi complentur. Item, de Dogm. eccles., c. 4 : Baptizatis iter tantum salutis esse credimus. Sed quod in his minus dixit, in aliis capitulis supra positis supplevit. Et ideò hæc sic intelligenda sunt, ut illi soli habentes tempus baptizandi excipiantur; si enim aliquis habens fidem et charitatem voluerit baptizari, et non valet necessitate præventus, supplet Omnipotentis benignitas quod sacramento defuerat. Dum enim solvere potest, nisi solvat, tenetur, sed quod jam non potest et tamen vult, non imputat ei Deus, qui suam potentiam sacramentis non alligavit. Quòd verò invisibilis sanctificatio sine visibili sacramento quibusdam insit, apertè Aug. tradit super Levit., dicens invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse et profuisse sine visibilibus sacramentis. Visibilem verò sanctificationem, quæ fit sacramento visibili sine invisibili, posse adesse, non posse prodesse, nec tamen visibile sacramentum ideò contemnendum est, quia contemptor ejus invisibiliter sanctificari non potest. Hinc Cornelius et qui cum eo erant, jam Spi-

ritu sanctificati baptizati sunt. Nec superflua iudicanda est sanctificatio visibilis, quia invisibilis præcessit. Sine visibili ergo invisibilis sanctificatio esse potest et prodesse: visibilis autem quæ fit sacramento tenens, sine invisibili prodesse non potest, cum ita sit omnis illius utilitas. Simoni Mago visibilis baptismus non profuit, act. 8, quia invisibilis non affuit; sed quibus invisibilis affuit, profuit; nec tantum valet fides aliena parvulo, quantum propria adulto. Parvulis enim non sufficit fides Ecclesie sine sacramento, quia, si absque baptismo fuerint defuncti, etiam cum deferuntur ad baptismum, damnabuntur, sicut multis sanctorum auctoritatibus comprobatur. Ad quod hoc unum sufficiat. Aug. ait, lib. de Fide ad Petrum, c. 7: Firmissimè tene parvulos qui vel in utero matrum vivere incipiunt et ibi moriuntur, vel de matribus nati sine sacramento Baptismi de hoc seculo transeunt, æterno supplicio puniendos, quia etsi propriæ actionis peccata non habuerunt, originale peccatum tamen traxerunt carnali concupiscentiæ conceptione. Et sicut parvuli qui sine baptismo moriuntur, infidelium ascribuntur numero, ita qui baptizantur, fideles dicuntur, qui à fidelium consortio non separantur, cum orat Ecclesia pro fidelibus defunctis. Fideles ergo sunt non propter virtutem, sed fidei sacramentum. Unde Aug.: Parvulorum etsi nondum fides illa quæ etiam in credentium voluntate consistit, jam tamen ipsius fidei sacramentum, id est, Baptismus, fidem facit: sicut credere respondetur, ita etiam fidelis vocatur; non rem ipsam mente annuendo, sed ipsius rei percipiendo sacramentum. (Aug., tom. 2, epist. ad Bonif., q. 22.)

Quid prosit Baptismus his qui cum fide accedunt.

6. Solet etiam quæri de illis qui jam sanctificati Spiritu cum fide et charitate ad Baptismum accedunt, quid eis conferat Baptismus. Nihil enim eis videtur præstare, cum per fidem et contritionem jam remissis peccatis justificati sunt. Ad quod sanè dici potest eos quidem per fidem et contritionem justificados, id est, à maculâ peccati purgatos, et à debito æternæ pœnæ absolutos; tamen adhuc teneri satisfactione temporali, quâ poenitentes ligantur in Ecclesiâ. Cum autem Baptismum percipiunt, et à peccatis, si quæ interim post conversionem contraxerunt, mundantur, et ab exteriori satisfactione absolvuntur; et adiutrix gratia omnisque virtus in eo augetur, ut verè novus homo tunc dici possit. Fomes quoque peccati in eo ampliùs debilitatur. Ideò Hier. dicit quòd fides quæ fideles facit, in aquis Baptismi datur vel nutritur: quia non habenti aliquando ibi datur, et jam habenti ut plenius habeat datur, sic et de aliis intelligendum est. Qui ergo mundus accedit, ibi fit mundior, et omni habenti ibi ampliùs datur. Quòd verò omnis exterior satisfactio ibi relaxetur, Ambros. ostendit super illum locum, Rom. 11: *Sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio*, dicens (1): Gratia Dei in Baptismo non requirit gemitum vel planctum, vel aliquod opus; sed et omnia gratis condonat. Quod quidem de exteriori gemitu vel planctu accipiendum est. Nam sine interiore nemo adultus renovatur; sed exteriores satisfactiones et afflictiones, scilicet, sordes poenitentium, ibi dimittuntur. Multum ergo confert Baptismus, etiam jam per fidem justificato; quia accedens ad Baptismum, quasi ramus à columbâ portatur in arcam; qui ante intus erat iudicio Dei, sed nunc etiam iudicio Ecclesie intus est. Cum verò in Baptismo peccatum deleatur, et satisfactio exterior non imputetur, quæritur cur poenalitas cui pro peccato addicti sumus non tollatur. Hoc ideò tradunt fieri sancti, quia si à poenâ homines per Baptismum liberarentur, ipsam putarent Baptismi pretium, non æternum regnum. Ideò soluto reatu peccati, temporalis poena tamen manet, ut illa vita studiosius quæatur, quæ erit à poenis omnibus aliena. Ideò etiam manet, ut sit fideli et certandi materia, et vincendi occasio, qui non vinceret si non pugnaret, nec

pugnaret si in Baptismo fieret immortalis. (Ibid., lib. 1 de summo Bono, c. 24.)

Cujus rei Baptismus, qui datur jam justo, sit sacramentum.

7. Si quæritur ejus rei Baptismus ille sit sacramentum, qui datur jam justo, dicimus sacramentum esse et rei quæ præcessit, id est, remissionis ante per fidem datæ, et remissionis temporalis pœnæ sive peccati si habetur, si quod interim committitur, et novitatis ac omnis gratiæ ibi præstitæ. Omnis etenim rei signum est, ejus causa est. Nec mireris rem aliquando præcedere sacramentum, cum aliquando etiam longè post sequatur, ut in illis qui fietè accedunt, quibus, cum postea poenituerint, incipiet Baptismus prodesse; in quibus fuit Baptismus sacramentum hujus sanctificationis quam poenitendo habent. Sed si nunquam poeniterent, nec à figmento recederent, ejus rei sacramentum esse Baptismus ab illis susceptus? Potest dici: Rei quæ ibi fieret, si non eorum enormitas impediret.

Si parvulis datur in Baptismo gratia quâ possunt in majori ætate proficere.

8. Solet etiam quæri si parvulis in Baptismo datur gratia quâ, cum tempus habuerint utendi libero arbitrio, possint benè velle et operari. De adultis enim qui dignè recipiunt sacramentum non ambigitur quin gratiam operantem et cooperantem perceperint; quæ in vacuum eis cedit, si per liberum arbitrium post mortaliter deliquerint, qui merito peccati gratiam appositam perdunt. Unde dicuntur contumeliam Spiritui sancto facere, et ipsum à se fugare. De parvulis verò qui nondum ratione utuntur, questio est an in Baptismo receperint gratiam, quâ ad majorem venientes ætatem possint velle et operari bonum. Videtur quòd non receperint, quia gratia illa charitas est, et fides quæ voluntatem præparat et adjuvat. Sed quis dixerit eos accepisse fidem et charitatem? Si verò gratiam non receperint, quâ benè operari possunt cum fuerint adulti; non ergo sufficit eis in hoc statu gratia in Baptismo data, nec per illam possunt modò boni esse, nisi alia addatur; quæ si non additur, non est ex eorum culpâ, quia justificati sunt à peccato. Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in Baptismo dari in munere, non in usu, ut cum ad majorem venerint ætatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris extinguant peccando; et ita ex culpâ eorum est, non ex defectu gratiæ quòd mali fiunt, qui ex Dei munere valentes habere usum bonum, per liberum arbitrium renuerunt, et usum pravam elegerunt.

DISTINCTIO. V.

QUOD BAPTISMUS ÆQUÈ SANCTUS EST A BONO ET A MALO DATUS BONO VEL MALO.

1. Post hæc sciendum est sacramentum Baptismi à bonis et à malis ministris dari, sicut à bonis et à malis sumitur. Nec melior est Baptismus qui per meliorem datur, nec minus bonus qui per minus bonum datur, nec malus qui per malum datur, nec majus munus datur in Baptismo dato à bono, nec minus in Baptismo dato à malo, sed æquale, quia non est munus hominis, sed Dei, quòd totum subditis declaratur testimoniis. August., super Joan., tractatu 5, ait: Baptismus talis est qualis ille in cujus potestate datur, non qualis est ille per cujus ministerium datur. Item, lib. 2 contra Cresconium grammaticum, c. 6: Prorsus fieri potest, ut aliqui verum habeant Baptismum, et non habeant veram fidem. Item, super Joan. tractatu 6: Si inter bonos ministros cum sit alius alio melior, non est melior Baptismus qui per meliorem datur; nullo modo malus est qui etiam per malum datur, quia idem Baptismus datur, et ideò per ministro: dispare Dei munus est æquale, quia non illorum, sed ejus est. Item, ibid., tract. 5, post medium: Cum baptizet malus, illud quòd datum est, unum est, nec impar propter impares ministros, sed par et æquale propter hoc, hic est qui baptizat. Item, ibid.: Ego

(1) Tom. 4 non longè à fine commentarii ad c. 12 ad Rom.

dico, et nos dicimus omnes, quia justos oportet esse per quos baptizatur; justos oportet esse tanti iudicis ministros. Sint ministri justi si volunt. Si autem noluerint esse justī qui sedent in cathedrā Moysi, securum me facit magister meus, scilicet Christus, de quo Spiritus sanctus dicit, Joan. 1: *Hic est qui baptizat*. Item, ibid., tract. 5, non longē à fine: Quos baptizavit Judas, Christus baptizavit. Si quos ergo baptizavit ebriosus, homicida, adulter, si Christi erat Baptismus, Christus baptizavit. Non timeo adulterum, nec ebriosum, nec homicidam, quia columbam attendo per quam mihi dicitur: *Hic est qui baptizat*. Item, super Joan. 5, in fine: Homicida dedit Baptismum Christi; quod sacramentum tam sanctum est, ut nec homicidā ministrante polluat. Item, in lib. de Fide ad Petrum, c. 3, versūs finem: Si in hæresi quācumque vel schismate quisquam in nomine Patris et Filii et Spiritūs sancti Baptismi sacramentum acceperit, integrum sacramentum accepit; sed salutem, quæ virtus est sacramenti, non habebit si extra Ecclesiam catholicam ipsum sacramentum habuerit. Debet ergo ad Ecclesiam redire, non ut sacramentum Baptismi iterum accipiat, quod nemo debet in aliquo repetere, sed ut in societate catholicā vitam accipiat. Baptismus enim extra Ecclesiam nequit prodesse. Ibi enim cuique prodesse potest Baptismus, ubi potest prodesse elemosyna, scilicet in Ecclesiā. Item Isid. Romanus pontifex non hominem iudicat qui baptizat, sed Spiritum Dei subministrare gratiam Baptismi, licet paganus sit qui baptizat. In his perspicuē cernis Baptismum verum bonis et malis dari, et à bonis et à malis; et ipsum tamen æquē sanctum esse, et munus ejus æquale in bonis, sive à bonis, sive à malis baptizentur.

De potestate Baptismi et ministerio.

2. Quia ministerium tantum habent, non potestatem Baptismi. Potestatem enim sibi retinuit. Quod novit Joannes cum vidit columbam descendantem super Christum; unde August., de Cons., dist. 4, tract. sup. primum cap. Joan.: Quid noverat Joannes Baptista? Dominum. Quid non noverat? potestatem dominici Baptismi in nullum hominem à Domino transitoriam, sed ministerium planē transitorium; potestatem à Domino in neminem, sed ministerium in bonos et malos. Non exhorreat columba ministerium malorum; respiciat potestatem Domini. Quid facit ibi minister malus, ubi bonus est Dominus? *Neque qui plantat, est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat, Deus*, 1 Cor. 3. Si superbus fuerit minister, cum diabolo computatur, sed non contaminatur donum Christi; quod per illum fluit, purum est. Per lapideum canalem transit aqua ad areolas; in canali lapideo nil generatur, sed hortus fructus plurimos affert. Aug., tractatu 5 sup. Joan., post medium tractatū 1. Habent ergo non modò boni, sed etiam mali, ministerium baptizandi, sed neuter potestatem Baptismi. Ministerium enim dedit Christus servis, sed potestatem sibi retinuit, quam si vellet poterat servis dare, ut servus daret Baptismum suum tanquā vice suā. Et potestatem suam constituere poterat in aliquo vel in aliquibus servis, ut tanta vis esset in Baptismo servi quanta est in Baptismo Domini; sed noluit, ne servus in servo spem poneret. Baptizat servus ut minister, baptizat Dominus tanquā potestatem habens; quam si daret servis, ut scilicet ipsorum esset quod Domini erat, tot essent Baptismi quot servi; ut sicut dictus est baptismus Joannis, sic diceretur baptismus Petri vel Pauli. Quod ne fieret, retinuit sibi Dominus potestatem Baptismi, servis autem ministerium dedit. Si ergo servus dicit se baptizare, rectē dicit, sed tanquā minister baptizat, et idē non differt sive bonus sive malus baptizet. Unde etiam nemo dicit, baptismus meus, cum tamen dicat Evangelium meum, prudentia mea, licet sint hæc à Deo in quibus differentia est. Alius enim alio melius operatur in evangelizando, et alius alio prudentior est. Alius autem alio magis minusve baptizatus sive ab inferiori sive à majori baptizetur, dici non potest.

Quæ fuit potestas Baptismi quam potuit Christus dare servis.

3. Ille queritur quæ sit illa potestas Baptismi quam Christus sibi retinuit, et potuit dare servis. Hæc est, ut plurimi volunt, potestas dimittendi peccata in Baptismo; sed potestas dimittendi peccata quæ in Deo est, Deus est. Idē alii dicunt hanc potestatem non potuisse dare alicui servorum, quia nulli potuit dare ut esset quod ipse est, vel ut haberet essentiam quam ipse habet, cui hoc est esse quod posse. Dicunt enim: Si hanc potentiam alicui dare potuit, potuit ei dare creaturas creare, quia non est hoc majoris potentie quā illud. Ad quod dici potest quia potuit eis dare potentiam dimittendi peccata, non tamen ipsam eandem quā ipse potens est, sed potentiam creatam quā servus posset dimittere peccata (1); non tamen ut auctor remissionis, sed ut minister, nec tamen sine Deo auctore; ut sicut in ministerio habet exterioriū sanctificare, ita in ministerio haberet interioriū mundare; et sicut illud facit Deo auctore, qui cum eo operatur illud exterioriū, ita interioriū mundaret Deo auctore, qui ejus verbo velut quodam ministerio uteretur. Item etiam posset Deus per aliquem creare aliqua, non per eum tanquā auctorem, sed ministrum cum quo et in quo operaretur, sicut in bonis operibus nostris ipse operatur et nos; nec ipse tantum nec nos tantum, sed ipse nobiscum et in nobis; et tamen in illis agendis ministri ejus sumus, non auctores. Ita ergo potuit dare servo potestatem dimittendi peccata in Baptismo, id est, ut in mundatione interiori servus cum Domino operaretur, non servus sine Domino; nec Dominus sine servo, sed Dominus cum servo et in servo; sicut in exteriori ministerio Dominus operatur cum servo. Unde et Dominus dicitur sanctificare et servus; sed Dominus invisibili gratiā, servus visibili sacramento, unde Aug. super Levit.: Dominus ait: *Ego Dominus qui sanctifico*. Et de Moyse etiam dictum est Exod. 19: *Et sanctificabis eum*. Sed Moyses sanctificat visibilibus sacramentis, per ministerium; Dominus autem invisibili gratiā, per Spiritum, ubi est totus fructus visibilium sacramentorum. Sine hac sanctificatione visibilia sacramenta nil prosunt. Si quis hoc melius aperire poterit, non invideo.

DISTINCTIO VI.

QUIBUS LICEAT BAPTIZARE.

1. Nunc quibus liceat baptizare addamus. De hoc Isidorus ait, lib. de Offic. 2: Constat Baptismum solis sacerdotibus esse traditum; ejusque ministerium nec ipsis diaconibus implere est licitum absque episcopo vel presbytero, nisi procul absentibus, ultima languoris cogat necessitas; quod etiam laicis fidelibus permittitur. Ex concilio Carthaginensi quinto. Item: Mulier, quamvis sancta, baptizare non præsumat, nisi necessitate cogente. De illis verò qui ab hæreticis baptizantur utrū rebaptizandi sint, queri solet. Ad quod breviter dicimus quia quicumque sit qui baptizet, si servatur forma à Christo tradita, verum baptismum dat; et idē qui illum sumit non debet rebaptizari. Unde Beda: Sive hæreticus, sive schismaticus, sive facinorosus, quisque in confessione sanctæ Trinitatis baptizet; non valet ille qui baptizatus est à nobis Catholicis rebaptizari, ne confessio et Trinitatis invocatio videatur annullari. Item Aug.: Quamvis unum sit baptisma et hæreticorum, scilicet eorum qui in nomine Patris, et Filii, et Spiritūs sancti baptizant, et Ecclesiæ catholicæ, qui tamen foris Ecclesiam baptizantur, non sumunt ad salutem Baptismum, sed ad perniciem; habentes formam sacramenti, virtutem autem ejus abnegantes et idē Ecclesiam non eos rebaptizat, quia in nomine Trinitatis baptizati sunt; et ipsa est forma sacramenti. Item: Rebaptizare hæreticum qui hæc sanctificationis signa perceperit, omninò peccatum est; catholicum verò, quod qui etiam ab hæreticis baptizati sunt servato charactere Christi, rebaptizandi non sunt; sed tantum

(1) Ille Magister non tenetur.

impositione manûs reconciliandi, ut Spiritum sanctum accipiant, et in signum detestationis hæreticorum. Sunt tamen nonnulli doctorum, ut Cyprianus et alii quidam, qui dicere videntur ab hæreticis non posse tradi baptismum, et eos esse rebaptizandos cum veniunt ad Ecclesiam, qui ab illis dicuntur baptizati. Sed hoc de illis verum est, qui extra formam Ecclesiæ baptizare præsumunt. Cyprianus tamen ibi à veritate deviâsse videtur, qui ait de hæretico: Quomodo sanctificare aquam potest cum ipse immundus est, et apud quem Spiritus sanctus non est? cum Dominus dicat in lege: *Quæcumque tetigerit immundus, immunda erunt*; quis potest dare quod ipse non habet? Hoc verò ex ignorantia eum dixisse Aug. innuit dicens: Martyrem Cyprianum gloriosum, qui apud hæreticos vel schismaticos datum Baptismum nolebat cognoscere, cum eos nimis detestaretur, tanta ejus merita usque ad triumphum martyrii secuta sunt, ut et charitatis quâ excellebat luce obumbratio illa fugaretur, et si quid pugnandum erat, passionis falce tolleretur. Nec nos qui Baptismi veritatem et hæreticorum iniquitatem agnoscimus, idè Cypriano meliores sumus, sicut nec Petro, quia gentes judaizare non cogimus.

Quòd nullus in materno utero baptizetur.

2. Hoc etiam sciendum est, quòd licet ter immergatur propter mysterium Trinitatis, tamen unum baptismum reputatur. Illud etiam ignorandum non est, quòd in materno utero nullus baptizari potest, etiamsi mater baptizetur, unde Isid., lib. de summo Bono, c. 24. Qui in maternis uteris sunt, idè baptizari non possunt, quia qui natus adhuc secundum Adam non est, secundum Christum non potest renasci; neque regeneratio in eum dici potest, quem generatio non præcessit. Item Aug. ad Dardanum: Non potest quisquam renasci antequàm natus sit. Si verò opponitur de Jeremiâ et de Joanne Baptistâ, qui ab utero sanctificati leguntur, quod etiam de Jacob quidam putant, dicimus, si sanctificatio ibi accipitur interior emundatio, in miraculis divinæ potentiæ esse habendum, ut Aug. ait, ambigüe super hoc loquens. Si usque adeò, inquit, in illo puero acceleratus est usus rationis et voluntatis, ut intra materna viscera jam posset agnoscere et credere, quod in aliis parvulis expectat ætas ut possint, in miraculis habendum esse divinæ potentiæ, non ad humanæ trahendum exemplum naturæ. Nam quando voluit Deus, etiam jumentum locutum est. Idem: De Jeremiâ legitur: *Priusquàm exires de ventre, sanctificavi te*; illa tamen sanctificatio quâ efficiamur templum Dei, non nisi renatorum est. *Nisi enim quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei.* Nemo autem renascitur, nisi prius nascatur. Unde illa sanctificatio potest secundum prædestinationem accipi. Ecce videtur dubitanter loqui, qui etiam dicit: Non dictum est quia credidit infans in utero, sed *exultavit*; nec Elisabeth dicit: *Exultavit in fide*, sed: *Exultavit in utero meo*. Et potuit esse hæc sanctificatio, tantæ rei à majori cognoscendæ indicium, non à parvulo cognitæ. Absque assertionem de hæc sanctificatione loquitur, non definiens qualiter intelligenda sit illa sanctificatio, an sit signum futuræ rei, an veritas justificationis per Spiritum factæ. Sed melius est ut dicamus illos præter communem legem in uteris justificatos, et gratiâ præventos dimissis omnibus peccatis; quod etiam multis sanctorum testimoniis edocetur.

Si Baptismus sit verbis corruptè prolati.

3. Quæri etiam solet si corruptè proferantur verba illa, an Baptismus sit. De hoc Zacharias Bonifacio scribit: Retulerunt mihi nuntii tui quòd fuerit sacerdos in eadem provinciâ, qui Latinam linguam penitus ignorabat; et dum baptizaret, nescius Latini eloqui, infringens linguam diceret: Baptizo te in nomine Patria, et Filia, et Spiritus sancta; et propter hoc considerasti rebaptizare. Sed si ille qui baptizavit, non errorem inducens vel hæresim, sed pro solâ ignorantia Romanæ locutionis, infringendo linguam baptizans dixisset, non possumus consentire ut denuò baptizentur.

Leo Papa.

4. Præterea sciendum est quòd illi de quibus nulla extant indicia inter propinquos vel domesticos vel vicinos à quibus baptizati fuisse doceantur, agendum est ut renascantur ne pereant; in quibus quod non ostenditur gestum, ratio sinit ut videatur iteratum. Conferendum eis videtur, quod collatum esse nescitur, quia non temeritas intervenit præsumptionis, ubi est diligentia pietatis.

De illo qui pro ludo immergitur.

5. Solet etiam quæri de illo qui jocans, sicut mimus, commemoratione tamen Trinitatis immergitur, utrùm baptizatus sit. Hoc autem Aug., tom. 2, epist. 23., ad Bonif., non definit, ita inquit: Si totum ludicrè et mimicè et joculariter ageretur, utrùm approbandus esset Baptismus qui sic daretur, divinum judicium per alicujus revelationis miraculum oratione implorandum esse censerem. Videtur tamen sapientibus non fuisse baptismum, ut cum aliqui in balneum vel in flumen merguntur in nomine Trinitatis, non est tamen baptismus, quia non intentione baptizandi illud geritur. Nam in hoc et in aliis sacramentis sicut forma est servanda, ita et intentio illud celebrandi est habenda. Illud etiam non te moveat, quod quidam non eâ fide parvulos ad Baptismum ferunt, ut per Spiritum ad vitam regenerentur æternam; sed eos putant hoc remedio temporalem accipere sanitatem; non enim propterea illi non regenerantur, quia nec ab illis hæc intentione offeruntur.

Quòd duo tempora erant in quibus baptizabantur homines.

6. Agnoscendum est etiam in baptizandis electis duo tempora esse servanda, id est, Pascha et Pentecosten, ut in sabbato Paschæ vel Pentecostes Baptismi sacramentum celebretur. Qui verò necessitate mortis vel periculi urgentur, omni tempore debent baptizari.

De responsione patrinorum.

7. Porrò cuncti ad Baptismum venientes, fidem suam profiteri debent et exponere ad quod petendum venerint ad ecclesiam. Unde etiam à baptizando quæritur: Quid venisti ad ecclesiam petere? Qui, si adultus est, pro se respondet: Fidem, id est, sacramentum fidei et doctrinam. Ita etiam per singula interrogatus, respondet se credere in Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum. Si autem parvulus est, non valens credere vel loqui, alius pro eo respondet. Unde Isidorus, lib. de Offic., c. 24: Parvuli alio profitente baptizantur, qui adhuc loqui vel credere nesciunt: sicut etiam pro ægris, mutis, vel sardis alius profitetur dum baptizantur, sic et de pœnitentibus agendum est. Si verò pro eo qui respondere potest, alius respondeat, non itidem valet, sicut dictum est. Ætatem habet, pro se loquatur. Si verò quæritur ex quo sensu pro parvulo dicatur: Credo, vel: Fidem peto, dicimus de sacramento fidei id esse intelligendum, quod respondetur petere cum defertur ad ecclesiam, et habere fidem cum baptizatur; ut sit sensus cum dicitur: Fidem peto, id est, sacramentum fidei præstò sum recipere: Credo, id est, sacramentum fidei suscipio; quod est: Hic parvulus præstò est sacramentum fidei accipere. Unde Aug., epist. 23, ad Bonif.: Nihil est aliud credere quàm fidem habere: et idè cum respondetur credere parvulus, qui fidei nondum effectum habet, respondetur fidem habere propter fidei sacramentum, et convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum. Sed adhuc quæritur ex quo sensu pro parvulo respondeatur: Credo in Deum Patrem, et in Jesum Christum, et in Spiritum sanctum. Numquid de sacramento fidei, an de fide mentis ibi agitur? Si de sacramento, cur nominatim distinguuntur personæ? Si verò de fidei affectu, quomodo verum est, cum eâ parvulus careat? An illud facturum parvulus spondetur cum creverit, sicut et omnibus pompis diaboli spondetur abrenuntiare, quod si non servaverit factus adultus, tenebitur ipse, vel sponsor? Sanè etiam dici potest ibi sponderi pro parvulo, qui ad majorem ætatem, si venerit, et pompis diaboli renuntiabit, et sanam fidem tenebit, cujus tunc sacramentum recipit. Hæc autem sponsione parvulus pro quo fit, tenebitur,

non sponsor, si tamen ut cautio impleatur, quantum in se est, operam dederit, quia exigitur à patrino, ut sit diligens circa eum pro quo spondit sollicitudo. De hoc Aug. : Certissimam emisistis cautionem, quā renuntiare pompis diaboli spopondistis.

De catechismo et exorcismo.

8. Illa autem interrogatio et responsio fidei fit in catechismo, cui additur exorcismus. Ante Baptismum enim fit catechismus et exorcismus, post catechismum sequitur exorcismus, ut ab eo qui jam fide instructus est, adversaria virtus pellatur. Exorcismus de Græco dicitur in Latinum *adjuratio*; catechismus, *instructio*: catechizare est instruere, ut de Symbolo ac rudimentis fidei. Exorcizare est adjurare, ut : Exi ab eo, spiritus immunde. Symbolum est signum vel collatio. Signum, quia eo fideles ab infidelibus discernuntur; collatio, quia ibi totius fidei sufficientia et integritas est collata. Catechismus et exorcismus neophytorum sunt, magisque sacramentalia quàm sacramenta dici debent. Neophytus novitius interpretatur vel rudis; et dicitur neophytus nuper ad fidem conversus, vel in disciplinā religiosæ conversationis rudis. Hæc ergo præcedunt Baptismum, non quòd sine istis non possit esse baptismus verus, sed ut baptizandus de fide instituatur, et sciat cui debitor fiat deinceps, et diaboli potestas in eo minuatur. Unde Rabanus : Ante Baptismum, catechizandi debet in homine prævenire officium; ut fidei catechumenus accipiat rudimentum, et sciat cui debitor fiat deinceps. Item Augustinus : Parvuli exsufflantur et exorcizantur, ut ab eis pellatur potestas diaboli, ne jam contendat eos subvertere, ne Baptismum consequantur. Non ergo ab infantibus creatura Dei efflatur vel exorcizatur, sed diabolus ut recedat ab homine.

DISTINCTIO VII.

DE CONFIRMATIONE.

1. Nunc de sacramento Confirmationis addendum est; de cujus virtute quæri solet. Forma enim aperta est, scilicet verba quæ dicit episcopus, cum baptizatos in frontibus sacro signat chrismate. Hoc sacramentum ab aliis perfici non potest, nisi à summis sacerdotibus; nec tempore apostolorum ab aliis quàm ab ipsis apostolis legitur peractum, nec ab aliis quàm ab illis qui locum eorum tenent, perfici potest aut debet. Nam si aliter præsumptum fuerit, irritum habetur et vacuum, nec inter ecclesiastica reputabitur sacramenta. Licet autem presbyteris baptizatos tangere in pectore, sed non chrismate signare in fronte. Virtus autem sacramenti est donatio Spiritus sancti ad robur, qui in Baptismo datus est ad remissionem. Unde Rabanus : A summo sacerdote per impositionem manûs Paracletus traditur baptizato, ut roboretur per Spiritum sanctum, ad prædicandum aliis illud, quod ipse in Baptismo consecutus est. Item : Omnes fideles per manûs impositionem episcoporum, post Baptismum accipere debent Spiritum sanctum, ut pleni Christiani inveniantur.

Melchides in Epist. ad Hisp. episcopos.

2. Scitote utrumque esse magnum sacramentum, sed unum majori veneratione tenendum, sicut à majoribus datur. Ecce majus dicit sacramentum Confirmationis; sed fortè non ob majorem virtutem et utilitatem quam conferat, sed quia à dignioribus datur, et in digniore parte corporis fit, scilicet in fronte; vel fortè quia majus augmentum virtutum præstat, licet Baptismus, plus ad remissionem valeat. Quod videtur innuere Rabanus dicens, in unctione Baptismi Spiritum sanctum descendere ad habitationem Deo consecrandam. In hac verò, ejusdem septiformem gratiam, cum omni plenitudine sanctitatis et virtutis venire in hominem. Hoc sacramentum tantum à jejunis accipi, et jejunis tradi debet, sicut et Baptismus, nisi aliter cogat necessitas. Nec debet iterari, sicut nec Baptismus, vel Ordo. Nulli enim sacramento facienda est injuria; quod fieri putatur, quando non iterandum iteratur. Sed utrum aliqua vel nulla iterari possint,

quæstio est. Nam de Baptismo et Ordine quòd non debeant iterari, apertè Aug. dicit : Utrumque sacramentum est, et quâdam consecratione datur, illud quidem cum baptizatur, illud verò cum ordinatur. Ideoque in Ecclesiâ catholicâ utrumque non licet iterari, quia neutri facienda est injuria; quod indubitanter etiam de Confirmatione tenendum est. De aliis verò utrum iterari valeant vel debeant, postea disseremus.

DISTINCTIO VIII.

DE SACRAMENTO ALTARIS ET EUCHARISTIÆ.

1. Post sacramentum Baptismi et Confirmationis sequitur Eucharistiæ sacramentum. Per Baptismum mundamur, per Eucharistiam in bono consummamur. Baptismus æstus vitiorum extinguit, Eucharistia spiritualiter reficit. Unde excellenter Eucharistia dicitur, id est, bona gratia; quia in hoc sacramento non modò est argumentum virtutis et gratiæ, sed ille totus sumitur, qui est fons et origo totius gratiæ. Cujus figura præcessit, quando manna pluit Deus patribus in deserto, qui quotidiano cœli pascebantur alimento. Unde : *Panem angelorum manducavit homo*, Joan. 6. Sed tunc qui panem illum manducaverunt, mortui sunt. Iste verò *panis vivus*, qui de cœlo descendit, vitam mundo tribuit. Manna illud de cœlo; hoc super cœlum. Illud scatebat vermibus in diem alterum reservatum, hoc ab omni corruptione alienum. Quicumque religiosè gustaverit, corruptionem non videbit. Illud datum fuit antiquis post transitum maris Rubri, ubi submersis Ægyptiis liberati sunt Hebræi, Exod. 16. Ita hoc cœleste manna, non nisi renatis præstari debet. Panis ille corporalis populum antiquum ad terram promissionis per desertum eduxit. Hæc esca cœlestis fideles hujus seculi per desertum transeuntes in cœlum subvehit. Unde rectè viaticum appellatur, quia in viâ nos reficiens, usque in patriam deducit. Sicut ergo in mari Rubro figura Baptismi præcessit, ita in manna significatio dominici corporis. Hæc duo sacramenta demonstrata sunt ubi de latere Christi sanguis et aqua profluxerunt, quia Christus per sanguinem redemptionis, et aquam ablutionis nos redimere venit à diabolo et à peccato; sicut Israelitas per sanguinem agni paschalis ab exterminatore, et per aquam maris Rubri ab Ægyptiis liberavit. Hujus etiam sacramenti ritum Melchisedech ostendit, ubi panem et vinum Abrahæ obtulit. Unde, ut ait Ambrosius, de Sacramentis, lib. 4, cap. 3, intelligi datur anteriora esse sacramenta Christianorum quàm Judeorum.

De institutione sacramenti.

2. Hic etiam alia considerata occurrunt quatuor, scilicet, sacramentum, institutio, forma et res. Sacramentum Dominus instituit, quoniam post typicum agnum corpus et sanguinem suum discipulis in cœnâ porrexit. Unde Eusebius Emisenus : Quia corpus assumptum ablaturus erat ab oculis, et illaturus sideribus, necesse erat ut die cœnæ sacramentum nobis corporis et sanguinis consecraret, ut coleretur jugiter per mysterium quod semel offerebatur in pretium.

De formâ.

3. Forma verò est quam ipse ibidem edidit dicens : *Hoc est corpus meum*; et post : *Hic est sanguis meus*. Cum enim hæc verba proferuntur, conversio fit panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi; reliqua ad laudem Dei dicuntur. Unde Ambrosius, in lib. de Sacram., l. 4, c. 4 : Sermone Christi hoc conficitur sacramentum, quia sermo Christi creaturam mutat; et sic ex pane fit corpus Christi, et vinum cum aquâ in calicem missum fit sanguis consecratione verbi cœlestis. Consecratio quibus fit verbis? attende quæ sunt verba : *Accipite et comedite ex eo omnes*; hoc est corpus meum, et iterum : *Accipite et bibite ex hoc omnes, hic est sanguis meus* (Matt. 26). Per reliqua omnia quæ dicuntur, laus Deo refertur, oratio præmittitur pro populo, pro regibus. Item Aug. : Credendum est quod in illis verbis Christi sacramenta conficiantur; reliqua omnia nihil aliud sunt quàm laudes, vel obsecrationes fidelium et petitiones. Ecce quæ sit institu-

tio et forma hujus sacramenti. Ubi consideratione dignum est quare illud sacramentum post cœnam dedit discipulis. Dominus igitur Jesus ad invisibilia paternæ majestatis migraturus, celebrato cum discipulis typico pascha, quoddam memoriale eis commendare volens, sub specie panis et vini corpus et sanguinem suum ita eis tradidit, ut ostenderet legis veteris sacramenta, inter quæ præcipuum erat agni paschalis sacrificium in morte suâ terminari, ac legis novæ sacramenta substitui; in quibus excellit mysterium Eucharistiæ. Ideò etiam post alia dedit, ut hoc unum arcitiùs memoriæ discipulorum infingeretur, et ab Ecclesiâ deinceps frequentaretur. Sed non exinde disciplinam sanxit in posterum, ut post alios cibos sumatur, sed potius à jejunis sumi oportet, sicut Apostolus docet, ut singulari reverentiâ dijudicetur, id est, discernatur ab aliis cibis, quod Dominus apostolis disponendum reliquit. Unde August., epist. 118, ad Januar.: Apparet, cum primò acceperunt discipuli Eucharistiam, non eos accepisse jejunos; non ideò tamen calumniandum est universæ Ecclesiæ, quòd à jejunis sumitur semper. Placuit enim Spiritui sancto, ut in honore tanti sacramenti, prius in os Christiani dominicum corpus intraret quàm alii cibi; ideò ubique mos iste servatur. Non enim quia post cibos dedit Dominus, ideò pransi vel cœnati illud accipere debent, ut illi faciebant quos Apostolus redarguit. Nam Salvator, quo vehementiùs commendaret mysterii illius altitudinem, ultimum hoc voluit inligere cordibus, et memoriæ discipulorum, à quibus ad passionem digressurus erat. Quo autem ordine deinceps sumeretur, apostolis, per quos ecclesias dispositurus erat, reservavit docendum.

De sacramento et re.

4. Nunc quid ibi sacramentum sit, et quid res, videamus. Sacramentum est invisibilis gratiæ visibilis forma. Forma ergo panis et vini quæ ibi videtur, est sacramentum, id est, signum sacræ rei; quia præter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire. Tenent ergo species vocabula rerum quæ ante fuerunt, scilicet, panis et vini. Hujus autem sacramenti gemina est res: una, scilicet, contenta et significata; altera significata et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi, quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit. Res autem significata et non contenta est unitas Ecclesiæ in prædestinatis, vocatis, justificatis, et glorificatis. Hæc est duplex, caro Christi, et sanguis. Unde Hieron., comment. ad cap. 1 Epist. ad Ephes.: Dupliciter, inquit, intelligitur caro Christi et sanguis ejus: vel illa quæ crucifixæ est et sepulta, et sanguis qui militis lanceâ effusus est; vel illa spiritualis ac divina, de quâ ipse ait, Joan. 6: *Caro mea verè est cibus, et sanguis meus verè est potus*, et: *Nisi manducaveritis carnem meam, et biberitis meum sanguinem, non habebitis vitam in vobis*. Sunt ergo hic tria distinguenda: unum, quod tantum est sacramentum; alterum, quod est sacramentum et res; et tertium, quod est res et non sacramentum. Sacramentum et non res, est species visibilis panis et vini; sacramentum et res, caro Christi propria et sanguis; res et non sacramentum, mystica ejus caro. Porro illa species visibilis, sacramentum est geminæ rei; quia utramque rem significat, et utriusque rei similitudinem gerit expressam. Nam sicut panis præ cæteris cibis corpus reficit et sustentat, et vinum hominem lætificat atque inebriat, sic caro Christi interiorem hominem plus cæteris gratis spiritualiter reficit et saginat. Unde, ps. 22: *Calix meus inebrians, quàm præclarus est!* Habet etiam similitudinem cum re mysticâ, quæ est unitas fidelium: quia sicut et multis granis conficitur unus panis, et ex pluribus acinis vinum in unum confluit, sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat. Unde Apostolus, 1 Cor. 10: *Unus panis et unum corpus multi sumus*, etc. Unde Aug., de Blasph. Spiritûs sancti: *Unus panis et unum corpus Ecclesia dicitur, pro eo quòd sicut unus panis ex multis granis, et unum cor-*

pus ex multis membris componitur, sic Ecclesia ex multis fidelibus charitate copulante connectitur. Hoc mysterium pacis et unitatis nostræ Christus in suâ mensâ consecravit: qui accipit hoc mysterium unitatis, et non tenet vinculum pacis, non accipit hoc mysterium pro se, sed contra se. Cujus etiam sacramentum est corpus Christi proprium de Virgine sumptum; quia ut corpus Christi ex multis membris purissimis et immaculatis constat, ita societas ecclesiastica ex multis personis à criminali maculâ liberis consistit. In cujus rei typo facta est arca Domini de lignis sethim, quæ sunt imputribilia, et albæ spinæ similia.

DISTINCTIO IX.

DE DUOBUS MODIS MANUCANDI.

1. Et sicut duxæ sunt res illius sacramenti, etiam duo modi manducandi: unus sacramentalis scilicet, quo boni et mali edunt; alter spiritualis, quo soli boni manducant. Unde Aug., de Verbis Domini, et de Consec., dist. 2, c. *Quid est Christum*: Quid est Christum manducare? Non est hoc solum in sacramento corpus ejus accipere: multi enim indignè accipiunt; sed in ipso manere, et habere ipsum in se manentem. Spiritualiter enim manducat, qui in unitate Christi et Ecclesiæ quam sacramentum significat, manet. Nam qui discordat à Christo, nec carnem Christi manducat, nec sanguinem bibit, etsi tantæ rei sacramentum ad judicium suum quotidie accipiat. Spiritualem manducationem Aug., tract. 25 super Joan., distinguens à sacramentali, ait: Ut quid paras ventrem et dentem? crede, et manducasti. Credere enim in eum, hoc est comedere panem et vinum. Qui credit in eum, manducat eum. Item, tract. 26 super Joan., et lib. de Remedio Pœnitentiæ; de Consec., dist. 2, cap. *Quomodo*: Quomodo manducatus est Christus? Quomodo ipse dicit, Joan. 6: *Qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo*. Si in me manet, et ego in eo, tunc bibit; qui verò non in me manet, nec ego in illo; et si accipit sacramentum, acquirit magnum tormentum. Item, de Consec., dist. 2: Nulli ambigendum est tunc quemquam corporis et sanguinis Domini participem fieri, quando Christi membrum efficitur; nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiamsi antequàm illum panem edat et calicem bibat, de hoc seculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat, quia illius sacramenti beneficio non privatur, quando ille habere hoc quod illud sacramentum signat invenitur. In illo enim sacramento corpus et sanguinem suum nobis commendavit, quod et fecit nosipos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus. Item, de Sacramentis fidelium: Qui discordat à Christo non manducat carnem ejus, nec sanguinem bibit, etsi tantæ rei sacramentum ad judicium sibi quotidie accipit.

De errore quorundam qui dicunt à bonis tantum corpus Christi sumi.

2. Hæc verba et alia hujusmodi, ubi de spirituali manducatione agitur, quidam obtuso corde legentes, erroris caligine involuti sunt adeò ut præsumperint dicere corpus et sanguinem Christi à bonis tantum sumi et non à malis. Sed indubitanter tenendum est à bonis sumi, non modò sacramentaliter, sed et spiritualiter; à malis verò tantum sacramentaliter, id est, sub sacramento, scilicet sub specie visibili carnem Christi de virgine sumptam, et sanguinem pro nobis fusum sumi; sed non mysticam, quæ tantum honorum est. Quod subditis probatur testimoniis. Gregor.: Est quidem in peccatoribus et indignè sumentibus vera Christi caro, et verus sanguis; sed essentiâ, non salubri efficientiâ. Item August., de Consec., dist. 2, cap. *Quia passus*, parag. *Dominus noster*: Multi indignè accipiunt corpus Domini: de quibus Apostolus ait, 1 Cor. 11: *Qui manducat et bibit calicem Domini indignè, judicium sibi manducat et bibit*. Per quod docemur quàm sit cavendum malè accipere bonum. Ecce enim factum est malum, dum malè accipitur bonum; si-

cut è contra Apostolo factum est bonum, cum benè accipitur malum, scilicet cum stimulus Satane patienter portatur. Ergo et mala prosunt bonis, sicut angelus Satane Paulo, et sancta obsunt malis; bonis sunt ad salutem, malis ad iudicium. Unde qui manducat et bibit indignè, iudicium sibi manducat et bibit; non quia res illa mala est, sed quia malus male accipit quod bonum est. Idem, de Consecr., dist. 2, in lib. 4 Dialogorum, super Joan. tract 26, post medium: Indignè quis sumens corpus Christi, non efficit ut quia malus est malum sit quod accipit, vel quia non ad salutem accipit, nil accipiat. Corpus enim et sanguis Domini nihilominus erat in illis, quibus ait Apostolus: *Qui manducat indignè*, etc. His aliisque pluribus apertè ostenditur, quòd etiam à malis verum corpus Christi et sanguis sumitur; sed sacramentaliter, non spiritualiter.

De intelligentiâ quorundam verborum ambiguum.

3. Secundum hos duos modos sumendi, intelligentia quorundam verborum ambigüe dictorum distinguenda est. Ait enim Augustinus, tractatu super Joan. 6, post medium: Bonus accipit sacramentum et rem sacramenti, malus verò sacramentum, et non rem. Sacramentum hic dicit corpus Christi proprium, de virgine natum; rem verò, spiritualem Christi carnem. Bonus ergo utramque Christi carnem accipit; malus verò tantum sacramentum, id est, corpus Christi sub sacramento, et non rem spirituales. Item, lib. de Baptismo contra Donatistas 5, cap. 8: Non manducans manducat, et manducans non manducat, quia non manducans sacramentaliter, aliquando manducat spiritualiter, et è converso. Et qui manducant spiritualiter, veritatem carnis et sanguinis dicuntur sumere, quia ipsam efficientiam habent, id est, remissionem peccatorum, pro qua videtur orari cum dicitur: Perficiant in nobis, Domine, quesumus, tua sacramenta quod continent, ut quod nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. Rerum veritatem dicit ipsam efficientiam, quasi dicat: Per hæc sacramenta præsta ut sicut sacramentaliter carnem Christi sumimus, ita spiritualiter sumamus. Vel petit sacerdos ut Christus qui nunc verè sub specie panis et vini sumitur, manifestà visione, sicut in essentiâ divinitatis est, quandoque accipiat. Constat ergo à bonis et à malis sumi corpus Christi; sed à bonis ad salutem, à malis ad perniciem. (Gregorius in homiliâ paschali.)

DISTINCTIO X.

DE HÆRESI ALIORUM QUI DICUNT CORPUS CHRISTI NON ESSE IN ALTARI NISI IN SIGNO.

1. Sunt et alii præcedentium insaniam transcendent, qui Dei virtutem juxta modum naturalium rerum metientes, audaciùs ac periculosius veritati contradicunt, asserentes in altari non esse corpus Christi vel sanguinem, nec substantiam panis vel vini in substantiam carnis et sanguinis converti, sed ita Christum dixisse: *Hoc est corpus meum*, sicut Apostolus dixit: *Petra autem erat Christus*. Dicunt enim ibi esse corpus Christi tantum in sacramento, id est, in signo, et tantum in signo manducari à nobis. Qui errandi occasionem sumunt à verbis Veritatis, unde prima hæresis facta est in discipulis Christi: Cum enim diceret: *Nisi quis manducaverit carnem meam, et biberit sanguinem meum, non habebit vitam æternam*; illi non intelligentes dixerunt: *Durus est hic sermo, quis potest eum audire? et abierunt retrò*, illis discedentibus instruxit duodecim qui remanserant. *Spiritus est*, inquit, *qui vivificat, caro nihil prodest; verba quæ locutus sum vobis, spiritus et vita sunt*. Intellexisti spiritualiter? spiritus et vita sunt. Intellexisti carnaliter? etiam sic spiritus et vita sunt, sed ibi non sunt. Spiritualiter intellige quæ locutus sum. Non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, et bibaturi illum sanguinem quem effusuri sunt qui me crucifigunt. Sacramentum aliquid vobis commendavi, spiritualiter intellectum vivificabit vos; caro autem non prodest quidquam. Sunt etiam et alia, illorum insanie fomitem ministrantia. Ait enim Aug.,

super psal. 54, non longè à fine enarrationis: *Donec seculum finiatur, sursum est Dominus*; sed tamen etiam hic nobiscum est Veritas Dominus. Corpus enim in quo resurrexit, in uno loco esse oportet; veritas autem ejus ubique diffusa est. Item, ad Dardanum, epist. 57, non longè à principio: *Una persona est Deus et homo; ubique per id quod est Deus, in cælo per id quod homo est Christus*. Dicit etiam, Matth. 26: *Pauperes semper habetis vobiscum, me autem non semper habebitis*. His aliisque utuntur præfati hæretici, in assertionem sui erroris.

Determinatio præmissorum.

2. Quæ ex eadem ratione omnia accipienda sunt, non enim verbis his negatur verum corpus Christi à fidelibus sumi vel in altari esse, sed his Veritas apostolos, et in eis nos instruxit, quòd ipsius corpus non per partes discerptum, ut putaverunt illi discipuli qui retroierunt, sed integrum, nec visibiliter in formâ humanâ, sed invisibiliter sub formâ panis et vini corpus et sanguinem nobis traderet, quem sensum August. confirmat dicens, in epistolâ ad Irenæum: Ipsum quidem, et non ipsum corpus quod videbatur, manducatur; ipsum quidem, invisibiliter; non ipsum, visibiliter. Item: Et si necesse est illud celebrari, necesse est tamen invisibiliter intelligi. Ita etiam intelligendum est corpus Christi esse in uno loco, scilicet, visibiliter in formâ humanâ, Veritas etenim ejus, id est, Divinitas, ubique est; Veritas etiam ejus, id est, verum corpus in omni altari est, ubicumque celebratur. Sic etiam illud intelligendum est: *Pauperes semper habetis vobiscum, me autem non semper habebitis*, secundum corporalem præsentiam, scilicet, quâ cum eis conversabatur. Similiter per id quod homo est, in cælo, scilicet, visibiliter: invisibiliter autem est in altari, quia non in formâ humanâ apparet, sed formâ panis et vini operitur. Unde et invisibilis caro ejus dicitur, quæ verè est in altari. Sed quia in specie suâ non apparet, invisibilis dicitur; ait enim Aug., in lib. Sententiarum Prosperi: Hoc est quod dicimus, quod modis omnibus approbare contendimus, sacrificium Ecclesiæ duobus confici, duobus constare; visibili elementorum specie, et invisibili Domini nostri Jesu Christi carne et sanguine; sacramento, et re sacramenti, id est, corpore Christi; sicut et Christi persona constat et conficitur ex Deo et homine, cum Christus sit verus Deus et homo, quia omnis res illarum rerum naturam et veritatem in se continet, ex quibus conficitur. Conficitur autem sacrificium Ecclesiæ duobus, sacramento, et re sacramenti, id est, corpore Christi. Ecce invisibilem dixit carnem Christi, quia formâ panis operata sumitur et tractatur. Idemque, ibidem, corpus Christi dixit esse sacramentum et rem; ex quo confirmatur quod supra diximus. Deinde addit quod magis movet lectorem: *Caro, inquit, ejus est, quam sub formâ panis operatam, in sacramento accipimus; et sanguis ejus, quem sub vini specie ac sapore potamus, caro videlicet carnis, et sanguis sacramentum est sanguinis, carne et sanguine, utroque invisibili, intelligibili, et spirituali significatur corpus Christi visibile et palpabile, plenum gratiâ et divinâ majestate.*

Quæ sit intelligentia præmissorum.

3. Attende his diligenter quia tropo quodam utitur hic Aug., quo solent res significantes rerum sortiri vocabula quas significant. Hic enim visibilis species panis vocatur nomine carnis, et visibilis species vini nomine sanguinis; invisibilis verò et intelligibilis dicitur caro Christi, quia secundum illam speciem non videtur caro, sed intelligitur; ita et sanguis. Caro ergo invisibilis dicitur esse sacramentum carnis visibilis, quia species panis, secundum quam illa non videtur caro, est sacramentum carnis visibilis, quia carne invisibili, id est, specie secundum quam caro Christi non videtur caro, significatur corpus Christi, quod est visibile et palpabile, ubi in suâ formâ apparet. Ita et de sanguine accipi debet. Quem sensum

confirmat Aug., aperiens qualiter prædicta intelligenda sint, quia obscure dixerat : consequenter dicens ita panem vocari corpus Christi, cum verè sit sacramentum corporis Christi quod in cruce positum est ; sicut ipsa immolatio quæ sit manibus sacerdotis, vocatur Christi passio, non rei veritate, sed significandi mysterio ; et sicut sacramentum fidei dicitur fides. Satis responsum est hæreticis et objectionibus eorum qui negant verum corpus Christi in altari esse, et panem in corpus vel vinum in sanguinem mysticâ consecratione converti, dicentes : Quis audeat manducare Dominum suum ? Quis etiam audeat dicere quotidie formari corpus Christi de materiâ vel substantiâ, quæ non fuit caro Virginis ?

Auctoritatibus probat verum corpus Christi esse in altari et in id panem converti.

4. Hæc et his similia obijciunt illi, in divino mysterio legem naturæ sectantes ; quorum perfidiam subdita convincunt testimonia. Ait enim Veritas, Matth. 26 : *Accipite, hoc est corpus meum* ; item Ambros., lib. de His qui mysteriis initiantur, cap. 9 : Si tantum valuit sermo Eliæ, ut ignem de cælo deponeret ; non valebit tantum sermo Christi, ut substantias mutet ? De totius mundi operibus legitur quia *ipse dixit, et facta sunt*, etc. Sermo igitur, id est, Filius, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quæ sunt in id mutare quod non erant ? Non enim minus est creare quam mutare novas naturas rerum. Item, ibid. : Si ordinem querimus, viro mixta femina generare consueverat ; liquet ergo quod præter naturæ ordinem Virgo generavit, et hoc quod conficimus corpus ex Virgine est. Quid ergo hic quæris naturæ ordinem in Christi corpore, cum præter naturam sit ipse partus ex Virgine ? Item, ibid. : Ante benedictionem, alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Tu dicis : Amen, id est : Verum est. Quod sermo sonat, affectus sentiat. Item Aug., in lib. Sentent. Prosperi : In specie panis et vini quam videmus, res invisibiles, id est, carnem et sanguinem, honoramus ; nec similiter pendimus has duas species, sicut ante consecrationem pendebamus, cum fideliter fateamur ante consecrationem panem esse et vinum, quod natura formavit ; post consecrationem verò carnem Christi et sanguinem, quod benedictio consecravat. Item Ambr., lib. de Sacram., c. 4 : Panis est in altari usitatus, ante verba sacra ; ubi accessit consecratio, de pane fit Christi caro. Quomodo autem potest quod panis est, esse corpus Christi ? Consecratione, quæ fit sermone Christi. Item, in sermone quodam de Verbis evang. : Si tanta vis est in sermone Domini, ut incipiant esse quæ non erant ; quanto magis operatorius est ut sint quæ erant, et in aliud commutentur ? Et sic quod erat panis ante consecrationem, jam corpus Christi est post consecrationem, quia sermo Christi creaturam mutat, et sic ex pane fit corpus Christi, et vinum cum aquâ in calicem missum fit sanguis, consecratione verbi cælestis. Item Aug. : Sicut per Spiritum sanctum vera Christi caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantiâ panis et vini idem corpus Christi et sanguis consecratur. Corpus Christi et veritas est, et figura. Veritas, dum corpus Christi et sanguis virtute Spiritûs sancti ex panis vinique substantiâ efficitur ; figura verò est id quod exterius sentitur. Item Eusebius Emisenus : Invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbo suo, secretâ potestate, commutat. Ex his aliisque pluribus constat verum corpus Christi et sanguinem in altari esse ; imò integrum Christum ibi sub utrâque specie, et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti.

DISTINCTIO XI.

DE MODIS CONVERSIONIS.

1. Si autem queritur qualis sit illa conversio : an formalis, an substantialis, vel alterius generis, definire non sufficio. Formalem tamen non esse cognosco, quia species rerum quæ ante fuerant remanent, et sa-

por, et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus sic substantiam converti in substantiam, ut hæc essentialiter fiat illa. Cui sensui præmissæ auctoritates consentire videntur.

Oppositio.

2. Sed huic sententiæ sic opponitur ab aliis : Si substantia panis, inquit, vel vini convertitur substantialiter in corpus vel sanguinem Christi, quotidie fit aliqua substantia corpus vel sanguis Christi, quæ ante non erat corpus ; et hodie est aliquid corpus Christi, quod heri non erat : et quotidie augetur corpus Christi atque formatur de materiâ, de quâ conceptione non fuit factum. Quibus hoc modo responderi potest : quia non eâ ratione dicitur corpus Christi confici verbo cælesti, quod ipsum corpus in conceptu Virginis formatum deinceps formetur, sed quia substantia panis vel vini, quæ ante non fuerat corpus Christi vel sanguis, verbo cælesti fit corpus et sanguis. Et ideo sacerdotes dicuntur conficere corpus Christi et sanguinem, quia eorum ministerio substantia panis fit caro, et substantia vini fit sanguis Christi ; nec tamen aliquid additur corpori vel sanguini, nec augetur corpus Christi vel sanguis.

Augustinus in libro Sententiarum Prosperi.

3. Si verò quæris modum quo id fieri possit, breviter respondeo : Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari salubriter non potest. Quod ergo corpus Christi, panis mutatione in id, non augmentatur, nec sanguis ex vini conversione, ejus voluntati et potentie adscribitur, qui idem corpus de Virgine eduxit ; fit ergo substantia illa sine ejus augmento. Nec tamen concedunt quidam quod substantia panis aliquando fit caro Christi, etsi fiat caro Christi : sicut farina facta est panis, et aqua facta est vinum, nec tamen dicitur : Farina est panis, et aqua vinum. Alii verò concedunt, illud quod erat panis vel vinum, post consecrationem esse corpus et sanguinem ; non tamen sequitur : Panis est caro Christi, vel : Vinum est sanguis, quia substantia panis vel vini postquam facta est caro Christi vel sanguis, non est substantia panis vel vini, sed caro et sanguis. Ideò distinguendum videtur, cum dicitur : Substantia panis, vel id quod erat panis, modò est corpus Christi. Manens enim panis non est corpus Christi, sed mutata in id quod facta est, est corpus Christi. Nec dicimus substantiam panis vel vini materiam esse corporis vel sanguinis Domini, quia non de eâ ut de materiâ conformatur corpus ; sed ipsa formatur in illud, et efficitur illud, unde Aug., in lib. de Trinit. 3, c. 4 : Corpus Christi dicimus illud, quod ex fructibus terræ acceptum, et prece mysticâ consecratum sumimus in memoriam dominicæ passionis. Quod cum per manus hominis ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tan dignum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei.

Asserunt quidam dictum panem transire in corpus Christi.

4. Quidam verò sic dicunt conversionem illam esse intelligendam, ut sub illis accidentibus, sub quibus erat prius substantia panis et vini, post consecrationem sit substantia corporis et sanguinis ; sic tamen, ut non eis afficiatur, et sic asserunt dictum panem transire in corpus Christi quia ubi erat panis, nunc est corpus Christi. Quod si est, quid ergo sit de substantiâ panis et vini ? Illi dicunt vel in præjacentem materiam resolvi, vel in nihilum redigi. Alii verò putaverunt ibi substantiam panis et vini remanere, et ibidem corpus Christi esse et sanguinem, et hæc ratione dici illam substantiam fieri istam, quia ubi est hæc, est et illa, quod mirum est ; et ipsam substantiam panis vel vini dicunt esse sacramentum. Sed quod non sit ibi substantia, nisi corpus Christi et sanguis, ex prædictis et subditis apertè ostenditur. Ait enim Ambros., de Sacramentis et Allegat. : Panem istum quem sumimus in mysterio, illum intelligo utique, qui manu sancti Spiritûs formatus est in utero Virginis, et igne passionis decoctus in arâ crucis. Panis enim angelorum factus est cibus hominum.

Unde Veritas ait, Joan. 6 : *Ego sum panis vivus, qui de cælo descendi*; et iterum : *Panis quem ego dabo, caro mea est, pro mundi vitâ*. Ex his namque duabus sententiis apertè datur intelligi quia panis ille et iste, non duo, sed unus panis, una caro procul dubio unum efficitur corpus. Illud verè, illud sanè quod sumptum est de Virgine, quod resurrexit, et in cælum ascendit. Item Greg. in Hom. paschali : Quis fidelium habere dubium possit, in ipsâ immolationis horâ ad sacerdotis vocem cælos aperiri, in illo Christi mysterio angelorum choros adesse, summa et ima sociari, unum quid ex invisibilibus atque visibilibus fieri? Idem : Eodem momento et in cælum rapitur ministerio angelorum consociandum corpori Christi, et ante oculos sacerdotis in altari videtur. Sicut divinitas Verbi totum implet mundum, ita multis locis illud corpus consecratur. Nec sunt tamen multa corpora Christi, sed unum corpus et unus sanguis. Ideoque sive plus sive minus quis inde percipiat, omnes æqualiter corpus Christi integerrimè sumunt. Post consecrationem ergo non est ibi substantia panis vel vini, licèt species remaneant. Est enim ibi species panis et vini, sicut et sapor. Unde aliud videtur, aliud intelligitur.

Quare sub aliâ specie.

5. Sub aliâ autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus, et deinceps sumendum instituit, ut fides, scilicet, haberet meritum, quæ est de his quæ non videntur, quia fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum. Et ideò etiam, ne abhorreret animus quod cerneret oculus, quia non habemus in usu carnem crudam comedere, et sanguinem bibere. Quia ergo Christum vorari dentibus fas non est, in mysterio carnem et sanguinem nobis commendavit. Et etiam ideò, ne ab incredulis religioni christianæ insultaretur. Unde August. de Cons., dist. 2, c. *Sub figurâ* : Nihil rationabilius, quàm ut sanguinis similitudinem sumamus; ut et ita veritas non desit, et ridiculum nullum fiat à paganis, quòd cruorem occisi hominis bibamus. Ne ergo hoc fieret, et ne veluti quidam horror etiam cruoris nobis esset, in similitudinem accipimus sacramentum. Ex præmissis jam liquet, quare sub aliâ specie, et quare sub istâ hoc sacramentum Dominus celebraverit, et celebrari à nobis instituerit.

Quare sub duplici specie.

6. Sed quare sub duplici specie sumitur, cum sub alterutrâ totus sit Christus? Ut ostenderetur totam humanam naturam assumpsisse, ut totam redimeret. Panis enim ad carnem refertur, vinum ad animam, quia vinum operatur sanguinem, in quo sedes animæ à physicis esse dicitur. Ideò ergo in duabus speciebus celebratur, ut animæ et carnis susceptio in Christo, et utriusque liberatio in nobis significetur. Valet enim ad tuitionem corporis et animæ quod percipimus, ut ait Ambros. commentario ad caput 10 Epist. prioris, ad Hebræos, quia caro Christi pro salute corporis sanguis verò pro animâ nostrâ offertur, sicut præfiguravit Moyses. Caro, inquit, pro corpore nostro offertur, sanguis pro animâ; sed tamen sub utrâque specie sumitur; quod ad utramque valet, quia sub utrâque sumitur Christus. Sed si in alterâ tantum sumeretur, ad alterius tantum, id est, animæ vel corporis, non utriusque pariter tuitionem valere significaretur. Sub utrâque specie tamen totus sumitur Christus; nec plus sub utrâque, nec minùs sub alterâ tantum sumitur. Eadem enim ratio est (ut ait Hilarius, de Cons., dist. 2, c. *Ubi pars est*) in corpore Christi, quæ in manna præcessit. De quo dicitur, Exod. 16 : *Qui plus collegerat, non habuit amplius; nec qui minùs paraverat habuit minùs*. Et licèt, sub utrâque specie sumatur totus Christus, tamen non fit conversio panis nisi in carnem, nec vini nisi in sanguinem. Nec debent dici duo sacramenta, sed unum, quia sub utrâque specie idem sumitur. Neque debet iterari sacramentum, quia benedictio non repetitur super speciem eandem. Neque aliæ substantiæ in sacrificium veritatis offerri

debent, quia de aliis non potest consecrari corpus Christi vel sanguis.

Quare aqua admisceatur.

7. Aqua verò admiscenda est vino, quia aqua populum signat, qui per Christi passionem redemptus est. Calix ergo dominicus, juxta canonum præceptum, aquâ in vino mixtus debet offerri, quia videmus in aquâ populum intelligi, in vino ostendi sanguinem Christi. Cum ergo in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei in quem credit copulatur, quæ copulatio aquæ et vini sic miscetur in calice Christi, ut mixtio illa non possit separari. Nam si vinum quis tantum offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis.

Julius papa.

8. Si verò queritur an irritum sit quod geritur, si aqua prætermittatur, audi quod sequitur in eodem canone: Non potest, inquit, calix Domini esse aqua sola, aut vinum solum, nisi utrumque misceatur. Item Cyprianus, de Cons. dist. 2, *Non debes, et c.* *Sicut in sanctific.*: Calix Domini non est aqua sola, aut vinum solum, nisi utrumque misceatur; sicut nec corpus Domini potest esse farina sola, nec aqua sola, nisi utrumque fuerit adunatum, et panis unius compage solidatum. Si quis tamen non intendens introducere hæresim, oblivione vel ignorantia aquam prætermiserit, non videtur esse irritum sacramentum; sed ille graviter est corripendus. Nam et Græcorum Ecclesia non apponere aquam dicitur. Quod etiam ex dictis Cypriani videtur posse colligi; ait enim, de Cons. dist. 2, c. *Et Scriptura*: Si quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simpliciter non hoc servaverit, quod nos Dominus facere et exemplo et magisterio docuit, potest simplicitati ejus indulgentia Domini venia concedi. Nobis verò non potest ignosci, qui nunc à Domino instructi sumus ut calicem Domini cum vino mixtum, secundum quod Dominus obtulit, offeramus. Et hoc videtur, quòd si quis simpliciter vel ignoranter vinum offerat sine aquâ, sacramentum conficiat. Aqua verò nullatenus sine vino potest offerri in sacrificio, nec panis nisi de frumento; nec granum frumenti, nisi reductum fuerit in panem; quia Christus et panem se dicit, et grano frumenti se comparat. Quod ergo supra dictum est, non posse vinum solum offerri, determinari oportet: recipit enim exceptionem. Non potest, nisi simpliciter vel ignoranter fiat; vel non potest, id est, non debet. Quibusdam tamen videtur hoc generaliter verum. Colligitur etiam ex prædictis, quòd Christus vinum aquâ mixtum dedit discipulis. Corpus verò tale dedit, quale tunc habuit, id est, mortale et passibile. Nunc verò sumitur à nobis immortale et impassibile; nec tamen majorem habet efficientiam. Eucharistia quoque intincta non debet dari populo pro supplemento communionis, quia non legitur Christus alicui discipulorum præbuisse panem intinctum nisi Judæ. Tunc verò non accepit Judas corpus Christi, sed tantum panem; corpus verò et sanguinem Christi ante cum aliis discipulis perceperat.

DISTINCTIO XII.

UBI ILLA ACCIDENTIA FUNDANTUR.

1. Si autem queritur de accidentibus quæ remanent, id est, de speciebus et sapore et pondere, in quo subiecto fundentur, potius mihi videtur fatendum existere sine subiecto, quàm esse in subiecto, quia ibi non est substantia, nisi corporis et sanguinis dominici, quæ non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem habet in se formam, sed qualis in judicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustûs fideique suffragium; quibus corpus Christi habens formam et naturam suam tegitur.

De fractione et partitione.

2. Solet etiam queri de fractione et partitione quæ ibi videtur fieri, utrùm vera sit; et si ibi vera fractio est, cujus rei sit, vel in quâ re fiat. Cumque non sit ibi alia substantia quàm Christi, si in aliquâ substantia est

illa fractio, in corpore Christi videtur esse. Sed è contra, cum ipsum corpus incorruptibile sit (quia immortale et impassibile), in ipso non posse esse videtur. Nam et Christus redarguit carnalem sensum discipulorum, qui putabant carnem Christi sicut aliam in partes dividendam, et morsibus dilacerandam. Ideò quibusdam placet quòd non sit ibi fractio sicut videtur; sed dicitur frangi, quia videtur frangi. Quibus obijciunt quod ait Ambros.: Nihil falsi putandum est in sacrificio veritatis; vel sicut fit in magorum prestigiis, ubi delusione quòdam falluntur oculi, ut videant esse quod non est. Ad hoc illi dicunt: Non fallit nos visus, nec fallitur; quod esset, si crederetur ita frangi, ut videtur. Nec illusio est, quia ad utilitatem fidei, non ad deceptionem, ita fit; sicut et Christus se ostendit duobus discipulis in vià in specie peregrini; nec in eo tamen talis forma erat, sed oculi eorum tenebantur ne cum agnoscerent.

Aliorum opinio.

3. Alii verò dicunt quòd sicut ibi species panis est, et non est ibi res cuius vel in quà sit illa species; ita est ibi fractio quæ non fit in aliquà re, quia nihil ibi frangitur; quod mirabiliter Dei potentià fieri dicunt, ut ibi sit fractio, ubi nihil frangitur.

Aliorum opinio.

4. Alii tradunt corpus Christi essentialiter frangi et dividi, et tamen integrum et incorruptibile existere. Quod se colligere asserunt ex confessione Berengarii, qui confessus est coram Nicolao papà et pluribus episcopis panem et vinum quæ in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Christi esse; et sensualiter non solum sub sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari et frangi, et fidelium dentibus atteri.

Sententia probabilior.

5. Sed quia corpus Christi incorruptibile est, sanè dici potest fractio illa et partitio non in substantià corporis, sed in formà panis sacramentaliter fieri, ut vera fractio et partitio sit ibi, quæ fit non in substantià corporis, sed in sacramento, id est, specie. Ne autem mireris vel insultes si accidentia videantur frangi, cum ibi sint sine subjecto; licèt quidam asserant ea fundari in aere. Est ibi vera fractio et partitio, quæ fit in pane, id est, in formà panis. Unde Apostolus ait, 1 Cor. 16: *Panis quem frangimus*, quia forma panis ibi frangitur, et in partes dividitur, Christus verò integer manet, et totus est in singulis. Unde Aug., in sermone de Verbis Evangelii: Quando Christus manducatur, vita manducatur. Sed quis audeat manducare Dominum suum? et tamen Veritas invitans nos ad manducandum ait, Joan. 6: *Qui manducat me, vivit propter me*. Nec occiditur Christus ut manducetur, sed mortuos vivificat; quando manducatur, reficit, non deficit; vivit manducatus, quia surrexit occisus; nec quando manducamus, partes de illo facimus, et quidem in sacramento sic fit. Item, de Consecr., dist. 2: Nòrunt fideles quomodò manducent carnem Christi; unusquisque accipit partem suam: unde et ipsa gratia partes vocantur. Per partes manducatur, et manet integer totus; per partes manducatur in sacramento, et manet integer totus in cœlo, manet integer totus in corde tuo. Ideò ista dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur, et aliud intelligitur: videtur panis et calix, quod et oculi renuntiant; quod autem fides instruenda postulat, panis est corpus Christi, calix est sanguis. Ex his datur intelligi quòd fractio et partes quæ ibi videntur fieri, in sacramento fiunt, id est, in specie visibili. Ideòque illa Berengarii verba ita distinguenda sunt, ut sensualiter non modò in sacramento, sed in veritate dicatur corpus Christi tractari manibus sacerdotum; frangi verò et atteri dentibus, verè quidem, sed in sacramento tantum. Vera ergo est ibi attritio et partitio; sed in singulis partibus totus est Christus. Unde Hieron., in sermone quodam, et habetur de Consecr., dist. 2, c. *Singuli accipiunt*: Singuli accipiunt Christum Dominum, et in singulis

portionibus totus est; nec per singulas minuitur, sed integrum se præbet in singulis. Item Hilarius: Ubi pars est corporis, ibi est et totum.

Quid illæ partes significant.

6. Quid autem partes illæ significant, Sergius papa tradit, inquit, de Consecr., dist. 2, c. *Triforme*: Triforme est corpus Christi. Pars oblata, in calicem missa, corpus Christi quod jam surrexit, monstrat; pars comesta, ambulanti adhuc super terram; pars in altari usque ad finem missæ remanens, corpus jacens in sepulchro significat, quia usque in finem seculi corpora sanctorum in sepulchris erunt. Et sicut partes illæ mysticam tenent significationem, ita etiam et fractio, passionis Christi et mortis est representatio, unde ipse ait, Luc. 22: *Hoc facite in meam commemorationem*, id est, in memoriam passionis et mortis mee. Nam, ut ait Ambros., de Consecr., dist. 2, c. *Non iste*, quia in morte Christi liberati sumus, hujus in edendo et bibendo carnem et sanguinem, memores esse debemus. Sed caveat quisque ne indignè percipiat, quia iudicium sibi manducat. Non enim est iste panis qui vadit in corpus, sed panis vitæ æternæ, qui animæ nostræ substantiam fulcit. Sic ergo vive, ut quotidie merearis accipere, nec accedas indignus. Indignus est, qui aliter celebrat mysterium quàm Christus tradidit, vel qui habens mortale peccatum accedit. Ergo etsi sint peccata quotidiana, ut non sint mortifera, antequàm accedas dimitte debitoribus tuis. Si dimittis, dimittetur tibi; et sic securus accede. Panis enim salutaris est, non venenum. Si ita accedis, spiritualiter manducas. Spiritualiter enim manducat, qui innocentiam ad altare portat.

Si illud sit sacrificium, et si sæpius immoletur Christus.

7. Post hæc quæritur si quod gerit sacerdos propriè dicatur sacrificium vel immolatio, et si Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit. Ad hoc breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur à sacerdote vocari sacrificium et oblationem, quia memoria est et representatio veri sacrificii et sanctæ immolationis factæ in arà crucis. Et semel Christus mortuus in cruce est, ibique immolatus est in semetipso; quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel. Unde Aug., super psal. 20: Certum habemus quia *Christus resurgens ex mortuis jam non moritur*, etc.; tamen ne obliviscamur quod semel factum est, in memorià nostrà omni anno fit, scilicet, quoties pascha celebratur. Numquid quoties Christus occiditur? sed tantum anniversaria recordatio repræsentat quod olim factum est, et sic nos facit moveri, tanquàm videamus Dominum in cruce. Item in lib. Sententiarum Prosperi: Semel immolatus Christus in semetipso, et tamen quotidie immolatur in sacramento. Quod sic intelligendum, quia in manifestatione corporis et distinctione membrorum semel tantum in cruce pependit, offerens se Deo Patri hostiam redemptionis efficacem, eorum, scilicet, quos prædestinavit. Item Ambrosius, super Epist. ad Hebr.: In Christo semel oblata est hostia ad salutem potens, quid ergo nos? Nonne per singulos dies offerimus? Etsi quotidie offeramus, ad recordationem ejus mortis fit; et una est hostia, non multæ. Quomodò una, et non multæ? quia semel immolatus est Christus. Hoc autem sacrificium exemplum est illius; id ipsum, et semper id ipsum offertur, proinde hoc idem est, sacrificium; alioquin dicitur, quoniam in multis locis offertur: Multi sunt Christi; non, sed unus ubique est Christus, et hic plenus existens, et illic plenus: sicut quod ubique offertur unum est corpus, ita et unum sacrificium. Christus hostiam obtulit; ipsam offerimus et nunc, sed quod nos agimus, recordatio est sacrificii. Nec causa suæ infirmitatis repetitur, quia perficit hominem, sed nostræ, quia quotidie peccamus. Ex his colligitur esse sacrificium et dici quod agitur in altari; et Christum semel oblatum, et quotidie offerri, sed aliter tunc, aliter nunc. Et etiam quæ sit virtus hujus sacramenti

ostenditur : remissio, scilicet, peccatorum venialium, et perfectio virtutis.

De causâ institutionis.

8. Institutum est enim hoc sacramentum duabus de causis. In augmentum virtutis, scilicet, charitatis, et in medicinam quotidianæ infirmitatis; unde Ambros., lib. de Sacram., l. 4, c. 6 : Si quoties effunditur sanguis Christi, in remissionem peccatorum effunditur, debeo semper accipere, qui semper pecco, debeo semper habere medicinam. Item August., ad Januar., ibid. : Iteratur quotidie hæc oblatio, licet Christus semel sit passus, quia quotidie peccamus peccatis, sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest. Et quia quotidie labimur, quotidie Christus mysticè immolatur pro nobis. Dedit enim nobis hoc sacramentum salutis, ut quia nos quotidie peccamus, et ille jam mori non potest, per hoc sacramentum remissionem consequamur. Quotidie comeditur ipse et bibitur in veritate, sed integer et vivus manet. Item : Mysterium fidei dicitur, quia credere debes quod ibi salus nostra consistat. Si autem quæreretur utrum quotidie communicandum sit, audi quid inde tradit August., lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, c. 53 : Quotidie, inquit, Eucharistiam accipere, nec laudo, nec vitupero; omnibus tamen dominicis diebus communicandum hortor. Si tamen mens in affectu peccandi est, gravari magis dico Eucharistiæ perceptione, quàm purificari. Et licet quis peccato mordeatur, si peccandi tamen de cætero non habeat voluntatem, et satisfaciatur lacrymis et orationibus, accedat securus : sed hoc de illo dico quem mortalia peccata non gravant. Si non frequentius, saltem ter in anno homines communicent, nisi fortè quis criminalibus impediatur : in Paschâ, scilicet, et Pentecoste, et in Natali. Omnes ergo communicent, qui noluerint carere ecclesiasticis liminibus. (Fabianus papa, de Consecr., dist. 2, c. Si non.)

DISTINCTIO XIII.

SI HÆRETICI ET EXCOMMUNICATI HOC SACRAMENTUM CONFICIANT.

1. Solet etiam quæri utrum pravi sacerdotes hoc sacramentum conficere queant. Ad quod dici potest quod aliqui, licet sint pravi, consecrant verè, scilicet, qui intus sunt nomine et sacramento, etsi non vitâ; quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris; unde August., in lib. de Corpore Domini : Intra catholicam Ecclesiam, in mysterio corporis et sanguinis Domini, nihil à bono majus, nihil à malo minus perficitur sacerdote; quia non in merito consecrantis, sed in verbo perficitur Creatoris, et virtute Spiritus sancti. Credendum est enim quod in verbis Christi sacramenta conficiantur. Sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum suam efficit carnem et sanguinem. Item Gregor. : Putant quidam communionem corporis minùs esse sanctificatam, si illorum fiat officio quorum vita eorum oculis videtur ignobilis. Heu! in quem magnum laqueum incidunt, ut divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata posse fieri credant, cum unus idemque Spiritus sanctus in totâ Ecclesiâ invisibiliter ea mysteria et operando sanctificet, et sanctificando benedicat! Mysterium ideo dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispensationem; sacrificium verò, quasi sacrum factum, quia prece mysticâ consecratur pro nobis in memoriam dominicæ passionis. Sacramentum est in aliquâ celebratione, cum res ita re fit, ut aliquid significatæ rei accipiamus. Sacramenta sunt Baptisma, Chrisma, Corpus Christi; quæ ideo sacramenta dicuntur, quia sub tegumento visibilium rerum divina virtus secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur. Unde à secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur. Panis et calicis sacramentum Græcè *Eucharistia* dicitur, Latine *bona gratia* interpretatur : et quid melius corpore et sanguine Christi! Sive ergo per bonos, sive per malos ministros inter Ecclesiam dispensetur, sacramentum tamen est, quia Spiritus sanctus vivificat; nec bonorum dispensatorum meritis

ampliat, nec malorum attenuatur. Hoc de corpore Domini, hoc et de Baptismate et Chrismate dicendum est et tenendum; quia virtus divina secretius operatur in eis, et divina solummodò est hæc virtus sive potestas, non humane efficacis. Illi verò qui excommunicati sunt, vel de hæresi manifestè notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere, licet sacerdotes sint, quia nemo dicit in ipsâ consecratione : Offero, sed : Offerimus, quasi ex personâ Ecclesiæ. Et ideo cum alia sacramenta extra Ecclesiam possint celebrari, de hoc non videtur. Quod etiam Aug., in serm. de Corp. Christi, tradere videtur dicens : Recolite nomen, et advertite veritatem. Missa enim dicitur, eo quod cœlestis nuntius ad consecrandum vivificum corpus adveniat, juxta dictum sacerdotis dicentis : *Omnipotens Deus, jube hæc perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum*, etc. Idcirco nisi angelus venerit, missa nequaquàm jure vocari potest. Numquid enim si hoc mysterium hæreticus ausus fuerit usurpare, angelum de cœlo mittit Deus oblationem ejus consecrare? maxime cum eisdem per prophetam comminatus sit dicens : *Maledicam benedictionibus vestris*. Quod si benedictionibus eorum se asserit maledicturam Veritas, quid erit de hostiâ? Ergo dicemus illam posse benedici ab illo, quem scimus à Deo fore maledictum cum suâ benedictione? Si enim Deus maledixerit benedictionibus hæreticorum, et schismaticus benedixerit, quis eorum prævalebit? Numquid benedictio maledicti ad nihilum poterit redigere verba verissima comminantis Dei? Ex his colligitur quod hæreticus à catholicâ Ecclesiâ præcisus, nequeat hoc sacramentum conficere; quia sancti angeli, qui hujus mysterii celebrationi assistunt, tunc non adsunt, quando hæreticus vel schismaticus hoc mysterium temerariè celebrare præsumit. Non enim dubitari licet, ubi corporis dominici et sanguinis mysteria geruntur, supernorum civium adesse conventus. In hujus autem mysterii expletione, sicut formam servari, ita ordinem haberi, scilicet, ut sit sacerdos, et intentionem adhiberi oportet, ut illud facere intendat. Sed si non credit de illo mysterio sicut veritas habet, numquid potest intendere illud conficere? et si non intendit, numquid conficit? Aliqui dicunt etiam, non rectè de illo mysterio sentientes, posse intendere, non quidem illud conficere, quod jam esset rectè credere, sed id agere quod geritur ab aliis dum conficitur, et sic adhibetur intentio, et si intentio dicatur deesse conficiendi illud mysterium, tamen ex quo intendit ea dicere et agere quæ ab aliis geruntur, impletur mysterium. Illud etiam sanè dici potest, quod à brutis animalibus corpus Christi non sumitur, etsi videatur. Quid ergo sumit mus, vel quid manducat? Deus novit hoc. De hoc cœlesti mysterio aliqua perstrinximus, à Catholicis fideliter tenenda. Qui enim his contradicit, hæreticus judicatur.

Quid faciat hæreticum, et quid sit hæreticus.

2. Ne autem ignores quid faciat hæreticum, vel quid sit hæreticus, audi breviter quid inde sancti doctores tradant. Hilar. ait : Extiterunt plures qui cœlestium verborum simplicitatem, non veritatis ipsius absolutionem susceperunt, aliter interpretantes quàm dictorum virtus postulare. De intelligentiâ enim hæresis, non de Scripturâ est; et sensus, non sermo, fit crimen. Idem in lib. 8 : Intelligentiæ sensus in crimine est. Hieron. dicit quod ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis. Augustinus definiens quid sit hæreticus, ait : Hæreticus est qui alicujus temporalis commodi, et maxime gloriæ principatûsque sui gratiâ, falsas ac novas opiniones gignit vel sequitur.

DISTINCTIO XIV.

DE PœNITENTIA.

1. Post hæc, de Pœnitentiâ agendum est. Pœnitentia longè positus à Deo necessaria est, ut propinquent. Est enim, ut ait Hieron., secunda tabula post naufragium, quia si quis vestem innocentie in Baptismo perceptam peccando corruerit, Pœnitentiæ remedio reparare potest. Prima tabula est Baptismus, ubi de

ponitur vetus homo, et induitur novus; secunda, Pœnitentia, quâ post lapsum resurgimus, dum vetustas reversa repellitur, et novitas perdita resumitur. Post Baptismum prolapsi per Pœnitentiam renovari valent, sed non per Baptismum. Licet homini sæpius pœnitere, sed non baptizari. Baptismus tantum est sacramentum; sed Pœnitentia dicitur et sacramentum, et virtus mentis. Est enim Pœnitentia interior, et est exterior. Exterior, sacramentum est; interior, virtus mentis est; et utraque causa salutis est et justificationis. Utrum verò omnis exterior pœnitentia sit sacramentum, vel si non omnis, quæ hoc nomine censenda sit, consequenter investigabimus. A pœnitentiâ cœpit Joannis prædicatio dicentis: *Pœnitentiam agite; appropinquabit enim regnum cœlorum*. Quod autem præco docuit, illud post Veritas prædicavit, exordium sumens sermonis à pœnitentiâ. Pœnitentia dicitur à puniendo, quâ quis punit illicita quæ commisit. Pœnitentiæ virtus timore concipitur. Unde Isaias: *A timore tuo, Domine, concepimus, et peperimus Spiritum salutis*. Est autem pœnitentia, ut ait Amb., mala præterita plangere, et plangenda iterum non committere. Item Gregor.: Pœnitere est anteacta peccata deslere, et flenda non committere. Nam qui sic alia deplorat, ut alia tamen committat, adhuc pœnitentiam agere aut ignorat, aut dissimulat. Quid enim prodest si peccata luxuriæ quis desleat, et adhuc avaritiæ æstibus anhelat? His verbis quidam vehementius inhærentes, contendunt verè pœnitentem ultra non posse peccare damnaviter; et si graviter peccaverit, veram non præcessisse pœnitentiam. Quod etiam aliis muniunt testimoniis. Ait enim Isidor.: Irrisor est et non pœnitens qui adhuc agit quod pœnitet; nec videtur Deum poscere subditus, sed subsannare superbus. Canis reversus ad vomitum, et pœnitens ad peccatum. Multi lacrymas indesinenter fundunt, et peccare non desinunt. Quosdam accipere lacrymas ad pœnitentiam cerno, et affectum pœnitentiæ non habere; quia inconstantia mentis nunc recordatione peccati lacrymas fundunt, nunc reviviscente usu, ea quæ flevissent iterando. Isaias de peccatoribus dicit: *Lavamini, mundi estote*. Lavatur et mundus est qui et præterita plangit, et flenda iterum non committit. Lavatur, et non est mundus qui plangit quæ gessit, nec deserit, et post lacrymas ea quæ desleverat repetit. Item Aug.: Inanis est pœnitentia, quam sequens culpa coinquinat. Nihil prosunt lamenta, si replicantur peccata. Nihil valet veniam à malis poscere, et mala denuò iterare. Item Greg.: Qui commissa plangit, nec tamen deserit, pœnæ graviore se subjicit. Item Amb.: Reperiuntur qui sæpius agendam pœnitentiam putant; qui luxuriantur in Christo: nam si verè pœnitentiam in Christo agerent, iterandum postea non putarent; quia sicut unum Baptisma, ita est una Pœnitentia. His aliisque pluribus utuntur in assertionem suæ opinionis. Sed Ambros. dicit: Hæc vera pœnitentia est, cessare à peccato. Et iterum: Magni profectus est renuntiâsse errori. Imbutos enim vitiis animos exuere atque emendare, virtutis est perfectæ et cœlestis gratiæ; et ideò sanè ita definiri potest: Pœnitentia est virtus vel gratia quâ commissæ mala cum emendationis proposito plangimus et odimus, et plangenda ulterius committere nolumus, quia pœnitentia vera, est in animo dolere, et odire vitia. Unde illa verba præmissa, pœnitere est anteacta deslere, et flenda non committere; rectè sic accipi possunt, ut non ad diversa tempora, sed ad idem referantur: ut scilicet tempore quo deslet commissæ mala, non committat voluntate vel opere flenda, quod innuitur ex verbis consequentibus, nam qui sic alia deplorat, etc. Hinc Aug. ait: Cavendum est ne quis existimet nefanda illa crimina (qualia qui agunt, regnum Dei non possidebunt) quotidie perpetranda, et eleemosynas redimenda. In melius est enim vita mutanda, et per eleemosynas de peccatis præteritis propitiandus est Deus, non ad hoc emendus quodammodo, ut ea semper liceat impunè committere. Nemini enim dedit laxamentum peccati, etsi

miserando deleat commissæ peccata, si non satisfactio congrua negligatur. Item Pius papa: Nihil prodest homini jejuna et orare, et alia religionis opera agere, nisi mens ab iniquitate revocetur. Qui ergo à malis sic mentem revocat, ut commissæ plangat, et plangenda committere non velit, nec satisfacere negligit, verè pœnitet. Nec ideò non est vera pœnitentia, quia fortè post non de proposito, sed casu, vel infirmitate, peccabit. Ille autem irrisor est et non pœnitens, qui sic commissæ plangit, ut plangenda voluntate vel opere committere non desinat. Ille etiam qui post lacrymas repetit quæ flevit, lavatur ad tempus, sed mundus non est, id est, illa munditia non est ei sufficiens ad salutem, quia est momentanea, non perseverans. Item illud: Inanis est pœnitentia quam sequens culpa coinquinat, sic intelligendum est: Inanis est, scilicet carens fructu illius pœnitentiæ quam sequens culpa inquinat. Illius enim fructus est vitatio gehennæ, et adeptio gloriæ. Mortificantur enim illa pœnitentia et alia anteacta bona per sequens peccatum, ut non sortiantur mercedem, quam meruerunt cum fierent, et quam haberent si peccatum non succederet. Sed et si de peccato succedenti pœnitentia agatur, et pœnitentia quæ præcessit, et alia anteacta bona reviviscunt; sed illa tantum quæ ex charitate prodierunt: Illa enim sola viva sunt, quæ ex charitate fiunt. Ideoque si per sequentia peccata mortificantur, per subsequentem pœnitentiam reviviscere possunt. Quæ verò sine charitate fiunt, mortua et inania generantur; et ideò per pœnitentiam reviviscere non valent. Similiter intelligendum est illud, nihil prosunt lamenta, etc.; et illud, nihil valet, etc. Si enim replicentur peccata, nihil valet ad salutem vel ad veniam in fine præcedens lamentum, quia nihil relinquitur de vitæ munditiâ: quia aut peccata dimissa redeunt, ut quibusdam placeat, cum replicantur; vel si non redeunt, eis tamen deletis propter ingratitude ita reus et immundus constituitur, cum adhuc in expiandis implicatur, ac si jam deleta redirent. De hoc tamen, scilicet an peccata redeant, post plenius agemus. Similiter nihil valet ad salutem obtinendam, vel ad munditiam vitæ habendam, veniam de malefactis poscere, et malefacta denuò iterare. Ita etiam intelligendum est illud quod idem August., alibi ait: Pœnitentia est quædam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet commississe. Et infra: Quotidiè dolendum est de peccato, quod declarat ipsa dictionis virtus. Pœnitere enim est pœnam tenere ut semper puniat in se ulciscendo, quod commisit peccando. Ille autem pœnam tenet, qui semper vindicat quod commisisse se dolet. Pœnitentia ergo est vindicta semper puniens in se quod dolet commississe. Quid restat nobis, nisi dolere in vitâ? Ubi enim dolor finitur, deficit et pœnitentia. Si verò pœnitentia finitur, quid relinquitur de veniâ? Tandiu gaudeat et speret de gratiâ, quamdiu sustentatur à pœnitentiâ. Dicit enim Dominus: *Vade et amplius noli peccare*; non dixit, ne pecces, sed nec voluntas peccandi in te oriatur. Quod quomodo servabitur, nisi dolor in pœnitentiâ continuè custodiatur? Sed semper doleat, et de dolore gaudeat; et non sit satis quòd doleat, sed ex fide doleat, et non semper doluisse doleat. (Aug. in lib. Soliloq., de Pœnis, dist. 3, c. *Inanis*; de Pœn., dist. 3, *qui admissa*; in lib. 2 de Pœn., cap. 10, in tom. 4, super Epist. ad Cor.; in Ench. c. 70; de Pœn. dist. 3, c. *Nihil prodest*; in lib. de verâ et falsâ Pœn. c. 8, in medio.)

Determinatio intelligentiæ dictorum.

2. De pœnitentiâ perfectorum vel ad salutem sufficienti, intelligendum est quod supra dixi, scilicet pœnitentia est vindicta semper puniens quod commisit; et alia hujusmodi. Illud verò, si pœnitentia finitur, nihil de veniâ relinquitur, dupliciter accipi potest. Si enim juxta quorundam intelligentiam peccata dimissa redeunt, facile est intelligere nihil de veniâ relinqui, quia peccata dimissa iterum replicantur. Sicut enim ille qui ex servitute in libertatem manumittitur, interitum verè liber est, et tamen propter offensam in ser-

vitentem postea revocatur; sic et pœnitentiâ peccata verè dimittuntur, et tamen propter offensam quæ replicatur, iterum redeunt. Si verò non redire dicantur, sanè potest dici etiam sic nihil de veniâ relinqui; non quòd dimissa peccata iterum imputentur, sed quia propter ingratitudinem ita reus et immundus constituitur, ac si illa redirent.

De solemnî et unicâ Pœnitentiâ.

3. Illud autem quod Ambros. ait, de Pœn. dist. 3, cap. *Reperiuntur*: Reperiuntur, etc.; et: Sicut unum Baptisma, ita et una Pœnitentia; non secundum generalem, sed secundum specialem morem Ecclesiæ de solemnî pœnitentiâ dictum intelligitur, quæ apud quosdam semel celebrata non iteratur. Item illud aliud Ambrosii, de Pœn. dist. 3, cap. finali, § *Pœnitentia ergo*: Pœnitentia semel usurpata nec verè celebrata, et fructum prioris aufert, et usum sequentis amittit, de solemnî intelligitur. Solemnis ergo pœnitentia, ut Ambros. in eodem ait, est quæ fit extra ecclesiam in manifesto, in cinere et cilicio; quæ pro gravioribus horrendisque ac manifestis delictis tantum imponitur. Et illa non est iteranda pro reverentiâ sacramenti, ut non vilescat et contemptibilis fiat hominibus. Unde Aug., ad Macedonium, epist. 54: Quamvis cautè et salubriter provisum sit ut locus illius humillimæ pœnitentiæ semel in Ecclesiâ concedatur, ne medicina vilis vel minus utilis esset ægrotis, quæ tantò magis salubris est, quantò minus contemptibilis fuerit; quis tamen audeat Deo dicere: Quare huic homini qui post pœnitentiam primam rursus se laqueis iniquitatis obstringit, adhuc iterum parcis? Origenes quoque de hac solemnî pœnitentiâ, quæ pro gravioribus criminibus injungitur, ait: Si nos aliqua culpa mortalis invenerit, quæ non in crimine mortali, vel in blasphemia fidei, sed in sermonis vel in morum vitio consistat; hæc culpa semper reparari potest, nec interdicatur aliquando de hujusmodi pœnitentiam agere; sed non ita de gravioribus criminibus. In gravioribus enim criminibus semel tantum pœnitentiæ conceditur locus. Communia quæ frequenter incurrimus, semper pœnitentiam recipiunt, et semper redimuntur. Communia dicit venialia peccata, et fortè mortalia quædam aliis minus gravia, quæ sicut sæpè committuntur, ita frequenter per pœnitentiam redimuntur. Sed de gravioribus criminibus semel tantum agitur pœnitentia, scilicet, solemnî. Nam et de illis, si iterentur, iteratur pœnitentia, sed non solemnî, quod tamen in quibusdam Ecclesiis non servatur.

Auctoritatibus probat quòd non semel tantum, sed frequenter peccata dimittantur per Pœnitentiam.

4. Quòd verò Pœnitentia non semel tantum agatur, sed frequenter iteretur, et per eam frequenter iterum venia præstetur, pluribus sanctorum testimoniis probatur. Ait enim Aug.; in lib. de verâ et falsâ Pœn., cap. 5, scribens contra quosdam hæreticos, qui peccantibus post Baptismum semel tantum dicebant utilem esse Pœnitentiam, ita: Adhuc instant perfidi, qui sapiunt plusquam oportet, non sobrii, sed excedentes mensuram; dicunt: Et si semel peccantibus post Baptismum valeat Pœnitentia, non tamen sæpè peccantibus proderit iterata; alioquin remissio ad peccandum esset incitatio. Dicunt enim: Quis non semper peccaret, si semper per Pœnitentiam redire posset? Dicunt enim Dominum incitorem mali, si semper peccantibus subvenit; et ei peccata placere, quibus semper præstò est gratia. Errant autem. Constat enim multum ei peccata displicere, qui semper præstò est ea destruere. Sed si ea amaret, non semper ea destrueret. Item ad Macedonium, epist. 54: In tantum hominum iniquitas aliquando progreditur, ut etiam post peractam Pœnitentiam, et post altaris reconciliationem, vel similia vel graviora committant. Et tamen Deus facit etiam super tales oriri solem suum, nec minus tribuit quam ante tribuerat largissima munera vitæ et salutis. Et quamvis eis in Ecclesiâ locus ille Pœnitentiæ non concedatur, Deus tamen super eos suæ patientiæ non obliviscitur. Ex quorum nu-

SUMMÆ. I.

mero si quis vobis dicat: Dicite mihi utrum aliquid prosit ad vitam futuram, si in istâ vitâ illecebrosissimæ voluptatis blandimenta contempsero, si me pœnitendo vehementius quam prius excruciavero, si uberiorius flevero, si melius vixero, si pauperes largius sustentavero, si charitate ardentius flagravero; quis vestrum ita desipit, ut huic homini dicat: Nihil tibi ista in posterum proderunt; vade, saltem hujus vitæ suavitate fruire? Avertat Deus tam immanem sacrilegamque dementiam. Item Joan. Chrysost., de Reparatione lapsi: Talis, mihi crede, talis est erga homines pietas Dei: nunquam spernit pœnitentiam, si ei sincerè et simpliciter offeratur, etiamsi ad summum quis perveniat malorum, et inde tamen velit reverti ad virtutis viam; suscipit libenter et amplectitur, et facit omnia quatenus ad priorem revocet statum. Quodque est adhuc præstantius et eminentius, etiamsi non potuerit quis explere omnem satisfaciendi ordinem, quantumcumque tamen et quantumlibet brevi tempore gestam non respuit pœnitentiam: suscipit etiam ipsam, nec patitur quamvis exiguæ conversionis perdere mercedem. Exemplis etiam hoc idem astrui potest. David enim, per pœnitentiam, adulterii simul et homicidii veniam impetravit; et graviter tamen postea deliquit in populi enumeratione, quod populi multitudo prostrata ostendit. Illud autem mirabile est, quod angelo ferienti plebem se obtulit dicens, 1 Paralip. 21: *Grege iste quid fecit? Fiat manus tua in me, et in domum patris mei.* Quo facto, statim sacrificio dignus judicatur, qui absolutione æstimabatur indignus. Nec mirum si tali suâ oblatione, pro populo, peccati sui adeptus est veniam, cum Moyses offerendo se pro plebis errore, peccata diluerit. His aliisque testimoniis pluribus evidenter ostenditur, per pœnitentiam non semel tantum, sed sæpius, nos à peccatis surgere, et veram pœnitentiam sæpius agi. *Voluntariè enim peccantibus nobis*, ut ait Apostolus, Hebr. 10, *pro peccatis non relinquitur hostia secunda*, scilicet, quia semel tantum Christum oportuit pati; nec relinquitur secundus Baptismus. Relinquitur verò secunda pœnitentia, et tertia, et deinceps, ut Joan. Chrysost., hom. 20 super hunc locum, ait: Sciendum, inquit, quòd hic quidam exurgunt, horum verborum occasione pœnitentiam auferentes; quasi per pœnitentiam non valeat peccator post lapsum resurgere secundò, et tertiò, et deinceps. Verum etiam in hoc pœnitentiam non excludit, nec propitiationem, quæ sæpè fit per pœnitentiam; sed secundum Baptismum, et hostiam.

DISTINCTIO XV.

QUÒD PLURIBUS IRRETITUS PECCATIS NON POTEST PœNITERE DE UNO VERÈ, NISI DE OMNIBUS PœNITEAT.

1. Et sicut prædictis auctoritatibus illorum error convincitur, qui pœnitentiam sæpius agendam non putant, et per eam à lapsu peccantes frequenter surgere diffidentur, ita eisdem illorum oppositio eliditur, qui pluribus irretitus peccatis asserunt de uno verè pœnitere, ejusdemque veniam à Domino consequi posse sine alterius pœnitentiâ. Quod etiam auctoritatibus astruere conantur. Aitenim propheta Nahum, c. 1: *Non judicabit Deus bis in idipsum*; vel, ut alii transtulerunt: *Non consurget duplex tribulatio*. Si ergo, inquit illi, aliquis sacerdoti fuerit confessus unum de duobus vel pluribus peccatis, et de illo injunctam sibi pœnitentiam à sacerdote in satisfactionem expleverit, cæteris tacitis, non pro illo peccato amplius judicandus est, de quo satisfecit ad arbitrium sacerdotis qui vicem Christi in Ecclesiâ gerit. Ideoque si de eo iterum judicetur, bis in idipsum judicat Deus, et consurget duplex tribulatio. Sed de his oportet illud tantum intelligi, qui presentibus suppliciis commutantur in bonum, et sic perseverant, super quos non consurget duplex tribulatio. Qui verò inter flagella duriores et deteriores fiunt, ut Pharaon, presentibus æterna connectunt, ut temporale supplicium sit eis æternæ pœnæ initium. Unde August.: Ignis succensus est, etc., id est: Vindicta Dei hinc incipiet, et ardebit usque ad extremam da-

(Douze.)

nationem. Hoc contra illos notandum est, qui dicunt illud, scilicet: *Non judicabit Deus bis in idipsum*, ad omnia pertinere flagella, quia quidam hic flagellis emendantur, alii hic et in æternum puniuntur. Quinque enim modis flagella contingunt, vel ut justis per patientiam merita augeantur, ut Job; vel ad custodiam virtutum, ne superbia tentet, ut Paulo; vel ad corrigenda peccata, ut Mariæ lepra; vel ad gloriam Dei, ut de cæco nato; vel ad iudicium pœnæ, ut Herodi, quatenus hic videatur quid in inferno sequatur, secundum illud: *Duplici contritione contere eos, Domine*. Illa ergo auctoritas Nahum non cogit nos sentire omnia quæ temporaliter puniuntur non ulterius à Deo punienda: nam etsi super eundem locum Hieronymus dicat *Ægyptios et Israelitas à Deo temporaliter punitos ne in æternum punirentur, non est tamen de omnibus generaliter intelligendum*. Ait enim: Quod genus humanum diluvio, Sodomitis igne, *Ægyptios mari, et Israelitas in eremo perdidit, scitote idcirco temporaliter pro peccatis punisse, ne in æternum puniret, quia non judicabit Deus bis in idipsum*. Qui ergo puniti sunt, postea non puniuntur; alioquin mentitur Scriptura, quod nefas est dicere.

Quæ sit intelligentia præmissorum.

2. Attende, lector, his verbis, et cave ne de omnibus generaliter intelligas; sed de his tantum, qui inter ipsa flagella pœnitentiam egerunt, credentes in Deum Hebræorum, quametsi brevem et momentaneam, tamen non respuit Deus. Quod autem qui per temporale flagellum non corriguntur; post æternaliter puniuntur, ibidem ostendit, agens de fidele deprehenso in adulterio, qui decollatur. Ubi ostendit levia peccata brevi et temporali supplicio purgari, magna verò diuturnis æternisque suppliciis reservari, ita inquit: Quærat hic aliquis, si fidelis deprehensus in adulterio decollatur, quid de eo postea fiat. Aut enim puniatur, et falsum est quod dicitur: *Non judicabit Deus bis in idipsum*; aut non puniatur, et optandum est adulteris ut hic brevi pœnâ puniantur, ut frustrentur in cruciatibus æternis. Ad quod respondemus, Deum ut omnium rerum, ita suppliciorum quoque scire mensuras; et non præventri sententiâ iudicis, nec illi in peccatorem exercendæ dehinc pœnæ auferri potestatem, et magnum peccatum magnis diuturnisque sui cruciatibus; si quis verò punitus sit temporaliter, ut ille qui Israelitæ maledixerat, et qui in sabbato ligna collegerat, tales postea non puniri, quia culpa levis præsentis supplicio compensata sit. Levis enim culpa levi supplicio compensatur. His satis innuit Hieron. gravia peccata et hic puniri gravi supplicio, et in futuro punienda æternaliter, de quibus pœnitentia non agitur inter flagella; levia verò quæ hic puniuntur, levi pœnâ compensationem recipere, quod in bonis fieri non ambigimus, et in malis fortè etiam sit ita. Satis jam apparet quod illi de prophetiâ induxerunt, non facere pro eis qui dicunt ei qui crimini sibi reservat, de alio veniam præstari per pœnitentiam. Alias quoque auctoritates inducunt. Ait enim Greg.: Pluit Dominus super unam civitatem, et super alteram non pluit; et eandem civitatem ex parte compluit, et ex parte aridam relinquit. Cum ille qui proximum odit, ab aliis vitiis se corrigit, una eademque civitas ex parte compluitur, et ex parte arida remanet; quia sunt quidam qui cum quædam vitia rescent, in aliis graviter perdurant. Item Ambros., hom. 10: Prima consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus; secunda, per punitionem, ubi etsi fides desit, pœna satisfacit et relevat. Ratione quoque utuntur dicentes: Si is qui unum peccatum confitetur, altero tacito, satisfactionem à sacerdote inunctam expleverit; numquid et si conversus peccatum tacitum fuerit confessus, pro utroque ei pœnitentia imponetur? Longè hoc videtur à ratione, et Ecclesiæ consuetudine, quæ pro eodem peccato, nisi reiteretur, nulli bis pœnitentiam imponit. Fuit ergo illa peccati condigna satisfactio, unde et peccatum deletum videtur.

Quomodo accipiendâ sunt præmissa.

3. His responderi potest sic: Illud Greg.: Pluit Do-

minus, etc.; non ad criminis veniam, sed ad operis pravi desertionem referendum est; ut ideò pars civitatis dicatur complui, quia ab actu et delectatione peccati cui ante serviebat modò cessat, non quòd ejus veniam habeat. Vocaturque pluvia illa talis continentia quæ ab opere peccati revocatur, quia ex fonte gratiæ Dei id cordi instillatur, ut vel sic paulatim ad pœnitentiam veniat, vel eò minus à Deo puniatur qui diuturniori delectatione et actu peccati magis sibi accumulasset tormentum. Si verò ad indulgentiam reatus pluvia referatur; evangelicæ sententiæ contraria videbitur. Si enim propter misericordiam quâ quis proximo suo non miseretur, etiam quæ dimissa sunt replicantur ad pœnam, multò magis quæ nondum sunt dimissa propter odium fraternum ad pœnam reservari probantur. Et si ille qui arbitri suæ voluntatis constitutus est, non potest inchoare novam vitam, ut ait Augustinus, nisi pœniteat eum veteris vitæ, quomodò ad novitatem indulgentiæ perveniet qui odii vetustatem non deposuit? Illud etiam quod ait Ambrosius: Etsi fides desit, pœna satisfacit, etc., non de fide intelligitur quâ creditur in Deum, sed de conscientia delicti. Deest enim fides, cum conscientia peccati non subest. Nam cum delicta omnia nemo intelligat, est aliquando in homine peccatum cujus non habet conscientiam. Unde Apostolus: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum*. Cum ergo quis flagellatur pro peccato cujus non est conscius, si patienter fert pœnam et humiliter amplectitur, cogitans se fortè peccatum habere quod non intelligit et pro eo puniri à Deo, pœna illa satisfacit et relevat gravatum. Ad hoc autem quod objicitur de satisfactione illâ: si satisfactio non fuit, iterum imponenda est; si verò iterum imponenda non est, satisfactio fuit: et si satisfactio fuit, veniam impetravit; responderi potest satisfactionem ideò non fuisse, quia ille dignos fructus pœnitentiæ non fecit. Est enim satisfactio pœnitentiæ, ut ait August., lib. de Pœnit., peccatorum causas excidere; nec suggestionibus eorum aditum indulgere. Idem, in Enchirid., c. 75: Sanè qui sceleratè vivunt nec curant talem vitam moresque corrigere, et inter ipsu facinora sua eleemosynas frequentare non cessant; frustra ideò sibi blandiuntur quia Dominus ait, Luc. 11: *Date eleemosynam, et ecce omnia munda sunt vobis*. Hoc enim quàm latè pateat non intelligunt. Multa enim sunt genera eleemosynarum: quæ cum facimus, adjuvamus. Non solum qui dat esurienti cibum, sitienti potum et hujusmodi, sed etiam qui dat veniam peccanti, eleemosynam dat, et quem emendat verbere in quem potestas datur vel coercet aliquà disciplinâ, vel orat ut ei peccatum dimittatur, eleemosynam dat, quia misericordiam præstat. Multa enim bona præstantur invitis, quando eorum consulitur utilitati, et non voluntati; sed ea major est quâ ex corde dimittimus quod in nobis quisque peccavit. Minus enim magnum est erga eum esse benevolum qui tibi nihil mali fecit. Illud multò grandius ut tuum etiam inimicum diligas, et ei qui tibi malum vult, et, si potest, facit, semper bonum velis, faciasque quod possis. Quod ergo Dominus ait: *Date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis*, itane intellecturi sumus, ut non credentibus in Christum, munda sint omnia, si eleemosynas istas dederint? Qui enim vult ordinatè eleemosynam dare, à se debet incipere, et eam primùm sibi dare. Est enim eleemosyna opus misericordiæ, verissimèque dictum est, Eccli. 30: *Miserere animæ tuæ, placens Deo*. Non ergo se fallant, qui per eleemosynas largissimas fructuum suorum vel pecuniæ impunitatem se emere aestimant, in peccatis permanentes, quæ ita diligunt, ut in eis optent versari. Qui verò diligit iniquitatem, odit animam suam, psalmo 10, versu 6, et qui odit animam suam, non est misericors ei, sed crudelis. Diligendò quippe eam secundum seculum, odit eam secundum Deum. Si ergo vult ei dare eleemosynam, per quam sit munda, odiat eam secundum seculum, et diligit eam secundum Deum. Hæc eleemosyna, quam sibi homo primitus debet, mundantur interiora. Ad

quod hortans Christus, ait, Matth. 23: *Mundate quæ intus sunt.* Immundis enim nihil est mundum, sed polluta sunt eorum mens et conscientia, ut ait Apostolus. Immundi verò sunt omnes, quos non mundat fides, quæ creditur in Christum, de quo scriptum est: *Mundans fide corda eorum.* Sed ne istas eleemosynas quæ fiunt de fructibus terræ, respicere Christus videretur: *Hæc*, inquit, *oportuit facere*, scilicet iudicium et charitatem Dei, et illa non omittere, id est, eleemosynas fructuum terrenorum. Ex his datur intelligi quòd in peccato mortali permanentes, etsi eleemosynas largas faciant, non tamen per eas satisfaciunt, quia inordinatè agunt, dum à se non incipiunt. Nec propriè dicitur eleemosyna tale opus, dum sibi ipsis crudeles existunt, non placentes Deo. Non ergo dicenda est illa peccati satisfactio, quam quis agit pro uno peccato, dum perdurat in altero. Quia nihil prodest jejunaire et orare, et alia bona agere, nisi mens revocetur à peccato; et si aliquando conversus tacitum peccatum sacerdoti fuerit confessus, de utroque imponenda est ei satisfactio, quia de primo condignè non satisfecit. (De Pœn., dist. 5, *Nihil prodest*, Pius papa.)

Secundùm quosdam fuit satisfactio.

4. Quibusdam tamen videtur fuisse satisfactio, sed infructuosa, dum in peccato altèro persistit; percipitur tamen fructus ejus, incipitque proficere, cum peccati alterius pœnituerit. Tunc enim utrumque dimittitur peccatum, et satisfactio præcedens vivificatur, quæ fuerat mortua; sicut Baptismus illi qui fictè accedit tunc primum valet, cum fictio à mente recedit per pœnitentiam. Et in hujus opinionis munimentum auctoritates inducunt. Ait enim Aug., lib. de verà et falsà Pœn., cap. 14, in fine: Pium est credere, et nostra fides expostulat ut cum gratia Christi in homine destruxerit mala priora, etiam remuneret bona; et cum destruxerit quod suum non invenit, diligit bonum quod in peccante plantavit. Item Hieron., commentario ad illud Aggæi primo: *Seminastis multum*, etc.: Si quando videris inter multa peccata quemquam facere aliqua justa opera, non est tam injustus Deus, ut propter multa mala obliviscatur paucorum bonorum; sed faciet ea metere et in horrea congregare, quæ in terrâ bona seminavit. Sed hæc dicta intelligimus de illo qui in charitate quodam tempore bona facit et bonus est, alio verò tempore malus est et multa peccata facit. Non ergo intelligendum est eum inter multa peccata, justa opera fecisse, quasi simul eodemque tempore peccata fecerit et justa opera; sed diversis temporibus utraqûe fecisse. Nisi enim bonus foret quando bona fecit, non seminasse diceretur in terrâ bonâ. Destructis ergo malis post opera bona commissis, priora bona, in charitate, scilicet facta, quæ sequentia mala mortificaverunt, pœnitentiæ de illis malis habitâ vivificantur et remunerantur. Unde Apostolus, Hebr. 6: *Jacentes fundamentum pœnitentiæ ab operibus mortuis*; opera mortua nominans, priora bona significat, quæ per sequens peccatum erant mortua, quia hi peccando priora bona irrita fecerunt. Hæc sicut peccando fiunt irrita, ita per pœnitentiam reviviscunt, et ad meritum æternitatis prodesse incipiunt. Similiter et illud bonum amat Deus quod plantavit in peccante, in illo scilicet qui post illud bonum peccavit; non simul peccans et bonum operans extitit; quia talis hominis opus non diligeret Deus ad remunerationem. Potest etiam accipi de bonis operibus quæ ab aliquo fiunt dum malus est, et in peccato mortali persistit vel ad tempus, vel usque in finem; quæ dicuntur à Deo remunerari et non dari oblivioni, non quia proficiant ad vitam æternam, sed ad tolerabilius extremi iudicii supplicium sentiendum; sicut de fide et cæteris quæ sine charitate habentur Aug. ait, de Pœn., dist. 5, *Quid ergo*, parag. *Potest etiam*, lib. de Patientiâ: Si quis non habens charitatem quæ pertinet ad unitatem spiritûs et vinculum pacis quæ Ecclesia connectitur, in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget patitur tribulationes, famem, persecutionem, vel flammam, vel bestias, vel ipsam crucem, timore gehennæ, nullo

modo ista culpanda sunt, imò et hæc laudanda est patientia. Non enim dicere poterimus melius ei fuisse, ut Christum negando nihil horum pateretur, quæ passus est confitendo; sed æstimandum fortasse tolerabilius ei esse futurum iudicium, quàm si Christum negando nihil horum pateretur, ut illud quod ait Apostolus, 1 Cor. 13: *Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*; nihil prodesse intelligatur ad regnum obtinendum, nisi ad extremi iudicii tolerabilius subeundum supplicium. Et infra: *Hæc propter charitatem dicta sunt*, sine quâ in nobis non potest esse vera pœnitentia; quoniam in bonis charitas Dei est quæ tolerat omnia.

Perstringit dictorum summam, ut alia addat.

5. Ex his ostenditur bona quæ sine charitate fiunt prodesse quidem ad tolerabiliorem pœnam sententiam, sed non ad vitam obtinendam. Illa enim quæ in charitate quis facit, si postea prolapsus fuerit, nec exsurrexerit, non esse in memoriâ Dei Ezechiel dicit, c. 35: *Si averterit se justus à justitiâ et fecerit iniquitatem, numquid vivet? omnes justitiæ ejus quas fecerat, non recordabuntur; in peccato suo morietur; et non erunt in memoriâ justitiæ quas fecit.* In cujus loci expositione Greg., lib. 1, hom. 11, ait: Hoc nobis maximè considerandum est, quia cum mala committimus, sine causâ ad memoriam transacta bona revocamus; quoniam in perpetratione malorum nulla debet esse fiducia bonorum præteritorum. Intelligendum est hoc, ad vitam percipiendam bona præterita non dare fiduciam, etsi ad mitiorem pœnam; alioquin præmissæ auctoritati Augustini obviaret. Et bona ergo sine charitate facta, quæ concomitatur mortalis culpa, quam non delet sequens pœnitentia, ad sensum mitioris pœnæ proficiunt, non ad vitæ fructum.

Auctoritates alias inducit contra eos qui dicunt de uno peccato pœnitentiam agi, altero tacito.

6. Satis arbitror illis esse responsum, qui asserunt de uno crimine pœnitentiam agi, et veniam præstari, alio in dilectione retento, vel per confessionem non exposito; qui non modò præmissis auctoritatibus confutantur, sed etiam subditis. Ait enim August., lib. de verà et falsà Pœn., c. 9: Sunt plures quos pœnitent peccasse, sed tamen omninò reservantes sibi quædam in quibus delectentur; non animadvertentes Dominum simul mutum et surdum à dæmonio liberasse, per hoc docens nos nunquàm nisi de omnibus sanari. Si enim vellet peccata ex parte reservari habenti septem dæmonia, ei proficere potuit sex expulsis; expulsi autem septem, ut omnia crimina simul ejicienda doceret. Legionem verò dæmonum ab alio ejiciens, nullum reliquit de omnibus, qui liberatum possideret; ostendens quòd etsi peccata sint mille, oportet de omnibus pœnitere. Nunquàm aliquem sanavit Dominus, quem non omninò liberavit. Totum enim hominem sanavit in sabbato, quia et corpus ab omni infirmitate, et animam ab omni contagione liberavit; indicans pœnitentem oportere simul dolere de omni crimine. Scio enim Dominum inimicum omni criminoso. Quomodo ergo qui crimen reservat, de alio recipiet veniam? sine amore Dei consequeretur veniam, sine quo nemo unquàm invenit gratiam. Hostis enim Dei est, dum offendit perseveranter. Quædam enim impietas infidelitatis est, ab illo qui justus est et justitia est, dimidium sperare veniam. Jam enim sine verâ pœnitentiâ inveniret gratiam. Pœnitentia enim vera ad Baptismi puritatem conatur confitentem ducere. Rectè enim pœnitens quidquid sordis post purificationem Baptismi contraxit, oportet ut ablual, saltem lacrymis mentis; sed satis durus est, cujus mentis dolorem oculi non declarant. Sed sciat se culpabiliter durum, qui deflet damna temporis, vel mortem amici, et dolorem peccati non ostendit in lacrymis. Quem ergo pœnitet, omninò pœniteat. Idem, ibid., c. 10: Pœnitentes, si verè estis pœnitentes, et non estis irridentes, mutate vitam, reconciliamini Deo. Pœnitentiam agis, genua figis, et rides: subsannas Dei patientiam. Si pœniten-

tiam agis, pœnitet te; si non pœnitet te, non es pœnitens. Si ergo pœnitet, cur facis quæ malè fecisti? Si fecisse pœnitet, noli facere; si adhuc facis, certè non es pœnitens. Item Innocentius II: Admonemus fratres nostros, ne falsis pœnitentiis laicorum animas decipi, et in infernum pertrahi patiantur. Falsam autem pœnitentiam esse constat, cum, spretis pluribus, de uno solo pœnitentia agitur; vel cum sic agitur de uno, ut non discedatur ab alio.

Repetit de verâ pœnitentiâ, ut addat.

7. Ex præmissis perspicua sit notitia veræ pœnitentiæ vel satisfactionis. Illa enim vera est pœnitentia, quæ peccatum abolet; quod illa sola facit, quæ scelus corrigit, quæ odium commissi criminis et committendi cum desiderio satisfaciendi affert. Judas enim pœnituisse legitur, sine assecutione veniæ, quia tali pœnitentiâ non correxit crimen; unde Hieron., comment. ad illud, Matth. 27: *Quid ad nos: Nihil Judæ profuit sera pœnitentia*, per quam scelus corrigere non potuit. Sic quando frater peccat in fratrem, ut emendare non valeat quod peccavit, potest ei dimitti; sin autem permanent opera, frustrâ voce assumitur pœnitentia. Hoc est, quod de eo infelicissimo dicitur, ps. 108: *Et oratio ejus fiat in peccatum*, ut non solum emendare nequiverit proditoris nefas, sed proprii homicidii scelus addiderit. Cave qualiter intelligas illud: Ut emendare valeat quod peccavit, etc. Non enim emendatio hic intelligenda est, rei demptæ recompensatio, sed delicti exprobratio et abominatio, cum satisfactionis desiderio. Demit enim injustè quis alicui quod restituere non valet, ut oculum, vel vitam et hujusmodi; et tamen si pœnituerit peccati, cum amore condignæ satisfactionis, veniam habet. Nec ideò quisquam putet, qui rem alienam injustè abstulerit quam reddere potest, de illo peccato pœnitere ac veniam consequi, nisi restituat ablatum. Quamdiù enim res propter quam peccatum est, non redditur si reddi potest, non agitur pœnitentia, sed fingitur. (August., epist. 2, ad Maced.)

DISTINCTIO XVI.

DE TRIBUS QUÆ IN PŒNITENTIA CONSIDERANDA SUNT.

1. In perfectione autem pœnitentiæ tria observanda sunt, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis. Unde Joannes, os aureum: Perfecta Pœnitentia cogit peccatorem omnia libenter ferre; in corde ejus contritio, in ore confessio, in opere tota humilitas. Hæc est fructifera Pœnitentia, ut sicut tribus modis Deum offendimus, scilicet, corde, ore, et opere, ita tribus modis satisfaciamus. Sunt enim tres peccati differentiæ, ut ait Aug., de Serm. habito in monte in lib. 1, paulò ante medium; et in corde, et in facto, et in consuetudine vel verbo, tanquam tres mortes. Una quasi in domo, scilicet, cum in corde consentitur libidini; altera quasi prolata jam extra portam, cum in factum procedit assensio; tertia cum vi malæ consuetudinis tanquam mole premitur animus, vel noxiæ defensionis clypeo armatur, quasi in sepulcro jam foetens. Hæc sunt tria genera mortuorum, quæ Deus legitur suscitasse. Huic ergo triplici morti, triplici remedio occurritur: contritione, confessione, satisfactione. Compunctio nobis commendatur ibi, Joel. 2: *Scindite corda vestra, et non vestimenta vestra*. Confessio, ibi, Prov. 18: *Justus, in principio sermonis accusator est sui*. Verè enim confitetur qui se accusat, qui execrando malum sibi imputat. Et ibi, psai. 61: *Effundite coram illo corda vestra*. Et iterum, Jac. 5: *Confitemini alterutrum peccata vestra*. Satisfactio à Joanne præcipitur ubi ait, Matth. 3, et Luc. 3: *Facite dignos fructus pœnitentiæ*, scilicet, ut secundum qualitatem et quantitatem culpæ, sit qualitas et quantitas poenæ. Non enim par debet esse fructus boni operis ejus qui nihil vel minùs peccavit, et ejus qui graviùs cecidit. Ideò discretio pœnitenti valdè necessaria est, ut illa gerat quæ tradit Aug. dicens: Consideret qualitatem criminis, in loco, in tempore, in perseverantiâ, an varietate personæ; et quali hoc fecerit tentatione, et in ipsius vitii multiplici executione. Oportet enim pœni-

tere fornicantem secundum excellentiam sui statûs vel officii, et secundum modum meretricis, et in modum operis sui; et qualiter turpitudinem egerit, si in loco sacro, si in tempore orationi constituto, ut sunt festivitates et tempora jejunii. Consideret quantum perseveraverit, et defleat quòd perseveranter peccaverit; et quantâ victus fuerit impugnatione. Sunt enim qui non solum non vincuntur, sed ultrò se peccato offerunt; nec expectant tentationem, sed præveniunt voluptatem. Et pertractet secum quàm multiplici actione vitii delectabiliter peccavit. Omnis ista varietas confitenda est et deflenda, ut cum cognoverit quod peccatum est, citò inveniat Deum sibi propitium. In cognoscendo augmentum peccati, inveniat cujus ætatis fuerit, cujus sapientiæ et ordinis. Immoretur in singulis istis, et sentiat modum criminis, purgans lacrymis omnem qualitatem vitii; defleat virtutem quâ interim caruit. Dolendum est enim non solum quòd peccavit, sed quia virtute se privavit. Defleat etiam quoniam offendens in uno, factus est omnium reus, Jacob. 2. Ingratus enim extitit, qui plenus virtutibus Deum omninò non timuit. In hoc enim quisque peccator fit culpabilior, quò est Deo acceptior. Ideò enim Adam plus peccavit, quia omni bono abundavit. Alio etiam modo offendens in uno factus est omnium reus, quia omnis virtus patitur detrimentum ab uno vitio. Ponat se omninò in judicio et potestate sacerdotis, nihil sui reservans sibi, ut omnia eo jubente paratus sit facere pro recipiendâ vitâ animæ, quæ faceret pro vitandâ corporis morte; et hoc cum desiderio, quia vitam recuperat infinitam. Aug., de Pœn. verâ et falsâ, c. 14 et 15. Cum gaudio enim facere debet immortalis futurus, quæ faceret pro differendâ morte moriturus; semper deprecetur Deum, offerat Deo mentem et cordis contritionem, deinde et quod potest det de possessione, et tunc si quid offerat, securus offerat. *Respexit Dominus ad Abel, et ad munera ejus*, Gen. 4. Priùs dicit ad Abel, quàm ad munera ejus. In judicio ergo cordis, conferenda est eleemosyna tribuentis. Nec considerandum est quantum, sed quâ mente, quâ affectione dat quod potest. Qui ergo sua peccata redimere vult temporalium oblatione, priùs offerat mentem. Aug. ibid., c. 15. Caveat etiam ne ductus verecundiâ, dividat apud se confessionem, ut diversa diversis velit sacerdotibus manifestare. Quidam enim uni celant quod alteri manifestandum conservant: quod est se laudare, et ad hypocrisim tendere, et semper veniâ carere, ad quam per frustra putat pervenire. Caveat etiam ne priùs ad dominicum corpus accedat, quàm confortetur bonâ conscientia, et doleat quòd nondum audeat sumere quem multum desiderat cibum salutarem. Cohibeat etiam se à ludis, à spectaculis seculi, qui perfectam vult consequi remissionis gratiam. Isti sunt digni fructus pœnitentiæ, animam captivam elaqueantes et in libertate servantes. Et infra: Quærat anima dignos fructus, etsi non dignos pœnitentiæ. Sunt enim digni fructus virtutum, qui non sufficiunt pœnitentibus. Pœnitentia enim graviores postulat, ut dolore et gemitibus mortuo impetret vitam. Ex his ostenditur qui sunt digni fructus pœnitentiæ, quibus vera satisfactio expletur; et quòd non omnes digni fructus sunt digni fructus pœnitentiæ; quod de illâ pœnitentiâ intelligitur, quæ majorum est criminum. Non enim sufficiunt graviter delinquentibus, quæ sufficiunt minùs vel parùm peccantibus.

Quæ sit falsa satisfactio.

2. Et sicut sunt digni fructus pœnitentiæ, ac vera satisfactio, ita et indigni fructus, et falsa satisfactio, id est, falsa pœnitentia; unde Gregor. de Pœn. dist. 5, c. *Falsas*: Falsas pœnitentias dicimus, quæ non secundum auctoritates sanctorum pro qualitate criminum imponuntur. Ideòque miles, vel negotiator, vel alicui officio deditus, quod sine peccato exercere non possit, si culpis gravioribus irretitus ad pœnitentiam venerit, vel qui bona alterius injustè detinet, vel qui odium in corde gerit, recognoscat se veram pœnitentiam non posse peragere, nisi negotium relinquat, vel

officium deserat, et odium ex corde dimittat, et bona quæ injustè abstulit, restituat. Nec tamen desperet; interim quidquid boni facere potest, hortamur ut faciat, ut Deus cor ejus illustret ad pœnitentiam. Cùm sit pœnitentia interior et exterior, de utrâque per præmissa satis apparet quæ sit vera, et quæ sit falsa.

De tribus actionibus pœnitentiæ.

3. Prædictis verò adjiendum est quòd tribus modis agitur pœnitentia: ante Baptismum, scilicet, de prioribus peccatis; post Baptismum, de gravioribus quæ post committuntur. Est etiam pœnitentia venialium quotidiana, quæ etiam humilium est, et perfectorum; unde Aug. hom. 50, de Utilit. et Necess. Pœnit.; et lib. de Medicinâ pœnit., c. 2: Tres sunt actiones pœnitentiæ, quas mecum eruditio vestra recognoscit. Una est quæ novum hominem parturit, donec per Baptismum omnium præteritorum ablutio fiat peccatorum; quia nullus suæ voluntatis arbitri, nisi pœniteat eum veteris vitæ, novam inchoare potest; à quâ parvuli sunt immunes cùm baptizantur, quia nondum possunt uti libero arbitrio, quibus tamen ad remissionem originalis peccati prodest eorum fides à quibus offeruntur. Altera est actio pœnitentiæ post Baptismum, quæ fit pro illis peccatis quæ legis Decalogus continet. Agunt ergo homines pœnitentiam ante Baptismum de peccatis prioribus, ita tamen ut etiam baptizentur; sicut Petrus ait, Act. 2: *Agite pœnitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini*, etc. Agunt etiam pœnitentiam, si post Baptismum ita peccaverunt, ut excommunicari et reconciliari postea mereantur. Est etiam pœnitentia bonorum et humilium fidelium pœna quotidiana, in quâ pectora tundimus dicentes, Matth. 6: *Dimitte nobis debita nostra*, etc. Neque ea nobis dimitti volumus quæ dimissa nobis in Baptismo non dubitamus, sed illa quæ humanæ fragilitati, quamvis parva, tamen crebra subrepunt; quæ si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt et oppriment, sicut unum aliquod grande peccatum. Quid enim inter est ad naufragium an uno grandi fluctu navis operiatur et obruatur, an paulatim subrepens aqua in sentinam per negligentium culpam impleat navem, et submergatur? Ideò jejuniū, et eleemosyna, et orationes invigilent, in quibus cùm dicimus: *Dimitte nobis debita nostra*, etc., manifestamus nos habere quod nobis dimittatur; et his verbis humiliantes animas nostras, quotidianam agere pœnitentiam non cessamus.

De satisfactione venialium.

4. Quæ autem pro venialibus sit satisfactio sufficiens, Aug. insinuat ita inquit in Ench., cap. 71: De quotidianis et brevibus levibusque peccatis, sine quibus hæc vita non ducitur, quotidiana oratio fidelium satisfacit. Eorum enim est dicere: *Pater noster qui es in cælis*, etc. Delet omnino hæc oratio minima et quotidiana peccata. Delet et illa à quibus vita fidelium etiam sceleratè gesta, sed pœnitendo in melius commutata discedit. Sicut veraciter dicitur: *Dimitte nobis debita nostra*, ita et veraciter dicatur: *Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*, id est, sic fiat quod dicitur; quia et ipsa eleemosyna est veniam petentibus omnino ignoscere. Ex his aliisque præmissis jam facile est intelligere quæ pro venialibus sit exhibenda satisfactio. Sufficit enim Dominica oratio cum jejuniis et eleemosynis: sic tamen ut præcedat contritio aliquantula, et addatur confessio, si adsit facultas; de quâ confessione post tractabitur. Pro gravioribus verò peccatis hæc etiam in satisfactione adhibenda sunt, sed multò vehementius atque districtius, quia, ut ait August., in lib. de pœn. Medicinâ, c. 5, et hom. 50, de Utilit. ac Necess. pœnit., ad agendam Pœnitentiam non sufficit mores in melius commutare, et à malis factis recedere, nisi de his quæ facta sunt satisfaciat Domino per pœnitentiæ dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis.

DISTINCTIO XVII.

TRIA PROPONUNTUR QUÆRENDUM, PRIMUM AN SINE CONFESSIONE DIMITTATUR PECCATUM.

1. Hic oritur quæstio multiplex. Primò enim quæritur utrùm absque satisfactione et oris confessione, per solam cordis contritionem peccatum alicui dimittatur; secundò an alicui sufficiat confiteri Deo sine sacerdote; tertio, an laico fideli facta valeat confessio. In his etiam docti diversa sentire inveniuntur, quia super his varia ac penè adversa tradidisse videntur doctores. Dicunt enim quidam, sine confessione oris et satisfactione operis neminem à peccato mundari, si tempus illa faciendi habuerit. Alii verò dicunt, ante oris confessionem et satisfactionem, in cordis contritione peccatum dimitti à Deo, si tamen votum confitendi habeat. Unde propheta, ps. 31: *Dixi: Confitebor adversum me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei*. Quod exponens Cassiodorus, ait, in Glossâ ordinariâ: Dixi, id est, deliberavi apud me quod confitebor, et tu remisisti. Magna pietas Dei, qui ad solam promissionem peccatum dimiserit! Votum enim pro operatione judicatur. Item Aug.: Nondum pronuntiat, promittit se pronuntiatum, et Deus dimittit; quia hoc ipsum dicere, quoddam pronuntiare est corde. Nondum est vox in ore ut homo audiat confessionem, et Deus audit. Item: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus; cor contritum*, etc. Alibi etiam legitur, ps. 31: *Quicumque horâ peccator conversus fuerit et ingenuerit, vitâ vivet, et non morietur*. Non dicitur ore confessus fuerit, sed conversus ingenuerit. Unde datur intelligi quòd etiam ore tacente veniam interdum consequimur. Hinc etiam leprosi illi quibus Dominus præcepit ut ostenderent se sacerdotibus, in itinere, antequàm ad sacerdotes venirent, mundati sunt. Ex quo insinuat quòd antequàm ora nostra sacerdotibus aperiāmus, id est, peccata confiteamur, à leprâ peccati mundamur. Lazarus etiam non prius de monumento est eductus, et post à Domino suscitatus; sed intus suscitatus, prodiit foras vivus, ut ostenderetur suscitatio animæ præcedere confessionem. Nemo enim potest confiteri, nisi suscitatus, quia à mortuo, velut qui non est, perit confessio. Nullus ergo confitetur, nisi resuscitatus. Nemo autem suscitatur, nisi qui à peccato solvitur, quia peccatum mors animæ est, quæ ut est vita corporis, ita ejus vita Deus est. His aliisque pluribus auctoritatibus probatur ante confessionem vel satisfactionem solâ compunctione peccatum dimitti; quod qui negant, eas determinare laborant; nec non in hujus sententiæ depressionem, et ad suæ opinionis assertionem auctorum testimonia inducunt. Ait enim Dominus per Isaïam: *Dic tu iniquitates tuas ut justificeris*. Item Ambr.: Non potest quisquam justificari à peccato, nisi peccatum ipsum antea fuerit confessus. Idem dicit: Confessio à morte animam liberat, confessio aperit paradysum, confessio spem salutis tribuit, quia non meretur justificari, qui in vitâ suâ non vult peccatum confiteri. Illa confessio nos liberat, quæ fit cum pœnitentiâ. Pœnitentia vera est dolor cordis, et amaritudo animæ pro malis quæ quisque commisit. Item Joan.: Non potest quisquam gratiam Dei accipere, nisi purgatus fuerit ab omni peccato per Pœnitentiæ confessionem et per Baptismum. Item Aug.: Agite pœnitentiam qualis agitur in Ecclesiâ. Nemo dicat sibi: Occultè ago, quia apud Deum ago, novit Deus qui mihi ignoscit, quia in corde ago. Ergo sine causâ dictum est: *Quæ solveritis super terram, soluta erunt in cælis*? Ergo sine causâ claves datæ sunt? Frustramus ergo verbum Christi. Job dicit: *Si erubui in conspectu populi peccata mea confiteri*. Item Ambr.: Venialis est culpa, quam sequitur confessio delictorum. Item August., super illum locum ps. 68: *Non absorbeat me profundum, neque urgeat super me puteus os suum*: Puteus est profunditas iniquitatis, in quam si cecideris, non claudet super te os suum, si tu non claudis os tuum; confitere ergo et dic: *De profundis clamavi ad te, Domine*, etc., et evades. Claudi

super illum, qui in profundo contemnit; à quo mortuo, velut qui non sit, perit confessio. Item, nullus debite gravioris pœnæ accipit veniam, nisi qualemcumque, etsi longè minorem quam debeat, solverit pœnam. Ita enim impartitur à Deo largitas misericordiae, ut non relinquatur justitia disciplinae. Item Hieron.: Qui peccator est, plangat delicta propria vel populi, et ingrediatur ecclesiam, de qua propter peccata fuerat egressus; et dormiat in sacco, ut praeteritas delicias per quas Deum offenderat, vitæ austeritate compenset. His aliisque auctoritatibus nituntur asserere sine confessione vocis et aliqua solutione pœnæ neminem à peccato mundari.

Cui sententiæ potius consentiendum sit.

2. Quid ergo super his sentiendum sit, quid tenendum? Sanè dici potest quòd sine confessione oris et solutione pœnæ exterioris peccata delentur per contritionem et humilitatem cordis. Ex quo enim aliquis proponit mente compuncta se confessurum, Deus dimittit, quia ibi est confessio cordis, etsi non oris, per quam anima interiùs mundatur à maculâ et contagio peccati commissi, et debitum aeternæ mortis relaxatur. Illa ergo quæ superius dicta sunt de confessione et pœnitentiâ, vel ad confessionem cordis, vel ad exteriorem pœnam referenda sunt. Sicut illud Aug.: Quod nullus dicitur veniam consequi, nisi priùs quantulumcumque peccati solverit pœnam, vel de exteriori pœnâ accipiendum est, et ad contemntes vel negligentes referendum, sicut illud: Nemo dicat: Occulte ago, etc. Nonnulli enim in vitâ peccata confiteri negligunt vel erubescunt, et ideò non merentur justificari. Sicut enim præcepta est nobis interior pœnitentia, ita et oris confessio, et exterior satisfactio, si adsit facultas. Unde nec verè pœnitens est, qui confessionis votum non habet. Et sicut peccati remissio munus Dei est, ita pœnitentia et confessio per quam peccatum deletur, non potest esse nisi à Deo, ut August. ait. Jam, inquit, donum Spiritûs sancti habet qui confitetur et pœnitet, quia non potest esse confessio peccati et compunctio in homine ex seipso. Cum enim irascitur sibi quisque et displicet, sine dono Spiritûs sancti non est. Oportet ergo pœnitentem confiteri peccata, si tempus habeat; et tamen antequàm sit confessio in ore, si votum sit in corde, præstatur ei remissio.

Si sufficit soli Deo confiteri.

3. Jam secundum quæstionis articulum inspiciamus, scilicet, utrùm sufficiat peccata confiteri soli Deo, an oporteat confiteri sacerdoti. Quibusdam visum est sufficere, si soli Deo fiat confessio sine iudicio sacerdotali et confessione Ecclesiæ, quia David dixit; *Dixi: Confitebor Domino; et tu remisisti*, etc.; non ait sacerdoti, et tamen remissum sibi peccatum dicit. Item Ambros.: Ideò flevit Petrus, quia culpa obrepit ei; non invenio quid dixerit, invenio quòd flevit. Lacrymas ejus lego, satisfactionem non lego. Sed quod defendi non potest, abluí potest. Lavant lacrymæ delictum, quod voce pudor est confiteri. Veniæ fletus consulit, et verecundiæ. Hoc idem etiam Maximus dicit episcopus. Item Joannes Chrysost.: Non tibi dico ut te prodas in publicum, neque apud alios te accuses; sed obedire te volo Prophætæ dicenti: *Revela Deo vitam tuam*. Ante Deum ergo tua confitere peccata, apud verum judicem cum oratione delicta tua pronuntia, non linguâ, sed conscientiae tuæ memoriâ; et tunc demùm spera te misericordiam posse consequi. Si habueris peccata tua in mente continuè, nunquàm malum adversùs proximum in corde tuo tenebis. Idem: Peccata tua quotidie dicito, ut deleas illa. Sed si confunderis alicui dicere, dicito ea quotidie in animo tuo; non dico ut confitearis ea conservo tuo, ut tibi exprobet. Dicito Deo, qui curat ea. Nec enim si illi non dixeris, ignorat ea: cum faciebas ea, præstò erat; eum admitteres ea, cognoverat. Numquid ea vult à te cognoscere? Peccare non erubuisti, et confiteri erubescis? Dicito in hac vitâ, ut in aliâ requiem habeas: dicito ingemiscens et lacrymans. In codice scripta

sunt peccata tua. Spongia peccatorum tuorum lacrymæ tuæ sint. Item Prosper de Pœnit., dist. 1, c. Porro illi, et in lib. de Vitâ contemplat., c. 7: Illi quorum peccata humanam notitiam latent, non ab ipsis confessa, nec ab aliis publicata, si ea confiteri vel emendare noluerint, Deum quem habent testem, ipsum et habituri sunt ultorem. Quòd si ipsi sui iudices fiant, et veluti suæ iniquitatis ultores, hic in se voluntariam pœnam severissimæ animadversionis exerceant; temporalibus pœnis mutabunt aeterna supplicia, et lacrymis ex verâ cordis contritione fluentibus extinguunt aeterni ignis incendia. Et infra, ibid.: Facilius sibi Deum placabunt illi, qui aut propriis confessionibus crimen produnt, aut nescientibus aliis ipsi in se voluntariæ excommunicationis ferunt sententiam: et ab altari cui ministrabant, non animo, sed officio separati, vitam suam quasi mortuam plangunt; certi quòd reconciliati sibi efficacis pœnitentiæ fructibus, à Deo non solum amissa recipiant, sed etiam supernæ civitatis gaudia recipiant. His auctoritatibus innituntur qui sufficere contendunt Deo confiteri peccata sine sacerdote. Dicunt enim quòd si quis timens delegere culpam suam apud homines, ne inde opprobrio habeatur, vel alii suo exemplo ad peccandum accingantur, et ideò tacet homini, et revelat Deo, consequitur veniam.

Quòd non sufficit soli Deo confiteri si tempus adsit, si tamen homini possit.

4. Sed quòd sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illâ auctoritate Jacobi, c. 5: *Confitemini alterutrum peccata vestra*, etc., sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur. Ait enim Aug., in hom. 50, de Utilit. ac Necess. Pœnit.: Judicet seipsum homo voluntariè dùm potest, et mores convertat in melius, ne cum jam non poterit, præter voluntatem à Domino judicetur; et cum in se protulerit severissimæ medicinæ, sed tamen utilissimæ, sententiam, veniat ad antistites per quos illi claves ministrantur Ecclesiæ. Tanquàm bonus jam incipiens esse filius, maternorum membrorum ordine custodito, à præpositis sacrorum accipiat satisfactionis suæ modum, in offerendo sacrificio contriti cordis devotus et supplex. Id tamen agat, quod non solum sibi prosit ad salutem, sed etiam ad exemplum cæteris: ut si peccatum ejus non modò in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiæ videtur antistiti, in notitiam multorum vel totius plebis agere pœnitentiam non recuset, ne lethali plagæ per pudorem addat tumorem. Cum tanta est plaga peccati et impetus morbi, ut medicamenta corporis et sanguinis Domini differenda sint, auctoritate antistitis, debet se quisque remove ab altari ad agendam pœnitentiam, et eadem auctoritate reconciliari. Item Leo papa, de Pœn., dist. 1, c. *Multiplex*: Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non modò per Baptismum, sed etiam per pœnitentiam spes vitæ reparatur; sic divinæ voluntatis præsidis ordinatis, ut indulgentiam Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeant obtinere. Christus enim hanc præpositis Ecclesiæ tradidit potestatem, ut confitentibus pœnitentiæ satisfactionem darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos, ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent. Item Aug., lib. de verâ et falsâ Pœnitentiâ, cap. 10: Quem pœnitet, omninò pœniteat, et dolorem lacrymis ostendat; repræsentet vitam suam Deo per sacerdotem, præveniat iudicium Dei per confessionem. Præcepit enim Dominus mundandis, ut ostenderent ora sacerdotibus; docens corporali præsentia confitenda peccata, non per scripta manifestanda. Dixit enim: Ora monstrate et omnes; non unus pro omnibus, non alium statuatis nuntium qui pro vobis offerat munus Deo à Moyse statutum; sed qui per vos peccastis, per vos erubescatis. Erubescencia enim ipsa partem habet remissionis. Ex misericordiâ enim hoc præcepit Dominus; ut nemo pœniteret in occulto. In hoc enim quòd per seipsum dicit sacerdoti, et erubescencia

vincit, timore Dei offensi sit venia criminis. Fit enim veniale per confessionem quod criminale erat in operatione, et si non statim purgatur, fit tamen veniale quod commiserat mortale. Multum enim satisfactionis obtulit, qui erubescens dominans, nihil eorum quae commisit, mutio Dei negavit. Deus enim qui misericors et justus est, sicut servat misericordiam in justitia, ita et justitiam in misericordia. Opus enim misericordiae est peccanti peccata dimittere; sed oportet ut justus misereatur justè. Considerat enim si dignus est, non dico justitia, sed et misericordia. Justitia enim sola damnat, sed dignus est misericordia qui spirituali labore querit gratiam. Laborat enim mens patiando erubescens. Et quoniam verecundia magna est poena, qui erubescit pro Christo fit dignus misericordia. Unde patet quia quanto pluribus confitebitur in spe veniae turpitudinem criminis, tanto facilius consequetur gratiam remissionis. Ipsi enim sacerdotes plus possunt proficere, plus confitentibus parcere. Item Leo papa, de Poen., dist. 1: Quamvis plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur; tamen quia non omnium sunt hujusmodi peccata, ut ea qui poenitentiam poscunt, non timeant publicari, removeatur improbabilis consuetudo, ne multi à poenitentiae remediis arceantur, dum aut erubescunt, aut timeant inimicis sua facta reserare, quibus per se non legum percelli constitutione. Sufficit enim confiteri, quae primum Deo offertur, et tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium preceptor accedit. Tunc enim plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis. Ex his aliisque pluribus indubitanter ostenditur oportere Deo primum, et deinde sacerdoti offerri confessionem; nec aliter posse perveniri ad ingressum paradisi, si adsit facultas.

De tertio articulo, scilicet, an sufficiat confiteri laico.

5. Nunc priusquam praemissis auctoritatibus quae his contradicere videntur respondeamus, tertiam questionem intueamur. Quod enim secunda questio continebat, scilicet, an sine confessione et iudicio sacerdotis soli Deo confiteri sufficeret, expeditum est; et certificatum praemissis testimoniis, quod non sufficit confiteri Deo sine sacerdote, nec est verè humilis et poenitens, si non desiderat et requirit sacerdotis iudicium. Sed numquid aequè valet alicui confiteri socio vel proximo suo, saltem cum deest sacerdos? Sane ad hoc potest dici quod sacerdotis examen requirendum est studiosè, quia sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi atque solvendi; et idè quibus ipsi dimittunt, et Deus dimittit. Si tamen defuerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio. Sed curet quisque sacerdotem querere, qui sciat ligare et solvere. Talem enim esse oportet, qui aliorum crimina dijudicat. Unde Aug., lib. de verà et falsà Poenitentia, cap. 10: Qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam, quærat sacerdotem qui sciat ligare et solvere, ne cum negligens circa se extiterit, negligatur ab eo, qui cum misericorditer monet et petit; ne ambo in foveam cadant, quam stultus evitare noluit. Tanta ita pre vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Sæpè enim contingit quod poenitens non potest verecundari coram sacerdote, quem desideranti nec tempus, nec locus offert. Etsi ille cui confitebatur potestatem non habeat solvendi, fit tamen dignus venià ex sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. Mundati enim sunt leprosi, dum ibant ora vel se ostendere sacerdotibus, antequàm ad eos pervenirent. Unde patet Deum ad eor inspicere, dum ex necessitate prohibetur ad sacerdotes pervenire. Unde Aug., ibidem: Sæpè quidem querunt eos sani et læti; sed dum querunt, antequàm perveniant, moriuntur. Sed misericordia Dei ubique est, qui et justis parcere novit, etsi non tam citò, sicut si solverentur à sacerdote. Ibid. cap. 11: Qui ergo confitetur sacerdoti, omninò meliori quàm potest confiteatur; et si peccatum occultum est, sufficiat referre in notitiam

sacerdotis. Nam in resurrectione filie archisynagogi puellae, pauci interfuerunt qui viderunt; nondum enim erat sepulta, nondum extra portam delata, nondum extra domum in notitiam portata. Intus resuscitavit, quam intus invenit, relictis solis Petro et Jacobo et Joanne, et patre et matre puellae, in quibus figuraliter continentur sacerdotes Ecclesiae. Quos autem extra invenit, advertendum est quomodo suscitavit. Flebat enim turba post filium viduae; flebat et turba Mariam secuta. In quo docemur, publicè peccantibus non proprium, sed Ecclesiae sufficere meritum. Aug., ibid., cap. 12: Laboret ergo poenitens in Ecclesia esse, et ad Ecclesiae unitatem tendere. Nisi enim unitas Ecclesiae succurrat, nisi quod deest peccatori sua oratione compleat, de manibus inimici non eripietur anima mortui. Credendum est enim quod omnes orationes et elemosynae Ecclesiae et opera justitiae et misericordiae succurrant recognoscenti mortem suam ad conversionem. Idèque nemo dignè poenitere potest, quem non sustineat unitas Ecclesiae. Idèque nemo petat sacerdotes per aliquam culpam ab unitate Ecclesiae divisos. Ex his satis aperitur et absolvitur praemissa questionis articulus. Querendus est sacerdos sapiens et discretus, qui cum potestate simul habeat iudicium, qui si fortè defuerit, confiteri debet socio. Beda verò, super Epist. Jacobi 5, inter confessionem venialium et mortalium distinguit super illum locum: *Confitemini alterutrum peccata vestra*. Ait enim: *Consequitur quotidiana et levia, graviora verò sacerdoti pandamus, et quanto jusserit tempore purgare curemus, quia sine confessione emendationis, peccata nequeunt dimitti. Sed et graviora coequalibus pandenda sunt, cum deest sacerdos, et urget periculum. Venialia verò, etiam sacerdotum oblata copià, liceat confiteri coequali, et sufficit, ut quibusdam placet, si tamen ex contemptu non praetermittatur sacerdos. Tutius est tamen et perfectius utriusque generis peccata sacerdotibus pandere, et consilium medicinae ab eis querere, quibus concessa est potestas ligandi et solvendi.*

Hic aperit qualiter supradictae auctoritates intelligendae sunt.

6. Cum ergo ex his aliisque pluribus testimoniis perspicuum fiat et indubitabiliter constet peccata primum Deo, deinde sacerdoti esse confitenda, et, si ipse defuerit, etiam socio, illud Joan. Chrys. superius positum, de Poen., dist. 1, c. *Quos aliquando*, ad finem, non est ita intelligendum, ut liceat alicui, si tempus habeat, sacerdoti non confiteri; sed quia sufficit ubi crimen occultum est, soli Deo per sacerdotem dicere, et semel. Nec oportet publicari coram multis, quod occultum est. Quod notavit dicens: Non tibi dico ut te prodas in publicum. Sicut enim publica noxa publico eget remedio, ita et occulta secreta confessione et occultà satisfactione purgatur. Nec necesse est ut quod sacerdoti semel confessi sumus, iterum confiteamur; sed lingua cordis, non carnis, apud verum iudicem id jugiter confiteri debemus. Unde idem Joan., ibid., c. *Nunc autem*, ait: Nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis depreceris, citius illa delebis. Si verò obliviscaris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, et in conspectu omnium amicorum et inimicorum, sanctorumque angelorum proferentur. Ita etiam illud Ambrosii, de Poen., dist. 1, c. *Lacrymae*: Lacrymae lavant delictum quod voce pudor est confiteri, ad publicam poenitentiam referendum est. Ibi enim virtutem lacrymarum et confessionis ostendens, significare voluit quod lacrymae occultae et confessio secreta, sicut quae fit soli sacerdoti, lavant delictum quod pudet aliquem publicè confiteri. Quod verò dicit se lacrymas Petri legisse, non satisfactionem vel confessionem, per hoc non excludit illa: multa enim facta sunt, quae scripta non sunt; et fortè nondum facta erat institutio confessionis, quae modò Similiter et illud Prosperi: Si sui iudices fiant, mu-

tabunt æterna supplicia; et illud : Facilius Deum placabunt sibi, qui aut propriis confessionibus crimen produnt, aut nescientibus aliis in se sententiam excommunicationis ferunt, ad publicam confessionem et satisfactionem referri oportet. Non enim solis sacerdotibus jus ligandi atque solvendi datum est, si cuique suo arbitrio se poenâ vel excommunicationis sententiâ ligare, et absque sacerdotali iudicio seipsum Deo vel altari reconciliare licet, quod ecclesiasticæ institutioni et consuetudini penitus repugnat. Potius ergo si publicè peccasti, publicè confitere te reum, et emenda. Si verò occultè deliquisti, etiam sic non taceas, nec tamen dico ut publices. Taciturnitas enim peccati ex superbiâ nascitur cordis. Ideò enim peccatum suum quis celat, ne reputetur foris qualem se jam divino conspectui exhibuit, quod ex fonte superbiæ nascitur. Species enim superbiæ est se velle justum videri qui peccator est; atque hypocrita convincitur qui instar primorum parentum vel tergiversatione verborum peccata sua levigare contendit, vel sicut Caim peccata sua reticendo suppressere quærit. Ubi ergo superbia regnat et hypocrisis, humilitas locum non habet. Sine humilitate verò alicui veniam sperare non licet. Ubi est ergo taciturnitas confessionis, non est speranda venia criminis. Jam certissimè liquet quàm sit detestabile peccati silentium, et è converso quàm sit necessaria confessio. Est enim confessio testimonium conscientiae Deum timentis. Qui enim timet iudicium Dei, peccatum non erubescit confiteri. Perfectus timor solvit omnem pudorem; confessio peccati pudorem habet, et ipsa erubescencia est gravis poena. Ideòque jubemur confiteri peccata, ut erubescenciam patiamur pro poenâ, nam hoc ipsum pars est divini iudicii. Si ergo quæritur an confessio sit necessaria, cum in contritione jam deletum sit peccatum, dicimus quia quædam punitio peccati est, sicut satisfactio operis. Per confessionem etiam intelligit sacerdos qualiter debeat judicare de crimine. Per eam quoque peccator fit humilior et cautior.

DISTINCTIO XVIII.

DE REMISSIONE SACERDOTIS.

1. Hic quæri solet si peccatum omninò dimissum est à Deo per cordis contritionem, ex quo poenitens votum habuit confitendi, quid postea dimittatur ei à sacerdote. Video enim quo vinculo eum ligat, scilicet, temporalis poenæ, sed non à quo eum absolvat. Et ideò quæro. Ante poenitudinem quippe cordis, anima rei maculam habet et foetorem peccati, atque æternæ ultionis vinculo-ligata existit. Si verò ante confessionem per cordis contritionem Deus per seipsum sine ministerio sacerdotis et debitum omninò relaxat, et animam interiùs purgat à contagione et foetore peccati; quid ergo mundat, quid dimittit sacerdos? ubi sunt claves illæ quas Dominus tradidit Petro et successoribus ejus, dicens, Matth. 16 : *Tibi dabo claves regni cælorum*, etc. *Quaecumque ligaveris super terram, erunt ligata et in cælo; et quaecumque solveris super terram, erunt soluta*, etc. Luc. 5? Ut autem præmissa questio plenius explicari valeat, quasi altiùs ducto rete, de his clavibus et usu earum disseramus.

De clavibus.

2. Claves istæ non sunt corporales, sed spirituales, scilicet discernendi scientia, et potentia judicandi, id est, ligandi et solvendi; quâ dignos recipere, et indignos debet excludere à regno ecclesiasticus iudex, qui sicut habet jus ligandi, ita solvendi. Unde Ambr., de Poen., dist. 1, c. *Verbum Dei* : Dominus par jus et solvendi esse voluit, et ligandi, qui utrumque pari conditione permisit. Ergo qui solvendi jus non habet, nec ligandi habet. Et infra : Certum est quòd Ecclesiæ utrumque licet, hæresis utrumque non habet. Jus enim hoc solis permissum est sacerdotibus. Rectè ergo Ecclesia hoc sibi vindicat, quæ veros sacerdotes habet; hæresis vindicare non potest, quæ veros sacerdotes non habet.

De usu clavium.

3. Usus verò harum clavium multiplex est : discernere, scilicet, ligandos et solvandos, ac deinde ligare vel solvere. Qui enim, ut ait Gregor., indignos ligat vel solvit, propriâ potestate se privat, id est, dignum privatione se facit.

Si sacerdos potest dimittere vel retinere peccata.

4. Sed quæritur utrum à peccato solvere valeat sacerdos, id est, à culpâ; ut culpæ maculam abstergat, vel debitum æternæ mortis solvere valeat. Quidam arbitrati sunt, cum peccator dupliciter ligatus teneatur, ut prædictum est, scilicet, mentis contagione ac cæcitate, et debito futuræ poenæ, alterum curari per Deum, alterum solvi per sacerdotem. Patitur enim per peccatum quasdam tenebras interiores et maculas, à quibus nisi liberetur, projicietur in tenebras exteriores. Cum autem liberatur ab his, suscitatur à morte peccati. Unde Apostolus : Surge qui dormis, et illuminabit te Christus. Solus enim Christus, non sacerdos, animam resuscitat, ac, pulsas tenebris interioribus et maculis, eam illuminat et mundat, qui animæ faciem lavat; debitum verò æternæ poenæ solvere concessit sacerdotibus. Quod in resurrectione Lazari signatum asserunt; quem Christus priùs per se interiùs vivificavit, deinde foràs exire jussit, eumque adhuc ligatum solvere apostolis præcepit; quia, ut aiunt, ipse interiùs animam à caligine maculæque peccati emundat, sacerdotibus verò dedit vinculum æternæ mortis solvere. Alii verò dicunt solum Deum, non sacerdotem, debitum æternæ mortis dimittere, sicut et animam interiùs per se vivificat; nec tamen dissentiant sacerdotibus traditam potestatem peccata dimittendi et retinendi, quibus dictum est, Joan. 10 : *Quorum remisistis peccata*, etc. Sicut enim Christus retinuit sibi potestatem Baptismi, ita et Poenitentiae. Et ideò sicut interiùs gratiâ suâ animam illuminat, ita et simul debitum æternæ mortis relaxat. Ipse enim per seipsum peccata poenitentium tegit; et tunc tegit quando ad poenam non reservat. Tunc ergo tegit, quando debitum poenæ solvit. Quòd autem ipse tegat, apertè dicit Aug. exponens illum locum psalmi 31 : *Quorum tecta sunt peccata*, id est, cooperta et abolita. Si enim texit Deus peccata, noluit advertere; si noluit advertere, noluit animadvertere, id est, punire, sed ignorare. Ita ergo dicit à Deo tecta, ut Deus non videat, id est, æternaliter puniat. Videre enim Dei peccata, est ad poenam imputare. Avertere autem faciem à peccatis, hoc est ea ad poenam non reservare. Item Hieron., Comment. ad eundem psal. : Quibus Deus dimittit peccata, tegit ne in iudicio revelentur. Item Cassiodorus ad eundem ps., super eò loco : *Beatus vir qui*, etc. : Qui gravia habent peccata, aliis Deus imputat, aliis per misericordiam non imputat. Ex his apertè ostenditur quòd Deus ipse poenitentem solvit à debito poenæ; et tunc solvit quando intùs illuminat, inspirando veram cordis contritionem. Cui sententiæ ratio suffragatur, et auctoritates attestantur. Nemo enim verè compungitur de peccato, habens cor contritum et humiliatum, nisi in charitate. Qui autem charitatem habet, dignus est vitâ æternâ. Nemo autem simul vitâ et morte dignus est. Non est ergo tunc ligatus debito æternæ mortis. Filius enim iræ esse desiit ex quo diligere cœpit. Ex tunc ergo solutus est ab irâ, quæ non manet super illum qui credit in Christum, sed super illum qui non credit. Non ergo postmodum per sacerdotem cui confitetur ab irâ æternâ liberatur, à quâ jam liberatus est per Dominum, ex quo dixit : *Confitebor*. Solus ergo Deus hominem interiùs mundat à peccati maculâ, et à debito æternæ poenæ solvit; qui per prophetam ait, Isaïæ 43 : *Ego solus deleo iniquitates et peccata populi*. Item Ambr. : Verbum Dei dimittit peccata, sacerdos est iudex. Sacerdos quidem officium suum exhibet, sed nullius potestatis jura exercet. Idem Aug., tract. 121 super Joan. : Nemo tollit peccata, nisi solus Deus, qui est Agnus tollens peccata mundi. Tollit autem et dimittendo quæ facta sunt, et adjuvando ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi omninò fieri non possunt.

His aliisque pluribus testimoniis docetur Dominum solum per se peccata dimittere; et sicut dimittit quibusdam, ita et aliorum quorundam peccata retinet.

Quòd sacerdotes etiam dimittunt, et tenent peccata, suo modo.

5. Nec ideo tamen negamus sacerdotibus concessam potestatem dimittendi et retinendi peccata, cum hoc Veritas in Evangelio apertè doceat. Hinc August. ait, lib. de verà et falsà Pœn., c. 10: Ecclesiæ charitas, quæ per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus eorum qui participes sui sunt, peccata dimittit; eorum qui non sunt, tenet. Idem: Sacerdotes possunt confitentibus parcere: quibus enim remittunt remittit Deus. Lazarum enim de monumento suscitatum obtulit discipulis solvendum, per hoc ostendens potestatem solvendi concessam sacerdotibus. Dixit enim, Matth. 16: *Quodcumque solveritis super terram, erit solutum et in cælo*, etc.; hoc est: Ego Deus, et omnis cœlestis curiæ ordines, et omnes sancti in gloriâ meâ laudant vobiscum et confirmant quos ligatis et solvitis. Non dixit quos putatis ligare et solvere; sed in quos exercetis opus justitiæ vel misericordiæ. Aliter autem, vel alia opera vestra in peccatores non cognosco. Idem, lib. de Bapt. parvul., l. 6: Cum veraciter ad Deum converso peccata dimittuntur, ab eis dimittuntur, quibus ipse veraci conversione conjungitur. Spiritus sanctus ea dimittit, qui datus est omnibus sanctis sibi charitate coherentibus, sive se noverint corporaliter, sive non. Similiter cum alicujus tenentur peccata, ab eis tenentur à quibus ille cordis pravitate disjungitur, sive notis corporaliter, sive ignotis. Omnes enim mali spiritualiter à bonis sejuncti sunt. Ecce, hic dicit peccata dimitti, vel teneri à sanctis viris, et tamen Spiritum sanctum ea dimittere dicit. Et quod majori consideratione dignum est, idem etiam dicit quòd Deus per se vel per sanctos tantum dimittit peccata. Ait enim sic: Sacramentum gratiæ dat Deus etiam per malos: ipsam verò gratiam non nisi per seipsum, vel per per sanctos suos. Et ideo remissionem peccatorum vel seipsum facit, vel per ipsius columbæ membra, quibus ait: Si cui dimiseritis, dimittetur. Ecce quàm varia à doctoribus traduntur super his; et in hac tantâ varietate quid tenendum? Hoc sanè dicere ac sentire possumus, quòd solus Deus dimittit peccata et retinet; et tamen Ecclesiæ contulit potestatem ligandi et solvendi, sed aliter ipse solvit vel ligat, aliter Ecclesia. Ipse enim per se tantum dimittit peccatum, qui et animam mundat ab interiori maculâ, et à debito æternæ mortis solvit.

Quomodo sacerdotes ligant vel solvunt à peccatis.

6. Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, id est, ostendendi homines ligatos vel solutos. Unde Dominus leprosum sanitati prius per se restituit, deinde ad sacerdotes misit, quorum judicio ostenderetur mundatus. Ita etiam Lazarum jam vivificatum obtulit discipulis solvendum. Quia etsi aliquis apud Deum sit solutus, non tamen in facie Ecclesiæ solutus habetur, nisi per judicium sacerdotis. In solvendis ergo culpis vel retinendis, ita operatur sacerdos evangelicus et judicat, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant leprâ, quæ peccatum signat. Unde Hieron. Comment. ad cap. 16 Matth., ubi Dominus ait Petro: *Tibi dabo claves regni cœlorum, et quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in cælis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in cælis*: Hunc, inquit, locum quidam non intelligentes, aliquid sumunt de supercilio Pharisæorum, ut damnare innoxios, vel solvere se putent noxios, cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quæretur. In Levitico se ostendere sacerdotibus jubentur leprosi, quos illi non faciunt leprosos vel mundos, sed discernunt qui mundi vel immundi sunt. Ita et hic apertè ostenditur quòd non semper sequitur Deus Ecclesiæ judicium, quæ per surreptionem et ignorantiam interdum judicat, Deus autem semper judicat secundum veritatem. Et in remittendis vel in retinendis culpis id juris et officii habent evangelici sacerdotes, quod olim habebant sub

lege legales in curandis leprosis. Hi ergo peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa à Deo vel retenta judicant et ostendunt. Ponunt enim sacerdotes nomen Domini super filios Israel, sed ipse benedicit, ut legitur in Numeris. Hunc modum ligandi et solvendi Hieronymus supra notavit.

7. Ligant quoque sacerdotes, dum satisfactionem Pœnitentiæ confitentibus imponunt. Solvunt, cum de eâ aliquid dimittunt, vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt, quem modum superius Leo papa notavit. Secundum hunc modum dicuntur etiam sacerdotes dimittere peccata vel retinere. Unde superius Aug., libro de verà et falsà Pœn., cap. 10, dixit: Quibus remittunt, et remittit Deus, etc. Opus enim justitiæ exercent in peccatores, cum eos justâ pœnâ ligant; opus misericordiæ, dum de eâ aliquid relaxant, vel sacramentorum communioni conciliant; alia opera in peccatores exercere nequeunt. Et notandum est quia quos satisfactione pœnitentiæ ligant, eo ipso à peccatis solutos ostendunt, quia non imponitur alicui satisfactio pœnitentialis, nisi quem sacerdos verè pœnitentem arbitratur. Aliis verò non imponunt; et eo ipso peccatum retineri à Deo judicant. Quòd autem hoc ad claves pertineat August. ostendit dicens, in libro de Pœnitentiâ: Frustrat claves Ecclesiæ, qui sine arbitrio sacerdotis pœnitentiam agit, si sine oris confessione criminis indulgentiam imprecat. Est et alius modus ligandi et solvendi, qui per excommunicationem geritur, dum aliquis secundum canonicam disciplinam tertio vocatus ad emendationem manifesti delicti, et satisfacere vilipendens, sententiâ Ecclesiæ à loco orationis, et sacramentorum communionem, et fidelium consortio præscinditur, ut erubescat, et pudore sceleris conversus pœniteat, ut sic spiritus ejus salvus sit, 1 Cor. 5. Quòd si pœnitentiam profitens resipuerit, negatæ communioni admittitur, et Ecclesiæ reconciliatur. Hæc est autem Ecclesiæ anathematizatio; hanc pœnam illis qui dignè percelluntur, infligit, quia gratia Dei et protectio illius amplius subtrahitur, ac sibi ipsis relinquuntur, ut sit eis liberum ruere in interitum peccati, in quos etiam major diabolo sæviendi datur potestas. Orationes quoque Ecclesiæ, et benedictionum ac meritorum suffragia, eis nequaquam suffragari putantur.

Quomodo secundum hos modos intelligendum sit illud: Quodcumque solveritis, etc.

8. Secundum hos ligandi et solvendi modos, quomodo verum est quod dicitur, Matth. 16: *Quodcumque solveritis super terram, erit solutum et in cælis; et quodcumque ligaveritis super terram, erit ligatum et in cælis*? etc. Aliquando enim ostendunt solutos vel ligatos, qui ita non sunt apud Deum; et pœnâ satisfactionis vel excommunicationis interdum indignos ligant vel solvunt; et indignos sacramentis admittunt, et dignos admitti arcent. Sed intelligendum est hoc in illis quorum merita solvi vel ligari postulant. Tunc enim sententia sacerdotis judicio Dei et totius cœlestis curiæ approbatur et confirmatur, cum ita ex discretionem procedit, ut reorum merita non contradicant. Quoscumque ergo solvunt vel ligant, adhibentes clavem discretionis reorum meritis, solvuntur vel ligantur in cælis, id est, apud Deum, quia divino judicio sacerdotis sententia sic progressa approbatur et confirmatur. Quos ergo secundum merita sententia Ecclesiæ percellit, lædit; et illi foris sunt apud Deum. Qui autem non meruit, sententiâ Ecclesiæ non læditur, nisi contemnat. Unde Origenes, super Leviticum, homil. 14, ad 24 caput: Exiit quis à veritate, à fide, à charitate, per hoc exit de castris Ecclesiæ, etiamsi episcopi voce non abjiciatur, sicut contra aliquis non recto judicio foras mittitur; sed si non egit ut mereretur exire, nihil læditur. Interdum enim qui foras mittitur, intus est; et qui foras est, intus videtur retineri. Ecce qualis et quantus est usus apostolicarum clavium. Jam ostensum est ex parte qualiter sacerdotes dimittant peccata vel teneant, et tamen retinuit sibi Deus quamdam singularem potestatem dimittendi vel retinendi, quia ipse

solus per se debitum æternæ mortis solvit, et animam interitis purgat.

Quæ sint interiores tenebræ et interior macula.

9. Hic queritur quæ sit illa macula et quæ sint illæ tenebræ interiores à quibus Deus interior animam purgat, cum veram poenitentiam immittit. De tenebris et interiori caligine satis facile est et intelligere, et respondere. Cum enim quis mortaliter delinquit, et gratiâ virtutis privatur, si qua præcessit, et naturalium bonorum elisionem patitur. Unde et intellectus obtunditur, et totus homo interior obtenebratur; et ita quasi caligine quâdam mens obvolvitur, quæ caligo peccati pœna est. Hanc verò Deus pellit, cum poenitentiam immittit, per quam perditâ bona restituit, et vitiata reparat. Unde Propheta, psal. 147 : *Nebulam sicut cinerem spargit.* Sed quæ est macula peccati, à quâ animam lavat? Ecce enim quis voluit facere homicidium, et patravit; quo patrato desinit tam velle, quàm facere; nondum tamen verè et humiliter poenitet, nec confiteri proponit. Quæ ergo remansit in animâ illius macula? Mala voluntas quidem fuit macula illius animæ; sed illa transiit. Macula etiam est, si poenitere contemnit; sed hoc est peccatum aliud à præcedenti. Quæ ergo macula remansit, à quâ ipse in Poenitentia purgatur? Polluta quidem est anima, quousque poeniteat, sicut erat, dum in eâ prava erat voluntas. Sicut enim qui tangit morticinum vel aliud immedum, ita pollutus est post tactum quousque lavatur, sicut fuit dum tangeret; sic post actum peccati ita polluta remanet anima, sicut fuit in ipso actu peccati, quia ita est longè à Deo per dissimilitudinem, qui est vita et munditia mentis, sicut fuit dum peccatum ageret. Ipsa ergo dissimilitudo quæ inest animæ ex peccato, et est à Deo elongatio, animæ macula intelligitur, à quâ purgatur in Poenitentia. Hoc autem solus Deus facit, qui solus suscitât animam et illuminat; quod sacerdotes nequeunt, qui tamen medici sunt animarum. Unde Propheta, psal. 87 : *Numquid medici suscitabunt, et confitebuntur tibi?* quod exponens Aug. ait : Boni doctores rectè medici dicuntur, qui viventes curare ministerio possunt, sed non mortuos suscitare. Solâ enim Dei gratiâ mortui reviviscunt.

DISTINCTIO XIX.

QUANDO HÆ CLAVES DANTUR ET QUIBUS.

1. Postquàm ostensum est quæ sint claves apostolicæ, et quis earum usus, superest investigare quando istæ claves dentur, et quibus. Dantur hæ claves per ministerium episcopi alicui in promotione sacerdotii. Cum enim recipit ordinem sacerdotalem, simul et hæ claves recipit. Sed non videtur quòd omnes vel soli sacerdotes hæ claves habeant, quia plerique ante sacram ordinationem scientiam discernendi habent, plures post consecrationem eâ carent. Sanè dici potest quòd alteram clavium istarum, id est, scientiam discernendi, non habent omnes sacerdotes, unde dolendum est atque lugendum. Multi enim, licet indiscreti, atque scientiæ quâ eminere debent, exortes, sacerdotii gradum recipere præsumunt, vitâ et scientiâ eo indigni; qui nec ante sacerdotium, nec post, scientiam habent discernendi qui ligandi sint vel solvendi. Ideoque illam clavem in consecratione non recipiunt, quia semper scientiâ carent. Qui verò ante sacerdotium scientiâ discernendi præditi sunt, licet habeant discretionem, non tamen in eis clavis est, quia non valent eâ claudere vel aperire. Ideoque cum promovetur in sacerdotem, clavem discretionis rectè dicitur accipere, quia ante habita discretio augetur, et sit in eo clavis, ut eâ jam valeat uti ad claudendum vel aperiendum.

Si alteram clavem omnes sacerdotes habeant, scilicet, potentiam ligandi et solvendi.

2. Cùmque jam constet non omnes sacerdotes illas duas claves habere, quia scientiâ discernendi plerique carent; de alterâ, id est, potentiâ ligandi et solvendi, queritur utrùm omnes sacerdotes eam habeant. Quidam enim hanc potestatem putant illis solis esse

concessam, qui doctrinam simul ac vitam apostolorum servant. Illas enim claves promisit Dominus Petro, et imitatoribus ejus tantum, ut aiunt; qui etiam auctoritatibus utuntur in munimentum suæ opinionis. Hoc enim dicunt Aug. sensisse, ubi superius ait, in lib. de Bapt. contra Donat., l. 8, c. 21 : Remissionem peccatorum vel per seipsum facit Deus, vel per columbæ membra. Dicit etiam idem peccata dimitti vel teneri à sanctis. Idem super Exodum, c. 120, ubi de lamina aureâ legitur : *Erat autem lamina aurea semper in fronte sacerdotis* : Hæc, inquit, significat fiduciam bonæ vitæ, quam qui verè perfectèque, non significatione, sed veritate sacerdos habet, solus potest auferre peccata. Item Gregor., in Tract. evang. hom. 27 : Illi soli habent in hac carne positi potestatem ligandi et solvendi, sicut sancti apostoli, qui illorum exempla simul cum doctrinâ tenent. Item ex dictis Origen. : Hæc potestas soli Petro concessa est, et imitatoribus Petri. Nam quicumque vestigia Petri imitantur, habent rectè ligandi et solvendi potestatem. His aliisque testimoniis innituntur, qui asserunt potestatem ligandi ac solvendi illis solis concessam sacerdotibus, qui vitâ et doctrinâ pollent sicut apostoli.

Aliorum sententia verior.

3. Aliis autem videtur, quod et mihi placere fateor, cunctis sacerdotibus hanc clavem dari, scilicet, ligandi et solvendi; sed non eam rectè ac dignè habent, nisi qui vitam et doctrinam apostolicam servant. Nec præmissæ auctoritates malos sacerdotes hanc potestatem negant habere; sed illos solos dignè ac rectè hæc potestate uti significant, qui præditi sunt vitâ et doctrinâ apostolicâ, quia soli ipsorum apostolorum imitatores dignè rectèque possunt ligare et solvere. Et per Dominum tantum vel per sanctos in quibus habitat Spiritus sanctus, dignè et rectè fit remissio vel retentio peccatorum. Fit tamen et per illos qui sancti non sunt, sed non dignè vel rectè. Dat enim Deus benedictionem dignè poscenti, etiam per indignum ministrum. Quòd verò hanc potestatem habeant omnes sacerdotes, Hieronym. testatur super illum locum Evangelii ubi Dominus dixit Petro, Matth. 16 : *Tibi dabo claves regni cælorum.* Habent enim, inquit, eandem judicariam potestatem alii apostoli; habet et omnis Ecclesia in episcopis et presbyteris. Sed ideò Petrus eam specialiter accepit, ut omnes intelligant quòd quicumque ab unitate fidei et societate Ecclesiæ se separaverit, nec à peccatis solvi, nec cælum potest ingredi. Item quòd sacerdos, etiam si malus sit, gratiam tamen transfundit pro suæ dignitatis officio, August. ostendit dicens, in lib. Quæst. de veteri Testam. : Dictum est à Domino in Numeris, cap. 6, ad Moysen et Aaron sacerdotes : *Vos ponite nomen meum super filios Israel, et ego Dominus benedicam eos*; ut gratiam traditam per ministerium ordinati transfundat hominibus, nec voluntas sacerdotum obesse vel prodesse possit, sed meritum benedictionem poscentis. Quanta autem sit dignitas sacerdotalis officii et ordinis, hinc advertamus. Dictum est, Joan. 11, de nequissimo Caiphâ inter cætera : *Hoc autem à semetipso non dixit; sed cùm esset pontifex anni illius, prophetauit*; per quod ostenditur Spiritum gratiarum non personam sequi digni vel indigni, sed ordinem traditionis : ut quamvis aliquis boni meriti sit, non tamen possit benedicere nisi fuerit ordinatus, ut officii ministerium exhibeat. Dei autem est effectum tribuere benedictionis. Hinc evidenter ostenditur ordinem non privari potestate tribuendi gratiam ob ministri indignitatem. Huic tamen August. sententiæ videtur obviare quod ait Esychius, super Levit. cap. 9, lib. 2. Sacerdotes, inquit, non propriâ virtute benedicunt; sed quia figuram Christi gerunt, et propter eum qui in ipsis est, plenitudinem benedictionis tribuunt; nec solum is qui sacerdotium sortitus est, sed quicumque Christum in seipso habet, et ejus figuram gerit, per conversationem bonam, sicut Moyses, idoneus est ut benedictionem præstet. Ecce hic habes, quòd non solum sacerdos, sed omnis in quo Christus habitat,

benedictionem præstat. Sed alia est benedictio quæ solis sacerdotibus congruit, alia quæ ab omnibus bonis communiter exhibetur. Denique illi sacerdotes, in quibus Christus habitat, benedictionis plenitudinem tribuere dicuntur, non quia soli illi transfundant gratiam, sed quia illi soli licet et dignè id agunt. Nec subditos mala vita sacerdotis lædit, si bona faciunt quæ ille dicit. Unde Gregorius: Multi, dum plus vitam sacerdotum quam suam discentiunt, in erroris foveam dilabuntur, minus considerantes quòd non eos vita sacerdotum læderet, si humiliter bonis sacerdotum admonitionibus aurem accommodarent.

De hoc quod scriptum est in Malachià: Maledicam benedictionibus vestris.

4. Premissæ verò sententiæ quæ dicitur etiam per mali sacerdotis ministerium transfundi gratiam benedictionis videtur obviare quod Dominus per Malachiam prophetam, c. 2, malis sacerdotibus comminatur: *Maledicam benedictionibus vestris.* Et alibi, Ezech. 15: *Vae his qui vivificant animas quæ non vivunt, et mortificant animas quæ non moriuntur!* Si enim maledicit Dominus benedictionibus eorum, et si animæ quas vivificant non vivunt, quomodo per eos gratia benedictionis transfunditur? Sed illud capitulum, *Maledicam*, etc., quidam referunt ad hæreticos, qui ab Ecclesiâ præcisi sunt, et ad excommunicatos, quorum benedictiones fiunt maledictiones his qui eorum sequuntur errores. Illud verò alterum, scilicet, *vivificant*, etc., super omnes illos sacerdotes exponit, qui absque clave scientiæ et formâ bonæ vitæ præsumunt ligare vel solvere. Sed nullus officio sacerdotis uti debet, nisi immunis sit ab illis quæ in aliis judicat; alioquin seipsum condemnat.

Qualis esse debet iudex ecclesiasticus.

5. Qualem autem oporteat esse qui aliorum iudex constituitur, August. describit ita dicens, lib. de verâ et falsâ Pœnit., cap. 20: Sacerdos cui omnis offertur peccator, ante quem statuitur omnis languor, in nullo eorum sit iudicandus, quæ in alio iudicare est promptus. Judicans enim alium, qui est iudicandus, condemnat seipsum. Cognoscat ergo se, et purget in se quod alios videt sibi offerre; caveat ut à se projecerit quicquid in alio damnosum reperit. Animadvertat quòd qui sine peccato est, primus in illam lapidem mittat, Joan. 8. Ideò enim liberavit peccatricem, quia non erat qui justè projiceret lapidem. Quomodo lapidaret, qui se lapidandum cognosceret? Nullus enim erat sine peccato; in quo intelligitur omnes crimine fuisse reos, nam venialia remittebantur per ceremonias. Si quod ergo in eis peccatum erat, criminale erat. In hoc ergo patentissimum est crimen sacerdotum esse detestabile, qui non prius se iudicant antequam alios alligant. Caveat spiritus iudex, sicut non commisit crimen nequitiae, ita non careat munere scientiæ. Oportet ut sciat cognoscere quidquid debeat iudicare. Judiciaria enim potestas hoc postulat, ut quod debet iudicare discernat. Diligens ergo investigator sapienter interroget à peccatore quod forsitan ignorat, vel verecundiâ velit occultare. Cognito verò crimine, varietates ejus non dubitet investigare, et locum, et tempus, et cætera quæ supra diximus; quibus cognitis, adsit benevolus paratus erigere et secum onus portare; habeat dulcedinem in affectione, discretionem in varietate, doceat perseverantiam, caveat ne corruat, ne justè perdat judiciariam potestatem. Etsi pœnitentia possit ei acquirere gratiam, non tamen mox restituit in potestatem primam. Etsi Petrus post lapsum restitutus fuerit, et sæpè lapsis sacerdotibus reddita sit dignitatis potestas, non tamen est necesse ut omnibus concedatur quasi ex auctoritate. Invenitur auctoritas quæ concedit et quasi imperat. Invenitur auctoritas alia quæ non concedit, sed vetat; quæ Scripturæ non repugnant, sed concordant. Cum enim tot sunt qui labuntur, ut pristinam dignitatem ex auctoritate defendant, et quasi usum peccandi sibi faciant, recidenda est spes ista. Si verè locus est ubi ista non concurrant, restitui possunt qui peccant. Hactenus Augustin., cap.

superius citato 10. Ex his satis perpenditur qualis debeat esse sacerdos qui alios ligat et solvit: discretus, scilicet, et justus; alioquin mortificat sæpè animas quæ non moriuntur, et vivificat quæ non vivunt; et ita incidit in maledictionis iudicium. Illud autem Malachiæ, scilicet: *Maledicam benedictionibus vestris*; sive super hæreticos tantum et excommunicatos, sive super omnes sacerdotes qui vitâ et scientiâ carentes benedicere præsumunt, dictum accipiatur, sic intelligi potest: Maledicam benedictionibus vestris, id est, his quæ in eis benedictionibus possidetis, quia faciâ eâ cedere vobis in maledictionem, non benedictionem. Quia etsi benedicunt sanctis, non hoc faciunt ex vero corde; et ideò eorum benedictio eis vertitur in maledictionem. Vel maledicam benedictionibus vestris, id est, quod à vobis benedicunt, à me erit maledictum; quia benedicunt iniquè agentibus, adulanturque peccantibus, dummodò divites sint. (Hieron., non longè à principio commentarii ad 2 cap. Malach.)

DISTINCTIO XX.

DE HIS QUI IN FINE PŒNITENT.

1. Sciendum est etiam quòd tempus pœnitentiæ est usque ad extremum articulum vitæ; unde Leo papa, de Pœn., dist. 7: Nemo est desperandus, dum in hoc corpore constitutus est: quia nonnunquam quod diffidentiâ ætatis differtur, consilio maturiore perficitur. Aug. tamen de pœnitentiam differentibus ita scribit: Si quis positus in ultimâ necessitate voluerit accipere Pœnitentiam, et si accipit et mox reconciliatur, et hinc vadit, fateor vobis, non illi negamus quod petit; sed non præsumimus quia benè hinc exit. Si securus hinc exierit, ego nescio. Pœnitentiam dare possumus, securitatem non. Numquid dico, damnabitur? Sed nec dico liberabitur. Vis ergo dubio liberari? age pœnitentiam dum sanus es. Si sic agis, dico tibi quia securus es, quia pœnitentiam egisti eo tempore quo peccare potuisti. Si vis agere pœnitentiam quando jam peccare non potes, peccata te dimiserunt, non tu illa. Item: Duæ res sunt: aut ignoscitur tibi, aut non ignoscitur; quid horum tibi sit futurum nescio. Ergo tunc certum, et dimitte incertum. Sed quare hoc dixit Aug., cum pœnitentia quæ in fine agitur, in psalmo 140 appelletur *sacrificium vespertinum*, quod erat acceptabilius in lege; et cum in quacumque die invocetur Deus, adsit; et quacumque horâ ingemuerit, et conversus fuerit peccator, vitâ vivet, et non morietur? Sed illa dixit Aug., propter illos qui pœnitentiam usque in finem vitæ protrahunt; et tunc non ex Dei amore videntur pœnitere, sed timore mortis, quasi ex necessitate. Unde idem, lib. de Pœnit. verâ et falsâ, cap. 17, quasi aperiens quare superiora dixerit, ait: Nullus expectet quando peccare non potest. Arbitrii enim libertatem quærit Deus, ut deleri possint commissa; non necessitatem, sed charitatem; non tantum timorem, quia non in solo timore vivit homo. Quem ergo serò pœnitet, oportet non solum timere iudicem, sed diligere; quia sine charitate nemo salvus esse potest. Non ergo tantum timeat pœnam, qui pœnitet, sed anxietur pro gloriâ. Quæ conversio si contigerit alicui etiam in fine, desperandum non est de ejus remissione. Sed quoniam vix vel rarè est tam justa conversio, timendum est de pœnitente serò, maxime cum filii quos illicitè dilexit, sint præsentibus, uxor et mundus ad se vocet. Multos solet serotina pœnitentia decipere. Sed quoniam Deus semper potens est, semper etiam in morte juvare valet, quibus placet. Cum ergo opus sit non hominis, sed Dei, fructifera pœnitentia, inspirare eam potest quandoque vult suâ misericordiâ, et remunerare ex misericordiâ, quos damnare potest ex justitiâ. Sed quoniam multa sunt quæ impediunt, et languentem retrahunt, periculosum est, et interitui vicinum, ad mortem protrahere pœnitentiæ remedium. Sed magnum est, cui Deus tunc inspirat (si quis est) veram pœnitentiam. Sed si etiam sic conversus vitâ vivat, et non moriatur, non promittimus quòd evadat omnem pœnam. Nam prius purgandus est igne pur-

gationis, qui in aliud seculum distulit fructum conversionis, juxta August., ibidem, cap. 18. Hic autem ignis, etsi æternus non sit, mirò tamen modo gravis est; excellit enim omnem pœnam, quam unquam passus sit aliquis in hac vitâ. Nunquàm in carne tanta inventa est pœna, licèt mirabilia martyres passi sint tormenta, et multi nequiter tanta sæpè sustinuerunt supplicia. Ex his satis ostenditur quàm periculosum sit differre pœnitentiam usque in finem vitæ. Si tamen etiam tunc vera habeatur pœnitentia, hominem liberat, et vitam mortuo impetrat; non sic tamen ut nullam sentiat pœnam, nisi fortè tanta sit vehementia gemitus et contritionis, quæ sufficiat ad delicti punitionem. Licèt ergo sit difficile ut tunc sit vera pœnitentia quæ tam sera venit, quando cruciatus membra ligat et dolor sensum opprimit, ut vix homo aliquid cogitare valeat, melior est tamen sera quàm nulla. Pœnitentia enim etsi in extremo vitæ hiatu advenit, sanat et liberat. Multùm sera fuit latronis pœnitentia; sed non fuit sera indulgentia. Sed licèt latro veniam meruisset in fine de omni crimine, non tamen dedit baptizatis peccandi et perseverandi auctoritatem.

De his qui hinc pœnitentiam non complent.

2. Si verò quæritur de illis qui in hac vitâ pœnitentiam non complent, utrùm transitori sint per ignem purgatorii, ut ibi compleant quod hic minus fecerunt, idem dicimus de istis esse sentiendum, et de his qui in extremis pœnitent. Si enim tanta fuerit cordis contritio et delicti exprobratio, ut sufficiat ad puniendum peccatum, liberi ab aliis pœnis transeunt ad vitam, etsi inexplata fuerat pœnitentia, quia perfectè pœnituerunt, et ingemuerunt corde. Qui verò non adeò conteruntur corde et ingemiscunt pro peccato, si ante expletionem pœnitentiæ discesserint, ignem purgatorium sentient, et gravius punientur quàm si hic implèssent pœnitentiam. *Horrendum est enim incidere in manus Dei viventis*, Hebr. 10. Deus enim cum sit misericors et justus, ex misericordiâ pœnitenti ignoscit, non reservans peccatum ad pœnam æternam. Ex justitiâ verò impunitum non dimittit delictum. Aut enim punit homo, aut Deus. Homo autem punit pœnitendo, Deus autem pœnam exigendo. Et est pœnitentia interior, et exterior. Si ergo interior pœnitudo fuerit tanta ut sit sufficiens ultio peccati, Deus qui hoc novit, ab illo qui taliter pœnitet, ulteriùs pœnam non exigit. Si verò interior pœnitudo non sufficit in vindictam peccati, nec exterior pœnitentia impletur, Deus qui modos et mensuras peccatorum et pœnarum novit, addit pœnam sufficientem. Studeat ergo quisque sic delicta corrigere, ut post mortem non oporteat pœnam tolerare. Aug., de verâ et falsâ Pœnitentiâ, cap. 18: Quædam enim peccata mortalia, in pœnitentiâ sunt venalia; non tamen mox sanantur. Sæpè enim infirmus moreretur, si non medicaretur; non tamen statim medicatus sanatur. Languet post victurus, qui priùs erat moriturus. Qui autem impœnitens moritur, omninò moritur, et æternaliter cruciatur. Si enim semper viveret, semper peccaret.

De illo cui sacerdos indiscretus injungit parvam pœnitentiam.

3. Si verò de illo quæritur, qui satisfactionem injunctam impleverit, quæ ignorantia vel negligentia sacerdotis, peccato condigna non fuit, utrùm de vitâ migrans, ab omni pœnâ liber sit, idem respondeo quod de supra de illo qui pœnitentiam non complevit dixi. Quòd si tantum est lamentum interioris doloris, ut sufficiat in vindictam peccati, omninò liberatus est; si verò non sufficit dolor interior simul cum pœnâ injunctâ, addet Deus pœnam. Quòd autem interdum sufficiat dolor interior ad vindictam peccati, certum documentum habemus in illo latrone, Luc. 23, qui solâ mentis contritione et confessione, statim ut conversus fuit, paradisum ingredi meruit. Sed quia dispensatores Ecclesiæ, contritionis quantitatem non perpendunt, quibus non est datum intelligere occulta cordium, omnibus leges pœnitentiæ constituunt, tam magis quàm minùs de peccato dolentibus. Quorum

studium ad hoc præcipuè tendere debet, ut cordis dolorem (quantum fas est) cognoscant, et secundùm ipsius modum satisfactionem injungant; unde August. in Enchir., c. 65: In actione pœnitentiæ, ubi tale commissum est, ut is qui commisit à Christi etiam corpore separetur, non tam considerata est mensura temporis quam doloris. *Cor enim contritum et humiliatum Deus non despicit* (psal. 50). Verùm quia plerùmque dolor alterius cordis occultus est alteri, nec in aliorum notitiam nisi per verba vel alia quæcumque signa procedit, cum sit coram illo cui dicitur, psal. 37: *Gemitus meus à te non est absconditus*; rectè constituuntur ab his qui Ecclesiis præsumt tempora pœnitentiæ, ut satisfaciât etiam Ecclesiæ, in quâ peccata ipsa remittuntur; extra eam quippe non remittuntur. Ipsa enim Spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata. Item Hieronym., de Pœnit., dist. 1: Mensuram temporis in agendâ pœnitentiâ ideò non satis aperitè præfigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant qualiter unumquodque emendandum sit; sed magis in arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuerunt, quia apud Deum non tantùm valet mensura temporis quantum doloris; nec abstinencia tantùm ciborum quantum mortificatio vitiorum. Ideòque tempora pœnitentiæ pro fide et conversatione fidelium pœnitentium abbrevianda præcipiunt, et pro negligentia protrahenda; pro quibusdam tamen culpis modi pœnitentiæ sunt impositi.

Quòd morientibus non sit imponenda satisfactio, sed innotescenda.

4. Solet etiam quæri utrùm satisfactionis lex morituris sit imponenda. De quo Theodorus Cantuariens. episcopus in Pœnitentiali suo sic ait, 26, q. 7: Ab infirmis in periculo mortis positis, pura inquirenda est confessio peccatorum; non tamen est illis imponenda quantitas pœnitentiæ, sed innotescenda, et cum amicorum orationibus, et elemosynarum largitionibus, pondus pœnitentiæ sublevandum, si fortè migraverint. Si verò convaluerint, pœnitentiæ modum à sacerdote impositum diligenter observent. Aliis verò, pro qualitate peccati, pœnitentia decernenda est præsidium arbitrio. Unde Leo papa, 26, q. 7: Tempora pœnitudinis habitâ moderatione constituenda sunt tuo judicio, prout conversorum animos perspexeris esse devotos. Pariter etiam habere debes ætatis senilis intuitum, et respicere periculatorum quorumcumque, vel ægritudinum necessitates.

In necessitate non est neganda pœnitentia vel reconciliatio.

5. Sciendum etiam quòd tempore necessitatis non est neganda pœnitentia vel reconciliatio pœnitentibus. Unde Leo papa, ibid., q. 6: His qui tempore necessitatis et periculi urgentis instantiâ præsidium pœnitentiæ et mox reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est, nec reconciliatio deneganda; quia misericordiæ Dei nec mensuras possumus ponere, nec tempora definire. Quòd si ita aliquâ ægritudine aggravati sunt, ut quod paulò ante poscebant, sub præsentis significare non valeant, testimonia eis fidelium circumstantium prodesse debebunt; simulque pœnitentiæ et reconciliationis consequantur beneficium. Item Julius papa, ibid.: Si presbyter pœnitentiam abnegaverit morientibus, reus erit animarum; quia Dominus ait, Ezech. 18: *Cum conversus fuerit, tunc salvus erit*. Vera enim confessio ultimo tempore potest esse, quia non modò temporis, sed etiam cordis Deus inspector est, sicut latro probat.

Quòd presbyter non reconciliet inconsulto episcopo, nisi necessitate cogente.

6. Non debet tamen presbyter pœnitentem reconciliare inconsulto episcopo, nisi ultima necessitas cogat. Unde in Carthaginensi concilio, 26, q. 6: Presbyter inconsulto episcopo non reconciliet pœnitentem, nisi absente episcopo, vel ultima necessitas cogat. Cujuscumque pœnitentis publicam crimen est, quod universam commoverit urbem, ante absidam, scilicet, introitum ecclesiæ manus ei imponatur. Item Aurelius

dixit, 26, q. 6, c. *Si jubet* : Si quis in periculo constitutus fuerit, et se reconciliari divinis altaribus petierit, si episcopus absens fuerit, non debet presbyter consulere episcopum, et sic periclitantem sine ejus præcepto reconciliare. Inconsulto verò episcopo non potest excommunicatos, vel publicè poenitentes presbyter reconciliare. Unde in Carthaginensi concilio II, ibid., statutum est ut chrisma vel reconciliatio poenitentium, et puellarum consecratio à presbyteris non fiat. Item, reconciliare quemquam in publicà missà presbytero non liceat; puellarum tamen consecratio, consulto episcopo, per presbyterum fieri valeat. Unde in eodem concilio II, ibid. : Presbyter inconsulto episcopo virgines non consecret; chrisma verò nunquam conficiat. Sicut præcepto episcopi potest presbyter consecrare virgines, sic et reconciliare poenitentes.

An oblatio ejus sit recipienda, qui currens ad poenitentiam prævenitur morte.

7. Si autem quæritur de illo qui ad poenitentiam festinans sacerdotem invenire non potuit, et ita decessit; utrum oblatio ejus sit recipienda, dicimus quia est. Unde in Apanensi concilio, 26, q. 6 : Si aliquis fuerit mortuus qui non sit confessus, et testimonium habet bonum, et non poterat venire ad sacerdotem, sed præoccupavit eum mors in domo vel in vià, faciant pro eo parentes ejus oblationem ad altare, et dent redemptionem pro captivis.

DISTINCTIO XXI.

DE PECCATIS QUÆ POST HANC VITAM DIMITTUNTUR.

1. Solet etiam quæri utrum post hanc vitam aliqua peccata remittantur. Quòd aliqua post hanc vitam remittantur Christus ostendit in Evang., ubi ait : *Qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei, neque in hoc seculo, neque in futuro.* Ex quo datur intelligi, sicut PP. tradunt, quòd quædam peccata in futuro dimittuntur. Quædam enim culpæ in hoc seculo relaxantur; quædam verò parvæ etiam in futuro, quæ quidem post mortem gravant; sed dimittuntur si digni sunt, si bonis actibus in hac vitâ mernerunt ut dimittantur eis. De illis etiam quæ ædificant lignum, fenum, stipulam, dicit August. quòd ignem tribulationis transitorie invenient cremabilia ædificata quæ secum portaverunt homines cremantes. Ait enim sic, in lib. 21 de Civit. Dei, c. 26 : Post istius sanè corporis mortem, donec de igne purgatorio veniat ad diem damnationis et remunerationis, si hoc temporis intervallo spiritus defunctorum qui ædificaverunt lignum, fenum, stipulam, hujusmodi ignem dicantur perpeti, quem alii non sentiunt qui hujusmodi ædificia non portaverunt, ut inveniant ignem transitorie tribulationis venialia concremantem, non redarguo, quia forsitan verum est. Sed quia dicitur : *Salvus erit quasi per ignem, contemnitur ille ignis.* Gravior tamen erit ignis ille, quàm quicquid potest homo pati in hac vitâ. Hic aperte insinuat quòd illi qui ædificant lignum, fenum, stipulam, quædam cremabilia ædificia, id est, venialia peccata secum portant; quæ in igne emendatorio cremantur. Unde constat quædam venialia peccata post hanc vitam deleri.

Quòd alii citius, alii tardius purgantur in igne.

2. In illo autem igne purgatorio alii tardius, alii citius purgantur, secundum quòd ista pereuntia magis vel minus amaverunt. Unde August., in Ench., cap. 69 : Post hanc vitam incredibile non est nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quantò magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tantò tardius citiusque salvari. Unde non frustra illa tria distinxit Apostolus, lignum, fenum, stipulam, quæ illi ædificant, qui etsi aliena non rapiant, rebus tamen infirmitati concessis aliquâ dilectione inhærent. Qui secundum suos amandi modos, vel diutius ut lignum, vel minus ut fenum, vel minimum ut stipula, ignem sustinebunt. Qui verò superædificant aurum, argentum et lapidem pretiosum, de utroque igne securi sunt : non solum de illo æterno qui cruciaturus est impios in æternum, sed

etiam de illo emendatorio quo purgabantur quidam salvandi.

Oppositio.

3. Hic objici potest : Si per lignum, fenum, stipulam, venialia intelliguntur peccata, et nullus adeò perfectus est qui venialiter non peccet, ergo qui ædificant aurum, argentum et lapidem pretiosum, ædificant etiam lignum, fenum, stipulam; ergo per ignem transibunt. Ad quod dicimus, quia non omnis qui venialiter peccat, lignum, fenum, stipulam ædificat; sicut è converso non omnis qui contemplatur Deum, et diligit proximum, et opera bona facit, ædificat aurum, argentum, lapidem pretiosum. Et tamen in auro intelligitur contemplatio Dei, in argento dilectio proximi, in lapide pretioso bona opera. Sed illi qui ædificant lignum, fenum, stipulam, Deum contemplantur, et proximum diligunt, et opera bona faciunt; nec tamen ædificant aurum, argentum, et lapidem pretiosum. Hæc enim ædificat, qui sic illa tria facit, ut cogitet quæ sunt Dei, et quomodò placeat Deo, non mundo. Lignum verò, et fenum, et stipula, accipi possunt secularium rerum, quamvis licitè concessarum, tales cupiditates, ut amitti sine animi dolore non possint. Hæc ergo ædificat is qui cogitat quæ mundi sunt, quomodò placeat mundo; qui circa divitias suas quodam carnali affectu tenetur, et tamen ex eis multa beneficia facit, nec pro eis aliquid fraudis vel rapinæ molitur. Ex his ergo patet quòd non idem homo simul hæc et illa ædificat. Illa enim ædificatio perfectorum tantum est, qui non cogitant placere mundo, sed tantum Deo; qui etsi venialiter aliquando peccant, fervore charitatis ita absumitur in eis peccatum, sicut gutta aquæ in camino ignis; et ideò nunquam secum portant cremabilia. Hæc autem inferior ædificatio minorum est, qui non tantum Deo, sed etiam mundo, placere cogitant, Deum tamen præponunt. Si verò mundum præponerent, non superædificarent, sed destruerent fundamentum. Affectiones ergo carnales quibus dediti sunt domibus, conjugibus, possessionibus, ita ut nihil præponant Christo, illis tribus significantur; quæ in mentes perfectorum non cadunt, etsi alia venialia admittant. In cordibus verò minorum interdum durant usque in finem, qui cum talibus ædificiis transeunt, sed dissolvuntur in igne. Ipsi verò merite fundamenti salvi erunt, gravissimam tamen poenam sentient. Ex quo apparet quantam hic misericordiam exhibet Deus, et quantam ibi exerceat severitatem, cum pro eodem peccato multò gravius ibi puniat, quàm hic. (Aug. in Enchir. Idem de Fide et Operibus, cap. 16.)

Opinio quorundam cum objectione.

4. Sed fortè dices illud esse accipiendum de poenâ peccati, non de ipso peccato, quòd Gregor., 25 dist., cap. *Qualis hic*, lib. 4 Dialog., cap. 139, dicit quædam levia in futuro dimittenda. Si enim veram poenitentiam habuerit quis, peccata omnia dimissa sunt ei; sed poena fortè remansit. Ideòque si verè poenitens obiit, sine peccato transiit. Si autem verè poenitens non est in obitu, maculam portat quæ nunquam delebitur. Qui verò ædificat lignum, fenum, stipulam, verè poenitet, quia bonus est, et charitatem habet, et in charitate de hac vitâ transit; ergo sine peccato transit, non sequitur. Verum quidem est, quia bonus est, et charitatem habet, verè poenitet; et tamen cum veniali peccato transit, quod non delevit Poenitentia. Poenitentia enim non delet nisi peccatum illud quod deserit homo. Tale autem peccatum sæpè in hac vitâ non relinquitur ab homine; et tamen verè poenitens est, etsi non de omnibus venialibus poeniteat. Potest enim quis de omni mortali, et de omni veniali poenitere, excepto uno vel pluribus, venialibus quidem; sicut habet quis charitatem, et unum vel plura venialia; quod de criminalibus nullatenus esse potest. Est enim aliquis bonus charitatem habens, sed adhuc quodam cupiditatis affectu amans hæc secularia; talis existens subitâ morte opprimitur. In illo terreno affectu mortuus est, et tamen salvabitur, à quo non se hic absolvit; ergo

post hanc vitam ab illo purgabitur. Constat ergo quædam peccata, scilicet levia, post hanc vitam dimitti. Si verò de pœnâ peccati illud intelligi voluissent auctores, cur magis commemorassent levia quam gravia, cum etiam gravium pœna hic inexplata post hanc vitam restet?

De generali confessione, quid prosit.

5. Post hæc considerandum est quid prosit confessio illa, ubi singula peccata quæ quisque fecit, non exprimuntur. Sanè dici potest quòd omnia criminalia semel saltem oportet in confessione exprimi, nisi aliqua à mente exciderint. Sed quia nemo delicta intelligit omnia, generaliter saltem ea confiteri, quorum memoriam non habes, et sic nihil celasti de sceleribus tuis. Veniâ verò, ut ait August. in resp. 5, contra Pelag., quia innumerabilia sunt, sufficit generaliter confiteri, nisi aliqua sint frequenter iterata; perfectius est tamen etiam illa exprimere si vales. Ideoque quotidie generaliter fit confessio in Ecclesiâ, pro venialibus, scilicet, peccatis, quæ quotidie admittimus, et pro illis mortiferis quorum notitiam non habemus. Unde August. : Veritatem dicit Deo pœnitens, quando nihil illi de commissis sceleribus scelat; non quòd et si voluntate celaverit, Deus, ignoret, sed veritatem sibi dici vult ab eo, ut veniam consequatur. Si verò mente aliqua exciderint, confitetur veritatem Deo, cum generaliter dixerit : Deus, qui nôsti occulta cordis, et opera mea et delicta à te non sunt abscondita, quibus veniam largiaris precor; et hæc est veritas confitentis, quam diligit Deus. Unde psalm. 50 : *Ecce enim veritatem dilexisti*, hic insinuatur quòd generalis confessio etiam mortalia delet, quorum intelligentia non habetur.

Nemo confiteatur peccata quæ non fecit.

6. Sicut autem pœnitens celare non debet peccatum suum, quia superbia est, ita nec, humilitatis causâ, faciter se reum illius quod se non commisisset noscit; quia incauta est talis humilitas, et peccatorem constituit. Unde August., de Verbis Apostoli, sermone 29 : Cum humilitatis causâ mentiris, si non eras peccator antequam mentireris, mentiundo efficeris quod vitâras; quia veritas in te non est, nisi ita te dixeris peccatorem, ut etiam esse cognoscas. Veritas autem ipsa est, ut quod es dicas. Nam quomodo est veritas ubi regnat falsitas?

De pœnis sacerdotis qui peccatum publicat confitentis.

7. Caveat autem sacerdos nè peccata confitentium aliis prodât; alioquin deponatur. Unde Gregor., de Pœn., dist. 6 : Sacerdos ante omnia caveat ne de his qui ei confitentur peccata alicui recitet, non propinquis, non extraneis; nec, quod absit, pro aliquo scandalo. Nam si hoc fecerit, deponatur, et omnibus diebus vite sue ignominiosus peregrinando pergat. Quod verò dictum est, ut pœnitens eligat sacerdotem scientem ligare et solvere, videtur contrarium ei quod in canonicis reperitur, ut nemo, scilicet, alterius parochianum judicare præsumat. Sed aliud est favore vel odio proprium sacerdotem contemnere, quod canones prohibent; aliud cæcum vitare, quod Urbanus facere monet, ne si cæcus cæcum ducat, ambo in foveam cadant. Ait enim Urbanus II, 16, q. 1 : Placuit ut nulli sacerdotum deinceps liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti ad pœnitentiam suscipere, sine ejus consensu cui se prius commisit, nisi pro ignorantia illius cui prius confessus est. Qui verò contra hoc facere tentaverit, gradus sui periculo subiacebit.

DISTINCTIO XXII.

SI PECCATA DIMISSA REDEANT.

1. Cumque multis auctoritatibus supra sit assertum, in verâ cordis contritione peccata dimitti ante oris confessionem vel operis satisfactionem, ei etiam qui aliquando in crimen relapsus est, quæritur si post cordis contritionem confiteri contempserit, vel in peccatum idem vel simile ceciderit, an peccata dimissa redeant. Cujus quæstionis solutio obscura est et perplexa, aliis asserentibus, aliis contra negantibus peccata se-

mel dimissa ulterius replicari ad pœnam. Qui verò dicunt peccata dimissa redire, subditis se muniunt testimoniis. Ambrosius ait, de Pœn., dist. 4 : Donate invicem, si alter in alterum peccat; alioquin Deus repetit dimissa. Si enim in his contemptus fuerit, sine dubio revocabit sententiam per quam misericordiam dederat; sicut in Evangelio de servo nequam legitur, qui in conservum suum impius deprehensus est. Item Rabanus : Nequam servum tradidit Deus tortoribus, quoadusque redderet univèrsum debitum; quia non solum peccata quæ post Baptismum homo egit, reputantur ei ad pœnam, sed etiam originalia quæ in Baptismo sunt ei dimissa. Item Gregor. : Ex dictis evangelicis constat quia si ex toto corde non dimittimus quod in nos delinquitur, et hoc rursùm exigitur quod jam nobis per pœnitentiam dimissum fuisse gaudebamus. Item August., super Luc., lib. 4, c. 47 : Dicit Deus : Dimitte, et dimittetur tibi; si ego prius dimisi, dimitte vel postea. Nam si non dimiseris, revocabo te, et quicquid dimiseram replicabo tibi. Item : Qui divini beneficii oblitus, suas vult vindicare injurias, non solum de futuris peccatis veniam non merebitur, sed etiam præterita quæ jam sibi dimissa credebantur ad vindictam ei replicabuntur. Item Beda : *Revertar in domum meam*, etc. : Timendus est ille versiculus, non exponendus, ne culpa quam in nobis extinctam credebamur, per incuriam nos vacantes opprimat. Item : Quæcumque enim post Baptisma sive pravitas hæretica, seu cupiditas mundana arripuerit, mox omnium prosternet in ima vitiorum. Item Augustinus : Redire dimissa peccata, ubi fraterna charitas non est, apertissimè Dominus in Evangelio docet in illo servo à quo dimissum dominus debitum petiit, eo quòd ille conservo suo debitum nollet dimittere. His auctoritatibus innituntur qui dicunt peccata dimissa, si replicantur, redire simpliciter. Quibus opponitur : Si quis pro peccato de quo pœnituit, et indulgentiam accepit, iterùm puniatur, non videtur justum. Si puniatur pro eo quòd peccavit et non emendavit, justitia est aperia. Si verò requiritur quod fuerat condonatum, vel injustitia est, vel justitia occulta. Videtur etiam Deus bis in idipsum judicare, et duplex tribulatio consurgere; quod Scriptura negat. Sed ad hoc potest dici quòd neque duplex tribulatio consurgit, neque judicat Deus bis in idipsum. Hoc enim fieret si post condignam satisfactionem et sufficientem pœnam iterùm puniret; sed non satisfacit dignè et sufficienter, qui non perseveravit. Debit enim jugem peccati habere memoriam, non ad faciendum, sed ad cavendum. Debit non oblivisci omnes retributiones Dei, quæ tot sunt quot sunt peccatorum remissiones. Tot ergo debuit cogitare dona Dei quot mala sua, ac pro illis usque in finem gratias agere. Sed quia ingratus ad vomitum, sicut canis, rediit, antea bona mortificavit, et peccatum dimissum revocavit, ut cui humiliato ante Deus peccatum dimiserat, ei postea elato et ingrato imputet.

Aliorum sententia.

2. Sed quia absonum videtur ut peccata dimissa iterùm imputentur, placet quibusdam neminem pro peccatis semel dimissis iterùm à Deo puniri; sed ideò dicuntur dimissa redire et imputari, quia propter ingratitudinem ita reus et peccator constituitur, ut antè fuerat. Sic enim quod dimissum fuerat dicitur exigi, quia remissionis perceptæ ingratus, ita reus fit ut antè fuerat. Utrique parti quæstionis probati favent doctores. Ideoque alicui parti non præjudicans, studioso lectori judicium relinquo, addens mihi tutum fore ac salutè propinquum, sub mensâ dominorum micæ edere.

Quid sit hæc sacramentum et res.

3. Post prædicta, restat investigare quid in actione pœnitentiæ sit sacramentum et res. Sacramentum enim signum est sacræ rei. Quid ergo hic signum est? Quidam dicunt, ut Grandulphus, sacramentum hic esse quod exterius tantum geritur, scilicet exterior pœnitentia quæ est signum interioris pœnitentiæ,

scilicet, contritionis cordis et humilitatis. Quod si est, non omne sacramentum evangelicum id efficit quod figurat. Exterior enim Pœnitentia non efficit interiorem; potius interior causa est exterioris. Sed ad hoc, inquit illi hoc esse intelligendum de illis sacramentis quæ in novo Testamento instituta sunt: ut est sacramentum Baptismi, Confirmationis, et Corporis Christi. Sacramentum verò Pœnitentiæ; sicut et Conjugii, ante tempus gratiæ etiam à primordio humani generis fuit. Utrumque enim institutum fuit in primis parentibus. Item, si exterior Pœnitentia sacramentum est, et interior res sacramenti, sæpius præcedit res sacramentum, quam sacramentum rem. Sed nec hoc inconveniens est. Nam et in aliis sacramentis quæ efficiunt quod figurant, hoc sæpè contingit. Quidam autem dicunt exteriorem Pœnitentiam et interiorem esse sacramentum, nec duo sacramenta, sed unum, ut species panis et vini non duo sunt sacramenta, sed unum. Et sicut in sacramento Corporis, ita etiam in hoc sacramento dicunt aliud esse tantum sacramentum, scilicet, exterioris Pœnitentiæ, aliud sacramentum et rem, scilicet, interiorem pœnitentiæ; aliud rem, et non sacramentum, scilicet, remissionem peccatorum. Interior enim pœnitentia, et res est sacramenti, id est, exterioris Pœnitentiæ; et sacramentum remissionis peccati, quam signat et facit. Exterior quoque Pœnitentia et interioris signum est, et remissionis peccatorum.

DISTINCTIO XXIII.

DE SACRAMENTO UNCTIONIS EXTREMÆ.

1. Præter præmissa, est etiam aliud sacramentum, scilicet, Unctio infirmorum; quæ fit in extremis, oleo per episcopum consecrato. Et sunt tria genera unctionis: Est enim unctio quæ fit chrismate, quæ dicitur principalis unctio, quia in eâ principaliter Paracletus datur. Unde et propter abundantiam gratiæ duos liquores mixtos habet, oleum scilicet et balsamum, oleum conscientie, balsamum bonæ famæ. Christum verò Græcè, unctio Latine dicitur. Nec tamen omne oleum ad unctionem sanctificatum chrisma vocatur, sed illud solum quod miscetur cum balsamo, quo capita regum et pontificum unguuntur, quo etiam baptizatos sacerdos ungit in vertice, et Pontifex per impositionem manuum confirmandos ungit in fronte. Est et alia unctio quæ catechumeni et neophyti unguuntur in pectore et inter scapulas, in perceptione Baptismi. Tertia verò unctio est quæ dicitur oleum infirmorum; de quâ nunc agitur.

A quibus institutum sit hoc sacramentum.

2. Hoc sacramentum Unctionis infirmorum ab apostolis institutum legitur. Ait enim Jacobus, cap. ult: *Infirmatur quis in vobis? Inducat presbyteros Ecclesiæ, et orent super eum, ungentes cum oleo in nomine Domini, et alleviabitur cum Dominus; et si in peccatis fuerit, dimittentur ei.* In quo ostenditur duplici ex causâ sacramentum hoc institutum, scilicet, ad peccatorum remissionem, et ad corporalis infirmitatis alleviationem. Unde constat eum qui hanc Unctionem fideliter devotèque percipit, et in corpore et in animâ alleviari, si tamen expetit ut in utroque alleviatur. Quod si fortè corporis valetudinem illi habere non expedit, illam quæ est animæ sanitatem in hoc sacramento acquirit. Et sicut in aliis sacramentis, ita et in isto, aliud est sacramentum, aliud res sacramenti. Sacramentum est ipsa Unctio exterior; res sacramenti, unctio interior, quæ peccatorum remissione et virtutum ampliacione perficitur. Et si ex contemptu vel negligentia sacramentum hoc prætermittitur, periculosum est et damnabile.

De iteratione hujus sacramenti.

3. Querunt aliqui si hoc sacramentum iterari possit, cum Baptismus et alia quædam sacramenta semel suscepta, non iterentur. August., in libro contra Parmenianum, dicit sacramentum non iterandum, et sacramento non faciendam esse injuriam; sed hoc dicit, ubi agit de sacramento Baptismi, et Confirmationis et

Ordinationis. Unde non videtur generaliter illud accipiendum, sed de sacramento Baptismi, Confirmationis et Ordinationis, quæ nullatenus sunt repetenda, quia semel tantum, et non sæpius datur Baptismus, Confirmatio et Ordinatio. Sacramentum verò altaris, et Pœnitentiæ, et Conjugii sæpè iterari videtur; quia sæpè sacramentum corporis percipitur, frequenter pœnitentia agitur, conjugium sæpè contrahitur. Quare ergo unctio similiter non potest iterari? Si morbus non revertitur, medicina non iteretur. Si verò morbus non potest cohiberi, quare medicina debet prohiberi? Sicut oratio iterari potest, ita et unctio iterari posse videtur; utraque enim illic commemorat Jacobus, et utrumque alteri cooperatur ad conferendam alleviationem corporis et animæ. Cur ergo negatur unctionem super infirmum posse iterari ad impetrandam sæpius sanitatem mentis et corporis, cum propter infirmitatem eadem sæpè iteranda sit oratio? Quidam autem de omni sacramento intelligi volunt quod non sit iterandum; scilicet secundum totum illud quod pertinet ad sacramentum, dicentes quædam sacramenta sæpius posse suscipi, quædam verò non. Nec tamen quæ sæpius sumuntur, totaliter iterantur, ut sacramentum altaris et unctionis; quæ licet sumantur sæpius, tamen quia non iterum benedicuntur eadem hostia, vel idem oleum, non iteratur sacramentum cum injuriâ. Sed, dicit quis: Sic et Baptismus non iteratur, etsi aliquis frequenter baptizetur, dum eadem aqua non iterum benedicatur. Sed aliud est, inquit illi, de benedictione aquæ quâ fit Baptismus; aliud de benedictione panis et olei, potest etiam Baptismus celebrari in aquâ etiam non benedictâ, quia illa benedictio pro reverentiâ tantum fit et decore, non virtute sacramenti. Sed corpus Christi non potest confici, nisi de pane consecrato; nec unctio illa fieri potest, nisi de oleo ab episcopo consecrato. Ideòque illa sanctificatio ad virtutem sacramenti pertinere videtur. In conjugio quoque semel tantum benedicuntur quisque, non sæpius. Benedicuntur enim, ut ait Ambr., in Gloss. super illud 1 Cor. c. 9: *Nubat tantum in Domino*, et in Comment. suo ad idem cap., cum primâ, et non secundâ uxore. Si ergo cum dicitur sacramentum non esse iterandum, nec injuria ei esse faciendâ, rationem dicti referas ad sanctificationem rei quâ sacramentum expletur, de omni sacramento generaliter id verum est; si verò ad susceptionem sacramenti, de quibusdam verum est quod non iterantur crebrâ susceptione, de aliis verò quibusdam non; quia frequenter sumuntur, ut hoc unctionis sacramentum, quod in omni penè Ecclesiâ sæpè repetitur.

DISTINCTIO XXIV.

DE ORDINIBUS ECCLESIASTICIS.

1. Nunc ad considerationem sacræ ordinationis accedamus. Septem sunt spiritualium officiorum gradus sive ordines, sicut ex sanctorum Patrum dictis aperte traditur, et capitis nostri, scilicet, Jesu Christi exemplo monstratur, qui omnium officia in semetipso exhibuit, et corpori suo quod est Ecclesia, eosdem ordines observandos reliquit. Septem autem sunt, propter septiformem gratiam sancti Spiritus, cujus qui non sunt participes ad gradus ecclesiasticos indignè accedunt. Illi verò in quorum mentibus diffusa est septiformis gratia Spiritus sancti, cum ad ecclesiasticos ordines accedunt, in ipsâ spiritualis gradus promotione ampliore gratiam percipere creduntur. (Hugo, lib. 2, c. 3, 4.)

Quales assumendi sunt ad clerum.

2. Tales autem ad ministerium spirituale eligendi sunt clerici, qui dignè possint dominicâ sacramenta tractare. Melius est enim episcopo paucos habere ministros qui possint dignè opus Dei exercere, quam multos inutiles, qui ordinatori grave onus inducant. Tales enim decet esse ministros Christi, qui septiformi gratiâ Spiritus sancti sint decori; ex quorum doctrinâ et conversationis formâ, eadem gratia in aliis transfundatur, ne cœlestes margaritæ spiritualium

verborum officiorumque divinarum sordidae vitae pedibus conculcent (Clemens papa, dist. 25). In sacramento ergo septiformis Spiritus septem sunt gradus ecclesiastici, scilicet : ostiarii, lectores, exorcistae, acolyti, diaconi, subdiaconi, sacerdotes ; omnes tamen clerici vocantur, id est, sortiti. Corona enim signaculum est quo signantur in partem sortis ministerii divini. Corona regale decus significat, quia *servire Deo regnare est*. Unde ministri Ecclesie reges esse debent, ut se et alios regant ; quibus Petrus ait, 1. 2 : *Vos estis genus electum, regale sacerdotium*, etc. Summitas capitis desuper nudatur, ut eorum mens ad Dominum libera monstretur, quae revelata facie gloriam Dei contempletur. Summitas enim capitis est eminentia mentis. Denudatio capitis est revelatio mentis. Clericus enim secretorum Dei non ignarus esse debet. Tondentur etiam capilli usque ad revelationem sensuum, scilicet, oculorum et aurium, ut vitia in corde et opere pullulantia doceantur praecidenda, ne ad audiendum et intelligendum verbum Dei praepediatur mens, pro quo servato reddatur in excelsis corona. Tonsurae autem ecclesiasticae usus à Nazareis exortus videtur, qui prius crine servato, deinde ob vitae continentiam caput radebant, et capillos in igne sacrificii ponebant. Hinc usus inolevit, ut qui divinis cultibus mancipantur, quasi Nazarci, id est, sancti, crineposito inveniantur (Hug., de Coron. et Tons., lib. 2, part. 3). Sicut ad Ezechiel, c. 5, dicitur : *Fili hominis, sume gladium acutum, et duc super caput tuum et barbaram*. In Actibus etiam apostolorum, Priscillam et Aquilam hoc fecisse legimus. Paulus quoque et alii quidam discipuli Christi hoc fecerunt. Rectè ergo in quibuslibet gradibus constituti, clerici vocantur, quorum nomina et rationes nominum Isidorus exponens, ait, in lib. 7 Etym. : Cleros et clericos hinc appellatos esse credimus, quia Matthias electus est sorte, quem primum per apostolos legimus ordinatum. Cleros enim Graecè, Latine sors vel hæreditas dicitur. Ideò ergo dicti sunt clerici, quia sunt de sorte Domini, vel quia Deum patrem habent. Generaliter verò clerici nuncupati sunt omnes qui in Ecclesiâ deserviunt ; quorum gradus et nomina sunt hæc : ostiarius, lector, etc.

De ostiariis.

3. Ostiarii iidem et janitores sunt, qui in veteri Testamento electi sunt ad custodiam templi, ut non ingrederetur in illud immundus. Dicti autem ostiarii, eò quòd præsint ostiis templi. Ipsi enim tenentes clavem, omnia intus et extra custodiunt, atque inter bonos et malos habentes iudicium, dignos recipiunt, indignos respuunt. Unde et eis, cum ordinantur, claves Ecclesiae dantur ab episcopo, et dicitur eis, de Cons., dist. 23, cap. *Ostiarius* : Sic agite tanquam rationem Deo reddituri pro rebus quæ clavibus istis recluduntur. Hoc officium Dominus in suâ personâ suscepit, quando, flagello de funiculis facto, vendentes et ementes ejecit de templo. Ipse enim se ostiarium significans dicit, Joan. 10 : *Ego sum ostium ; per me si quis introierit, salvabitur, et ingrediatur, et egrediatur, et pascua inveniet*.

De lectoribus.

4. Secundus est gradus lectorum. Lectores à legendo, sicut psalmistæ à psalmis canendis, vocati sunt. Illi enim prædicant populis quid sequantur ; isti cantant, et excitant ad compunctionem animos audientium, licet quidam lectores ita miserabiliter pronuntient, ut quosdam ad luctum et lamentationem compellant. Iidem etiam pronuntiatores vocantur, qui porrò ante nuntiant, quia tam erit clara eorum vox, ut etiam longè positorum aures adimpleat. Ad lectorem autem pertinet lectiones pronuntiare, et ea quæ prophetæ vaticinauerunt, populis prædicare, ut jam ex officio in ecclesiâ legat prophetias et lectiones. Unde et ei, vidente populo, traditur ab episcopo codex divinarum lectionum, et dicitur : *Accipe, et esto verbi Dei relator ; habiturus, si fideliter impleveris officium, partem cum his qui benè verbum Dei ministraverunt. Qui ad hunc gradum provehitur, litterarum scientiâ debet esse in-*

structus, ut sensum verborum intelligat, vim accentuum sciat, distinctè legat, ne confusione prolationis intellectum auditoribus auferat. Attendant quid indicativè, quid interrogativè sit legendum, ubi sit in oratione facienda distinctio. Hæc enim malè servata intellectum turbant, et alios ad risum provocant. Auribus et cordi consulere debet vox lectoris. Hoc officium implevit Christus, Luc. 4, cum in medio seniorum librum Isaiae aperiens distinctè ad intelligendum legit, c. 61 : *Spiritus Domini super me*, etc. Ex quo lectoribus datur intelligi quia gratiâ spirituali clarere debent qui in aliis verbum Dei annuntiant. Hic ordo formam et initium à prophetis accepisse videtur ; quibus dicitur Isaiae 58 : *Clama, ne cesses ; quasi tuba exalta vocem tuam*. (Isid., 21 dist., c. *Cleros*. Dist. 25, c. *Perlectis*. Dist. 25, c. *Lector*. Hugo, lib. 2, parte 3.)

De exorcistis.

5. Tertius est ordo exorcistarum. Exorcistæ autem ex Graeco in Latinum adjurantes vel increpantes vocantur. Invocant enim super catechumenos, et super eos qui habent spiritum immundum, nomen Domini, adjurantes per eum ut egrediatur ab eis. Ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos et catechumenos in exorcizando imponere. Debet autem habere spiritum mundum, qui spiritibus immundis imperat ; et malignum expellere de corde suo, quem expellit de corpore alieno ; ne medicina quam alii facit, sibi non prosit, et dicatur ei : *Medice, cura te ipsum*, Luc. 4. Hi, cum ordinantur, accipiunt de manu episcopi librum exorcismorum ; et dicitur eis, dist. 13, c. *Exorcista* : *Accipite, et habetote potestatem imponendi manus super energumenos, vel catechumenos*. Hoc officio usus est Dominus, quando salivâ suâ tetigit aures et linguam surdi et muti, dicens, Marc. 7 : *Ephphetha*, quod est, *adaperire* ; per hoc docens nos spiritualiter debere aperire aures præcordiorum hominum ad intelligendum, et ora ad confitendum, ut, pulso dæmone, Spiritus sanctum vas suum recipiat. Hoc etiam officio usus est Christus, cum dæmoniacos multos sanavit. Hic ordo à Salomone videtur descendisse, qui quemdam modum exorcizandi invenit, quo dæmones adjurati ex obsessis corporibus pellebantur. Huic officio mancipati exorcistæ vocati sunt. De quibus Christus in Evangelio, Matth. 12 : *Si ego in Beelzebub ejicio dæmonia, filii vestri, scilicet exorcistæ, in quo ejiciunt ?* (Isid., dist. 21, c. *Cleros*. Dist. 25, c. *Perlectis*.)

De acolytis. (Isid., loc. cit.)

6. Quarto loco succedunt acolyti ; acolyti verò Graecè, Latine ceroferarii dicuntur, à deportandis cereis quando legendum est Evangelium vel sacrificium offerendum. Tunc enim accenduntur luminaria, et deportantur ab eis ; non ad effugandas aeris tenebras, cum sol eo tempore ruilet, sed ad signum lætitiæ demonstrandum : ut sub typo luminis corporalis illa lux ostendatur, de quâ legitur, Joan. 1 : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Ad acolytum pertinet præparatio luminarium in sacratio. Ipse cereum portat, ipse urceolum cum vino et aquâ suggestâ, pro Eucharistiâ, subdiaconis præparat. Hi cum ordinantur, cum edocti fuerint ab episcopo qualiter in officio suo agere debeant, ab archidiacono accipiunt candelabrum cum cereo, et urceolum vacuum. Hoc officium Dominus se habere testatur dicens, Joan. 8 : *Ego sum lux mundi ; qui sequitur me, non ambulat in tenebris*. Hujus officii formam illi gerebant in veteri Testamento, qui lucernas candelabri componebant et accendebant igne cœlesti, ad illuminandas tenebras aquilonares.

De subdiaconis. (Isid., ibid.)

7. Quintus est ordo subdiaconorum. Graecè *hypodiacones* vocantur, quos nos subdiacones dicimus, qui ideò sic appellantur, quia subjacent præceptis et officiis Levitarum. Oblationes enim in templo à fidelibus suscipiunt, et Levitis superponendas altaribus deferunt. Hi apud Hebræos Nathinnæi vocabantur, id est, in humilitate servientes. Ad subdiaconum pertinet ca-

licem et patenam ad altare Christi deferre, et levitis tradere, eisque ministrare. Urceolum quoque et aquamanile et manutergium tenere episcopo et presbyteris et levitis, pro lavandis ante altare manibus aquam præbere. His lex continentie imponitur, quia altari propinquantes, vasa corporis et sanguinis Christi portant. Unde illud Isai. 62 implere debent: *Mundamini qui fertis vasa Domini*. Ad hos etiam pertinet tantum de oblationibus ponere altari, quantum sufficere possit populo, necnon corporales et substratiore lavare. Hi, cum ordinantur, accipiunt de manu episcopi patenam et calicem vacuum; ab archidiacono verò urceolum cum aquamanili, et manutergium. Hoc officio usus est Dominus, quando linteo se præcinxit, et mittens aquam in pelvim, pedes discipulorum lavit, et linteo tersit. (Hug., lib. 2, part. 3, c. 9.)

De diaconis.

8. Diaconorum ordo sextum tenet locum, propter senarii perfectionem. Hic ordo in veteri Testamento à tribu Levi nomen accepit vel traxit. Dicuntur enim et levitæ. Præcipit quippe Dominus Moysi ut post ordinationem Aaron et filiorum ejus, prorsus tribus Levi ad divini cultus ministeria ordinaretur et consecraretur Domino; et serviret pro Israel coram Aaron et filiis ejus in tabernaculo; ipsique gestarent arcam et tabernaculum, et omnia vasa ejus; et in circuitu tabernaculi excubarent, et in transportando tabernaculo ipsi deponerent, rursùmque componerent (Hug. ibid., c. 15). A viginti quoque annis et supra jussi sunt servire in tabernaculo, quam regulam in novo Testamento sancti Patres constituerunt, quia hæc ætas ad onera ferenda est robusta. Levitæ ergo ex nomine auctoris vocati sunt. De Levi enim Levitæ exorti sunt, à quibus in templo mystici sacramenti mysteria explebantur. Hi Græcè diacones, Latine ministri dicuntur, quia sicut in sacerdote consecratio, ita et in diacono ministerii dispensatio habetur. Ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus, et ministrare in omnibus quæ aguntur in sacramentis Christi, scilicet, in Baptismo, in Chrismate, in patenâ, et calice, oblationes quoque inferre et disponere in altari; componere etiam mensam Domini, et vestire; crucem ferre, et prædicare Evangelium et Epistolam ad populum. Nam sicut lectoribus vetus Testamentum, ita diaconibus novum prædicare præceptum est. Ad ipsum etiam pertinet officium precum, et recitatio catechumenorum nominum. Ipse præmonet aures habere ad Dominum; ipse donat pacem et ipse annuntiat. Quod autem huic ordini à Moyse statutum est, hoc etiam in novo Testamento representatur, cum diacono super lævum humerum stola ponitur, et casula in diebus jejunii complicatur; quia quidquid laboris et sustinentiæ in hac vitâ toleratur, quasi in lævâ portatur, donec in dexterâ, id est, in æternitate, requies habeatur (Isid., 7 Etym., dist. 21, c. Cleros; dist. 25, c. Perlectis). Hic ordo ab apostolis celebratus est, quando, ut legitur in Actibus apostolorum, septem viros plenos Spiritu sancto ad hoc officium elegerunt, et oratione præmissâ manus eis imposuerunt. Unde et consuetudo inolevit, ut in omni matrice ecclesia septem diacones circa Christi aram, quasi septem columnæ, assistant. Hi sunt septem angeli tuba canentes in Apocalypsi, qui quales esse debeant Apostolus docet Timotheo scribens. Hi cum ordinantur, solus episcopus eis manum imponit, quia ad ministerium applicantur. Ponit eis orarium, id est stolam, super lævum humerum, ut per hoc intelligant se accepisse jugum Domini suave; quo ad sinistram pertinentia, divino timori subjiciant. accipiunt et textum Evangelii, ut intelligant se esse diacones Evangelii Christi. Hi autem antequam ordinentur, probentur, ut docet Apostolus, et sic ministrent, nullum crimen habentes. Hoc officio usus est Christus, quando post cœnam sacramentum carnis et sanguinis discipulis dispensavit, et quando apostolos dormientes ad rationem excitavit dicens, Matth. 26: *Vigilate et orate, ut non intretis in tentationem*. (Isid., ibid., dist. 21.)

SUMMÆ. I.

De presbyteris.

9. Septimus est ordo presbyterorum. Presbyter Græcè, senior interpretatur Latine. Non modò pro ætate vel decrepitâ senectute, sed propter honorem et dignitatem quam acceperant, presbyteri nominantur; qui morum prudentiâ et maturitate conversationis præcellere debent in populo. Unde scriptum est: Senectus venerabilis est, non diuturna, nec annorum numero computata. Cani enim sunt sensus hominis, et ætas senectutis vita immaculata. Ideò autem etiam presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacrum dant; qui, licet sint sacerdotes, tamen pontificatûs apicem non habent sicut episcopi, quia ipsi nec chrismate frontem signant, nec Paracletum dant, quod solis debere episcopis lectio Actuum apostolorum demonstrat. Unde et apud veteres iidem episcopi et presbyteri fuerunt, quia illud est nomen dignitatis, non ætatis. Sacerdos nomen habet compositum ex Græco et Latino, quod est *sacrum dans*, sive *sacer dux*. Sicut enim rex à regendo, ita sacerdos à sacrando dictus est; consecrat enim et sanctificat. Antistes verò sacerdos dictus est ab eo quòd ante stat, primus enim est in ordine Ecclesiæ. Ad presbyterum autem pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere, orationes dicere, et dona Dei benedicere; qui cum ordinantur, inunguntur eis manus, ut intelligant se accepisse gratiam consecrandi, et charitatis opera debere extendere ad omnes: accipiunt et stolam, quæ utrumque tenet latus, quia debent esse muniti armis justitiæ contra adversa et prospera. Accipiunt etiam calicem cum vino, et patenam cum hostiis, ut per hoc sciant se accepisse potestatem placabiles Deo hostias offerendi (Isid., ibid.). Hic ordo à filiis Aaron sumpsit initium. Summos enim pontifices et minores sacerdotes instituit Deus per Moysen, qui ex præcepto Dei, Aaron in summum pontificem, filios verò ejus unxit in minores sacerdotes. Christus quoque duodecim elegit discipulos prius, quos et apostolos vocavit, quorum vicem gerunt in Ecclesiâ majores pontifices. Deinde alios septuaginta et duos discipulos designavit, quorum vicem in Ecclesiâ tenent presbyteri. Unus autem inter apostolos princeps extitit Petrus, cujus vicarius et successor est Pontifex summus, unde dicitur apostolicus, qui et papa vocatur, scilicet, pater patrum. Qualis autem eligi debeat presbyter, Apostolus scribens Timotheo ostendit, ubi nomine episcopi presbyterum significat. Hoc autem officio usus est Christus, cum seipsum in arâ crucis obtulit, idem sacerdos et hostia, et quando post cœnam panem et vinum in corpus suum et sanguinem commutavit. Ecce de septem Ecclesiæ gradibus breviter elocuti, quid ad quemquam pertineat insinuavimus. Cumque omnes spirituales sint et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent, diaconatus, scilicet, et presbyteratus; quia hos solos primitiva Ecclesia legitur habuisse, et de his solis præceptum Apostoli habemus. Apostoli enim in singulis civitatibus episcopos et presbyteros ordinarunt. Levitas etiam ab apostolis ordinatos legimus, quorum maximus fuit beatus Stephanus. Subdiaconos verò et acolytos procedente tempore Ecclesia sibi constituit.

Quid sit quod hic dicitur ordo.

10. Si autem quæritur quid sit quod hic vocatur ordo, sanè dici potest signaculum esse, id est, sacrum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinato, et officium. Character ergo spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur. Et dicuntur hi ordines sacramenta, quia in eorum perceptione res sacra, id est, gratia confertur, quam figurant ea quæ ibi geruntur.

De nominibus dignitatum vel officii.

11. Sunt et alia quedam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Dignitatis simul et officii nomen est episcopus. Episcopatus autem vocabulum inde dictum est quòd ille qui episcopus efficitur, superintendat, curam, scilicet, subditorum gereus. *Episcopeo* enim Græcè, Latine intendere dicitur. *Episco-*

(Treize.)

pi autem Græco, Latine speculatores interpretantur. Nam speculator est prepositus in Ecclesiâ, dictus eo quod speculetur acque perspiciat populorum infra se positorem mores et vitam. Pontifex est princeps sacerdotum, quasi via sequentium, ipse et summus sacerdos nuncupatur. Ipse enim levitas et sacerdos efficit, ipse omnes ecclesiasticos disponit. (Isid., dist. 21, c. Cleros.)

De quadripartito ordine episcoporum.

12. Ordo autem episcoporum quadripartitus est, scilicet, in patriarchis, archiepiscopis, metropolitani, et episcopis. Patriarcha Græcè summus patrum interpretatur, quia primum, id est, apostolicum tenet locum, ut Romanus, Antiochenus, Alexandrinus, sed omnium summus est Romanus. Archiepiscopus, princeps episcoporum, archos enim Græcè, Latine princeps dicitur, metropolitani autem à mensurâ civitatum dicuntur. Singulis enim provinciis et civitatibus præminent, quorum auctoritati et doctrinæ ceteri sacerdotes subjecti sunt. Sollicitudo enim totius provincie ipsis episcopis commissa est. Omnes autem superius designati ordines episcopi nuncupantur. Nota quod archiepiscoporum nomine, primates superius significasse videtur, et metropolitanorum, quos nunc archiepiscopos dicimus. Horum autem discretio à gentilibus introducta videtur, qui suos flamines, alios simpliciter flamines, alios archiflamines, alios protoflamines appellabant. Sacerdotes enim gentilium flamines dicebantur, qui habebant in capite pileum, in quo erat brevis virga, desuper habens aliquid lanæ, quod cum per æstum ferre non possent, filum tantum in capite ligare cœperunt. Nudis enim capitibus eis insidere nefas erat: Unde à filo quo utebantur flamines dicti sunt, quasi filamines. Sed festis diebus filo deposito pileum imponebant pro sacerdotii eminentiâ. Vates à vi mentis appellati sunt, cujus significatio multiplex est. Modò enim sacerdotem, modò prophetam, modò poetam significat. Cantor verò vocatur, qui vocem modulatur in cantu. Hujus sunt duo genera: præcentor, et succentor. Præcentor qui vocem præmittit in cantu, succentor qui subsequenter canendo respondet. Concenter autem dicitur, quia consonat. Qui autem non consonat nec concinit, concenter non erit. His breviter tractatis admonendi sunt Christi ministri, quatenus sicut excellunt ordinis dignitate, ita præcellant vitæ sanctitate, ut plebs eis commissa, eorumque disciplinis edocta, gratanter eis obediat, et eorum imitatione de die in diem proficiat, à quibus divina sacramenta percipiunt, et missarum solemniam audiunt. Missa autem dicitur, vel quia missa est hostia, cujus commemoratio fit in illo officio: unde dicitur: *Ite missa est*, id est: Sequimini hostiam quæ missa est ad cœlestia, tendentes post eam; vel quia missus cœlestis venit ad consecrandum dominicum corpus, per quem ad altare cœleste defertur hostia. Unde et dicitur: *Missa est*.

DISTINCTIO XXV.

DE ORDINATIS AB HÆRETICIS.

1. Solet etiam quæri si hæretici ab Ecclesiâ præcisi et damnati possint tradere sacros ordines, et si ab eis ordinati, redeuntes ad Ecclesiæ unitatem debeant reordinari. Hanc quæstionem perplexam ac penè insolubilem faciunt doctorum verba, qui plurimum dissentire videntur. Videntur enim quidam tradere hæreticos sacros ordines dare non posse, nec illos qui ab eis ordinati videntur gratiam recipere. Dicit enim Innoc., de Disp. sacram. Ord., q. 1, Arianorum clericos non videri suscipiendos, cum sacerdotii vel ministerii alicujus dignitate; quibus solum Baptisma tantum esse permittit, quod in nomine Patris, et Filii, et Spiritus sancti percipitur. Dicit etiam eos non posse dare Spiritum sanctum quem amiserunt, et ordinatos ab hæreticis caput habere vulneratum; et eum qui honorem amisit honorem dare non posse, nec illum aliquid accepisse, quoniam in dante nihil erat quod ille posset accipere. Tradit etiam venienti-

bus ab hæreticis per manus impositionem laicam tantum tribuendam communionem, nec ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum subrogare. Greg. etiam, in lib. 3 Dialog., dicit sacrilegam esse Arianorum consecrationem, cum ex eorum manu communio percipitur. Cyprianus etiam, in Epist. contra hæret., dicit: Omnia quaecumque faciunt hæretici, carnalia, et inania et sacrilega esse; et eorum altaria falsa et illicita, et sacerdotia et sacrificia sacrilega, qui more simiarum, quæ, cum homines non sint, formam imitantur humanam, vultum Ecclesiæ catholicæ et auctoritatem sibi vendicant, cum ipsi in Ecclesiâ non sint, et cum sint sacrilegi, sacerdotium administrant, et altare ponunt; cum nec sacrificari oblatio illic possit, ubi Spiritus sanctus non sit; nec cuiquam Dominus per ejus preces et orationes prosit, qui Dominum ipsum violavit. Hieron. quoque asserit omnia quæ offeruntur ab hæreticis contaminata esse in conspectu Domini, quia, licet sancta videantur specie sui, tamen quia contacta sunt ab illo qui pollutus est, polluuntur omnia. Idem: Odit Deus sacrificia hæreticorum, et à se projicit; et quoties in nomine ejus congregati fuerint, detestatur fetorem eorum, et claudit nares suas. Idem: illi offerunt panem sacrilegam, etc. Leo etiam testatur extra Ecclesiam nec rata esse sacerdotia, nec vera esse sacrificia. Idem etiam dicit per crudelissimam vesaniam Alexandrinâ sede omnium sacramentorum lumen extinctum. Intercepta est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio, et parricidalibus manibus impiorum omnia se subtrahere mysteria. His aliisque testimoniis astrui videtur sacramenta ecclesiastica, præcipue Corporis et Sanguinis, Ordinationis et Confirmationis, per hæreticos non posse ministrari.

Auctoritates ponit quæ videntur præmissis obviare.

2. Contra autem alii sentire videntur quod ab hæreticis etiam præcisi sacri ordines, sicut et Baptismus, tradi valeant; nec ab hæreticis redeuntes, qui illic ordinati sunt et baptizati, iterum ordinandi sunt, sicut nec baptizandi. Unde Augustinus: De hæreticis etiam damnatis quod quidam dicunt, Baptisma quod accepit non amittit, qui recedit ab Ecclesiâ, jus dandi quod accepit amittit, multis modis apparet inaniter dici: primò, quia nulla ostenditur causa cur ille qui illud Baptisma amittere non potest, jus dandi possit amittere. Utrumque enim sacramentum est, et quâdam consecratione utrumque homini datur: illud cum baptizatur, et illud cum ordinatur. Ideò non licet in catholicâ Ecclesiâ utrumque iterari. Nam quando ex ipsâ parte venientes, etiam præpositi, pro bono pacis correcto schismatis errore suscepti sunt, etsi visum est opus esse ut eadem officio gererent quæ agebant, non sunt rursus ordinandi. Sed sicut Baptismus in eis, ita mansit Ordinatio integra, quia in præcisione fuerat vitium, quod in unitate pacis est correctum; non in sacramentis, quæ ubicunque sunt. Et cum ipsi expedire videtur Ecclesiæ, ut præpositi eorum venientes ad catholicam societatem, honores suos ibi non administrent, non eis tamen ipsa Ordinationis sacramenta detrahuntur, sed super eos manent. Ideoque non eis manus imponitur, ne non homini, sed ipsi sacramento, fiat injuria. Sicut autem in Baptismo est jus, quod per eos dari possit, sic in Ordinatione jus dandi est: utrumque quidem ad perniciem suam. Sed aliud est non habere, aliud perniciosè habere, aliud salubriter habere. Idem: De his qui ab Ecclesiæ unitate separati sunt, nulla jam quæstio est quin habeant et dare possint; sed perniciosè habent; perniciosèque dant, quia extra vinculum pacis sunt. Neutri sacramento facienda est injuria. Sicut non rectè habet qui ab unitate recedit, sed tamen habet, et ideò redeunti non redditur, sic etiam non rectè dat qui ab unitate recedit, et tamen dat; et ideò qui ab eo accipit, venienti ad unitatem non iteratur. Idem: Aliud est non habere aliquid, aliud est non jure habere, vel illicitè usurpare. Non ergo ideò non sunt sacramenta Christi et Ecclesiæ, quia eis illicitè utantur non modò

hæreticj, sed etiam omnes impii; sed illi corrigendi sunt et puniendi, illa autem sunt agnoscenda et veneranda. Item Gregor. : Quod dicitis ut qui ordinatus est iterum ordinetur, valdè ridiculosum est : ut enim baptizatus semel, iterum baptizari non debet, ita qui consecratus est semel, in eodem ordine non valet iterum consecrari. His aliisque auctoritatibus videtur asseri in omnibus impiis, etiam in hæreticis præcis et damnatis, Christi sacramenta permanere cum jure dandi. Possunt enim dare, sed perniciosè; et quibus dederint, non sunt iterum ordinandi; quæ præmissis ex opposito obviare videntur.

Determinatio præmissæ contradictionis auctoritatum.

3. Hæc autem quidam ita determinant : dicunt enim hæreticos acceptâ sacerdotali vel episcopali unctione ab Ecclesiâ recedentes, Baptismi quidem dandi jus retinere, sed non habere facultatem tribuendi sacros Ordines, consecrandi dominicum corpus, postquam præcis et damnati sunt ab Ecclesiâ, sicut degradatus episcopus non habet potestatem largiendi sacros Ordines; facultatem tamen baptizandi non amisit. Quod verò August. ait, intelligunt dictum de hæreticis, qui non sententiâ Ecclesiæ; sed pravitate sensûs sui à fidei veritate ac doctrinæ unitate divisi sunt; qui licet tales sint, jus tamen ordinandi et consecrandi habent. Et qui ab eis ordinantur ante manifestam præcisionem, etiamsi cum eis apertè exierint, et sententiâ Ecclesiæ damnati fuerint; tamen si redierint, iterum ordinandi non sunt. Et ubicumque legitur de ordinatis ab hæreticis, quòd servatis ordinibus ministrare valeant, vel iterum ordinandi non sint, de hujusmodi accipiendum dicunt. Nam postquam præcis fuerint et damnati judicio Ecclesiæ, jus ordinandi et consecrandi eis defractum asserunt, ut degradatis, vel excommunicatis. Alii verò dicunt sacramenta ab hæreticis et præcis secundum formam Ecclesiæ celebrata, vera esse et rata, quia recedentes ab Ecclesiâ jus ordinandi et consecrandi non perdidērunt, et qui sic ab hæreticis ordinantur, cum redeunt, iterum ordinandi non sunt. Quæ verò ab hæreticis aliter quam in Ecclesiâ fiunt, falsa sunt et inania; et qui à talibus ordinari videntur, non munus, sed vulnus accipiunt. Et secundum hanc differentiam variè de his loquuntur doctores. Quidam verò dicunt eadem sacramenta ab hæreticis præcis posse celebrari, quæ à catholicis, si ab illis forma Ecclesiæ servetur; et ab eis celebrata vera esse et rata, quantum ad se; quantum verò ad effectum falsa esse et inania, et in his qui malè tractant, et in his qui malè suscipiunt, idè irrita et falsa, quia quod promittunt et conferre creduntur non tribuunt. Damnanda etiam dicuntur quia illicitè dantibus vel accipientibus sunt in iudicium. Polluta etiam dicuntur, non quantum ad se, sed propter indignam hæreticorum tractationem. Idè Gregor. communionem Arii vocat execrationem; et Innocentius Bonosii ordinationem, damnationem; non quòd ita in se sint, sed quia malè dantes vel accipientes tales facit. Sicut etiam Hieronym. sacrificia eorum panem luctûs vocat; non quantum ad se, sed quantum ad effectum. Nonnulli verò tradunt illos hæreticos qui in Ecclesiâ ordinati sunt, jus ordinandi et consecrandi, etiam cum separati fuerint, habere. Qui verò in schismate vel hæresi positi ab eis ordinati et inuncti fuerint, illo jure carent. Idèoque cum ordinare volunt, vulnus potius infligunt quam gratiam conferunt.

De simonia; unde dicitur, et quid sit.

4. De simoniacis verò non est ambigendum quin sint hæretici; tamen ante sententiam degradationis, et ordinant et consecrant. Et licet simoniaci propriè dicantur qui instar Simonis magi impreciablem gratiam pretio conducere volunt, et qui pro ministerio sacro pretium recipiunt in modum Giezi, Giezitæ vocandi sunt; omnes tamen, et dantes et accipientes, simoniaci dicuntur, et utrique eadem sententiâ percelluntur.

De his qui scienter à simoniacis ordinantur.

5. Differt tamen inter eos qui ordinantur à simonia-

cis scienter, et eos qui ignorant. Qui enim scienter à simoniacis permiserint consecrari, inòd exerrari, eorum consecratio omninò irrita est. Qui verò ordinantur à simoniacis, quos, cum ordinantur, nesciunt esse simoniacos, qui et tunc pro catholicis habentur; eorum ordinatio misericorditer sustinetur. (Urbanus papa, 1, q. 1.)

De his qui dicunt se emere corporalia, non spiritualia.

6. Si verò aliqui objecerint, se non consecrationes emere, sed res ipsas quæ ex consecratione proveniunt, penitus desipere probantur. Nam quisquis horum alterum vendit, sine quo alterum non habetur, neutrum vendere derelinquit. (Pascal., q. 3, cap. Si quis objecerit.)

Distinctio simoniacorum.

7. Simoniacæ autem hæresis tripartita est distinctio, Alii enim simoniacè à simoniacis ordinantur; Alii simoniacè à non simoniacis ordinantur; alii non simoniacè à simoniacis. Unde Nicolaus papa, 1, q. 1 : Statuimus decretum de simoniacâ tripartitâ hæresi, id est, de simoniacis simoniacè ordinantibus vel ordinatis, et de simoniacis simoniacè à non simoniacis, et de simoniacis non simoniacè à simoniacis. Simoniaci simoniacè ordinati vel ordinatores, secundum canones, à proprio gradu decident. Simoniaci etiam simoniacè à non simoniacis ordinati, similiter ab officio removeantur. Simoniacos verò non simoniacè à simoniacis ordinatos, misericorditer per mandis impositionem pro temporis necessitate in officio permittimus permanere. Quod intelligendum est de his qui ordinantur à simoniacis, ignorantes eos esse simoniacos. Hos facit simoniacos non reatus criminis, sed ordinatio simoniaci.

Alexander papa de his qui violenter à simoniacis vel ab hæreticis ordinantur.

8. Similiter cum decernit Alexander papa simoniacos omninò damnandos ac deponendos, sub intelligendum est; nisi violenter quibus attractus fuerit. De his enim et à quibuslibet hæreticis violenter ordinatis, dicit Innoc., 1, q. 1, quòd possunt habere aliquem colorem excusationis, si statim discedunt ab eis, et pessimo eorum conciliabulo renuntiant.

De ætate ordinandorum ita decrevit Nicolaus papa.

9. Sacri, inquit, dist. 77 et 78, canones sanxerunt, ut subdiaconus non ordinetur ante 14 annos, nec diaconus ante 25, nec presbyter ante 30. Deinde si dignus fuerit, ad episcopatum eligi potest, quod nos etiam pari modo servare jubemus. Item Fabianus : Si quis 30 ætatis non impleverit annos, nullo modo presbyter ordinetur, etsi valdè sit dignus, quia et ipse Dominus 30 annorum baptizatus est, et sic cœpit docere.

DISTINCTIO XXVI.

DE SACRAMENTO CONJUGII, CUIUS INSTITUTIO ET CAUSA OSTENDITUR.

1. Cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, Matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum à Domino; non tamen ad remedium, sed ad officium. Refert enim Scriptura, Genes. 2, in Adam misso sopore atque unâ de costis ejus sumptâ, et exinde muliere formatâ, virum in spiritu intelligentem ad quem usum mulier facta esset, post extasim propheticè dixisse : *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne meâ; propter hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne unâ.*

De duplici institutione conjugii.

2. Conjugii autem institutio duplex est. Una ante peccatum ad officium facta est in paradiso, ubi esset thorus immaculatus, et nuptiæ honorabiles, ex quibus sine ardore conciperent, sine dolore parerent; altera post peccatum ad remedium facta extra paradisum, propter illicitum motum devitandum. Prima, ut natura multiplicaretur; secunda, ut natura exciperetur, et vitium cohiberetur. Nam et ante peccatum dixit

Deus Gen. 1 : *Crescite et multiplicamini*; et post peccatum, omnibus penè hominibus per diluvium consumptis. Quòd verò ante peccatum institutum fuerit conjugium ad officium, post peccatum verò ad remedium concessum, Aug. testatur dicens, super Gen., lib. 9, cap. 7 : Quod sanis est ad officium, agrotis est ad remedium. Infirmetas enim incontinentiæ, quæ est in carne per peccatum mortuâ, ne cadat in ruinam flagitiorum, excipitur honestate nuptiarum. Si verò non peccassent primi homines, sine carnis incentivo ac fervore libidinis ipsi ac successores eorum convenirent. Et sicut remunerabile est aliquod bonum opus, sic coitus eorum bonus esset et remunerabilis. Quia verò propter peccatum lethalis concupiscentiæ lex membris nostris inhæsit, sine quâ carnalis non sit commixtio, reprehensibilis est malus coitus, nisi excusetur per bona conjugii.

Quando secundum præceptum, et quando secundum indulgentiam, contractum sit conjugium.

3. Prima institutio habuit præceptum, secunda indulgentiam. Didicimus enim ab Apostolo, humano generi propter vitandam fornicationem indultum esse conjugium. Indulgentia verò quia meliora non eligit, remedium habet, non præmium; à quo si quis declinaverit meretur exitiale iudicium. Quod secundum indulgentiam conceditur, voluntarium est, non necessarium; alioquin transgressor esset, qui illud non faceret. Et potest sanè intelligi illud sub præcepto dictum hominibus primis ante peccatum : *Crescite et multiplicamini*. Quo etiam post peccatum tenebantur, usquequò est facta multiplicatio; post quam secundum indulgentiam matrimonii contractus fuit. Ita enim post diluvium, quo universum penè humanum genus deletum est, secundum præceptum dictum est filiis Noe : *Crescite et multiplicamini*. Multiplicato verò homine, secundum indulgentiam contractum est, non secundum imperium.

Quibus modis accipiatur indulgentia.

4. Indulgentia autem diversis modis accipitur, scilicet, pro concessione, pro remissione, pro permissione. Et est permissio in novo Testamento, de minoribus bonis, et de minoribus malis. De minoribus bonis est conjugium, quod non meretur palmam, sed est in remedium. De minoribus malis, id est, de venialibus, est coitus qui fit causâ incontinentiæ, illud scilicet conjugium indulgetur, id est, conceditur. Illud verò, id est, coitus talis, permittitur, id est, toleratur, ita quòd non prohibetur.

Quòd nuptiæ sunt bonæ.

5. Fuerunt autem nonnulli hæretici nuptias detestantes, qui Tatiani appellati sunt. Hi nuptias omnino damnant, ac pares fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt, nec recipiunt in suorum numero conjugio utentem marem vel feminam. Quòd autem res bona sit conjugium, non modò ex eo probatur, quòd Dominus legitur conjugium instituisse inter primos parentes, sed etiam quòd in Canâ Galilææ nuptiis interfuit Christus, easque miraculo commendavit, aquâ in vinum conversâ; qui etiam postea virum dimittere uxorem prohibuit, nisi causâ fornicationis. Apostolus etiam ait, 1 Cor. 7 : *Virgo non peccat, si nubat*. Constat ergo rem bonam esse matrimonium; alioquin non esset sacramentum; sacramentum enim sacrum signum est. (Aug., de Hæresibus, cap. 25. Hugo, 4 Sent., cap. 3.)

Cujus rei sacramentum sit conjugium.

6. Cum ergo Conjugium sacramentum sit, et sacrum signum est, et sacræ rei, scilicet, conjunctionis Christi et Ecclesiæ, sicut ait Apostolus. Scriptum est, inquit, Ephes. 5 : *Relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ; et erunt duo in carne unâ*, Genes. 2 : *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesiâ*. Ut enim inter conjuges conjunctio est secundum consensum animorum, et secundum permixtionem corporum, sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et naturâ, quâ idem vult cum eo; et ipse formam sumpsit de naturâ hominis. Copulata est

ergo sponsa sponso spiritualiter et corporaliter, id est, charitate ac conformitate naturæ. Hujus utriusque copulæ figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spirituales Christi et Ecclesiæ, quæ fit per charitatem, significat. Commixtio verò sexuum illam significat, quæ fit per naturæ conformitatem.

Qualiter intelligendum sit illud : Mulier illa non pertinet ad matrimonium, cum quâ non est commixtio sexuum.

7. Inde est quòd quidam doctorum dixerunt illam mulierem non pertinere ad matrimonium, quæ non experitur carnalem copulam. Ait enim August., 27, q. 2, cap. Non est : Non dubium est illam mulierem non pertinere ad matrimonium, cum quâ docetur non fuisse commixtio sexus. Item Leo papa, ibidem, cap. Cum societas : Cum societas nuptiarum ita à principio sit instituta, ut præter commixtionem sexuum non habeat in se Christi et Ecclesiæ sacramentum, non dubium est illam mulierem non pertinere ad matrimonium, in quâ docetur non fuisse nuptiale mysterium. Item Augustinus : Non est perfectum conjugium sine commixtione sexuum. Hoc si secundum superficiem verborum acceperit, inducitur in errorem tantum, ut dicat sine carnali copulâ non posse contrahi matrimonium; et inter Mariam et Joseph non fuisse conjugium, vel non fuisse perfectum; quod nefas est sentire. Tantò enim sanctius fuit atque perfectius, quantò à carnali opere immunius. Sed superius posita, eâ ratione dicta intelligendum est, non quin pertineat mulier illa ad matrimonium, cum quâ non est permixtio sexuum; sed non pertinet ad matrimonium quod expressam et plenam tenet figuram conjunctionis Christi et Ecclesiæ. Figuratur enim illam unionem Christi et Ecclesiæ, quæ est in charitate, sed non illam quæ est in naturæ conformitate. Est ergo et in illo matrimonio typus conjunctionis Christi et Ecclesiæ; sed illius tantum quâ Ecclesia Christo charitate unitur; non illius quâ per susceptionem carnis, capiti membra uniuntur. Nec ideò tamen minùs sanctum est conjugium, quia, ut ait August., in lib. de Bono conjugali, cap. 18, in nuptiis plus valet sanctitas sacramenti, quàm fecunditas ventris. Est etiam conjugium signum spiritualis conjunctionis et dilectionis animorum, quâ inter se conjuges uniri debent. Unde Apostolus ait, Ephes. 5 : *Viri, diligite uxores vestras ut corpora vestra*.

DISTINCTIO XXVII.

QUÆ SUNT CONSIDERANDA IN CONJUGIO.

1. Post hæc advertendum est quid sit Conjugium, et quæ sit efficiens causa conjugii et causa propter quam contrahi debeat, et quæ sint bona conjugii, et quomodo per ea excusetur coitus carnalis; quæ sint legitimæ personæ ad matrimonium. Sunt et alia plura in Matrimonio consideranda, quæ sub compendio perstringemus.

Quid sit Conjugium.

2. Sunt ergo nuptiæ vel matrimonium, viri mulierisque conjunctio maritalis, inter legitimas personas individuum vitæ consuetudinem retinens. Ad individuum consuetudinem vitæ pertinet, quòd absque consensu alterius neuter continentiam profiteri potest, vel orationi vacare; et quòd inter eos dum vivunt, vinculum conjugale permanet, ut alii se copulare non liceat; et ut invicem alter alteri exhibeat quod quisque sibi. Hæc autem descriptione legitimorum et fidelium tantum matrimonium includitur.

De consensu qui efficit Conjugium.

3. Efficiens autem causa Matrimonii est consensus, non quilibet, sed per verba expressus; nec de futuro, sed de præsentī. Si enim consentiunt in futurum, dicentes, accipiam te in virum, et ego te in uxorem, non est iste consensus efficax Matrimonii. Item si consentiant mente, et non expriment verbis vel aliis certis signis; nec talis consensus efficit Matrimonium. Si autem verbis explicant quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa verborum quibus consentiunt. dicentes : Accipio te in

virum, et ego te in uxorem, Matrimonium facit.

Auctoritatibus probat quòd solus consensus facit Matrimonium.

4. Quòd autem consensus Matrimonium faciat, subditis probatur testimoniis. Ait enim Isidorus : Consensus facit Matrimonium. Item Nicolaus papa : Sufficiat solus secundum leges eorum consensus, de quorum conjunctionibus agitur ; qui solus si fortè in nuptiis deluerit, cætera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. Item Joan. Chrysost., homilia 52 ad cap. 19 Matth. : Matrimonium quidem non facit coitus, sed voluntas ; et idè non solvit illud separatio corporis. Item Ambrosius, in expositione 2 in Matth. : Non defloratio virginitatis facit Conjugium, sed pactio conjugalis. Ex his apparet quòd consensus, id est, pactio conjugalis, Matrimonium faciat ; et ex tunc Conjugium est, etiam si non præcessit vel secuta est copula carnalis.

Quando incipiat esse Conjugium.

5. Quòd enim ab ipsâ desponsatione in quâ pactio conjugalis exprimitur, conjugēs sint, sanctorum testimonia probant. Ait enim Ambros., ibid., c. Cum initiat, et in lib. 27 de Virginibus : Cum initiat, conjugium, conjugii nomen asciscitur ; cum conjungitur viro, conjugium est, non cum viri admixtione cognoscitur. Item Isidor., in lib. 9 Etymol., c. 8 : Conjuges veriùs appellantur à primâ desponsationis fide, quamvis adhuc inter eos ignoretur conjugalis concubitus. Item August. in lib. de Nuptiis et Concupiscentiâ, cap. 11 : Conjux vocatur ex primâ desponsationis fide, quam concubitu non cognoverat, nec fuerat agnitus. Nec pejerat, nec mendax manserat conjugis appellatio, ubi non fuerat, nec futura erat carnis ulla commixtio. Propter quod fidele conjugium, ambo parentes Christi vocari meruerunt, non solum illa mater, sed etiam ille pater ejus, sicut conjux matris ejus ; utrumque tamen mente, non carne. Ex his evidenter insinuatur quòd ex tempore quo intercedit consensus voluntarius ac maritalis (qui solus Conjugium facit) veri conjugēs sunt sponsus et sponsa. Secundum quosdam non est conjugium ante carnalem copulam, sed sponsi et sponsæ sunt.

6. Quidam tamen asserunt verum conjugium non contrahi ante traductionem et carnalem copulam ; nec verè conjugēs esse aliquos antequàm intercedat commixtio sexus ; sed à primâ fide desponsationis vir sponsus, et mulier sponsa est, non conjux. Sponsos autem et sponsas conjugēs frequenter appellari dicunt, non quia sint, sed quia futuri sunt ; cujus rei sponsonem invicem fecerunt. Et secundum hoc verba præmissarum auctoritatum intelligenda fore tradunt.

Quâ ratione nituntur.

7. Quòd verò inter sponsam et conjugem plurimum intersit, ex eo astruunt, quia licet sponsæ ante carnalem copulam inconsulto vel nolente sponso monasterium eligere ; quo facto, sponso etiam licet aliam ducere. Conjugatus verò vel conjugata, nec continentiam nisi communi consensu servare valet, nec monasterium petere, nisi uterque continentiam pariter profiteatur. Quòd verò liceat sponsæ monasterium eligere, auctoritatibus sanctorum probatur. Ait enim Eusebius papa, 27, q. 7, cap. Desponsatam : Desponsatam puellam non licet parentibus alii viro tradere ; tamen licet sibi monasterium eligere. Item Gregor., cap. Decreta, 27, q. 2, paragra. 2 : Decreta legalia desponsatam, si converti voluerit, nullo penitus consueverunt damno mulctari. Refert etiam Hieron. quòd Macharius inter Christi eremitas præcipuus, celebrato nuptiali convivio, cum vespere thalamum esset ingressurus, ex urbe egrediens transmarina petiit, et eremi solitudinem sibi elegit. Beatus etiam Alexius similiter ex nuptiis divina gratiâ vocatus, sponsam deseruit, et nudus Christo famulari coepit. His exemplis liquet licere sponsis sine consensu suarum sponsarum, et è converso, continentiam profiteri.

Quoa conjugatus vel conjugata nequeant continentiam profiteri sine alterius consensu.

8. Hoc autem conjugatis nullatenus licet. Non enim potest vir melioris vitæ propositum sumere sine uxoris consensu, et è converso, unde Greg., 2, q. 2, cap. Sunt qui, scribens Theotistæ patritiæ : Sunt qui dicunt religionis gratiâ conjugia debere solvi. Verum sciendum est quia etsi hoc lex humana concessit, tamen lex divina prohibuit. Si verò utrisque conveniat continentem vitam ducere, hoc quis audeat accusare ? Sic enim multos sanctorum novimus cum suis conjugibus et prius continentem vitam duxisse, et post ad sanctæ Ecclesiæ regimina migrasse. Si verò continentiam quam vir appetit, mulier non sequitur, aut quam uxor appetit, vir recusat, conjugium dividi non potest, quia scriptum est, 1 Cor. 7 : *Mulier potestatem suæ carnis non habet, sed vir. Similiter et vir potestatem suæ carnis non habet, sed mulier.* Idem, 27, q. 2, cap. Agathosa, et quatuor cap. sequentibus : Agathosa,atrix præsentium, quæta est virum suum contra voluntatem suam in monasterium esse conversum. Quapropter experientiæ tuæ præcipimus ut diligentè inquisitione discutias, ne fortè ejus voluntate conversus sit, vel ipsa mutare se promiserit. Et si hoc repere- ris, et illum in monasterio permanere provideas, et hanc sicut promisit, mutare vitam compellas. Si verò nihil horum est, nec quondam fornicationis crimen (propter quod licet uxorem dimittere) prædictam mulierem commisisse cognoveris ; ne illius conversio uxoris relictæ in seculo fieri possit perditionis occasio, volumus ut maritum suum illi, etiamsi jam tonsuratus est, reddere debeas, omni excusatione cessante, quia nisi fornicationis causâ virum uxorem dimittere nulla ratio concedit. Postquam enim copulatione conjugii viri et mulieris unum corpus efficitur, non potest ex parte converti, et ex parte remanere in seculo. Item ex 80 synodo, 27, q. 2, cap. Si quis : Si quis conjugatus converti ad monasterium velit, non est recipiendus, nisi prius à conjugē castimoniam profitente fuerit absolutus. Tales ergo, tunc sine culpâ sequuntur Christum relicto seculo, si habent ex pari voluntate castitatis consensum. Item, si vir et uxor divertere pro solâ religiosâ inter se consenserint vitâ, nullatenus sine consensu episcopi fiat, ut ab eo singulariter proviso constituentur loco. Nam uxore nolente, vel altero illorum, etiam tali re matrimonium non solvitur. Item August., de adulterinis Conjugiis : Si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicandi licentiam ; et peccatum illius tuæ imputabitur abstinentiæ. Item Nicolaus papa, supra : Scripsit nobis Taberga regina, regiâ se velle dignitate vel maritali copulâ exui, et solâ vitâ privatâ esse contentam desiderare. Cui scripsimus non hoc aliter fieri posse, nisi eandem vitam vir ejus Lotharius elegerit. Ex his patet quòd conjugati sine communi consensu monasterium eligere, continentiam profiteri, vel habitum religionis sumere non valent ; et si fecerint, revocari debent. Sponsi verò possunt sine communi consensu monasterium eligere. Unde videtur inter sponsum et sponsam conjugium non esse. Ideoque asserunt à primâ fide desponsationis conjugēs appellari, non re præsentium, sed spe futurorum, quia ex fide quam ex desponsatione sibi invicem debent, postea efficiuntur conjugēs. Præmissas autem auctoritates, quibus asseritur quòd consensus matrimonium facit, ita intelligi volunt, ut consensus vel pactio conjugalis non ante coitum faciat matrimonium, sed in coitu. Sicut enim defloratio virginitatis non facit matrimonium, nisi præcedat pactio conjugalis, ita nec pactio conjugalis, antequàm adsit copula carnalis. Ex pactione ergo conjugali sponsi et sponsæ fiunt ante coitum ; in coitu verè efficiuntur conjugēs. Facit enim pactio conjugalis ut quæ prius erat sponsa, in coitu fiat conjux.

Responsio ad prædicta cum determinatione superiorum.

9. His autem ita respondemus : Fit aliquando desponsatio, ubi est compromissio viri et mulieris de

contrahendo matrimonio; non est autem ibi consensus de presenti. Est et desponsatio habens consensum de presenti, id est, pactionem conjugalem, quæ sola facit conjugium. In illâ ergo desponsatione, ubi est pollicitatio contrahendi matrimonium, sponsi tantum et sponsæ fiunt, non conjuges, et talibus sponsis licet sine communi consensu continentiam profiteri, et monasterium eligere. In eâ verò desponsatione ubi est consensus de presenti, conjugium contrahitur; et ab illius desponsationis primâ fide veri conjuges appellantur. Secundum hanc distinctionem desponsationis, de sponsis variè loquuntur doctores.

Quomodo accipitur sponsa in subditis capitulis.

10. Aliquando enim sponsas vocant, quæ talem habuerunt desponsationem, ubi fuit pactio conjugalis de presenti; et illæ verè conjuges sunt. Unde Greg., 27, quest. 2, cap. *Si quis uxorem*: Si quis uxorem desponsaverit vel subarrhaverit, quamquam postmodum præveniente die mortis ejus nequiverit eam ducere in uxorem, tamen nulli de consanguinitate ejus licet accipere eam in conjugio; et si inventum fuerit factum, separetur omnino. Item Julius papa, ubi supra, cap. *Si quis desponsaverit*: Si quis desponsaverit uxorem vel subarrhaverit, et vel præveniente die mortis, vel irruentibus quibusdam causis, eam non cognoverit; nec frater ejus, nec ullus de consanguinitate ejus eandem sibi tollat in uxorem ullo unquam tempore. Item Greg., ibid., cap. *Qui desponsatam*: Qui desponsatam proximi sui puellam ceperit in conjugium, anathema sit ipse, et omnes consentientes ei, quia secundum legem Dei mori decernitur. Nam divinæ legis non est sponsas appellare conjuges, ut in Evang., Matth. 1: *Accipe Mariam conjugem tuam*. Et in Deut.: Si quis alterius sponsam in agro vel quolibet loco oppresserit, vel adduxerit in domum suam, moriatur; quia uxorem proximi sui violavit; non quæ jam uxor erat, sed quæ à parentibus uxor fieri debebat. Ex his colligitur quòd sponsæ quædam conjuges sunt ante commixtionem sexuum. Sed fortè illud movet quod in fine capituli dicitur: Non quæ jam uxor erat, sed quæ uxor fieri debebat. Quod non ita intelligi debet, quasi uxor verè non fuerit, ex quo pacto conjugalis intercessit; sed quia nondum traducta fuerat, nec res uxoria intercesserat, scilicet concubitus conjugalis.

Quòd aliter accipitur in his aliis capitulis sponsa.

11. Hæc etiam sponsa est, quæ sic viro desponsata est ut non intercesserit consensus de presenti, sed sponsio futuri. Secundum quem modum illud decretum, ex conc. Tiburicen., intelligitur, 27, q. 2, cap. *Si quis sponsam*: Si quis sponsam filii oppresserit, et post filius ejus eam duxerit, pater postea non habeat uxorem, nec mulier virum; filius qui patris facinus ignoravit, aliam ducat. Si conjux illa fuisset (quod utique foret, si in sponsalibus pactio conjugalis intercessisset), non permetteretur sponso aliam ducere. Mœchis autem pœna non nubendi ex rigore infligitur, ut alii terreantur. Idem ex eodem: Quidam desponsavit uxorem et dotavit, et cum eâ coire non potuit, quam clanculò frater ejus corripuit et gravidam reddidit, decretum est, ut quamvis nupta non potuerit esse legitimo viro, desponsatam tamen fratri frater habere non possit; sed mœchus et mœcha fornicationis quidem vindictam sustineant, licita verò eis conjugia non negentur. De illâ desponsatione hoc intelligi debet, ubi non fuit consensus conjugalis de presenti; alioquin non liceret eis alia sortiri conjugia. Secundum hoc etiam illud intelligi debet, ex conc. Toletano: Statutum est à sacro conventu, ut si quis sponsam alterius rapuerit, publicâ poenitentia mulctetur, et sine spe conjugii maneat. Et si ipsa eidem crimini consentiens non fuerit, licentia nubendi alteri non negetur. Apparet hanc fuisse desponsatam sine pactione conjugali de presenti, et ideò non fuisse conjugem, cui vivente sponso alteri nubendi licentia non negatur. Sunt enim quædam nuptialia pacta de futuro, ex quibus sponsi et sponsæ vocantur, nec exinde conjuges sunt. Et est

pactio quædam conjugalis de presenti quæ sponsum et sponsam etiam conjuges facit. Et utraque pactio desponsatio vel sponsalia interdum dicuntur; proprie tamen sponsalia dicuntur quædam solemnia pacta nuptialia.

Quare non statim tradantur sponsæ.

12. De nuptialibus pactis, ubi est tantum sponsio futuri ait Augustinus, ibidem, 2: Institutum est ut jam pactæ sponsæ non statim tradantur, ne vilem habeat maritus datam, quam suspiravit sponsus dilatatam.

Quæ sponsa sit vidua mortuo sponso, et quæ non.

(27, quest. 2.)

13. Et est sciendum quòd illa sponsa quæ tantum in futuro est pacta, mortuo sponso non remanet vidua, quia non fuerat vir ejus. Unde si quis eam duxerit, ad sacros ordines conscendere non prohibetur, quia non duxit viduam. Viduæ enim maritus æquè sicut bigamus, sacerdos fieri prohibetur. Ex tali autem copulâ nullus arcetur à sacris ordinibus.

Qui alterius sponsam eo mortuo ducit, ad sacros ordines accedere potest.

14. Secundum hoc intelligendum est quod ait Pelagius papa, de illo qui mortuo sponso ejus sponsam ducit in uxorem. Nihil est, inquit, dist. 34, c. ultimo, quantum ad hunc articulum attinet, quod ei obviet de canonicis institutis, quin ad sacros ordines promoveri valeat. Si verò talis sponsa fuisset, inter quam et sponsum ejus consensus de presenti intercessisset, eo mortuo vidua remansisset; cui copulatus in conjugio, ulterius ad sacros ordines non accederet, cum viduam duxerit. Non est ergo ambigendum quia solus de presenti consensus conjugium efficiat, et exinde veri conjuges appellantur. Ideò post talem consensum si quis alii se copulaverit, etiamsi carnis commixtio illi sequatur, ad priorem copulam revocandus est.

DISTINCTIO XXVIII.

SI CONSENSUS DE FUTURO CUM JURAMENTO FACIAT CONJUGIUM.

1. Hic queri debet utrùm consensus de futuro, addito etiam juramento, conjugium efficiat: ut si quis promittat vel etiam juret alicui se usque ad tempus placitum illam ducturum, et illa promittat vel juret se illi nupturam, numquid talis sponsio eos conjuges facit? Si mutato proposito alter vel uterque ad alienam copulam transit, numquid ob priorem sponsonem juramento subnixam, secundæ fœderationis pactum scindetur? Considera quia longè est aliud promittere, et aliud facere. Qui promittit, nondum facit. Qui ergo promisit se in uxorem ducturum aliquam, nondum eam duxit in uxorem; et quæ spondit se nupturam, nondum nupsit. Quomodo ergo conjuges appellari possunt, qui nondum contrahunt, sed in futuro se contracturos jurando promittunt? Item, si ex vi juramenti ad futurum pertinentis mox efficiuntur conjuges, cur jurant in futuro se facturos, quod in presenti efficiunt? Item, si ex quo jurant, mox efficiuntur conjuges, tunc rem hanc efficiunt, quando jurant se facturos. Ideò dico quòd conjugium tunc non fuit, sed futurum promittitur. Si verò ille post uxorem duxit, et illa marito nupsit, conjugium utrinque fuit, et non potest dissolvi. Præcedens ergo mendacium vel perjurium, poenitentia est corrigendum, sed conjugium sequens non est dissolvendum. Non autem sic est quando juramentum conjugii præsentis consensûs attestatione firmatur, quia post talem consensum si quis alii se copulaverit, etiamsi prolem procreaverit, et irritum debet fieri, et ipse ad priorem copulam revocari.

Quæ videntur obviare præmissis.

2. Præmissæ autem sententiæ videtur obviare illud quod leges tradunt: Si quis tactis divinis Scripturis juraverit mulieri se eam legitimam uxorem habiturum, vel etiam si in oratorio tale sacramentum dederit, sit illi legitima uxor, quamvis nulla dos, nulla alia scriptura interposita sit. Sed hic ostenditur quid fieri vel esse debeat, non quid tunc fiat. Non enim per illud juramentum tunc fit uxor, sed fieri debet, quia jura-

tum est. Potest et de illo juramento hoc dictum intelligi, ubi de presenti consentiunt, ac se invicem suscipiunt. Illi etiam sententiæ quæ dictum est, solum consensus facere conjugium, videtur obviare quod Evaristus papa ait: Aliter legitimum non fit conjugium, nisi ab hisquis super feminam dominationem habere videntur, et à quibus custoditur. Uxor petatur, et à parentibus sponsetur, et legibus dotetur, et à sacerdote (ut mos est) benedicatur, et à paranymphis custodiatur ac solemniter accipiat. Allegat. 30, q. 4, c. Si quis, determinat. 30, q. 5, c. Aliter. Item, 30, q. 5: Ita legitima scitote esse connubia; aliter verò præsumpta, non conjugia, sed adulteria vel fornicationes sunt, nisi voluntas propria suffragata fuerit, et vota succurrerint legitima. Hoc autem non ita intelligendum est, tanquam sine enumeratis non possit esse legitimum conjugium, sed quia sine illis non habet decorem et honestatem debitam. In hujus enim sacramenti celebratione, sicut in aliis, quædam sunt pertinentia ad substantiam sacramenti, ut consensus de presenti, qui solus sufficit ad contrahendum matrimonium; quædam verò pertinentia ad decorem et solemnitatem sacramenti, ut parentum traditio, sacerdotum benedictio, et hujusmodi; sine quibus legitime fit conjugium, quantum ad virtutem, non quantum ad honestatem sacramenti. Sine his ergo non quasi legitimi conjuges, sed quasi adulteri vel fornicatores conveniunt, ut illi qui clanculò nubunt; et utique fornicatores essent, nisi eis suffragaretur voluntas verbis expressa de presenti, quæ legitimum inter eos facit matrimonium. Nam et consensus occultus de presenti per verba expressus, conjugium facit, licet non sit ibi honestus contractus; sed matrimonium non sanxit consensus qui in occulto fuit. Si enim alter alterum dimiserit, non cogitur iudicio Ecclesiæ redire et commanere quasi cum conjuge, quia non potest probari testibus contractus, qui in occulto est factus. Quòd si ipsi qui in occulto sibi consenserunt, eundem consensum voluntate in manifesto profiteantur, tunc utique propria voluntas suffragatur, et legitima vota succurrunt ad sancendum conjugium, quod prius occultè fuerat contractum. Voluntas ergo verbis expressa in occulto ad hoc suffragatur, ut fiat conjugium; manifestè verò expressa suffragatur ut sanciat et roboret, ac liberum sit Ecclesiæ de hoc judicare si expedierit.

De quâ re sit consensus ille: An de carnali copulâ, an de cohabitatione, an de alio. (27, q. 2, c. Subjiciat, § Cum ergo inter istos. Aug., lib. de sanctâ Virginitate, c. 5.)

3. Ille queritur, cum consensus de presenti matrimonium faciat, cujus rei consensus sit ille, an carnalis copulæ, an cohabitationis, an utriusque. Si cohabitationis consensus matrimonium facit, tunc frater cum sorore, pater cum filia potest contrahere matrimonium. Si carnalis copulæ, tunc inter Mariam et Joseph non fuit conjugium. Proposuerat enim Maria in virginitate manere, nisi Deus aliter facere juberet: secundum quod videtur angelo dixisse: *Quomodo fiet istud, quoniam virum non cognosco*, id est, me non cognituram proposui. Neque enim quia virum tunc non cognoscebat, necesse erat inquiri quomodo posset habere filium; sed quia se nunquam cognituram proposuerat. Dicit enim Beda, ad c. 4 Lucæ, quòd in virginitate manere disposuerat; si ergo contra suum propositum post consensit in carnalem copulam, videtur facta voti rea, mente, etsi non opere violata. Dicamus ergo quòd consensus cohabitationis vel carnalis copulæ non facit conjugium; sed consensus conjugalitatis societatis, verbis secundum præsens tempus expressus: ut cum vir dicit: *Ego accipio te in meam*, non dominam, non ancillam, sed *conjugem*. Quia enim non ancilla vel domina datur, ideò nec de summo, nec de imo à principio formata est, sed de latere viri, ob conjugalem societatem. Si de summâ fieret, ut de capite, videretur ad dominationem creata; si verò de imo, ut de pedibus, videretur ad servitutem subjicienda. Sed quia nec in dominam, nec in ancillam assumitur, facta

est de medio, id est, de latere, quia ad conjugalem societatem assumitur. Cum ergo sic conveniunt ut dicat vir: *Accipio te in meam conjugem*; et dicat mulier: *Accipio te in meum virum*, his verbis vel aliis idem significantibus exprimitur consensus, non copulæ carnalis vel cohabitationis corporalis, sed conjugalitatis societatis; ex quâ oportet eos cohabitare, nisi fortè causâ religionis pari voto corporaliter separentur, vel ad tempus, vel usque in finem.

DISTINCTIO XXIX.

COACTIO EXCLUDIT CONSENSUM CONJUGALEM.

1. Oportet autem consensum conjugalem liberum esse à coactione. Coactus enim consensus, qui nec consensus appellari debet, Conjugium non facit, sicut testatur Urbanus papa 31, q. 2, cap. *De neptis*, scribens sancto regi Arragonum in hæc verba: De neptis tuæ conjugio, quam te cuidam militi daturum necessitatis instante articulo sub fidei pollicitatione confirmasti, hoc æquitate dictante decrevimus: Ut si illa virum illum omninò (ut dicitur) renuit, et in eadem voluntate persistit ut viro illi se prorsus deneget nupturam, nequaquam eam invitam ac renitentem ejusdem viri cogas conjugio copulari. Idem, ibid., cap. *Si verum*: Si verum esse constiterit, quod nobis legati Jordanis principis retulerunt, scilicet, quòd ipse coactus et dolens filiam suam nolentem, flentem, et pro viribus renitentem, Raynaldo desponsaverit; quoniam legum et canonum auctoritas talia sponsalia non approbat, ne ignorantibus leges et canones nimis durum videatur, ita sententiam temperamus, ut si princeps cum assensu filia id quod cœptum est perficere voluerit, concedamus. Sin autem, legatus noster utraque partes audiat; et si nihil fuerit ex parte Raynaldi quod amplius impediatur, ab ipso Jordane sacramentum, quo constant hæc quæ dicta sunt, accipiat. Et nos canonum et legum scripta sequentes, deinceps non prohibemus quin alii viro, si voluerit, prædicta ejus filia tantum in Domino nubat. Ex his apparet conjugium fieri inter consentientes et spontaneos, non inter renitentes et invitos. Verumtamen qui inviti et coactè conjuncti sunt, si postea ab aliquo tempore sine contradictione et querimoniâ cohabitaverint facultate discedendi vel reclamandi habitâ, consentire videntur; et consensus ille consequens supplet quod præcedens coactio tulerat.

In libro Pandectarum.

2. Consentire autem probatur, qui evidenter non contradicit: secundum illud: In sponsalibus eorum consensus exigendus est, quorum in nuptiis desideratur. Intelligitur tamen patri filia consentire, nisi evidenter dissentiat. Item, sponsalia sicut nuptiæ consensu fiunt contrahentium. Et ideò sicut in nuptiis, ita et in sponsalibus patris familiæ filiam consentire oportet, quæ si patris voluntati non repugnat, consentire intelligitur.

DISTINCTIO XXX.

DE ERRORE QUI EVACUAT CONSENSUM

1. Nec solum coactio impedit vel excludit consensum sed etiam error. Non autem omnis error consensus expedit. Est enim error alius personæ, alius fortunæ, alius conditionis, alius qualitatis. Error personæ, quando hic putatur esse homo ille, et est alius. Error fortunæ, quando putatur esse dives qui pauper est, vel è converso. Error conditionis, quando putatur esse liber qui servus est. Error qualitatis, quando putatur esse bonus qui malus est. Error fortunæ et qualitatis, conjugii consensum non excludit. Error verò conditionis conjugalem consensum evacuat, de quâ conditione postmodum tractabimus. Error quoque personæ consensum conjugalem non admittit: ut si quis feminam nobilem in conjugium petat, et pro eâ alia ignobilis tradatur ei, non est inter eos conjugium, quia non consensit vir in istam, sed in aliam. Ut si quis promitteret mihi se venditorum aurum, et pro auro offerret mihi aurichalcum, et ita me deciperet,

numquid diceret consensisse in aurichalcum? Nunquam volui emere aurichalcum, nec ergo in illud consensi, quia consensus non nisi voluntatis est. Sicut ergo error materiae excludit consensum, ita et in conjugio error personae. Sed obicitur de Jacob qui pro Rachel septem annis servierat, et supposita est ei Lia, numquid error personae excludit conjugium, cum non in eam, sed in Rachel consenserit? Sed quod ibi factum est, in mysterio gestum non improbe traditur, ibi tamen etsi non praecessit, secutus est consensus; nec ex illo concubitu qui consensum praecessit, fornicarii judicantur, cum ille maritali affectu eam cognoverit, et illa uxorio affectu debitum persolverit, putans lege primogenitarum, et paternis imperiis se illi jure copulatam; excusatur etiam, quia Dei consilio in mysterio ita actum est. Hodie etiam excusaretur ille, cui inscio uxoris soror lectulum ejus ingressa se subiceret; quae cum sine spe conjugii perpetuo manere censeatur, ille tamen qui cognovit eam per ignorantiam, excusatur, quod per simile probatur. Si enim diabolus transfigurans se in angelum lucis credatur bonus, non est error periculosus. Quod autem vir ille in illam mulierem non consenserit, ex simili ostenditur. Si quis haereticus nomine Augustini vel Ambrosii, alicui catholico se offerret, eumque ad suae fidei imitationem vocaret: si ille assentiret, in cujus sententiam fidei diceretur consensisse? Non in haereticorum sectam, sed in integritatem fidei, quam ille haereticus se mentiebatur habere. Error vero fortunae consensum non excludit. Quae enim nubit pauperi, putans illum esse divitem, non potest renuntiare priori conditioni, quamvis erraverit. Nec error qualitatis, ut si quis ducat uxorem meretricem vel corruptam, quam putat esse castam vel virginem, non potest eam dimittere.

De conjugio Mariae et Joseph.

2. Praemissis aliquid addendum est de modo illius consensûs qui inter Mariam et Joseph intercessit. Sanè credi potest non solum Mariam, sed etiam Joseph apud se disposuisse virginitatem servare velle, nisi Deus aliter juberet, eosque sic consensisse in conjugalem societatem, ut uterque de altero, revelante Spiritu sancto, intelligeret quod virginitatem servare vellet nisi Deus aliter inspiraret; sed illam voluntatem verbis non expresserant, postea verò expresserunt, et in virginitate permanserunt (Aug., lib. 24, contra Faustum Manichaeum, c. 8 et 9). Consensit ergo Maria in maritalem societatem, sed non in carnalem copulam, nisi de eodem specialiter Deus praeciperet, cujus etiam consilio in maritalem consensit copulam, quia virginitatem servare volebat; et ideò non aliter consensisset in conjugalem societatem, nisi familiare Dei consilium habuisset, de qua Augustinus sic ait, in lib. de Nuptiis et Concup.: Beata Maria proposuit se servaturam votum virginitatis in corde, sed ipsum votum non expressit in ore. Subjecit se divinae dispositioni; proposuit se perseveranturam virginem, nisi Deus aliter ejus revelaret. Committens ergo virginitatem suam divinae dispositioni, consensit in carnalem copulam, non illam appetendo, sed divinae inspirationi in utroque obediendo; postea verò simul cum viro labiis expressit, et uterque in virginitate permansit.

Quod perfectum inter eos fuit conjugium.

3. Inter quos, ut ait August., 27, q. 2, perfectum fuit conjugium; perfectum quidem non in significatione, sed in sanctitate. Sanctiora sunt enim conjugia pari voto continentium. Unde Aug.: Quod Deo pari voto et consensu voveratis, ambo perseveranter reddere debuistis; à quo proposito si lapsus est ille, tu saltem persevera. Non quia pariter temperabatis à commixtione carnali, ideò maritus tuus esse destiterat; imò verò tantò sanctius conjuges manebatis, quantò sanctiora concorditer placita servabatis. Perfectum ergo fuit Mariae et Joseph conjugium in sanctitate. Perfectum etiam fuit secundum triplex bonum conjugii, fidem, scilicet, prolem, et sacramentum. Omne etiam nuptiarum bonum, ut ait Augustinus, ibid., c. 11, impletum est in illis parentibus Christi: fides, proles, sacramentum. Prolem

cognoscimus ipsum Dominum; fidem, quia nullum adulterium; sacramentum, quia nullum divortium: solus ibi nuptialis concubitus non fuit, quia in carne peccati fieri non poterat sine pudenda concupiscentia carnis, quae accedit ex peccato; sine qua concipi voluit, qui sine peccato futurus erat. Et licet non intercesse- rit conjugal concubitus, conjuges tamen verè fuerunt mente, non carne, sicut et parentes; quamvis Ambrosius dicat perfectum fieri conjugium per carnalem copulam. In omni matrimonio, inquit, in lib. de Patriarch., c. 11 et 12, conjunctio intelligitur spiritualis: quam confirmat et perficit conjunctorum commixtio corporalis. Sed intelligendum est conjugium perfici commixtione corporali non quantum ad veritatem vel sanctitatem conjugii, sed quantum ad significationem, quia perfectius unionem Christi et Ecclesiae tunc figurat.

De causâ finali conjugii.

4. Exposito quae sit efficiens causa matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium. Est igitur finalis causa matrimonii contrahendi principalis procreatio prolis, propter hoc enim instituit Deus conjugium inter primos parentes, quibus dixit, Gen. 1, *Crescite et multiplicamini*, etc. Secunda est, post peccatum Adæ, vitatio fornicationis, unde Apostolus, 1 Cor. 7: *Propter fornicationem unusquisque habeat uxorem suam, et unaquaeque habeat virum suum*. Sunt et aliae causae honestae, ut inimicorum reconciliatio, et pacis reintegratio. Sunt enim et aliae causae minus honestae, propter quas aliquando contrahitur, ut viri mulierisque pulchritudo, quae animos amore inflammatos saepe impellit inire conjugium, ut valeant suum explere desiderium. Quæstus quoque et divitiarum possessio frequenter est conjugii causa, et alia multa quae cuique diligentiam adhibenti facile est discernere. Nec est assentiendum illis qui dicunt non esse conjugium quod propter has causas minus honestas contrahitur. Constat enim ex praemissis conjugium fieri ex communi consensu verbis de praesenti expresso, quamvis amor ad hoc attraxerit. Cujus rei documentum praestat Jacob, qui Rachel decoram facie et venusto aspectu amavit, eamque multum diligens ait: *Serviam tibi pro Rachel septem annis*. In Deuteronomio etiam legitur: *Si videris in medio captivorum mulierem pulchram, et adamaveris eam voluerisque uxorem habere, introduces eam in domum tuam*, etc.

Quod malus finis non contaminat sacramentum.

5. Et licet sine non bono contrahatur conjugium, quando species contrahentis movet animum, conjugium tamen bonum est, quia vita mala vel intentio perversa alicujus sacramentum non contaminat. Habuit autem conjugium Mariae et Joseph alias causas speciales, scilicet, ut virgo solatio viri sustentaretur, et ut diabolo partus celaretur; ut Joseph esset testis castitatis, defendens eam ab infamia suspicionis, ne ut adultera damnaretur.

DISTINCTIO XXXI.

DE TRIBUS BONIS CONJUGII.

1. Post hæc de bonis conjugii quae sint, et qualiter coitum excusent dicendum est. Tria sunt principaliter bona conjugii, unde August., super Gen., lib. 9, c. 7: Nuptiale bonum tripartitum est, scilicet, fides, proles, sacramentum. In fide attenditur, ne post vinculum conjugale cum alio vel alia cocatur; in prole, ut amanter suscipiatur, religiosè educetur; in sacramento, ut conjugium non separetur, et dimissus vel dimissa ne causâ prolis alteri jungatur.

De duplici separatione

2. Separatio autem gemina est, corporalis, scilicet, et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causâ fornicationis, vel ex communi consensu causâ religionis, sive ad tempus sive usque in finem. Sacramentaliter verò separari non possunt dum vivunt, si legitimæ personae sint. Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi aliis à se discedentes adhæserint. Unde August., in lib. 1, de Nupt. et Conjug., c. 10:

Usque adeò manent inter viventes semel inita iura nuptiarum, ut potius sint inter se conjuges, etiam separati, quàm cum aliis quibus adhæserunt. Item: Manet inter viventes quoddam conjugale vinculum, quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre; sicut apostata anima velut de conjugio Christi recedens, etiam fide perditâ, sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit. Redderetur enim redeunti, si amisisset abscedens. Habet autem hoc qui recesserit ad cumulum supplicii, non ad meritum præmii (ibid., c. 11). Item: Quibus placuit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiæ in perpetuum continere, absit ut vinculum inter illos conjugale rumpatur, imò firmitus hæret; quò magis ea pacta secum gerunt, quæ charius concordiusque servanda sunt, non voluptariis corporum nexibus, sed voluntatis animorum affectibus (Hug., 4 Sentent., cap. 5). Et attende quod tertium bonum conjugii dicitur sacramentum, non quòd sit ipsum conjugium, sed quia ejusdem rei sacræ signum est, id est, spiritualis et inseparabilis conjunctionis Christi et Ecclesiæ.

Hæc tria non adsunt omni conjugio

3. Et est sciendum ab aliquibus contrahi conjugium, ubi hæc tria bona non comitantur. Deest enim fides, ubi vir cum aliâ, vel mulier cum alio coit. Hoc ergo bonum ita conjugio adhæret, ut ex eo, si adsit, ampliùs commendetur conjugium, si non adsit, non inde annihilatur. Quæ enim adultera est, non ideò conjux non est; imò si conjux non esset, adultera non foret. Quod cum sit, culpa committitur, sacramentum verò non cassatur. Bonum quoque prolis non omnibus adest conjugibus. Quidam enim pari voto continentiam servant. Alii pro ætatis defectu vel alterius rei causâ generare non valent. Nec omnes illi etiam qui prolem recipiunt, bonum prolis habent. Nam bonum prolis dicitur non ipsa proles, vel prolis spes quæ ad religionem non refertur, imò ad hæreditariam successionem (ut cum quis hæredes terrenæ possessionis habere desiderat), sed spes ac desiderium quo proles ad hoc quæritur, ut religione informetur. Multi ergo prolem habent, qui tamen bono prolis carent, nec ideò tamen conjugium esse desinit. Sacramentum verò ita inseparabiliter conjugio hæret legitimarum personarum, ut sine illo conjugium non esse videatur, quia semper manet inter viventes vinculum conjugale, ut etiam interveniente divortio fornicationis causâ, conjugalium vinculi firmitas non solvatur (Hug., de Sacram., part. 11, c. 8). Ubi verò non inter legitimas personas contrahitur conjugium, non adest illud bonum quod dicitur sacramentum, quia potest solvi talium copula, de quibus post dicetur. Quòd verò conjugium sit inter eos qui conjugali affectu non tamen gratiâ prolis, sed explendæ libidinis causâ conveniunt, nec fornicarii, sed conjuges appellantur, ostendit Augustinus inquirens, in lib. de Bono conjugii, cap. 5: Solet quæri cum masculus et femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed pro incontinentiâ, solius concubitûs causâ copulantur, eâ fide mediâ, ut nec illa cum altero, nec ille cum alterâ faciat id, utrùm nuptiæ sint vocandæ. Et potest fortassè non absurdè hoc appellari connubium, si usque ad mortem alicujus eorum id inter eos placuerit, et prolis generationem, quamvis non eâ causâ conjuncti sunt, non tamen vitaverint, ut vel nolint sibi nasci filios, vel etiam opere malo aliquo agant ne nascantur. Cæterùm si vel utrumque, vel unum horum desit, non invenio quomodò has nuptias appellare possimus. Etenim si aliquam sibi ad tempus adhibuerit, donec aliquam dignam honoribus aut suis facultatibus inveniat, quam in conjugio adducat, animo ipso adulter est; nec cum illâ quam cupit invenire, sed cum istâ cum quâ sic cubat, ut cum eâ non habeat maritale consortium. Ecce conjuges dicuntur, qui solius concubitûs causâ conveniunt, si tamen prolis generationem aliquo malo dolo non vitent.

De his qui procurant venena sterilitatis.

4. Qui verò venena sterilitatis procurant, non con-

juges, sed fornicarii sunt; unde Aug. de Nupt. et Concup. lib. 1, cap. 15: Aliquando eòsque pervenit hæc libidinosa crudelitas, vel libido crudelis, ut etiam venena sterilitatis procuret; et si nihil valuerint, conceptos fœtus inter viscera aliquo modo extinguat vel fundat, volendo prolem suam priùs interire quàm vivere, aut si in utero vivebat, occidi antequàm nasci. Prorsus si ambo tales sint, conjuges non sunt; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per connubium, sed per stuprum potius convenerunt. Si verò ambo tales non sunt, audeo dicere: aut illa quoddammodò est mariti meretrix, aut ille adulter uxoris.

Quando sunt homicidæ qui procurant abortum.

5. Hic quæri solet de his qui abortum procurant, quando judicentur homicidæ vel non. Tunc puerperium ad homicidium pertinet, quando formatum est, et animam habet, ut Augustinus super Exod. asserit, 32, q. 2, c. Quod verò: Informe autem puerperium, ubi non est anima viva, lex ad homicidium pertinere noluit. Dicit etiam Augustinus, in lib. Quæst. nov. et vet. Test., c. 32, quòd informe puerperium non habet animam; ideòque mulctatur pecuniâ, non redditur anima pro animâ. Sed jam formato corpori anima datur, non in conceptu corporis nascitur cum semine derivata. Nam si cum semine et anima existit de animâ, tunc et multæ animæ quotidie pereunt, cum semen fluxu non proficit nativitati. Primum oportet domum compaginari et sic habitatorem induci. Cum ergo lineamenta compacta non fuerint, ubi erit anima? Item Hieron. ad Algasiam, epistolarum in quæstionibus, q. 4: Semina paulatim formantur in utero; et tandiù non reputatur homicidium, donec elementa confecta suas imagines membraque suscipiant. Hic apparet tunc eos homicidas esse, qui abortum procurant cum formatum est et animatum puerperium.

De excusatione coitûs, quæ fit per hæc bona.

6. Cum ergo hæc tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitûs carnalis valent. Quando etiam servatâ fide thori causâ prolis conjuges conveniunt, sic excusatur coitus, ut culpam non habeat. Quando verò deficiente bono prolis, fide tamen servatâ, conveniunt causâ incontinentiæ, non sic excusatur ut non habeat culpam, sed venialem. Unde Augustinus, in libro de Bono conjugali, cap. 6 et 7: Conjugalium concubituum generandi gratiâ, non habet culpam; concupiscentiæ verò satiandæ, sed tamen cum conjuge propter thori fidem, venialem habet culpam. Item hoc Hug., 4 Sentent., c. 4: Quòd conjugati victi concupiscentiâ utuntur invicem ultra necessitatem liberos procreandi, poenam in his pro quibus quotidie dicimus: *Dimitte nobis debita nostra*, etc. Matth. 6. Ubi autem hæc bona desunt, fides, scilicet, et proles, non videtur coitus defendi à crimine. Unde in sententiis Sexti Pythagorici, 32, q. 1, cap. *Origo quidem*, legitur: Omnis ardentior amator propriæ uxoris, adulter est. Item Hieron., ibid.: Sapiens judicio amat conjugem, non affectu; non regnat in eo impetus voluptatis, nec præceps fertur ad coitum. Nihil est fœdus quàm uxorem amare quasi adulteram. Qui dicunt se causâ humani generis uxoribus jungi, imitentur saltem pecudes, et postquàm venter uxoris intumuerit, non perdant filios, nec amatores se uxoribus exhibeant, sed maritos. Idem: In matrimonio opera liberorum concessa sunt, voluptates autem quæ de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore sunt damnatæ.

De indulgentiâ Apostoli, quomodò sit accipienda.

7. Sed si concubitûs qui fit causâ prolis, culpâ caret, quid Apostolus secundum indulgentiam permittit? Ita enim ait, 1 Cor. 7: *Hoc autem dico secundum indulgentiam*. Cui enim præstatur venia, nisi culpæ? Per hoc etiam quidam probare volunt nuptias esse peccatum. Sed, ut prædictum est, indulgentia alia est concessionis, alia permissionis. Egerat Apostolus de nuptiis, et de carnali coitu; et ad utrumque retulit illud: *Hoc autem dico secundum indulgentiam*. Indulgentur enim nuptiæ secundum concessionem et con-

cubitus nuptialis qui sit tantum causa prolis. Concubitus vero qui est præter necessitatem generandi ob incontinentiam, indulgetur secundum permissionem, quia ibi est aliqua culpa, sed levis. Ideoque non jubetur, nec conceditur, sed permittitur, quia non est laudabilis, sed venialis. De hoc August. sic ait de Verb. apost. : Fortè aliquis dicet : Si veniam concessit Apostolus; ergo peccatum sunt nuptiæ. Cui enim venia, nisi peccato conceditur? Planè quod infirmitati permisit secundum veniam, audeo dicere peccatum esse, veniam namque concedens Apostolus, concubitus attendit conjugatorum, ubi est incontinentiæ malum. Incontinentiæ malum est, quod vir cognoscit uxorem etiam ultra necessitatem procreandi liberos, sed et ibi est nuptiarum bonum. Non enim quia incontinentia malum est, ideo conjugium. Ubi est concubitus præter intentionem generationis, non est bonum; non propter illud malum culpabile est hoc bonum, sed illud malum fit veniale propter bonum nuptiale; quod non reprehendit Apostolus, sed malum incontinentiæ. Idem Aug., in lib. de Bono conjugali, c. 10 : Concubitus qui non sit causa prolis, nuptiæ non cogunt fieri, sed impetrant ignosci; si tamen non ita sit nimius, ut impediat tempora quæ orationi debentur, nec immutetur in eum usum qui est contra naturam. Concubitus enim necessarius causa generandi inculpabilis, et solus ille nuptialis est. Ille vero qui ultra necessitatem progreditur, non rationi, sed libidini obsequitur; et hunc non exigere, sed reddere conjugum ne fornicetur, ad conjugem pertinet. Si verò ambo tali concupiscentiæ subiguntur, rem faciunt quæ non est nuptiarum; cuius delicti non sunt nuptiæ hortatrices, sed deprecatrices. Decus quidem conjugale est castitas; procreandi et reddendi carnalis debiti fides, hoc est opus nuptiarum, quod ab omni peccato defendit Apostolus dicens, 1 Cor. 7; Aug., c. 4, de Nupt. et Concupis., 1, tom. 7 : *Non peccat virgo si nupserit.* Cum ergo culpabilis non sit generandi intentione concubitus, qui propriè nuptiis imputandus est, quid secundum veniam concedit Apostolus, nisi quod conjuges debitum carnis exposcunt, non propagationis voluntate, sed libidinis voluptate? quæ tamen voluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit veniam. Immoderata ergo progressio secundum veniam conceditur. Quocirca et hinc laudabiles sunt nuptiæ, quia etiam illud quod non pertinet ad se, ignosci faciunt propter se. Non enim iste concubitus, quo servitur concupiscentiæ, agitur ut impleatur fœtus quem postulant nuptiæ. Omninò ergo in genere suo nuptiæ bonæ sunt, quia fidem thori servant, et prolis suscipiendæ causâ utrumque sexum commiscant et impietatem separationis horrent (Aug., contra Julianum hæreticum, c. 21 et 22). Sanctitati etiam conjugii nec conjux infidelis obesse potest, sed potiùs fidelis prodest infideli, ut Apostolus docet. Ex his ostenditur quod conjuges qui causâ prolis tantum conveniunt, vel qui exigentibus debitum reddunt, defendit à peccato sanctitas conjugii, bonumque nuptiale. Si enim absque peccato non posset fieri concubitus conjugalis, non præcepisset Dominus post diluvium eos copulari, dicens, Gen. 9 : *Crescite et multiplicamini*, cum jam sine carnali concupiscentiâ non possint commisceri. (Hug., 4 Sent., c. 4.)

Quod non omnis delectatio carnis peccatum est.

8. Sed fortè aliquis dicet omnem carnis concupiscentiam et delectationem, quæ est in coitu, malam esse et peccatum, quia ex peccato est et inordinata. Et nos dicimus illam concupiscentiam semper malam esse, quia fœda est, et poena peccati; sed non semper peccatum est. Sæpè enim delectatur vir sanctus secundum carnem in aliqua re, ut requiescendo post laborem, edendo post esuriem; nec tamen talis delectatio est peccatum, nisi sit immoderata. Sic et delectatio quæ fit in coitu conjugali, cui adsunt illa tria bona, à peccato defenditur. (Hug., ibid.) Videtur tamen beatus Gregorius aliter sentire, scilicet, quod sine pec-

cato non possit fieri carnalis commixtio, dicens, 33, q. 4 : Vir cum propriâ conjuge dormiens, nisi lotus aquâ ecclesiam intrare non debet. Quamvis diversæ hominum nationes de hac re diversa sentiant, et alia custodire videantur; Romanorum tamen semper ab antiquioribus usus fuit, post admixtionem propriæ conjugis, et lavacri purificationem querere, et ab ingressu ecclesiæ paululum temperare. Nec hoc dicentes culpam deputamus esse conjugium; sed quia ipsa licita admixtio conjugis sine voluptate carnis fieri non potest, à sacri loci ingressu est abstinendum, quia voluptas ipsa sine culpâ nullatenus esse potest.

Determinat auctoritatem.

9. Hoc autem ne prædictis obviet, intelligendum est in illis qui non gratiâ prolis conveniunt, quorum voluptas non est sine peccato. Et vix aliqui reperiri possunt adhuc amplexus carnales experientes, qui non interdum conveniant præter intentionem procreandæ prolis. Hoc autem quoties fit, ab ingressu ecclesiæ abstinendum est. Et quod ita intelligendum sit, Gregorius consequenter ostendit, ibidem : Si quis verò ita suâ conjuge, non cupidine voluptatis raptus, sed tantum creandorum liberorum gratiâ, utitur, iste profectò, sive de ingressu ecclesiæ, sive de sumendo corporis dominici mysterio, suo est iudicio relinquendus, quia prohiberi à nobis non debet accipere, qui in igne positus nescit ardere. Cum verò non amor procreandæ sobolis, sed voluptas dominatur in opere commixtionis, habeant conjuges etiam de commixtione suâ quod desinant. Tunc autem vir qui post admixtionem conjugis lotus aquâ fuerit, etiam sacram communionem valeat accipere, cum ei secundum præfinitam sententiam ecclesiam licuerit intrare.

DISTINCTIO XXXII.

DE SOLUTIONE CARNALIS DEBITI.

1. Sciendum etiam est quia cum in omnibus aliis vir præsit mulieri, ut caput corpori (*est enim vir caput mulieris*, 1 Cor. 11), in solvendo tamen carnis debito pares sunt. Ideò Apostolus utrique pariter præcipit in hac causâ sibi invicem subjici, inquit, 1 Cor. 7 : *Uxori vir debitum reddat, similiter et uxor viro; quia mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir; similiter et vir sui corporis potestatem non habet, sed mulier*; quia nec mulier ad alium virum, nec vir ad aliam mulierem potestatem sui corporis habet; nec vir ad continendum, nec mulier potestatem habet sine mutuo consensu, sed alter alterius potestatem habet corporis, ut poscenti alteri non liceat alteri negare debitum. In hoc enim pares sunt, quia nec viro, nec mulieri corpus suum licet alii tradere; sed sibi invicem debitores sunt in hac causâ, ne peccandi detur occasio. Per quod non dominium tollitur viro, sed vitium. Debent enim sibi conjugati non solum ipsius sexus sui commiscendi fidem liberorum procreandorum causâ, quæ prima est in istâ mortalitate societas; verum etiam infirmitatis invicem excipiendæ ad illicitos concubitus devitandos, mutuam quodammodo servitutem, ut etsi alteri eorum continentia placeat, nisi ex alterius consensu non possit. Ad hoc enim neuter habet potestatem sui corporis; quod adeò verum est, ut etiam quod non filiorum procreandorum, sed infirmitatis et continentiae causâ expedit, vel ille de matrimonio, vel illa, non sibi alterutrum negent, ne per hoc incidant in damnabiles corruptelas. Reddere enim debitum conjugale nullius est criminis; exigere autem ultra generandi necessitatem, culpæ est venialis. Fornicari verò vel mœchari, puniendi est criminis. (Aug., de Bono conjug., c. 6 et 7.)

Quod neuter continere valeat, nisi ex communi consensu.

2. Quod verò sine consensu uxoris vir continere non valeat, subditis probatur testimoniis. Ait enim Aug., super ps. 45 : Si dicat vir : Continere jam volo : Nolo autem uxor, non potest. Quod enim tu vis, illa non vult. Numquid per continentiam tuam illa debet fieri fornicaria? Si alii nupserit te vivo, adultera erit. Non vult tali lucro Deus tale damnum compensari,

Redde debitum; et si non exigis, redde. Pro sanctificatione perfectâ Deus tibi computabit, si non quod tibi debetur exigis, sed reddis quod debes uxori. Idem, secundum verba apostolica: Etiam si vir continere voluisset, et tu noluisses, debitum tibi reddere cogeretur; et illi Deus imputaret continentiam, si non suæ, sed tuæ concederetur infirmitati, ne in adulterium eaderes. Quisquis ergo compatiens infirmitati uxori reddit, non exigit debitum; aut si propter propriam infirmitatem ducit uxorem, plangens potius quia sine uxore esse non potuit, quam gaudens quia duxit, securus expectat diem novissimum. Idem, ad Armentarium, epistolâ 45: Una sola causa esse potest, quâ te ad id quod vovisti, non modò non hortaremur, sed etiam prohiberemus implere, si fortè tua conjux hoc tecum suscipere, animi vel carnis infirmitate, recusaret. Nam vovenda talia non sunt à conjugatis, nisi ex consensu et voluntate communi; et si præproperè factum fuerit, magis est corrigenda temeritas quam persolvenda promissio. Non enim exigit Deus si quis ex alieno aliquid voverit, sed potius usurpare vetat alienum. Idem Aug., in lib. de adulterinis Conjugiis, c. 14: Apostolus nec ad tempus, ut vacent orationi, nisi ex consensu voluit conjugem carnali invicem fraudari debito. Idem, in questionibus Numerorum, lib. 4, 5, 59: Manifestum est ita voluisse legem feminam sub viro esse, ut nulla ejus vota quæ abstinere causâ voverit, reddantur ab eâ, nisi auctor fuerit vir permittendo. Nam cum ad peccatum ejusdem viri pertinere voluerit lex, si prius permiserit, et postea prohibuerit; non tamen dixit ut faciat mulier quod voverat, quia permissa jam prius à viro fuerat. Viri dixit esse peccatum, quia abnuitt quod prius concesserat; non tamen mulieri ex hoc jussum dedit, ut cum prius vir ei concesserit, postea si prohibuerit contemnatur. Ex his apparet quòd vir vel mulier continentiam Deo offerre non potest sine communi consensu, nec alter alteri debitum negare debet. Si verò quilibet eorum alterum à suo jure absolverit, ad præteritam servitutem numquid revocare poterit? Hoc enim videtur Augustinus supra voluisse. Quibusdam videtur quòd mulier non discedens à domo viri, quæ viro permittente continentiam voverit vel promiserit, eodem prohibente solvere non valeat; et hoc propter dignitatem viri, qui est caput mulieris. Sed melius intelligitur in tali casu, ubi vir concedit mulieri vovere continentiam, et ante votum prohibet implere. Si verò habitum mutaverit, non potest revocari, secundum illud: Qui uxorem suam velare permiserit, aliam non accipiat, sed similiter convertatur. (Ex conc. Remens. 23, q. 5.)

Quibus temporibus cessandum sit à coitu.

3. Et licet debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen quilibet die poscere. Unde August., in lib. de Quest. novi et vet. Test., c. 127: Christiano cum uxore suâ aliquando licet convenire, aliquando non. Propter processiones enim dies, et jejuniorum aliquando non licet convenire; quia etiam à licitis abstinendum est, ut facilius impetrari possit quod postulatur. Idem: Quoties enim vel dies Nativitatis, vel reliquæ festivitates advenerint, non solum à concubinarum consortio, sed etiam à propriis uxoribus abstinete. Item Ambrosius: Si causâ procreandorum filiorum ducitur uxor, non multum tempus concessum, videtur ad ipsam usum, quia et dies festi, et dies processiones, et ipsa ratio conceptus et partus juxta legem cessare usum carnis debere temporibus demonstrant.

Hieronymus videtur dissentire à præmissis.

4. Illi autem quod dictum est, reddere debitum non esse peccatum, videtur obviare quod ait Hieron., in quodam sermone, 53, q. 4, *Sciatis*: Quicumque uxori debitum reddit, vacare non potest orationi, nec carnes Agni edere. Item, si panes propositionis ab his qui uxores suas tetigerant, comedere non poterant; quanto magis panis qui de cælo descendit, non potest ab his qui conjugalibus paulò ante hæserè complexibus, violari atque contingi! non quòd nuptias condemnemus,

sed quòd eo tempore quo carnes Agni manducaturi sumus, vacare à carnalibus operibus debeamus. Hoc capitulum maxime ad ministros Ecclesiæ pertinere videtur, quibus non licebat sacra officia celebrare atque mysteria tempore conjugalis amplexus, quo etiam præsentia Spiritus sancti non datur. Unde idem ait, sup. Matth. 32, q. 2: Connubia legitima carent quidem peccato; nec tamen tempore illo quo conjugales actus geruntur, præsentia Spiritus sancti dabitur, etiam si propheta esse videatur, qui officio generationis obsequitur.

Quibus temporibus non sunt celebrandæ nuptiæ.

5. Non solum in opere carnali observanda sunt tempora, sed etiam in celebrandis nuptiis; secundum illud, 38, q. 4, c. *Non oportet*: Non oportet à Septuagesimâ usque in octavam Paschæ, et tribus hebdomadis ante festum S. Joannis, et ab Adventu Domini usque post Epiphaniam celebrare nuptias. Quod si factum fuerit, separentur. Item Nicolaus papa, ad consultat. Bulgarorum, 53, q. 4, c. *Nec uxorem*: Nec uxorem ducere, nec conjugia facere quadragesimali tempore convenire posse ullo modo arbitror.

DISTINCTIO XXXIII.

DE DIVERSIS CONJUGII LEGIBUS.

1. Quæritur hic de antiquis patribus, qui plures simul leguntur habuisse uxores vel concubinas, utrùm peccaverint. Ad quod dicimus, pro varietate temporum varia invenitur dispensatio Conditoris. Ab exordio enim temporis inter duos tantum, Adam scilicet et Evam, inchoatum est conjugium, Deo per os Adæ dicente, Gen. 2: « Homo adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne unâ, » et secundum inchoationis modum inter duos tantum per omnem successionem temporum contraheretur conjugium, si primi homines in obedientiâ perstitissent. Post eorum verò copulam filii et filię eorum matrimonio conjuncti sunt, sed unus uni tantum. Idem autem fratres sororibus tunc sunt copulati, quia non erant alię mulieres vel viri, quibus Adæ filii vel filię jungerentur. Primus omnium Lamech duas legitur simul habuisse uxores; et hoc in eo arguitur, quia pro expletione carnalis voluptatis id fecisse perhibetur. Postea verò cum jam penè omnes homines falsis diis servirent, paucis in cultu Dei permanentibus, consultum est à Deo plures in matrimonio copulare sibi, ne illis paucis deficientibus, cultus et notitia Dei deficeret. Unde Abraham vivente uxore ad ancillam intravit, et ex eâ genuit. Jacob etiam liberis et ancillis se copulavit; et filię Loth patre ebrio usæ sunt. Cum enim cæteris in idololatriâ relictis, Abraham et filios ejus in peculiarem populum sibi Dominus elegisset, ut multarum fecunditate mulierum populi Dei multiplicatio quærebatur, quia in successione sanguinis erat successio religionis. Unde etiam in lege maledicta erat sterilis, quæ non relinquebat semen super terram. Hinc etiam sacerdotibus conjugia decreta sunt, quia in successione familie successio est officii. Non ergo Abraham vel Jacob deliquit, quia præter uxorem filios ex ancillâ quæsiit; nec tamen illorum exemplo præter conjugale debitum fecunditatem in aliquâ licet alicui quærere, cum illorum conjugia nostrorum æquentur virginitati, et immoderatus usus conjugii nostri temporis, turpitudinem ferè imitetur fornicationis illius temporis. De hoc August. sic ait, in lib. de Bono conjugali, c. 15: Antiquis justis non fuit peccatum, quòd pluribus feminis utebantur; nec contra naturam hoc faciebant, cum non lasciviendi causâ, sed gignendi hoc facerent; nec contra morem, quia eo tempore ea fiebant; nec contra præceptum, quia nullâ lege erat prohibitum. Idem, 53, q. 4, c. *Objiciuntur Jacob*: Objiciuntur Jacob quatuor uxores; quod quando mos erat, crimen non erat. Sic patriarchæ conjugibus excipientibus semen suum miscebantur, non concupiscentiâ perficiendæ voluptatis, sed providentiâ propagandæ successionis; sicut Apostoli auditoribus suis admirantibus doctrinam suam condelectabantur, non aviditate consequendæ

laudis, sed charitate seminandæ veritatis. Idem alibi, de Bono conjugali, c. 14 : Antiquis temporibus cum adhuc salutis nostræ mysterium velaretur, justi officio propagandi nuptias contrahebant, non victi libidine, sed ducti pietate; qui multò facilius continere possent et vellent. Utebantur tamen conjugibus, et plures uni viro habere licebat; quas castius habebat, quàm nunc unam quilibet istorum in quibus videmus quòd secundùm veniam concedit Apostolus. Habebant enim eas in opere generandi, non in morbo desiderii. Item Ambrosius, 32, q. 4, c. Dixit Sara: dixit Sara ad Abraham, Gen. 16 : *Ecce conclusit me Dominus ut non pariam. Intra ergo ad ancillam meam, ut filium facias ex eâ*; et ita factum est. Considera primùm quòd Abraham ante legem Moysi et ante Evangelium fuit. Non ergo in legem commisit Abrahami, sed legem prævenit. Nondùm enim interdictum videbatur. Secundò considera quòd non ardore aliquo vagæ succensus libidinis, non petulantis formæ captus decore, ancillæ contubernio conjugalem posthabuit thorum; sed studio quærendæ posteritatis, et propagandæ sobolis. Adhuc post diffusum raritas erat humani generis; erat etiam religionis. Denique et Loth sancti filix hanc causam quærendæ posteritatis habuerunt, ne genus deficeret humanum; et ideò publici muneris gratia privatam culpam prætexit. Item August., in lib. de Bono conjugali, c. 15 : Justus quamvis cupiat dissolvi et esse cum Christo, tamen sumit alimentum, non cupiditate vivendi, sed officio consulendi, ut maneat quod necessarium est propter alios. Sic misceri feminis jure nuptiarum officiosum fuit sanctis viris, non libidinosum. Quod enim est cibus ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani generis, et utrumque non est sine delectatione carnali; quæ tamen modificata, et refrenante temperantiâ in usum naturalem redactâ, libido esse non potest. Quod autem in sustentando vitam illicitus est cibus, hoc est in quærendâ prole fornicarius vel illicitus concubitus; et quod est in cibo licito immoderatio appetitus, hoc est in conjugibus venialis ille concubitus.

Non præfertur virginitas Joannis castitati Abrahamæ.

2. Quòd verò castitas virginalis non præferatur in merito conjugali castitati Abrahamæ, August. ostendit inquit, in lib. de Bono conjug., c. 31 : Sicut non est impar meritum patientiæ in Petro qui passus est, et in Joanne qui passus non est : sic non est impar meritum continentiae in Joanne, qui nullas expertus est nuptias, et in Abrahami, qui filios genuit. Nam illius cælibatus et istius connubium pro temporum distributione Christo militaverunt; sed continentiam Joannes in opere, Abraham in solo habebat habitu. Melior est autem castitas cælibum quàm nuptiarum; quarum unam Abraham habebat in usu, ambas in habitu. Castè enim et conjugaliter vixit. Esse autem castus sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit. Item Hieron. 52, q. 4, c. *Quis ignoret* : Quis ignoret sub altâ dispensatione Dei omnes retrò sanctos ejusdem fuisse meriti, cujus nunc christiani sunt? Quomodò Abraham ante placuit in conjugio, sic nunc virgines placent in castitate. Servivit ille legi et tempori suo; serviamus et nos legi et tempori nostro, in quos fines seculorum devenerunt. Ex his apparet quòd sancti Patres ante legem sine peccato plures habuerunt uxores vel concubinas. Eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas. Rachel tamen et Lia ambæ uxores fuerunt, non concubinae.

Oppositio.

5. Si quis opponat quòd fidem thori non servabant illi patres, dicimus in hoc servasse fidem thori, quia non aliis, sed propriis uxoribus vel ancillis miscebantur. Ecce quæ fuerit consuetudo in hac re, ante legem. Legis verò tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre, cum novercâ, cum sorore, cum nepte, cum amitâ, cum materterâ, cum nuru, et aliis quibusdam. Permisit autem divortium fieri dato libello repudii in quo vir scribebat causas pro quibus uxorem repudiabat. Permisit autem aliam ducere dato priori

libello; quod propter duritiam cordis eorum permissum Christus dicit, non ut concederetur dissidium, sed ut tolleretur homicidium. Permisit fieri mala, ne fierent pejora; et hoc permittendo non Dei justitiam demonstravit, sed in peccatore minuit culpam.

Cui licebat plures habere, vel non.

4. Sed numquid sub lege licebat habere plures uxores? Audi quid scriptum est in Deuteronomio, c. 17 : *Non habebit rex uxores plurimas quæ alliciant animam ejus*. Super quem locum ait August., lib. 5 in Deuter., c. 27 : Manifestum est Salomonem hoc præceptum transisse. David autem plures habuit, nec præceptum præteriiit. Permissum est enim regi plures habere, non plurimas, quæ alliciant animam, multiplicare? Cum tamen additur : *Ut non elevetur cor ejus*, alienigenas prohibitum esse videtur. Verùm tamen multiplicatio uxorum generaliter prohibita est. Permissum est autem regi plures habere, sed non multiplicare. Veniente autem plenitudinis tempore, quo Christi gratia ubique est dilatata, reducta est lex nuptiarum ad priorem honestioremque institutionem, ut unus uni in figurâ Christi et Ecclesiæ jungatur. Nec quæritur electio muneris in successione generis, sed in perfectione vitæ et sinceritate scientiæ, et virginitas fecunditati præfertur, et sacerdotibus continentia indicitur.

De virginitate mentis et carnis.

5. Melior est autem virginitas mentis quàm carnis. Unde Amb., in lib. 2 de Virginibus : Tolerabilius est mentem virginem quàm carnem habere; utrumque bonum est, si liceat; si non liceat, saltem non homini, sed Deo casti simus. Virgo prostitui potest, adulterari non potest; nec lupanaria infamant castitatem, sed castitas etiam loci abolet infamiam. Idem non potest caro corrumpi, nisi mens ante fuerit corrupta. Item Isidorus in Synonymis : Non potest corpus corrumpi, nisi prius animus corruptus fuerit; mundatâ enim à contagione animâ, caro non peccat. In fine hujus capituli aperitur quomodò verum sit, nisi anima prius fuerit corrupta, corpus non posse corrumpi, scilicet peccato. Illud etiam Augustini in lib. de Bono conjugali, c. 16, advertendum est : Sicut, inquit, sanctius est mori fame quàm idolothytis vesci; ita sanctius est defungi sine liberis, quàm ex illicito coitu stirpem quærere. Undecumque verò nascentur homines, si parentum vitia non sectantur, et Deum rectè colant, honesti et salvi erunt. Semen enim ex qualicumque homine, Dei creatura est, et eo malè utenti, malè erit; non ipsum aliquando malum erit.

DISTINCTIO XXXIV.

DE PERSONIS LEGITIMIS.

1. Nunc superest attendere quæ personæ sint legitimæ ad contrahendum matrimonium. Legitimæ judicantur personæ secundùm statuta Patrum, quæ diversa sunt. Aliæ namque fuerunt legitimæ ante legem, aliæ sub lege, aliæ in tempore gratiæ. Item in primitivâ Ecclesiâ quædam erant legitimæ, quæ modò non sunt. Earum verò quæ modò legitimæ sunt vel illegitimæ, quædam sunt plenè legitimæ, quædam omninò illegitimæ, quædam mediæ. Plenè legitimæ sunt, quibus non obviat votum continentiae, vel ordo sacer, vel cognatio, vel dispar cultus, vel conditio, vel naturæ frigiditas, et si quid est aliud. Penitus verò illegitimæ sunt per votum, per ordinem, per cognationem, per disparem cultum. Mediæ verò sunt, nec plenè legitimæ, nec omninò illegitimæ, per frigiditatem, per conditionem. Si enim tales junguntur ignoranter, commanere possunt quibusdam accedentibus causis, et iisdem deficientibus dividi.

De frigidis separandis.

2. De his enim qui causâ frigiditatis debitum reddere non possunt, consulit Greg. ut permaneant (33, q. 1, cap. *Quod autem interrogasti*). Sed si mulier causatur dicens : Volo esse mater, et filios procreare, decrevit ut uterque eorum septimâ manu propinquorum juret, quòd nunquàm carnaliter convenerint, et tunc mulier secundas nuptias contrahat. Vir autem

qui frigidae naturae est, absque spe conjugii permaneat. Aut enim sic : Interrogasti de his qui matrimonio juncti sunt, et nubere non possunt, si ille aliam, vel illa alium ducere possit, de quibus scriptum est : *Vir et mulier, si se junxerint, et post dixerit mulier de viro quod coire non possit cum eâ, si potest probari quod dicit per justum judicium, alium accipiat, si verò ille acceperit aliam, separentur.* Item, *ibid.* : Requististi de his qui ob causam frigidae naturae dicunt se non posse invicem operam carni dantes, commisceri. Iste verò si non potest eâ uti pro uxore, habet eam quasi sororem. Quòd si retinaculum conjugale voluerit rescindere, maneant uterque innupti, nam si huic non potuit naturaliter concordare, quomodo alteri conveniet? Item : Si vir aliam uxorem vult accipere, manifestè patet ratio, quia suggerente diabolo odii fomitem exosam eam habuerit, et ideò eam dimittere mendacii falsitate molitur. Quòd si mulier causatur, et dicit : Volo esse mater, et filios procreare ; uterque eorum septimâ manu propinquorum tactis sacrosanctis reliquiis jurejurando dicat, ut nunquam per commixtionem carnis conjuncti una caro effecti fuissent. Tunc videtur mulier secundas posse contrahere nuptias, *humanam dico propter infirmitatem carnis eorum* (Rom. 6). Vir autem qui frigidae naturae est, maneat sine conjugio. Quòd si et ille aliam conjugem acceperit, tunc hi qui juraverant, perjurii crimine rei teneantur, et poenitentia peractâ priora cogantur recipere connubia. Hoc servandum est, cum uterque idem fatetur. Sed vir si asserit se debitum reddidisse uxori, et illa diffitetur, cui potius fides habenda sit meritò quaeritur. De hoc ita statutum est : Si quis ita acceperit uxorem, et habuerit eam aliquo tempore, et ipsa femina dicit quòd nunquam coisset cum eo, et ille vir dicit quòd sic fecit, in veritate viri consistat, *quia vir est caput mulieris* (Ephes. 5). Hoc de naturali impossibilitate statutum est.

De his qui maleficiis impediti coire non possunt.

3. De maleficii autem impedimento hoc tenendum decernitur : quòd si per sortiaras et maleficas concubitus non sequitur, hortandi sunt quibus illa eveniunt, ut spiritu contrito et humiliato Deo et sacerdoti de omnibus peccatis confessionem faciant, et lacrymis, orationibus, et jeuniis Domino satisfaciant, et per exorcismos ac cætera ecclesiasticæ disciplinæ munimina ministri Ecclesiæ tales sanare procurent. Quòd si non potuerint, separari valebunt. Sed postquam alias nuptias expetierint illis viventibus quibus post junctæ fuerint, prioribus quos reliquerant, etiam si possibilitas concumbendi eis reddita fuerit, reconciliari nequibunt (Hismari, Remensis archiep., 55, q. 3). Quod in fine hujus capituli continetur, ex rigore magis dictum intelligendum est, quàm ex canonica aequitate. Vel intelligendum est non posse reconciliari prioribus, nisi judicio Ecclesiæ, quo divisio facta fuerat.

De furiosis addit.

4. Furiosi quoque, dum in amentia sunt, matrimonium contrahere non valent. Unde Fabianus, 32, q. 7 : Neque furiosus neque furiosa matrimonium contrahere possunt ; sed si contractum fuerit, non separentur. Item Nicolaus papa, *ibid.* : Hi qui matrimonium sani contraxerunt, et uni ex duobus vel ambobus amentia, vel furor, vel aliqua infirmitas accesserit ; ob hanc infirmitatem talium conjugia solvi non possunt. Similiter est etiam sciendum de his qui ab adversariis excæcantur, vel membris truncantur, vel à barbaris exacti fuerint.

De his qui cum duabus sororibus dormiunt.

5. De his etiam qui cum duabus sororibus, vel quæ cum duobus fratribus dormiunt, videndum est quid censeant canones. Qui dormierit cum duabus sororibus, et una ex illis ante fuerit uxor, neutram ex ipsis habeat ; nec ipsi adulteri unquam in conjugio copulentur (ex Aurelianiensi concilio). Item : Nec propriæ uxori licet sibi reddere debitum, quam sibi reddidit illicitam, sororem ejus cognoscendo. Nec post mortem uxoris licet ei vel adulteræ copulari in conjugium.

Item Zacharias papa, *ibid.* : Concubuisti cum sorore uxoris tuæ ; si fecisti, neutram habeas ; et uxor tua si non fuerit conscia sceleris, et continere non vult, nubat in Domino cui vult. Tu verò et adultera sine spe conjugii maneatis, et dum vivitis poenitentiam agite. Quod ait, *cui vult nubat*, intelligendum est post mortem viri. Unde Gregorius, *ibid.* : Qui uxores suas in adulterio deprehendunt, nec ille, nec illa aliam uxorem accipiat, vel alium virum, quamdiù ambo vivunt. Si verò adultera mortua fuerit, vir ejus, si vult, nubat ; adultera verò nunquam, etsi mortuus fuerit vir ejus ; sed omnibus diebus poenitentiae lamenta persolvat. Hic de illo adulterio agitur, quod cum cognato viri, vel cognatâ uxoris committitur.

Non est dimittenda uxor pro aliquâ maculâ seu deformitate corporis.

6. Illud etiam sciendum est, quod pro aliquâ infirmitate vel maculâ corporali, non licet viro uxorem dimittere, et è converso ; sed debet alter alteri subsidia providere. Unde Aug. : Si uxorem quis habeat sterilem, sive deformem corpore, vel debilem membris, vel cæcam, vel claudam, vel surdam, vel si quid aliud, sive morbis, vel laboribus doloribusque confectam, et quidquid, exceptâ fornicatione, excogitari potest vehementer horribile, pro societate fideque sustineat.

DISTINCTIO XXXV.

EODEM JURE UTITUR VIR ET MULIER.

1. Hoc etiam notandum est, quòd Dominus concedat uxorem dimitti causâ fornicationis viro, eadem licentia non tollitur feminis (Aug., in lib. de Sermone Domini in monte). Unde Hieron., de Morte Fabiolæ : Præcepit Dominus uxorem non dimitti, exceptâ causâ fornicationis ; et si dimissa fuerit, manere innuptam. Quidquid viris præcipitur, hoc consequenter redundat ad feminas. Non enim adultera uxor dimittenda est, et vir mæchus tenendus. Item : Apud nos quod non licet feminis, æquè non licet viris ; et eadem servitus pari conditione censetur. Ex his ostenditur, quòd mulier potest super fornicatione virum convenire, ut vir mulierem. Unde Innocentius papa, 32, q. 5 : Christiana religio adulterium in utroque sexu pari ratione condemnat ; sed viros suos mulieres non faciliè de adulterio accusant, viri autem liberiùs uxores suas adulteras apud sacerdotes deferre consueverunt. Et ideò mulieribus, prodito earum crimine, negatur communio ; virorum autem latente commisso, non faciliè quisquam ex suspicionibus arcetur, qui tamen summovebitur, si ejus flagitium detegatur.

Quòd fornicariam nequit dimittere vir, nisi ipse expers fuerit, et è converso.

2. Si verò quaeritur an adulter adulteram possit dimittere causâ fornicationis, dicimus quia nequit adultera uxor dimitti à viro, nisi et ipse expers fornicationis existat, et è converso. Unde August., in lib. 1, de Sermone Domini in monte : Nihil iniquius est quàm causâ fornicationis dimittere uxorem, si et ipse convineatur fornicari. Occurrit enim illud Rom. 2 : *In quo alterum judicas, teipsum condemnas.* Quapropter quisquis fornicationis causâ vult abjicere uxorem, prior debet esse fornicatione purgatus, quod similiter et de feminâ dixerim. Idem, in lib. 2, de adulterinis Conjugiis : Indignantur mariti si audiant adulteros viros pendere similes adulteris feminis poenas, cum tantò gravius eos puniri oportuerit, quantò magis ad eos pertinet et virtute vincere, et exemplo regere feminas. Ex his apparet quòd adulter adulteram dimittere non valet, et è converso.

Quòd possunt reconciliari qui separantur causâ fornicationis.

3. Si quis autem fornicationis expers fornicariam dimiserit, alii copulari non potest, sed continere oportet, vel ad dimissam redire, sic et de feminâ. Unde et Apostolus, 1 Cor. 7 : *His qui matrimonio juncti sunt, præcipio, non ego, sed Dominus, uxorem à viro non discedere ; quòd si discesserit, maneat innupta, aut*

viro suo reconcilietur. Et de viro addit: *Et vir uxorem non dimittat.* Sed Ambrosius ait, super Epist. 4 ad Cor. 32, q. 7: Ideò non subdit de viro sicut de muliere, quia licet viro aliam ducere. Sed hoc à falsariis in Ambrosii libro positum creditur; supplendum enim esse in viro quod de uxore prænisi, apertè dicit August., de Serm. Domini in monte, sic: Quare non addit de muliere quod prænisi de viro, nisi quod similem formam vult intelligi? ut si dimiserit (quod causà fornicationis permittitur), maneat sine uxore, aut reconcilietur uxori. Idem: Si nec nubere illi conceditur, vivo viro à quo recessit, nec huic alteram ducere vivà uxore quam dimisit, multò minùs fas est illicita cum quibilibet stupra committere. Idem, ibid.: Ut non facillè dimittatur uxor, Dominus solam fornicationis causam excepit; ceteras verò universas molestias, si quæ extiterint, jubet pro fide conjugali et pro castitate fortiter sustineri, et mœchum dixit, qui à viro solutam duxit. Ex his ostenditur quòd si causà fornicationis fit separatio, non potest vir nec mulier in aliam transire copulam. Possunt autem reconciliari et cohabitare sicut priùs, si dimissam alter revocare voluerit.

Quæ prædictis videntur obviare.

4. Dicit tamen Joannes Chrysost. 32, q. 1: Sicut crudelis et iniquus est, qui castam dimittit, sic fatuus est et iniquus qui retinet meretricem. Patronus autem turpitudinis est, qui celat crimen uxoris. Item Hieron., ibid., c. *Dixit Dominus*: Cum mulier unam carnem in aliam diviserit, et se fornicatione à marito separaverit, non debet teneri, ne virum quoque sub maledicto faciat, dicente Scripturà, Prov. 18: *Qui tenet adulteram, stultus est et insipiens.* Idem, ad Amandum presbyterum scribens de quadam, quæ viro suo vivente alii nupserat, sic ait, 34, q. 2: Rem novam loquor; imò non novam, sed veterem, quæ veteris Testamenti auctoritate confirmatur. Si reliquerit secundum virum mulier, et reconciliari voluerit priori, non potest.

Determinatio.

5. Sed hæc omnia intelligenda sunt de illà quæ ab adulterio recedere noluit, nec per pœnitentiam peccatum delere. Quod si vir scienter patitur, consentire videtur (32, q. 1). Si enim in adulterio perseverare elegit, patronus turpitudinis, et lenocinii reus maritus habebitur, nisi eam adulterii ream facere voluerit. Si autem à peccato recesserit, et per pœnitentiam illud purgaverit, poterit viro reconciliari. Unde Aug., ad Pollentium, 32, q. 1: Quod tibi durum videtur, ut post adulterium reconcilietur conjux, si fides adsit, non erit durum. Cur enim adhuc deputamus adulteros, quos credimus pœnitentià esse sanatos? Idem, in lib. de adul. Conjug.: Non erit turpis nec difficilis, etiam post patrata et purgata adulteria reconciliatio conjugii, ubi per claves regni cœlorum non dubitatur fieri remissio peccatorum; non ut post viri divortium adultera revocetur, sed ut post Christi consortium adultera non vocetur. Item Greg., in lib. Qui dicitur Pastor.: Debet recipere peccatricem, quæ pœnitentiam egit, sed non sæpè. Item Hermes, in lib. de adulterinis Conjugiis: Si vir scierit uxorem suam deliquisse, et non egerit pœnitentiam mulier, sed permanet in fornicatione suà, et vivit cum illà, vir reus erit et particeps peccati ejus. Quòd si mulier dimissa egerit pœnitentiam et voluerit ad virum reverti, debet recipere peccatricem quæ pœnitentiam egit, sed non sæpè.

De illis qui se ante polluerunt per adulterium.

6. Solet etiam quæri an valeat duci in conjugium quæ priùs est polluta per adulterium. De hoc Leo papa ait, 31, q. 1, c. *Nullus*: Nullus ducat in matrimonium quam priùs polluit adulterio. Item, ex concilio Tiburiensi, ibid. c. *Relatum*: Relatum est auribus sanctorum sacerdotum, quemdam alterius uxorem stupro violasse, et insuper mœchæ juramentum dedisse, quòd post legitimæ uxoris mortem, si superviveret, duceret eam in uxorem; quod et factum est. Tale ergo connubium prohibemus et anathematiza-

mus. His aliisque auctoritatibus vetantur in conjugium copulari, qui se priùs adulterio maculaverunt. Sed contra August. ostendit dicens, in lib. de Nuptiis et Concup., c. *Denique*: Denique mortuo eo cum quo fuit verum conjugium, fieri potest conjugium cum quà præcessit adulterium. Item: Posse fieri sanè licitas nuptias, ex personis illicitè conjunctis honesto placito subsequente manifestum est.

Determinatio.

7. Sed hæc ultima auctoritas de concubinis loquitur, perhibens concubinas posse transire ad honestum placitum nuptiarum, si castitatem et fidem servare velint. Prima verò auctoritas Augustini de illis agit qui de peccato pœnituerunt, et nihil in mortem viri machinatae sunt, nec vivente viro fidem adulteræ dedit mœchus, quòd eam in conjugio duceret si superviveret. Qui verò hæc faciunt, aliis præmissis auctoritatibus prohibentur copulari.

DISTINCTIO XXXVI.

SI PRO EXTREMA CONDITIONE VALEAT UXOR SEPARARI A VIRO, ET È CONVERSO.

1. Nunc de conditione videamus an valeat conjugium dividere. Ad quod dicimus quia non negatur ingenua posse nubere servo; sed si nescitur esse servilis conditionis liberè potest dimitti cum servitus ejus fuerit deprehensa secundum illud, in concilio apud Vermeriam: Si quis ingenuus homo ancillam alterius uxorem acceperit, et æstimat quòd ingenua sit; si ipsa femina fuerit postea in servitutem dejecta, si eam à servitute redimere potest, faciat; si non potest, si voluerit aliam accipiat. Si verò ancillam eam scierat et collaudaverat post, eam ut legitimam habeat. Item ex eodem: Si femina ingenua acceperit servum, sciens quòd servus esset, habeat eum; quia omnes unum Patrem habemus in cœlis, una lex erit viro et feminae. Cum dicitur sciens illum servum, datur intelligi quòd si nescierit illum servum esse, non cogitur manere cum ipso. Si enim conditionis dolum patitur, non cogitur adhærere ei cujus fraude decepta est. Si autem scierit vir conditionem mulieris, vel è converso, non valet eam dimittere. Unde Zacharias papa, 29, q. 2, c. *Si quis liber*: Si quis liber ancillam in matrimonio acceperit, non habet licentiam dimittendi eam, si consensu amborum conjuncti sunt, nisi ob fornicationem. De illis agit quibus alterutrius conditio nota est quando conjunguntur.

De copulâ servi et ancillæ diversorum dominorum.

2. Quæritur etiam si servus unius ancillam alterius acceperit, an sit inter eos conjugium. De hoc etiam ita statutum est, in concil. Cabilonensi: Dictum est nobis quòd quidam legitima servorum matrimonia potestativà quadam præsumptione dirimant, non attendentes illud Matth. 19: *Quod Deus conjunxit homo non separet.* Unde nobis visum est ut conjugia servorum non dirimantur, etiamsi diversos dominos habeant, sed in uno conjugio permanentes dominis serviant suis. Et hoc in illis observandum est ubi legalis conjunctio fuit, et per voluntatem dominorum. Attende finem hujus capituli, ubi videtur innui præter voluntatem dominorum inter servum et ancillam non posse contrahi conjugium, vel si contrahitur non esse ratum. Quibusdam tamen videtur inter eos posse fieri conjugium dominis ignorantibus.

De viro qui se facit servum ut dimittatur ab uxore.

3. Illud etiam notandum, quòd si mulier virum liberum acceperit, et ille ut causam præstet dissidii se alicujus servum fecerit, nec ille uxorem dimittere, nec illa ob vinculum conjugii in servitutem redigi poterit, unde illud, in Tiburiensi concilio: Perlatum est ad sanctam synodum quòd quidam ingenuus ingenuam acceperit uxorem, et post filiorum procreationem occasione divortii, cujusdam servum se fecerit. Utrùm et mulierem necessariò tenere debeat; et si tenuerit, an illa etiam servituti subijci debeat quæsitum est. Judicatum est uxorem minimè debere dimitti; non tamen ob Christi legem mulierem in

servitutem redigi, dùm ille non ex consensu conjugis se servum fecerit, quem liberum ipsa maritum acceperat.

De ætate contrahentium.

4. Hoc etiam sciendum est quòd pueri ante 14 annos et puellæ ante 12 annos secundùm leges matrimonium inire nequeunt. Quòd si ante prædicta tempora copulam inierint, separari possunt, quamvis voluntate et assensu parentum juncti fuerint. Qui verò in pueritiâ copulati post annos pubertatis nolunt se delinquere, sed in conjunctione permanere, jam ex hoc efficiuntur conjuges, et deinceps nequeunt separari. Item, 30, q. 2 parag. *Sponsalia* : Sponsalia ante septennium contrahi non possunt; solo enim consensu contrahantur, qui intervenire non potest nisi ab alterutrâ parte intelligatur quod inter eos agitur. Duo illa executi sumus cum aliorum quorundam adjectione quibus conjugium solvi potest, nec tamen solvi semper necesse est. Nunc de illis qui personas illegitimas penitus faciunt, addendum est, et primum de Ordine.

DISTINCTIO XXXVII.

IN QUO ORDINE NEQUEAT FIERI CONJUGIUM.

1. Sunt igitur quidam ordines in quibus nullatenus potest contrahi Conjugium; et si intercesserit copula, fit divortium; ut sacerdotium, diaconatus, et subdiaconatus. In aliis verò permittitur sortiri conjugium, nisi religionis habitum sumpserint, vel continentie votum fecerint. Unde Leo papa, dist. 32, c. *Servitum* : Clericos, lectores, ostiarios, exorcistas, acolytos, si extra votum et habitum inveniuntur, et continentiam profiteri nolunt, uxorem ducere virginem Ecclesia Romana permittit, non viduam, vel repudiatam : quia deinceps nec ad subdiaconatum provehi poterunt, nec laicus uxorem sortitus, nisi virginem, vel bigamus ad clericatum. Item ex Carthaginensi concilio : Placuit episcopos, presbyteros, diaconos, subdiaconos etiam ab uxoribus abstinere; quod si non fecerint, etiam ab ecclesiastico removeantur officio. Cæteros verò clericos ad hoc non cogit. Item Leo papa, dist. 31, cap. *Lex continentie* : Lex continentie eadem est ministris altaris, quæ episcopis et presbyteris; qui cum essent laici vel lectores, licet uxores ducere poterunt; sed cum ad prædictos pervenerunt gradus, cœpit eis non licere quod prius licuit. Item in sextâ synodo, dist. 38, cap. *Si quis* : Si quis eorum qui ad clericatum accedunt, voluerit nuptiale lege mulieri copulari; hoc ante ordinem subdiaconatus faciat. Item Calixtus papa, dist. 28, c. *Presbyteris* : Presbyteris, diaconibus, subdiaconibus, monachis, concubinas habere, seu matrimonium contrahere penitus interdiciamus; contracta quoque matrimonia ab hujusmodi personis disjungi, et personas ad pœnitentiam debere redigi, juxta sanctorum canonum distinctionem judicamus. Item Gregor., dist. 28, c. *Nullum* : Nullum facere subdiaconum episcopi præsumant, nisi qui se castè victurum promiserit, quia nullus debet ad ministerium altaris accedere, nisi cujus castitas ante susceptum ministerium fuerit approbata.

De interfectoribus suarum conjugum.

2. His adjiciendum est de occisoribus suarum conjugum, de quibus Nicolaus papa scribit Radulpho Bituricensi archiepiscopo, 23, q. 2, c. *Interfectores* : Interfectores suarum conjugum sine judicio (cum non addis adulterarum vel aliquid hujusmodi), quid aliud habendi sunt, quàm homicidæ? ac per hoc ad pœnitentiam redigendi; quibus penitus denegatur Conjugium. Hic videtur Nicolaus permittere maritis pro adulterio aut alio hujusmodi uxores suas interficere; sed ecclesiastica disciplina spiritali gladio, non materiali, criminosos ferire debet. Unde idem Nicolaus : Inter hæc vestra sanctitas addere studuit, si cujus uxor adulterium perpetraverit, utrùm marito ejus secundùm mundanam legem interficere liceat. Sed sancta Dei Ecclesia nunquàm mundanis constringitur legibus; gladium non habet nisi spiritualem. Item Pius papa, 33, q. 2, c. *Quicumque propriam* : Quicumque propriam uxorem absque lege et sine causa interfece-

rit, aliamque duxerit, armis depositis publicam agat pœnitentiam; et si contumax extiterit, anathematizetur usquequò consentiat.

DISTINCTIO XXXVIII.

DE VOTO.

1. Nunc de voto inspiciamus. Votum est testificatio quædam promissionis spontaneæ, quæ Deo, et de his quæ Dei sunt, propriè fieri debet. Sunt tamen et vota stultorum, quæ frangenda sunt.

De votorum differentiis.

2. Sciendum verò quòd votorum aliud est commune, aliud singulare. Commune, ut illud quod in Baptismo omnes faciunt, cum spondent renuntiare diabolo, et pompis ejus; singulare, ut cum aliquis spontè promittit servare virginitatem vel continentiam, vel aliquid hujusmodi. Idem singulare votum, aliud est privatum, aliud solemne. Privatum est, in abscondito factum; solemne verò, in conspectu Ecclesiæ factum. Item privatum votum si violetur, peccatum est mortale; solemne verò violare, peccatum et scandalum est. Qui privatum faciunt votum continentie, Matrimonium contrahere non debent; quia contrahendo mortaliter peccant. Si tamen contraxerint, non separantur, quia probari non potest quod occultè factum est. Qui verò solemniter vovent, nullatenus Conjugium inire queunt; quibus non solum nubere, sed et velle, damnabile est. Unde August., ad Julianum, de sanctâ Viduitate : In conjugali vinculo si pudicitia servatur, damnatio non timetur; sed in viduali continentia, et virginali excellentia virtus muneris amplioris expetitur; quâ expetitâ et electâ, et voto oblato jam non solum capescere nuptias, sed etiam si non nubatur nubere velle damnabile est. Hieron., c. *Voventibus* : Voventibus enim virginitatem vel viduitatem, non solum nubere, sed etiam velle damnabile est. Quod Apostolus ostendit. Timotheo scribens, Epist. 1, c. 5 : *Adolescentiores viduas evita; cum enim luxuriatæ fuerint, in Christo nubere volunt*; id est, cum post votum continentie in deliciis egerint vitam, non dico nubunt, sed nubere volunt in Christo, quasi tunc non sit peccatum; sed quòd sit ostendit subdens, *habentes damnationem*; et quare, subdit, *quia primam fidem irritam fecerunt*, etsi non nubendo, tamen volendo, ut voluntatem quæ à proposito cecidit, appareat esse damnatam, sive sequantur nuptiæ, sive non. Damnatur enim propositi fraus; damnantur tales, quia continentie fidem primam irritam fecerunt, id est, votum vel in voto violato fidem quam in Baptismo professæ sunt. Si autem pro voluntate nubendi damnantur, constat si eam effectui mancipaverint, revocandum id esse in irritum, easque arcendas redire ad propositum. Unde Greg., ad Bonifacium : Viduas à proposito recedentes viduitatis, super quibus nos consultasti, credo te nosse à S. Paulo, nisi convertantur, olim esse damnatas; quas et nos apostolicâ auctoritate damnandas, et à communione fidelium atque à liminibus ecclesiæ arcendas censemus usquequò obediunt episcopis suis, et ad bonum quod cœperunt, invitè aut voluntariè revertantur.

De virginibus non velatis.

3. De virginibus autem non velatis, si deviaverint, à prædecessore nostro Innocentio papâ tale decretum habemus, 27, q. 1, c. *Hæc verò*. Hæc quæ necdùm sacro velamine tectæ, tamen in proposito virginali semper se simulaverunt permanere, licet velatæ non fuerint, tamen si nupserint aliquo tempore, his agenda pœnitentia est, quia sponsio earum à Domino tenebatur. Si enim inter homines solet bonæ fidei contractus nullâ ratione dissolvi, quantò magis ista pollicitatio quam cum Deo pepigerunt, solvi sine vindictâ non poterit! Item : Si virginibus nondum velatæ taliter publicâ pœnitentiâ puniuntur, et à cœtu fidelium usque ad satisfactionem excluduntur, quantò magis viduæ, quæ perfectioris ætatis, et maturioris concilii existunt, et habitum religionis assumpserunt, et deinde apostataverunt, atque ad priorem vomitum

sunt reversæ, à nobis et ab omnibus fidelibus, à limitibus ecclesiæ, et à cœtu fidelium usque ad satisfactionem sunt eliminandæ, et carceribus tradendæ. Ex his apparet virgines vel viduas voto continentiae astrictas, sive fuerint velatæ, sive non, nullatenus conjugium sortiri posse. Quod itidem de omnibus intelligendum est, qui continentiam voverunt. Quod enim ante erat licitum, post votum fit illicitum. Non est igitur prætermittendum quod Innocentius papa, ibid., cap. *Quæ Christo*, de viduis et puellis decrevit, quæ Christo spiritaliter nubunt : Si postea publicè nupserint, non eas admittendas esse ad pœnitentiam, nisi hi quibus se junxerant, de mundo recesserint. Si enim de omnibus hæc ratio custoditur, ut quæcumque vivente viro alteri nupserit, adultera habeatur, nec ei agendæ pœnitentiæ licentia conceditur, nisi unus de illis fuerit defunctus, quantò magis de illâ tenendâ est, quæ ante se immortalis sponso conjunxerat, et post hoc ad humanas nuptias transmigravit ! Attendite quòd non solum conjugium talibus negare viderur, sed etiam locum pœnitentiæ ; sed non ita intelligendum est, ut aliquando excludantur à pœnitentiâ quæ dignè pœnitentiam agere volunt ; sed illæ non sunt admittendæ ad pœnitentiam, quæ ab incestûs copulâ discedere noluerint, quia post religionis propositum non potest Deo reconciliari per pœnitentiam, quæ ad habitum suæ professionis redire neglexerit. Tunc ille qui se conjunxerat ei, defunctus erit, cum ab ejus illicitis amplexibus hæc penitus recesserit. Cum ergo dicitur eas non esse admittendas ad pœnitentiam, nisi quibus se junxerant, de mundo recesserint, subaudiendum est eis. Tunc enim eis viri de mundo recedunt et defunguntur, cum ab eorum concupiscentiâ istæ se alienant ; quem sensum similitudo subdita declarat et confirmat.

Quòd grande malum sit adulterium.

4. Cum vir et mulier legitimè conjuncti sunt, constat alterum altero vivente ad aliam non posse transire copulam ; alioquin adulterium committitur : De quo Clemens papa ait, 32, q. 6, c. *Quid in omnibus* : Quid in omnibus peccatis adulterio est gravius ? Secundum namque in pœnis tenet locum, quem primum illi habent qui aberrant à Deo. Gravissimè ergo peccant adulteri, graviter fornicarii, sed cunctis his gravius incestuosi ; quos omnes transcendunt contra naturam delinquentes. Unde Augustinus, de adult. Conjugiis : Adulterii malum vincit fornicationem, vincitur ab incestu. Pejus enim est cum matre, quàm cum alienâ uxore dormire ; sed horum omnium pessimum est quod contra naturam fit ; ut si vir membro mulieris non ad hoc concessio utatur ; hoc execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius fit in uxore.

De illis qui post longam captivitatem redeunt.

5. Hic quaeritur de illis feminis quæ putantes viros suos interemptos, vel in captivitate, vel ab iniquâ dominatione nunquàm liberandos, in aliorum conjugia transierunt : si illi qui putabantur periisse remeaverint, utrùm eis reddi debeant, et an secundi fornicati sint, et ipsæ reæ adulterii. De hoc Leo papa sic ait : Necesse est ut legitimarum fœdera nuptiarum redintegranda credamus ; et remotis his quæ hostilitas intulit, cuique id legitimè reformetur quod intulit ; procurandumque est ut recipiat quisque quod proprium est. Nec tamen culpabilis judicetur, et quasi alieni juris pervasor habeatur, qui personam ejus mariti qui jam non esse existimabatur, assumpsit. Sic enim multa quæ ad eos qui in captivitatem ducti sunt, pertinebant, in jus alienum transire potuerunt ; et tamen plenæ justitiæ est ut eisdem reversis reformentur. Ideoque si viri post longam captivitatem reversi, ita in dilectione suarum conjugum perseverant, ut eas cupiunt in suum redire consortium, dimittendum est, et inculpabile judicandum quod necessitas intulit, et restituendum quod fides poscit. Sin autem aliqua mulieres ita virorum posteriorum amore sint captæ, ut malint his coherere quàm ad legitimum redire consortium, meritò sunt notandæ, ita ut ecclesiasticâ

communione priventur, quæ de re excusabili contaminationem criminis elegerunt. Redeant ergo in suum conjugia statum, quia sicut mulieres quæ ad viros suos reverti noluerint, impiæ sunt habendæ, ita illæ quæ redeunt, meritò sunt laudandæ. Ex his ostenditur illos qui taliter junguntur, ut credant virum interemptum, per ignorantiam, aliquam excusationem habere de peccato, et tantum primam copulam esse legitimam, non secundam ; veniam tamen habere, si careat opprobrio malæ voluntatis. Sed si quis relictâ in patriâ suâ uxore in longinquam abiens regionem aliam ducat uxorem, deinde pœnitentiâ ductus eam dimittere velit, asserens se aliam habuisse quæ vivit, nec Ecclesia permittat, quæ quod ille asserit ignorat, quaeritur an in hac secundâ copulâ sit conjugium. Sanè dici potest non esse conjugium, et mulierem de crimine excusari per ignorantiam, virum autem adulterium admisisse. Sed ex quo ad primam redire volens nec valens cogitur Ecclesiæ disciplinâ hanc tenere, incipit excusari, per obedientiam et timorem, de hoc quòd poscenti mulieri debitum reddit, à quâ ipse nunquàm poscere debet ; et sic de aliis hujusmodi sentiendum est.

DISTINCTIO XXXIX.

DE DISPARI CULTU.

1. Post hæc, de dispari cultu videndum est ; hæc est enim una de causis quibus personæ illegitimæ fiunt ad contrahendum matrimonium. Non enim licet Christiano cum gentili vel Judæâ inire conjugium ; quia etiam in veteri Testamento prohibitum est fideles viros infideles ducere uxores, Domino dicente, Exod. 34 : *Non accipias uxores de filiabus alienigenarum filiis tuis, ne traducant eos post deos suos.* Juxta hoc Domini præceptum Judæorum conjugia cum alienis inita Esdras separavit. Hoc idem etiam in novo Testamento servatur. Unde Aug., lib. de adul. Conjug., c. 21 : Ne nubat femina, nisi suæ religionis viro ; vel ne vir talem ducat uxorem. Id enim, ut dicis, jubet Dominus, docet Apostolus, utrumque præcipit Testamentum. Item Ambr., in lib. de Patriarchis : Cave, Christiane, gentili vel Judæo filiam tuam tradere ; cave ne gentilem vel Judæam vel alienigenam, id est, hæreticam, et omnem alienam à fide tuâ, uxorem accersas tibi. Item ex conc. Urbanensi : Si quis Judææ, sive Christiana Judæo, sive Judæa Christiano carnali consortio misceatur, quicumque tantum nefas admiserit, à christiano cœtu protinùs segregetur. Ex his aliisque pluribus testimoniis apparet non posse contrahi conjugium ab his qui sunt diversæ religionis et fidei.

De conjugio fidelis et infidelis et duorum infidelium.

2. Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait de imparibus conjugiiis, 1 Cor. 7 : *Ego dico, non Dominus : Si quis frater habet uxorem infidelem, et hæc consentit habitare cum illo, non dimittat illam ; et si qua mulier, etc.* Sed aliud hoc esse, aliud illud, evidenter ostendit Aug., lib. et cap. eisdem : Ibi agitur de illis conjugiiis fidelium et infidelium quæ contrahuntur ab eis in dispari religione et fide manentibus. Apostolus verò agit de illis qui unius ejusdemque infidelitatis fuerunt, quando conjuncti sunt. Sed cum venisset Evangelium, alter sine alterâ credidit. Intelligis ne quid dicam ? Attende, ut rem ipsam diligentius explanem. Ecce conjuges duo unius infidelitatis fuerunt quando conjuncti sunt ; nulla de his quæstio est quæ pertineat ad illud præceptum veteris et novi Testamenti, quo prohibetur fidelis cum infideli copulare conjugium. Jam sunt conjuges, et ambo adhuc sunt infideles. Tales sunt adhuc quales conjuncti sunt. Venitque Evangelii prædicator, credidit eorum unus vel una, sed ita ut infidelis cum fideli habitare consentiat, non jubet Dominus ut fidelis infidelem dimittat, taliter conjunctum. Nec Apostolus jubet ut non dimittat, sed consulit ut si quis aliter agat, non sit transgressor, sicut et de virginibus consulit. Monet autem quod est lucrandi occasio, cum possit licitè relinquere, sed non expedit. Tunc enim non expedit quod licitum est, quando per-

mittitur quidem, sed ipsius usus aliis affert impedimentum salutis; sicut discessio fidelis ab infideli, quam non prohibet Dominus, quia coram illo non est injusta; sed Apostolus ne fiat, consilio charitatis suadet, ut nemo in eâ re jussionis necessitate teneatur, sed consilii voluntate liberè faciat. Ex his monstratur inter infideles conjugium esse, et consilium Apostoli non obviare præcepto Domini, quo jubet fidelem non jungi infideli, et si conjuncti fuerint separari. Legitur enim quòd Esdras propheta, inò Dominus per eum, jussit Israelitis uxores dimittere alienigenas, per quas ibant ad deos alienos; non illæ per maritos acquirebantur Deo. Rectè hoc præcipit, quia per Moysen jussit Dominus ne quis uxorem alienigenam duceret. Meritò ergo quas duxerant Domino prohibente, Domino jubente dimiserunt; quia, ut ait Ambros. 28, q. 1, c. *Jussit*: Non est putandum matrimonium, quod extra decretum Dei factum est; sed cum cognoscitur, emendandum, ut quando fidelis infideli copulatur. Sed, ut ait Aug., lib. et cap. iisd.: Cum cœpisset gentibus Evangelium prædicari, jam conjunctos gentiles gentilibus comperit conjugibus; ex quibus si non ambo crederent, sed unus vel una, et infidelis cum fideli consentiret habitare, nec prohiberi à Domino debuit fidelis infidelem dimittere nec juberi. Ideò non prohiberi, quia justitia permittit à fornicanti discedere. Et infidelis hominis fornicatio est major in corde, nec vera ejus pudicitia cum conjugē dici potest; quia *omne quod non est ex fide, peccatum est*, quamvis veram fidelis habeat pudicitiam, etiam cum infideli conjugē, quæ non habet veram. Ideò autem nec juberi, quia nec contra jussionem Domini gentiles fuerunt ambo conjuncti. Licitum ergo erat per justitiam fideli infidelem dimittere; sed licitum non erat faciendum, propter liberam benevolentiam. Evidenter apparet et inter infideles conjugium esse, et Apostolum de illis agere qui in infidelitate conjuncti fuerunt, et post alter ad fidem conversus est, cum quo etiam infidelis habitare consentit; et hunc non dimittere fideli consulit Apostolus, quia fortè per fidelem salvabitur infidelis.

De fornicatione spirituali, ob quam potest dimitti conjux.

3. Potest tamen licitè dimittere, quia in infideli est fornicatio, si non corporis, tamen mentis. Causam enim fornicationis Dominus excepit. Fornicationem verò generalem et universalem intelligere cogimur, non modò scilicet corporalem, sed et spirituale, de quâ Aug., in Glos. 1, ait: Idololatria et quælibet noxia superstitio, fornicatio est. Dominus autem permisit et causâ fornicationis uxorem dimitti, sed non jussit; et sic dedit Apostolo locum monendi, ut qui voluerit non dimittat: potest tamen licitè dimittere. Si enim fornicatio carnis detestanda est in conjugē, quantò magis fornicatio mentis, id est, infidelitas!

Pro quibus vitiis possit dimitti.

4. Si autem quæris an propter aliud vitium nisi propter infidelitatem vel idololatriam, possit dimitti, attende quod Augustinus ait, 27, q. 1: Si infidelitas fornicatio est, et idololatria infidelitas, et avaritia idololatria, non est dubitandum et avaritiam fornicationem esse. Quis ergo quamlibet illicitam concupiscentiam potest à fornicationis genere separare si avaritia fornicatio est? Ex quo intelligitur quòd propter illicitas concupiscentias non tantum quæ in stupris cum alienis viris vel feminis committuntur, sed ob quaslibet quæ animam à lege Dei aberrare faciunt et perniciosè corrumpi, possit sine crimine et vir uxorem suam dimittere, et uxor virum. Item rectissimè dimittitur, si viro suo dicat: Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges, vel nisi solita lenocinia exerceas, aut si quid aliud facinorosum vel flagitiosum à viro suo expetat. Tunc ille, si veraciter pœnitens est, habetque fidem per dilectionem operantem, membrum quod eum scandalizat amputabit. (Aug. de Fide et Oper.) Ex his apparet quòd non solum infidelitas, sed etiam quælibet concupiscentia, quæ perniciosè turpiterque corrumpit, fornicatio spiritualis est, per quam vir uxorem vel uxor virum dimittere po-

test. Consulit tamen Apostolus, ne fidelis dimittat infidelem volentem cohabitare, nec à Deo revocare.

Si fideli liceat aliam ducere infideli discedente vel dimissâ.

5. Hic quæritur si fidelis dimittat infidelem, vel infidelis à fideli discedat, an liceat fideli aliam ducere. Videtur auctoritas testari quòd illâ vivente alteram ducere non valeat. Ambros. enim verba Apostoli exponens ait, 28, q. 5: Alioquin si disceditis ab invicem, et volentes cohabitare dimittitis, et aliis vos copulatis, adulteri estis; et filii vestri qui de copulâ nascuntur, immundi, id est, spurii sunt. Item, 28, q. 2: Si quis habuerit uxorem virginem ante Baptismum, vivente illâ post Baptismum alteram habere non potest. Crimina enim in Baptismo solvantur, non conjugia.

Quæ præmissis contraria videntur.

6. Sed contra Ambrosii. testatur, ad Hil.: Si infidelis (dicit Apostolus) discedit, discedat. Non enim est servituti subjectus frater aut soror in hujusmodi, quia non debetur reverentia conjugii ei qui horret auctorem conjugii. Non est enim ratum matrimonium quod sine devotione Dei est: et ideò non est peccatum ei qui dimittitur propter Deum, si alii se copulaverit. Contumelia enim Creatoris solvit jus matrimonii circa eum qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus. Infidelis autem discedens, et in Deum peccat, et in matrimonium; nec est servanda ei fides conjugii, qui ideò recessit ne audiret Christum esse Deum christianorum conjugiorum. Si verò ambo crediderint, per cognitionem Dei confirmatur conjugium.

Determinatio.

7. Attende hæc prædictis contraria posse videri, ita ut sibi Ambros. contradicere videatur. Sed distinguendum est hic aliud esse dimittere volentem cohabitare, aliud dimitti propter Deum ab illo qui horret nomen Christi. Ibi lex benevolentiae non servatur, hic veritas custoditur. Et ideò cum liceat dimittere volentem cohabitare, non tamen eâ vivente aliam ducere licet. Discedentem verò sequi non oportet: et eâ vivente aliam ducere licet. Sed hoc non est intelligendum, nisi de his qui in infidelitate sibi copulati sunt. Sed si ad fidem uterque conversus est, vel si uterque fidelis matrimonio conjunctus est, et post alter eorum à fide discesserit, et odio fidei conjugem reliquerit; dimissus discedentem non comitabitur, nec tamen illâ vivente alteram ducere poterit, quia inter eos fuerat ratum conjugium, quod non potest dissolvi. (28, q. 2.)

Quidam dicunt conjugium non esse inter infideles, et quare.

8. Sunt tamen nonnulli qui inter infideles asserunt non esse conjugium, quia nec rata, nec legitima est eorum copula. Rata non est, quia solvi potest: nec legitima, quia Apostolus ait, Rom. 14: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*. Eorum autem conjunctio non est ex fide, et ideò peccatum est. Non est ergo conjugium, quia nullum conjugium peccatum est. August. etiam dicit quia non est vera pudicitia infidelis cum fideli. Sed vera negatur esse pudicitia, non quòd infidelium conjugium non sit verum, sed quia non habet illud triplex bonum, quod excusat coitum, et meretur præmium. Item illud Apostoli: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, non ita intelligendum est, ut quidquid fit ab infidelibus peccatum sit; sed omne quod fit contra fidem, id est, conscientiam, malè fit, et ad gehennam ædificat. Vel in omni eo quod infidelis facit, peccat, non quia illud facit, sed quia non eo modo illud facit quo debet, non referens ad debitum finem. (28, q. 1.)

Quòd legitimum sit conjugium infidelium, sed non ratum, et quare.

9. Copula ergo maritalis quæ est inter infideles, conjugium est legitimum, sed non ratum. Legitimum, quia est inter legitimas personas; sed non ratum, quia sine fide. Conjugium verò fidelium est legitimum et ratum, si tamen legitimæ sunt personæ. Quòd autem legitima sit infidelium conjunctio August. testatur dicens, in lib. de Fide et Oper.: Uxor legitimâ so-

cietate conjuncta, sine ullâ culpâ relinquitur, si cum viro christiano permanere noluerit. Ex hoc etiam probatur, quod infideli ad fidem converso Apostolus consulit infidelem non dimittere; quod non faceret, si non esset inter eos legitimum conjugium. Legitimum est quod legali institutione, vel provincie moribus, non contra jussionem Domini contrahitur (Hug. 4 Sent., c. 9).

DISTINCTIO XL.

DE COGNATIONE CARNALI ET SPIRITUALI; ET PRIUS DE CARNALI.

1. Nunc superest de cognatione aliquid dicere. Est autem cognatio alia carnalis, alia spiritualis. Primum de carnali cognatione et affinitate inspicimus. Cognati ergo vel affines in septimo gradu, vel infra, copulari non debent; unde Greg., 33, q. 3: Progeniem suam unumquemque usque ad septimam observare decernimus generationem; et quamdiu se cognoscunt affinitate propinquos vel cognatos, ad conjugalem copulam accedere denegamus: quod si fecerint, separentur. Item Nicolaus papa, ibid.: De consanguinitate suâ nullus uxorem ducat usque post generationem septimam, vel quousque parentela cognosci potest. Item, ex conc. Lugdunens.: Nulli ex propinquitate sui sanguinis usque ad septimum gradum uxores ducant. His auctoritatibus aliisque pluribus, consanguineorum conjunctiones prohibentur usque ad septimum gradum.

De computatione graduum consanguinitatis.

2. Quomodo autem gradus consanguinitatis computandi sint, Isid. ostendit sic, lib. 9 Etym., c. 3: Series consanguinitatis sex gradibus dirimitur, hoc modo: filius et filia, quod est frater et soror, sit ipse truncus. Illis seorsum se junctis, ex radice illius trunci egrediuntur isti ramusculi: nepos et neptis, primus; pronepos et proneptis, secundus; abnepos et abneptis, tertius; adnepos et adneptis, quartus; trinepos et trineptis, quintus; trinepotis nepos et trineptis neptis, sextus. Attende quod sex gradus tantum ponit Isidorus, quia truncum inter gradus non computat. Alii verò qui septem gradus ponunt, truncum inter gradus computant. Variè namque computantur gradus consanguinitatis. Alii enim patrem in primo gradu, filios in secundo ponunt; alii primum gradum filios appellant, negantes gradum cognationis in patrem et filium esse, cum una caro sint pater et filius. Auctoritates ergo quæ consanguinitatis cautelam usque in septimum gradum prohibent, patrem ponunt in primo gradu. Illi verò qui usque ad sextum gradum prohibent, primum gradum filios appellant. Atque ita sit, ut eadem personæ secundum hanc diversitatem inveniantur in sexto et septimo gradu. Patrem verò in primo gradu ponit, qui fratres dicit esse secundum gradum. Hoc modo computat Zacharias papa, inquit, ibid.: Parentelæ gradus taliter computamus: Ego et frater meus una generatio sumus, primumque gradum efficiamus. Rursus, filius meus, et fratris mei filius secunda generatio sunt, et secundum gradum faciunt; atque ad hunc modum cæteræ successiones. Inter illos verò qui sex computant gradus, et illos qui septem computant gradus, nulla in sensu existit diversitas, quamvis in numero graduum varietas videatur. Ultima enim generatio si à fratribus sumat initium numerandi, septima invenitur.

Quare sex gradus computantur.

3. Quare verò sex gradus computet Isidorus, ipse aperit dicens, ibid., c. 6: Consanguinitas dum se paulatim propaginum ordinibus dirimens usque ad ultimum gradum protraxerit, et propinquitas esse desierit, tunc primum lex in matrimonii vinculum eam recipiet, et quodammodo incipiet revocare fugientem. Ideo autem usque ad sextum generis gradum consanguinitas constituta est, ut sicut sex ætatibus mundi generatio et hominis status finitur, ita propinquitas generis tot gradibus terminetur. In his sex gradibus omnia propinquitatum nomina continentur, ultra quos nec affinitas inveniri, nec successio potest ampliùs

prorogari. Secundum alios, septem gradus ideò computantur, ita ut post septem gradus sponsus sponsæ jungatur, sicut post hanc vitam, quæ septem diebus agitur, Ecclesia Christo jungetur. Illis autem occurrit, illud quod Greg. Augustino, Anglorum piscopo, à quo requisitus fuerat quotâ generatione debeant copulari, rescribit sic, 33, q. 3: Quædam lex Romana permittit, ut sive fratris, vel sororis, seu duorum fratrum germanorum, seu duarum sororum filius et filia misceantur. Sed experimento didicimus, ex tali conjugio sobolem non posse succrescere. Unde necesse est ut quarta vel quinta generatio fidelium licenter sibi conjungatur. Sed post multum temporis idem Gregor., à Felice, Messinæ Siciliæ præside, requisitus utrùm Augustino scripserit, ut Anglorum quartâ generatione contracta matrimonia non solverentur, inter cætera talem reddidit rationem, ibid.: Quod scripsi Augustino Anglorum episcopo, ipsi etiam Anglorum genti quæ nuper ad fidem venerat, ne à bono quod cœperat metuendo austeriora recederet, specialiter et non generaliter me agnoscas scripsisse. Nec ideò hæc eis scripsi, ut postquam in fide fuerint solidati, si infra propriam consanguinitatem inventi fuerint, non separentur; aut infra affinitatis lineam, id est, usque ad septimam generationem jungantur.

DISTINCTIO XLI.

DE GRADIBUS AFFINITATIS.

1. Nunc de affinitate videndum est; de quâ Greg. ait, 33, q. 5: Porro, de affinitate, quam dicitis parentelam esse, quæ ad virum ex parte uxoris, seu quæ ex parte viri ad uxorem pertinet, manifesta ratio est: quia si secundum divinam sententiam ego et uxor mea sumus una caro, profectò mihi et illi mea suaque parentela propinquitatis una efficitur. Quocirca ego et soror uxoris meæ, in uno et primo gradu erimus; filius verò ejus, secundo gradu erit à me; neptis verò, in tertio. Idque utrinque in cæteris agendum est successionibus. Uxorem verò propinqui cujuscumque gradus sit, ita me oportet attendere, quemadmodum ipsius quoque gradus aliqua femina propriæ propinquitatis sit. Quod nimirum uxori meæ de propinquitate viri sui in cunctis cognationis gradibus convenit observare. Qui verò aliorum sentiunt, antichristi sunt. Item Julius papa, 33, q. 3, c. *Æqualiter*: Æqualiter vir conjugatur consanguineis propriis et consanguineis uxoris. Item Isidorus, ibid., cap. *Sanè consanguinitas*: Sanè consanguinitas quæ in proprio viro conservanda est, etiam in uxoris parentelâ de lege nuptiarum custodienda est, quia constat eos duos fuisse in carne unâ. Ideoque communis est illis utraque parentela. Item Julius papa, ibid., cap. *Nullum*: Nullum in utroque sexu permittimus ex propinquitate sui sanguinis vel uxoris, usque in septimum generationis gradum, uxorem ducere, vel incesti maculâ copulari: quia sicut non licet cuiquam christiano de suâ consanguinitate, sic nec de consanguinitate uxoris conjugem ducere, propter carnis unitatem. Item Gregor., ibid., cap. *De affinitate*: De affinitate consanguinitatis per gradus cognationis placuit usque ad septimam generationem observare. Nam et hæreditas rerum per legales instrumentorum definitiones sancita, usque ad septimum gradum hæredum protendit successionem. Non enim eis succederent, nisi de propagine cognationis deberetur. His auctoritatibus insinuat, et quæ sit affinitas, et usque ad quem gradum sit observanda, scilicet usque ad septimum.

Varie traditiones de affinitate.

2. Sed alii videntur concedere in quintâ generatione inter affines contrahi conjugium, et in quartâ etiam, si contractum fuerit, non separari. Ait enim Fabianus papa, ibid., cap. *De propinquis*: De propinquis qui ad affinitatem per virum et uxorem veniunt, defunctâ uxore vel viro, in quintâ generatione jungantur; in quartâ si inventi fuerint, non separentur. In tertiâ verò propinquitate, non licet uxorem alterius accipere post obitum ejus. Æqualiter vir jungatur in

matrimonii eis qui sibi consanguinei sunt, et uxoris suæ consanguineis, post mortem uxoris. Ecce hic conceditur in quintâ vel quartâ propinquitate, affinium fieri conjugium. Julius etiam papa ait, *ibid.*, c. *Et hoc quoque*: Statutum est ut relictam patris uxoris suæ, relictam fratris uxoris suæ, relictam filii uxoris suæ, nemo sibi in matrimonium sumat; relictam uxorem consanguineorum uxoris suæ usque in tertiam progeniem nemo in uxorem sumat. In quartâ verò et quintâ si inventi fuerint, non separentur. Ecce quàm variè de affinitatis observatione loquuntur auctores. Alii enim usque ad septimum gradum eam observari sanciunt; alii verò in quinto vel quarto matrimonia contracta non dividunt. Sed illi veritatis rigorem, isti misericordiæ dispensationem videntur proponere. Potest enim Ecclesia dispensare in copulâ affinium usque ad tertium gradum; sicut Greg. dispensavit in quarto gradu consanguinitatis. Illud autem non est prætereundum, quod Greg. Venerio episcopo scripsit, 35, q. 10, c. *Fraternitatis*: Sedem Apostolicam consulere decrevisti, si mulier copulâ nuptiali extraneo viro conjuncta, cognationi ejus pertineat, si eò defuncto cognatio maneat, vel sub alio viro cognationis vocabula dissolvantur; vel si susceptæ soboles possint legitimè ad prioris viri cognationis transire copulam. Si una caro fiant, quomodò aliquis eorum potest propinquius uni pertinere, nisi pertineat alteri? Hoc minimè posse fieri credendum est. Porro uno defuncto, in superstitie affinitas non deletur, nec alia copula conjugalit affinitatem copulæ prioris solvere valet; sed nec alterius conjunctionis soboles placet ad affinitatis prioris viri consortium transire. Si quis ergo sacrilego et temerario ausu in defuncto querit propinquitatem extinguere, vel sub altero affinitatis vocabula dissipare, vel si susceptas soboles alterius copulæ propinquitati prioris credit legitimè sociari; hic negat Dei verbum, et validum esse quod dixit, Genes. 2, Matth. 19: *Erunt duo in carne una*. Ecce hic prohibet, si mortuo primo viro uxor ejus alii nupserit, filios de secundo viro genitos ducere uxores de cognatione prioris viri, quia filii mediante matre, ad cognationem prioris viri pertinent, cum quo mater eorum una caro extiterat. Hoc idem etiam Innocentius papa ait, 25, q. 10, c. *Si qua mulier*: Si qua mulier ad secundas nuptias transierit, et ex eis sobolem genuerit, nullatenus potest ad consortium cognationis prioris viri pertinere. Hoc autem observandum est usque ad septimum generis gradum; sed maximè usque ad tertium et quartum, sicut supra positum est.

Si conjugium sit inter eos qui notâ consanguinitate dividuntur.

3. Et est sciendum quòd Ecclesia infra prædictos gradus consanguinitatis conjunctos separat. Si autem ignoranter conjuncti fuerint in conspectu Ecclesiæ, et postmodum probatâ consanguinitate ejusdem judicio separati, queritur utrùm copulâ illa conjugium fuerit. Quibusdam videtur non fuisse conjugium, quia non erant legitimæ personæ; sed tamen de crimine excusantur per ignorantiam, et quasi conjugium reputatur, quia bonâ fide et per manum Ecclesiæ convenerunt. Unde et filii eorum legitim habentur. Alii verò dicunt fuisse conjugium, licet non essent legitimæ personæ, quia talium conjunctiones vocantur canones conjugia, ubi de personis agitur, quarum testimonio consanguineorum sit dirimenda conjunctio. Unde Urbanus papa, 35, q. 6, c. *Si duo viri*: Si duo viri vel tres consanguinitatem jurejurando firmaverint, vel ipsi fortè confessi fuerint, conjugia dissolvantur. Si verò neutrum contigerit, episcopi eos per fidem Christi obtestentur, quatenus palàm fateantur, si se recognoscunt consanguineos. Si se judicio episcoporum segregaverint, alia matrimonia non prohibeantur contrahere. Idem, Richardo Januen. episcop., ubi sup. c. *Notificamus*: Notificamus tibi ut cum tres vel duo ex propinquioribus ejus qui accusatur, hanc propinquitatem juramento firma-

verint; vel si duo vel tres ex antiquioribus Januensibus quibus hæc propinquitas est nota, qui bonæ famæ et veracis testimonii sunt, remoto amore, timore, pretio et omni malo studio, prædicta firmaverint, sine morâ conjugia dissolvantur. Consanguineos verò extraneorum nullus accuset, vel consanguinitatem in synodo computet; sed propinqui ad quorum notitiam pertinet. Si autem progenies tota defecerit, ab antiquioribus et veracioribus, quibus propinquitas tota nota sit, episcopus canonicè perquirat; et si inventa fuerit, separentur. Ecce quibus accusantibus vel testificantibus dirimenda sit consanguineorum conjunctio, quæ conjugium vocatur. (Fabianus papa, *ibid.*, c. *Consanguinitatis*.)

Distinctio utilis, quid sit fornicatio, stuprum, adulterium, incestus et raptus.

4. Illic dicendum est quòd aliud est fornicatio, aliud stuprum, aliud adulterium, aliud incestus, aliud raptus. Fornicatio, licet sit genus omnis illiciti coitus qui sit extra uxorem, tamen specialiter intelligitur in usu viduarum, vel meretricum, vel concubinarum. Stuprum propriè est virginum illicita defloratio. Adulterium est alieni thori violatio, unde adulterium dicitur, quasi alterius thori accessio. Incestus est consanguineorum, vel affinium abusus. Unde incestuosi dicuntur, qui consanguineis vel affinibus suis abutuntur. Raptus admittitur, cum puella violenter à domo patris educitur, ut corrupta in uxorem habeatur. Sive puellæ, sive parentibus vis illata constiterit, hic morte mulcatur; sed si ad Ecclesiam cum raptâ confugerit, privilegio Ecclesiæ mortis impunitatem meretur. Addendum est etiam illud Alexandri, qui ait: Quòd frater sororve uxoris tuæ cognati dicuntur, æquivocationis jure sit, et necessitate vulgaris appellationis potius, quàm ullâ cognationis causâ. Uxor enim fratris, fratrissa potius quàm cognata vocatur. Mariti frater, levir dicitur. Duorum fratrum uxores, janitricæ vocantur, quasi eandem januam intrantes. Viri soror, glossa appellatur. Sororis autem vir non habet speciale nomen, nec uxoris frater. (36, q. 1, c. *Lex præteritorum*, parag. *Sed non omnis*. 35, q. 5, c. *Quod autem frater*.)

DISTINCTIO XLII.

DE SPIRITUALI COGNATIONE.

1. De parentalium graduum famosâ quæstione, aliquid, licet minùs sufficienter, diximus. Jam de spirituali cognatione addamus, quæ etiam personas impedit ut non sint legitimæ ad ineundas nuptias. Tria quidem sunt: consanguinitas, affinitas, et spiritualis germanitas. Consanguinitas est inter eos qui junguntur secundum lineam generis; affinitas, inter eos qui genere quidem non sunt conjuncti, sed mediante genere sunt sociati, verbi gratiâ, uxor filii fratris mei quæ non est de genere meo, per ipsum qui est de genere meo, mihi affinis facta est, et ego illi. Spiritualis proximitas est inter compatrem et commatrem; et inter eos quorum unus alterum de sacro fonte levavit, vel in catechizatione aut Confirmatione tenuit. Est etiam inter filios ejusdem hominis carnales et spirituales. (Ilugo, sent. 4, c. 15.)

Qui sint filii spirituales.

2. Spirituales filii sunt quos de sacro fonte levamus, vel in catechizatione seu Confirmatione tenemus. Filii etiam et filiæ spirituales eorum sunt, qui trinæ mersionis vocabulo eos sacro Baptismate tingunt. Dicitur etiam spiritualis filia sacerdotis, quæ ei peccata sua confitetur. Unde Symmachus papa, 30, q. 1, c. *Omnes quos*: Omnes quos in pœnitentiâ suscipimus, ita nostri spirituales sunt filii, ut et ipsi quos vel nobis suscipiuntibus, vel sub trinæ mersionis vocabulo mergentibus, unda Baptismi regeneravit. Sylvester etiam admonet ut ad suam filiam pœnitentialem nullus sacerdos accedat, quia scriptum est: Omnes quos in pœnitentiâ accipimus, ita nostri filii sunt, ut in Baptismo suscepti; quorum omnium flagitiosa est commixtio. Quòd autem compater et commater sibi jungi nequeant, nec pater spiritualis nec mater filiæ, vel

filio spirituali, ex concilio Maguntinensi, 30, q. 7, c. *De eo*, docetur : De eo quod interrogasti, si aliquis filiolum suam duxerit in uxorem, et de eo qui concubuit cum matre spirituali, et de eo qui filium suum baptizavit, et uxor ejus cum de fonte suscepit, hanc causâ ut dissidium fieret conjugii, si post in tali copulâ non possunt permanere; sic respondendum est : Si filiolum aut commatrem suam aliquis in conjugium duxerit separandos esse judicamus, et gravi pœnitentiâ plectendos. Si verò conjuges legitimi, vel unus, vel ambo ex industriâ hoc fecerint, ut filium suum de fonte susceperint, si innupti manere voluerint, bonum est; sin autem, gravis pœnitentia insidiatori injungatur, et simul maneat; et si prævicator conjugii supervixerit, acerrimâ pœnitentiâ mulctetur, et sine spe conjugii maneat. Ex his apparet quòd aliquis filiolum suam vel commatrem non potest sibi copulare nuptialiter; et si præsumptum fuerit, separandi sunt. Qui autem legitime conjuncti sunt, non ideò separandi sunt, quia alter eorum insidiosè filium de fonte levavit. Quod etiam Nicolaus confirmat dicens, 30, q. 7, c. *Nôsse* : Nôsse desideras utrùm mulier quæ viri filium ex aliâ feminâ genitum de sacro fonte levaverit, postmodum possit cum eodem viro copulari. Quos ideò conjungi posse decernimus, quia secundum canones sacros, nisi amborum consensu, nullius religionis obtentu debet conjux dimittere conjugem, cum Apostolus præcipiat, 1 Cor. 7 : *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus*, etc. Ideò ex concilio Cabilonensi dictum est nobis quasdam feminas desidiosè, quasdam verò fraudulenter, ut à viris suis separentur, proprios filios coram episcopis ad confirmandum tenuisse. Unde nos dignum duximus ut si qua mulier filium desidiâ aut aliquâ fraude coram episcopo tenuerit ad confirmandum, propter fallaciam vel fraudem, quamdiu vivat, pœnitentiam agat; tamen à viro suo non separetur. Item Joan. papa, 30, q. 7, c. *Ad limina* : Ad limina sancti Petri homo nomine Stephanus veniens, nostro præsulatu innotuit, quòd filium suum in extremo vitæ positum, necdum Baptismi undâ lotum, absentia sacerdotum cogente, baptizavit, eumque propriis manibus suscepit. Atque pro hujusmodi negotio, reverentia tua præfatum hominem à suâ conjugē judicavit esse separandum. Quod fieri nullatenus debet, dicente Scripturâ, Matth. 5 et 19 : *Quod Deus conjunxit, homo non separet*. Et Dominus non dimittere uxorem, nisi causâ fornicationis, jubet. Et nos tantâ auctoritate freti dicimus non dimittendum esse, et inculpabile judicandum quod necessitas intulit. Nam baptizandi opus laicis fidelibus, si tamen necesse fuerit, liberè conceditur. Unde si supradictus homo filium morientem aspiciens, ne animam perpetuò perire dimitteret, undâ Baptismi lavit, ut eum de potestate mortis eriperet, benè fecisse laudatur. Ideoque suæ uxori, sibi jam olim legitime sociatæ, impune dum vixerit judicamus manere conjunctum, nec ob hoc separari debere. His aliisque pluribus auctoritatibus edocetur conjuges non esse separandos, si post legitimam copulam alter alterius filium de fonte levavit, vel in Confirmatione tenuerit.

Quid præmissis obviat.

3. His autem obviare videtur quod idem papa ait, ibid. : Pervenit ad nos diaconus sanctitatis vestræ epistolam deferens, quòd quidam viri et mulieres præterito sabbato paschali, pro magno populi incurso necessitates filios suos suscepissent de lavacro. Cupis ergo scire an propter hoc debeant viri ac mulieres ad proprium usum thori redire, vel non. Nos verò hanc remœsti, priorum inquisivimus dicta; et invenimus in archivis id est, in armariis Apostolicæ Sedis, jam talia contigisse in pluribus ecclesiis; quarum episcopis ab hac Apostolicâ Sede volentibus scire utrùm viri ac mulieres redirent ad proprium thorum, beatæ memoriæ sancti patres Julius papa, Innoc. et Celestinus cum episcoporum plurimorum consensu in Apostolorum principis Ecclesiâ præsidentes, talia rescripserunt et confirmaverunt : ut nullo modo se in conjugio

reciperent viri ac mulieres, quicumque hanc ratione susceperunt natos, sed separarent se, ne suadentō diabolo tale vitium invalescat. Item : Si quis filiastrum vel filiastram suam ante episcopum tenuerit ad Confirmationem, separetur ab uxore suâ, et aliam nunquam accipiat. Hæc autem vel ad terrorem dicta sunt, non quòd ita esset faciendum, sed ne illud fieret summo perè cavendum; vel de illis est intelligendum, qui prius filios suos vicissim de fonte susceperunt quam fierent conjuges. Præmissis autem auctoritatibus omninò censendum est; ut sive proprium, sive tantum viri filium mulier de fonte susceperit, non ideò à viro separetur, quod et de viro similiter oportet intelligi. *De copulâ spiritualium, vel adoptivorum, vel naturalium filiorum.*

4. Quòd autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus papa testatur ita inquit, ad consulta Bulgarorum 35, q. 5 : Ita diligere debet homo eum qui se suscepit de sacro fonte, sicut patrem. Inter fratres et filios spirituales gratuita et sancta communio est, quæ dicenda non est consanguinitas, sed habenda spiritualis proximitas. Unde inter eos arbitror non posse fieri legale conjugium, quia nec inter eos qui naturâ et eos qui adoptione filii sunt venerandæ leges matrimonia contrahi permittunt. Item : Si inter eos non contrahitur matrimonium quos adoptio jungit, quantò potius à carnali inter se contubernio cessare oportet, quos per cœleste sacramentum regeneratio sancti Spiritus vincit!

Si filii ante compaternitatem vel post nati, valent conjungi.

5. Hoc autem quidam volunt intelligere tantum de illis filiis quibus compatres facti sunt. De aliis verò qui ante compaternitatem vel post geniti sunt, concedunt quod legitime et licite jungi possunt. Quibus videtur consentire Urbanus II dicens : Super quibus consuluit nos tua dilectio, hoc videtur respondendum : ut Baptismus sit, si instante necessitate femina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit; et quòd spirituum parentum filii vel filiæ ante vel post compaternitatem genitæ, possunt legitime conjungi, præter illam personam quâ compatres effecti sunt.

Paschalis papa.

6. Paschalis verò II, ibid., post compaternitatem genitos copulari prohibet, scribens Regino episcopo : Post susceptum filium de fonte vel filiam spiritualem, qui ex compatre vel ex commatre fuerint nati, matrimonio jungi non possunt. Illud etiam notandum est, quod in Tiburiensi concilio legitur, ibid. : Si quis suæ spiritualis commatris filiam fortuito et ita contingente rerum casu in conjugium duxerit, maturiori servato consilio habeat, atque legitimo connubio honestè operam det.

Si quis ducere possit duas commatres unam post alteram.

7. Solet etiam queri si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat. De hoc Nicolaus papa sic scribit, Constant. episc., 30, q. 4 : Sciscitatur à nobis sanctitas vestra si quis duas commatres habere valeat, unam post alteram. In quo meminisse debes scriptum esse : *Erunt duo in carne unâ*. Cum ergo constet quòd vir et mulier una caro efficiuntur, restat virum compatrem constitui mulieris, cujus assumpta uxor commater erat; et ideò virum illi feminae non posse conjungi, quæ commater ejus erat, cum quâ idem fuerat una caro effectus. Huic autem illud ex Tiburien. conc. contrarium videtur : Qui spiritualem habet compatrem cujus filium de lavacro susceperit, et uxor ejus commater non est, licet ei defuncto compatre suo ejus viduam ducere in uxorem, quos nulla generatio spiritualis secernit. Item ex epistolâ Paschalis papæ, ibid. : Post uxoris obitum, cum commatre uxoris conjugio copulari, nulla ratio vel auctoritas videtur prohibere. Non enim per carnis unionem, ad unionem spiritus transitur. Sed sciendum quòd auctoritas Nicolai de illo agit, quæ uxori suæ debitum reddidit postquam commater illius extitit. Aliæ verò auctoritates de illo agunt cujus uxor postquam à viro suo

derelinquitur, illius commater efficitur, nec post paternitatem à viro suo cognoscitur; vel de illo potius agunt cujus uxor ante defungitur quam ab eo cognoscatur.

Si vir et uxor possint simul tenere puerum.

8. Solet etiam quæri si uxor cum viro simul debeat in Baptismo suscipere puerum. De hoc Urbanus ait, ibid.: Quod uxor cum marito in Baptismo simul non debeat suscipere puerum, nullâ auctoritate videtur vel reperitur prohibitum; sed ut ipsa puritas spiritualis paternitatis ab omni labe et infamiâ conservetur immunis, decrevimus ut utrique simul ad hoc aspirare non præsumant. Quia verò piaculare flagitium commisit, qui duabus commatribus vel sororibus nupsit, magna pœnitentia debet ei injungi.

De secundis et tertiis nuptiis, et deinceps.

9. Sciendum est etiam quod non solum primæ vel secundæ nuptiæ sunt licitæ, sed etiam tertiæ et quartæ non sunt damnandæ. Unde August., 54, q. 4, c. *Deus masculinum* et c. sequenti: Secundas nuptias omninò licitas, Apostolus concedit. De tertiis autem et quartis, et de ultra pluribus nuptiis, solent homines movere quæstionem. Sed quis audeat definire quod nec Apostolum video definisse? Ait enim: Si dormierit vir ejus, cui vult nubat. Non dicit, primus, vel secundus, vel tertius, vel quotuslibet; nec à nobis definiendum est quod non definit Apostolus. Unde, ut breviter respondeam, nec illas nuptias debeat damnare, nec eis verecundiam numerositatis auferre; nec contra humanæ verecundiæ sensum audeo dicere ut quoties voluerint nubant; nec ex meo corde, præter Scripturæ auctoritatem, quotaslibet nuptias damnare. Idem testatur Hieron., ibid., cap. *Aperiant, quæso*: Ego nunc liberâ voce exclamo, nec damnari in Ecclesiâ bigamam, imò nec trigamam; et ita licere quinto et sexto, quemadmodum secundo, marito nubere. Apostolus tamen bigamos à sacerdotali honore excludit; sed hoc non facit pro vitio bigamiæ, imò pro sacramenti virtute, ut sit una unus, sicut unica unici. Illud tamen Cæsariensis concilii videtur innuere, bigamiam esse peccatum. Presbyterum, inquit, ibid., c. *De his qui*, in nuptiis bigami prandere non convenit; quia cum pœnitentiâ bigamus indigeat, quis erit presbyter qui talibus nuptiis possit præbere consensum? Sed hoc de illo intelligi potest qui primæ uxori insidiatus putatur desiderio secundæ; vel pro signaculo sacramenti illud dicitur, quod in bigamo non servatur. Ambros. etiam, super Epist. ad Cor., dicit quod primæ nuptiæ tantum à Domino sunt institutæ, secundæ verò sunt permissæ. Et primæ nuptiæ sub benedictione Dei celebrantur sublimiter, secundæ verò etiam in præsentem carent gloriâ.

DISTINCTIO XLIII.

DE RESURRECTIONIS ET JUDICII CONDITIONE.

1. Postremò de conditione resurrectionis et modo resurgentium, necnon et de die judicii et misericordiæ qualitate breviter disserendum est. Omnibus quæstionibus quæ de hac re moveri solent satisfacere non valeo: resurrectionem tamen carnem omnium quicumque nati sunt atque nascentur, et mortui sunt et morientur, nullatenus ambigere debet Christianus (August. in Ench.). Ait enim Isaias, c. 26: *Resurgent mortui, et resurgent qui erunt in sepulcris*. Et Apostolus, 1 Thes. 4: *Nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut non contristemini sicut et cæteri qui spem non habent, scilicet, resurrectionis. Si enim credimus quod Jesus mortuus est et resurrexit, ita et Deus eos qui dormierunt per Jesum adducet cum eo. Hoc enim vobis dicimus in verbo Domini, quia nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini, non præveniemus eos qui dormierunt. Quoniam ipse Dominus in jussu et in voce Archangeli, et in tubâ Dei, descendet de cælo; et mortui qui in Christo sunt resurgent primi. Deinde nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur cum illis in nubibus oviâ Christo in aera, et sic semper cum Domino erimus*. His verbis et veritas resurrectionis et causa atque ordo resurgentium præclarissimè insinuat.

De voce tubæ.

2. Causa enim resurrectionis mortuorum erit vox tubæ, quæ in adventu judicis ab omnibus audietur; et cujus virtute excitabuntur mortui, et de monumentis resurgent. Unde Propheta, psal. 67: *Dabit voci suæ vocem virtutis*, id est, effectum resuscitandi mortuos. Et Joan. evangelista ait, c. 5: *Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei, et procedent qui bona fecerunt in resurrectionem vitæ; qui verò mala egerunt, in resurrectionem judicii*. Si verò queritur cujus vel qualis erit vox illa, Apostolus dixit quod erit Archangeli, id est, ipsius Christi, qui est princeps archangelorum. Vel vox erit alicujus, vel plurium angelorum. Eademque dicitur tuba, quia erit manifesta et novissima, quia post eam non erit alia. Hæc tuba, ut ait August., de Gratiâ novi et veteris Testam., est clamor de quo dicitur in Evangelio, Matth. 25: *Mediâ nocte clamor factus est, ecce sponsus venit, exite oviâ ei*. Tubæ nomine aliquid evidens et præclarum signum intelligitur. Quod vox Archangeli et tuba Dei ab Apostolo dicitur, in Evangelio vox Filii Dei et clamor appellatur; quod signum mortui audient, et resurgent.

De mediâ nocte.

3. Mediâ autem nocte dicitur venturus, ut August. ait, ubi supra, non pro horâ temporis, sed quia tunc veniet cum non speratur. Mediâ ergo nocte, scilicet, cum valdè obscurum erit, id est, occultum, veniet. Dies enim Domini, sicut fur in nocte, ita veniet. Potest tamen non incongruè intelligi mediæ noctis tempore venturus; quia, ut ait Cassiod., super Octonarium. hoc tempore primogenita Ægypti percussa sunt, quando etiam sponsus venturus est. Pluribus etiam locis contestantur auctores quod adventus Christi dies dicitur Domini, non pro qualitate temporis, sed rerum, quia tunc cogitationes et consilia singulorum patebunt. Unde in Daniele, *Vetustus dierum sedit, et libri aperti sunt* coram eo. Libri sunt conscientiarum singulorum, quæ tunc aperientur aliis. Et tunc implebitur: *Nihil occultum quod non reveletur*. Adveniente autem summo Judice, non solum aeris tenebræ illuminabuntur, sed abscondita corda manifestabuntur. Virtute ergo divinâ fiet ut cuique opera sua bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mirâ celeritate cernantur; vel accuset vel excuset hominem conscientia, eaque teste damnetur vel salvetur.

De memoriâ electorum, si tunc præcedentia mala teneat.

4. Hic quæritur utrùm electis tunc adsit memoria præcedentium malorum, sicut bonorum. Quædam auctoritates videntur tradere bonos non habituros tunc memoriam præcedentium malorum, id est, peccatorum vel tormentorum. Ait enim Isaias, c. 65: *Ego creo cælos novos, et terram novam; et non erunt in memoriâ priora, et non ascendent super cor, sed gaudebitis in æternum*. Item, ibidem: *Oblivioni traditæ sunt angustiae priores, et absconditæ ab oculis nostris*. Quæ de futuro exponens Hieron. ait: Oblivioni tradentur priora mala, quia forsitan in futuro pristinae conversationis memoria omninò delebitur, succedentibus bonis æternis, ne sit pars malorum, prioris angustiae memorari. Sed hæc et his similia possunt accipi sic, ut non excludant memoriam præcedentium malorum, sed ex eâ molestiam et læsionem amoveant. Non enim eorum memoria sanctos contristabit, vel eorum beatitudinem obfuscabit, sed gratiores Deo reddet. Unde super psalmum 88 ait Greg.: Quomodò in æternum misericordias Domini canit, qui miserie non meminit? Quomodò autem plena beatitudo, si memoria reatûs mentem tangit? Sed sæpè læti tristium meminimus, et sani dolorum meminimus sine dolore; et inde ampliùs læti et gratius sumus. Ex his apparet quod si priorum malorum memoriam sancti habebunt in futuro, non eis tamen erit ad pœnam vel gloriæ derogationem, sed ad gratiarum actionem. Si verò quæritur utrùm peccata quæ fecerunt electi, prodeant tunc in notitiam omnium, sicut mala damnandorum omnibus erunt nota, non legi hoc

expressum in Scripturâ. Unde non irrationabiliter putari potest peccata hic per poenitentiam tecta et deleta, illic etiam tegi aliis, alia verò cunctis propalari.

De his qui vivi reperiuntur.

5. Quarri solet utrum illi quos vivos inveniet Christus, nunquam omnino morituri sint, an ipso temporis puncto quo rapiuntur obviam Christo, ad immortalitatem mirâ celeritate sint transitori. Non enim dicendum est fieri non posse ut dum per aera in sublime portentur, in illo spatio et moriantur et reviviscant. Ad hunc autem sensum, quo existimemus illos in parvo spatio et passuros mortem, et accepturos immortalitatem, Apostolus nos urgere videtur, ubi dicit, 1 Cor. 15: *Omnes in Christo vivificabimur*. Et alibi (ibidem): *Quod seminas non vivificatur, nisi prius moriatur*. Cur autem nobis incredibile videatur illam multitudinem corporum in aere quodammodo seminari, atque ibi protinus immortaliter et incorruptibiliter reviviscere, cum credamus in ictu oculi futuram resurrectionem, et in membra sine fine victura tantâ velocitate rediturum antiquissimorum cadaverum pulverem? Sed vellem de his potius audire doctores. Si ergo sanctos qui reperiuntur Christo veniente viventes, eique obviam rapiuntur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus corporibus exituros et ad eadem mox immortalia redituros; nullas in verbis Apostoli patiemur angustias, generaliter accipientes illud quod dictum est, 1 Cor. 15: *Omnes quidem resurgemus*, scilicet, tam boni quam mali; *sed non omnes immutabimur*, scilicet, in solemnitatem resurrectionis. De hoc etiam Ambrosius ait, super illud: *Quoniam ipse Dominus: In ipso raptu eorum qui vivi reperiuntur, mors erit et resurrectio, ut anima quasi per soporem egressa de corpore, eidem in momento reddatur*. Contra verò, scribens ad Marcellanum, Hieron. testari videtur, dicens, Epist. c. 4, quosdam in fine seculi adveniente Christo non esse morituros, sed vivos repertos in immortalitatem repente mutandos; horum autem quid verius sit, non est humani iudicii definire.

Quomodo intelligitur Christus iudex vivorum et mortuorum.

6. His autem adjiciendum est dupliciter intelligi quòd dicitur Christus iudicaturus vivos et mortuos. Aut enim vivi accipiuntur, qui in adventu ejus vivi reperiuntur, licet in raptu moriantur; et mortui, qui ante decesserant; vel vivi et mortui accipiuntur, justi et injusti. (Aug. in Enchirid., c. 55.)

Quomodo omnes incorrupti.

7. Cumque ex prædictis sanè credi valeat omnes resurrecturos, credendum est etiam quòd omnes resurgent incorrupti; non utique impassibiles, quia reprobi mortem patientur æternam, sed sine diminutione membrorum, omnia humani corporis habituri membra, nec tamen gloriâ ac spe impassibilitatis induentur.

DISTINCTIO XLIV.

DE ÆTATE ET STATURA RESURGENTIUM.

1. Solent autem nonnulli percontari et querere an in eadem ætate et staturâ corporis omnes resurrecturi sint. Quidam putaverunt omnes resurrecturos secundum mensuram ætatis et staturæ Christi, idè quia Apostolus ait, Ephes. 4: *Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram ætatis et plenitudinis Christi*. Sed his verbis non eadem resurgentibus assignatur statura, sed ætas. Omnes enim in eadem ætate resurgent, in quâ Christus mortuus est et resurrexit, cujuscumque ætatis mortui fuerint. Virum autem posuit, non ut distingueret sexum, sed ut significaret perfectionem virium quam tunc habebunt; sed non omnes eandem staturam corporis obtinebunt. Unde Aug., in lib. 22 de Civit. Dei, c. 14: *Non ait in mensuram corporis vel staturæ, sed ætatis, quia unusquisque suam recipiet mensuram corporis, quam vel habuit in juventute, etiam si senex obiit, vel fuerat habiturus si ante est defunctus. Ætas verò erit illa ad quam pervenit Christus, scilicet juvenilis, ut circa 30 annos. Triginta enim duorum annorum et trium men-*

sium erat ætas Christi, in quâ mortuus est, et resurrexit. Non est autem fas dicere quòd in resurrectione accedat corpori magnitudo, quam nec habuit hic, nec erat habiturus diu vivendo; nec majora corpora redigenda sunt ad modum dominici corporis. Periret enim multum de illis corporibus, cum nec periturus sit capillus, ut ait Dominus, Lucæ 21: *Capillus de capite vestro non peribit*.

Quòd resurget quicquid fuit de substantiâ et naturâ corporis, et in eadem parte corporis.

2. Non enim perit Deo terrena materies, de quâ mortalium creatur caro; sed in quemlibet pulverem cineremve solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, et in quaecumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur; in quorumcumque etiam animalium vel hominum cibum carnemque mutetur, illi animæ in puncto temporis reddat, quæ illam carnem primitus ut homo fieret, cresceret, viveret, animavit. Ipsa ergo terrena materies quæ discedente animâ fit cadaver, non ita in resurrectione reparabitur, ut ea quæ dilabuntur et in alias atque alias rerum species vertuntur, quamvis ad corpus redeant unde dilapsa sunt, ad easdem quoque corporis partes ubi fuerunt, redire necesse sit. Alioquin si capillus redit, quem tam crebra tonsura detraxit; si unguibus, quos toties depressit exsectio, immoderata et indecens cogitantibus resurrectionem carnis, et idè non credentibus, occurrit infirmitas. Sed quemadmodum si statua cujuslibet solubilis metalli igne liquesceret, vel contereretur in pulverem, vel confunderetur in massam, et eam vellet artifex rursùm ex illius materiâ et quantitate reparare, nihil interesset ad ejus integritatem, quæ particula materiæ cui membro statua redderetur; dum tamen totum ex quo constituta fuerat, restituta resumeret; ita Deus, mirabiliter atque ineffabiliter artifex, de toto quo caro nostra extiterat eam mirabili celeritate restituet, nec aliquid attinebit ad ejus redintegrationem, utrum capilli ad capillos redeant, et ungues ad ungues; an quicquid eorum perierat, mutetur in carnem, et in partes alias corporis revocetur; curante artificis providentiâ ne quid indecens fiat. Indecorum quippe aliquid ibi non erit; sed quicquid ibi futurum est, hoc decebit, quia nec futurum est, si non decebit. (Aug., in Enchirid., cap. 88. Hugo, lib. 2 de Sacramentis, parte 1, cap. 19. Idem Aug., in Ench. c. 90.)

Quòd sancti sine omni deformitate resurgent.

3. Hoc autem in corporibus sanctorum intelligendum est, de quibus consequenter adjungit Aug., in eodem, cap. 91: *Resurgent ergo sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ullâ deformitate, sicut sine ullâ corruptione, onere, difficultate; in quibus tanta facilitas, quanta felicitas erit; propter quod et spiritualia dicta sunt, cum procul dubio corpora sint futura, non spiritus*. Ex his apparet quòd una erit ætas omnium resurgentium, scilicet, juvenilis; statura verò, diversa, scilicet, quam quisque habuerat in juvenili ætate, vel erat habiturus, si ante est defunctus. Nec de substantiâ de quâ hominis caro creatur, aliquid peribit; sed omnium particularum ante dispersarum collectione redintegrabitur naturalis substantia corporis. Sanctorum quoque corpora sine omni vitio fulgida sicut sol, resurgent, præcis cunctis deformitatibus quas hic habuerunt.

Si mali tunc habeant quas hic habuerunt deformitates.

4. De reprobis autem quæri solet an cum deformitatibus hic habitis resurgent. Hoc autem August. non asserit, sed dubium relinquit, ita inquit, in Ench. c. 2: *Quicumque ab illâ perditionis massâ quæ per Adam facta est, non liberantur per Christum, resurgent quidem etiam ipsi, unusquisque cum suâ carne, sed ut cum diabolo ejusque angelis puniantur*. Utrum verò ipsi cum vitiis et deformitatibus suorum corporum resurgent, quæcumque in eis gestarunt, inquirendo laborare quid opus est? Non enim fatigare nos debet incerta eorum habitudo vel pulchritudo, quorum erit certa et sempiterna damnatio. Ecce non defi-

nit, an tunc habeant deformitates quas hinc habuerunt reproborum corpora,

Quòd non consumuntur corpora quæ tunc ardebunt.

5. Si verò queritur de corporibus malorum, quomodo in igne ardeant et non consumantur, August., de Civit. Dei, lib. 21, cap. 1 et 3, variis exemplis astruit, et sempiternis ignibus ea ardere, et non consumi illà combustionem, sicut anima cujus præsentia corpus vivit, et dolorem pati potest, mori autem non potest. Hoc enim erit tunc in corporibus damnatorum, quod tunc esse scimus in animis omnium.

Si dæmones corporali igne cremantur.

6. Quæri etiam solet an dæmones corporali igne ardeant. Ad quod August. respondens ait, super Gen. et de Civ. Dei, lib. 21 : Cur non dicamus (quamvis miris, veris tamen, modis) etiam spiritus incorporeos posse poenâ corporalis ignis affligi, si spiritus hominum etiam incorporei, et nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc poterunt corporum suorum vinculis insolubiter alligari? Gehenna illa quæ stagnum ignis et sulphuris dicta est, corporeus ignis erit, et cruciabit damnatorum corpora vel hominum, vel dæmonum; sed solida hominum, aerea dæmonum. Unus enim utrisque ignis erit, ut Veritas ait. De quo igne si queritur qualis vel ubi sit, Augustinus sic respondet, de Civit. Dei, lib. 20, cap. 16: Ignis æternus cujusmodi sit, et in quâ mundi vel rerum parte futurus sit, hominem scire arbitror neminem, nisi fortè cui Spiritus divinus ostendit.

Si animæ sine corporibus sentiunt ignem corporalem.

7. Cum autem constet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quæri solet an interim ante resurrectionem corporum animæ defunctorum reproborum materiali igne cremantur. De hoc Julianus, Toletanæ ecclesiæ episcopus, Greg. dicta secutus, dialogo 4, cap. 18, ita scripsit: Si viventis hominis incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur non post mortem etiam corpore igneo teneatur? Teneri autem per ignem spiritum dicimus, ut in tormento ignis videndo atque sentiendo puniatur. Quòd autem non solum videndo, sed etiam experiendo anima ignis tormentum patiatur, ex Evangelio colligitur, Luc. 16, ubi Veritatis voce dives mortuus dicitur in inferno sepultus; cujus anima, quòd in igne teneatur, insinuat, cum Abraham deprecatur dicens: *Mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flammâ.* Dùm ergo peccatorem divitem damnatum in ignibus Veritas perhibet, quis sapiens reproborum animas teneri ignibus neget? Præcipuè, cum humanam animam corporis similitudinem habere doceat August., ita inquit, super Gen., lib. 12, c. 33: Profiteri animam habere posse similitudinem corporis et corporalium omnino membrorum quisquis renuit, potest negare animam esse quæ in somnis videt vel ambulare se, vel sedere, vel hinc atque illuc gressu vel etiam volatu ferri; hoc sine quâdam similitudine corporis non fit. Proinde si hanc similitudinem etiam apud inferos gerit, non corporalem, sed corpori similem, ita etiam in locis videtur esse non corporalibus, sed corporalium similibus sive in requie, sive in doloribus. In Cassiani etiam voluminibus legitur quòd non sint otiosæ, neque nihil sentiant, cum dives ille in inferno se flammâ cruciari clamet. Unde probatur animas defunctorum non solum suis sensibus non privari, sed nec istis affectibus, scilicet, spe, tristitiâ, gaudio ac metu carere; et ex his quæ sibi in illo generali examine reservantur, eas quædam jam incipere prægustare.

De abortivis fœtibus et monstris.

8. Illud etiam investigari oportet si abortivi fœtus et monstra resurgent, et qualia. De quo August. ita ait, in Enchir., cap. 85: Occurrit de abortivis fœtibus questio, qui jam nati sunt in uteris matrum, sed non ita ut jam possint renasci. Si enim resurrecturos eos dixerimus, de his qui jam formati sunt tolerari potest utcumque quod dicitur. Informes verò quis non proclivius perire arbitretur, sicut semina quæ concepta

non fuerunt? Scrupulosè quidem inter doctores queri ac disputari potest, quando incipit homo in utero vivere, an sit quædam vita occulta quæ nondum motibus viventis appareat. Negari enim vixisse puerperia, quæ ideò membratim exsecantur, ut ejiciantur ex uteris prægnantium, ne matres etiam, si mortua ibi relinquantur, occidant, impudentia nimia videtur. Ex quo autem incipit homo vivere, ex illo utique jam mori potest; mortuus verò, ubicumque illi potuit mors evenire, quomodo ad resurrectionem non pertineat reperire nequeo. Neque enim et monstra quæ nascuntur et vivunt, quantumlibet citò moriantur, aut resurrectione negabuntur, aut ita resurrectione credenda sunt, sed potius correctâ eorum emendatâque naturâ. Absit enim ut illum bimembrem, quem nuper natum in Oriente fratres fidelissimi qui eum viderunt retulerunt, et sanctus Hieron. scriptum reliquit, ut unum hominem duplicem, ac non potius duos, quod futurum erat, si gemini nascerentur, resurrecturos existimemus. Ita et cætera quæ nimia deformitate monstra dicuntur, ad humanæ naturæ figuram in resurrectione revocabuntur (ibid., c. 87).

DISTINCTIO XLV.

DE DIVERSIS ANIMARUM RECEPTACULIS.

1. Præterea sciendum est quòd omnes animæ, ut ait August., super Joan., tract. 49, cum de hoc seculo exierint, diversas habent receptiones: bonæ habent gaudium, malæ verò tormenta. Sed cum facta fuerit resurrectio, et bonorum gaudium amplius erit, et malorum tormenta graviora, quando cum corpore torquebuntur. Ex his ostenditur quòd majus erit gaudium sanctorum in resurrectione et post, quàm fuerit ante; et quòd diversa receptacula habebunt animæ sanctorum. De quibus idem August. ait, de Verb. Apost.: Tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquæque digna est vel requie, vel ærumnâ, pro eo quod sortita est in carne dùm viveret.

De suffragiis defunctorum.

2. Neque negandum est, ut ait August., in Enchir. c. 19, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatoris offertur, vel eleemosynæ fiunt in Ecclesiâ. Sed hæc eis tantum prosunt, qui, cum viverent, hæc sibi ut postea possent prodesse meruerunt. Est enim quidam vivendi modus nec tam bonus ut non requirat ista post mortem, nec tam malus ut ei non prosint ista quidquam. Est verò talis in bono, ut ista non requirat; et est rursus talis in malo, ut nec his valeat, dùm ex hac vita transierit, adjuvari. Quocirca hinc omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam quispian compari vel relevari. Nemo autem speret quod hinc neglexit, cum obierit, apud Deum promereri. Non ergo ista quæ pro defunctis commendandis frequentat Ecclesia, illi Apostolicæ sunt adversa sententiæ quâ dictum est, Rom. 14: *Omnes stabimus ante tribunal Christi*, ut referat unusquisque secundum ea quæ per corpus gessit, scilicet, bona vel mala; quia etiam hoc meritum sibi quisque, cum in corpore viveret, comparavit, ut possint ei ista prodesse, non enim omnibus prosunt. Et quare? Non nisi propter differentiam vitæ, quam quisque gessit in corpore. Cum ergo sacrificia, sive altaris, sive quarumcumque aliarum eleemosynarum, pro baptizatis omnibus offeruntur, pro valde bonis, gratiarum actiones sunt; pro non valde malis, sunt propitiationes. Sed pro valde malis etsi nulla sunt adjumenta mortuorum, tamen qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus verò prosunt, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel certè ut tolerabilior sit ipsa damnatio. Orationibus ergo sanctæ Ecclesiæ, et sacrificio salutari, et eleemosynis quæ pro eorum spiritibus offeruntur, non est dubium mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur à Domino, quàm eorum peccata meruerunt. Hoc enim à Patribus traditum tota observat Ecclesia, ut pro eis qui in communione

corporis et sanguinis Domini defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorentur, oratur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur. Non est ergo ambigendum ista prodesse defunctis, sed talibus qui ita vixerunt ante mortem, ut possint eis hæc utilia esse post mortem. Nam qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exierunt, frustra illis à suis hujusmodi pietatis officia impenduntur; cujus, dum hîc essent, pignore, caruerunt, non misericordiam sibi thesaurizantes, sed iram. Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro eis aliquid boni operantur sui, sed eorum præcedentibus consequentia ista redduntur. Nam istam quisque finiens vitam, nisi quod in eâ meruerit, non poterit habere post eam. Ecce quibus et qualiter prosunt illa quæ pro defunctis frequentat Ecclesia. Mediocriter malis suffragantur ad poenæ mitigationem; mediocriter bonis ad plenam absolutionem; qui non habent tantæ perfectionis merita, ut non indigeant juvari per pauperes quorum est regnum cælorum, quos sibi fecerunt amicos de mammonâ iniquitatis; quorum tanta est perfectio, ut his adiutoriis non indigeant: quales sunt apostoli et martyres. Ut enim ait August.: Injuria est pro martyre orare in Ecclesiâ, cujus nos debemus orationibus commendari; pro aliis autem defunctis oratur. (August., in sermone de Verbis Apostoli, et in Glos. super illud 1 Thess. 4, c. *Nolumus vos.*)

De officiis sepulturæ.

3. De pompis verò exequiarum, idem August. ita dicit: Pompa funeris, agmina exequiarum, sumptuosa diligentia sepulturæ, vivorum sunt qualiacumque solatia, non adiutoria mortuorum. Quia si aliquid prodest impio sepultura pretiosa, oberit pio vilis, vel nulla. Præclaras exequias in conspectu hominum purpurato illi diviti exhibuit turba famulorum; sed multo clariores in conspectu Domini, ulceroso illi pauperi ministerium exhibuit angelorum, qui eum extulerunt non in marmoreum tumulum, sed in Abrahamæ gremium. Sit tamen cura mortuos sepeliendi, et sepulcra construendi, quia hæc in Scripturis sanctis inter bona opera deputata sunt; nec solum in corporibus patriarcharum aliorumque sanctorum, sed etiam in ipsius Domini corpore qui ista fecerunt, laudati sunt. Impleant igitur homines erga suos officia postremi muneris, et sui humani lenimenta mœroris. Verum illa quæ adjuvant spiritus defunctorum, scilicet, oblationes, orationes, multò observantiùs procurent. (In sermone de Verbis Apost., et de Civ. Dei, lib. 4, c. 12; et in lib. de Curâ pro mort. gerendâ, cap. 2.)

De duobus æquè bonis, quorum alter plura post mortem habet auxilia.

4. Solet moveri quæstio de duobus, uno divite, altero paupere, pariter sed mediocriter bonis, qui prædictis suffragiis indigent, et meruerunt pariter post mortem juvari; pro altero verò, id est, pro divite, speciales et communes fiunt orationes, multæque eleemosynarum largitiones; pro paupere verò non fiunt nisi communes largitiones et orationes. Quæritur ergo an tantum juvetur pauper paucioribus subsidiis, quantum dives amplioribus. Si non pariter juvatur, non ei redditur secundum merita. Meruit enim pariter juvari, quia pariter boni extiterunt. Si verò tantum suffragii consequitur pauper, quantum dives, quid contulerunt diviti illa specialiter pro eo facta? Sanè dici potest, non ei magis valuisse generalia et specialia, quam pauperi sola generalia suffragia. Et tamen profuerunt diviti specialia, non quidem ad aliud vel majus aliquid, sed ad idem ad quod generalia, ut ex pluribus et diversis causis unum perciperetur emolumentum. Potest tamen dici aliter, illa plura subsidia contulisse diviti celeriores absolutionem, non pleniorum. (In serm. de Verbis Apost., lib. 4.)

Quibus suffragiis juvantur mediocriter boni, qui in fine inveniuntur.

5. Sed iterum quæritur de aliquo mediocriter bono, qui talibus indigens suffragiis in ipso consummatio-

nis articulo cum reliquis migrabit, si salvus fuerit: pro eo non offertur ulterius sacrificium, vel oratio, vel eleemosyna; nec habebat tantæ perfectionis merita, quæ his suffragiis non egerent, numquid ergo salvabitur? Existimo eum quasi per ignem transeuntem, salvari meritis et intercessionibus cælestis Ecclesiæ, quæ pro fidelibus semper intercedit voto et merito, donec impleatur Christus.

Quomodo sancti glorificati audiunt preces supplicantium; et quomodo intercedunt pro nobis ad Dominum.

6. Sed fortè quæris numquid preces supplicantium sancti audiunt, et vota postulantium in eorum notitiam perveniunt. Non est incredibile animas sanctorum, quæ in abscondito faciei Dei veri luminis illustratione lætantur, in ipsius contemplatione ea quæ foris aguntur intelligere, quantum vel illis ad gaudium, vel nobis ad auxilium pertinet. Sicut enim angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostræ innotescunt in Verbo Dei, quod contemplantur. Unde et dicuntur angeli orationes et vota nostra offerre Deo; non quia eum doceant, sed quia ejus voluntatem super eis consulunt. (Hug., de Sacram., lib. 2, part. 16, c. ult.) Unde Aug., in lib. de Orando ad Deum; Angelis, qui sunt apud Deum, innotescunt petitiones nostræ, ut quodammodo offerant Deo, et de his consuam; et quod Deo jubente implendum esse cognoverint, hoc nobis evidenter vel latenter reportent. Unde et angelus hominibus ait, Tobix 12: *Cum oraretis, orationem vestram obtuli Deo.* Ad omnia quidem scienda sufficit Deo sua perfectio; habet tamen nuntios, id est, angelos, non qui ei quæ nescit annuntient (non enim sunt ulla quæ nesciat), sed bonum eorum est de operibus suis ejus consulere veritatem; et hoc est quod ei dicuntur nonnulla nuntiare, non ut ipse ab eis discat, sed ut ab eo ipsi per Verbum ejus sine corporali sono nuntient etiam quod voluerit, ab eo missi ad quos voluerit, totum ab illo per illud Verbum ejus audientes, id est, in ejus veritate inveniunt, quid sibi faciendum, quibus et quando nuntiandum sit (in lib. 15 de Trin., c. 15). Nam et nos orantes eum, non eum docemus, quia novit (ut ait Verbum ejus) Pater vester quid vobis necessarium sit priusquam petatis ab eo. Nec ista ex parte cognovit; sed futura omnia temporalia, atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri fueraus; et quos et de quibus rebus vel exaudiri, vel non exaudiri esset, sine initio ante præscivit. Non ergo dicitur angelus orationes nostras offerre Deo, quasi Deus tunc noverit quid velimus et quo indigeamus; quæ omnia antequam fiant, sicut et postquam facta sunt, novit; sed quia necesse habet rationalis creatura temporales causas ad æternam Veritatem referre, sive petendo quid erga se fiat, sive consulendo quid faciat. (Aug., ibid. continuè, et in lib. de Gratiâ novi et veteris Test., et super illud. Phil. c. *Gaudete.*)

Quod dictum est de angelis attribuit sanctis animabus.

7. Si autem angeli à Deo per Verbum ejus discunt petitiones nostras, et quid de his implendum sit, et quid non, cur non credamus et animas sanctorum Dei faciem contemplantium, in ejus veritate intelligere preces hominum, et quæ implendæ sint vel non? Indè est quòd Deus dicitur exaudire preces quorundam, non solum quando effectui mancipat, sed etiam quando innotescit curiæ angelorum et sanctorum animarum quid inde futurum sit vel non; et quod cognoscunt in Dei voluntate esse, volunt et ipsi. Adeò enim supernæ voluntati addicti sunt, ut nihil præter ejus voluntatem queant velle. Intercedunt ergo ad Deum pro nobis sancti, et merito, dum illorum merita suffragantur nobis, et affectu, dum vota nostra cupiunt impleri; quod tamen non faciunt, nisi in voluntate Dei implendâ didicerint. Oramus ergo ut intercedant pro nobis, id est, ut merita eorum nobis suffragentur, et ut ipsi velint bonum nostrum, quia eis volentibus Deus vult, et ita fiet. Ex præmissis constat quòd cum quibusdam misericordius agit Deus quam eorum peccata meruerint,

scilicet, cum mediocriter malis, qui suffragiis Ecclesie juvantur.

DISTINCTIO XLVI.

SI VALDÈ MALIS DETUR MITIGATIO PŒNÆ.

1. Sed queritur hic de valdè malis, utrùm et ipsi in aliquâ pœnarum mitigatione Dei misericordiam sentiant, ut minùs quàm meruerint puniantur. Quidam autem eos nullam relevationem pœnæ habituros; quod confirmant Jacobi auctoritate dicentis, c. 2: *Judicium sine misericordiâ fiet illi qui non fecit misericordiam*. Aug. etiam, super octonarium, 19 Matth. 5, ait: Misericordia hic, judicium in futuro. Idem distinguens quomodò omnes viæ Domini sint misericordia et veritas, ait: Erga sanctos, omnes viæ Dei misericordia; erga iniquos, omnes veritas: quia et in judicando subvenit, et ita non deest misericordia; et in miserando id exhibet quod promisit, ne desit veritas. Erga omnes autem quos liberat et condemnat, omnes viæ sunt misericordia et veritas; quia ubi non miseretur, vindictæ veritas datur. Dicens ubi non miseretur, dat intelligi aliquid à Deo fieri, ubi ipse non miseretur. Sed his occurrit quod ait Cassiod. super psal. 50, loquens de misericordiâ et pietate Dei: Hæc duæ, inquit, res judicio Dei semper adjunctæ sunt. Ergo et in punitione malorum non est justitia sine misericordiâ. Idem, super psal. 100, de judicio et misericordiâ ait: Hæc duo mutuâ societate sibi junguntur. In his breviter omnia opera Dei includit. August. quoque, in Ench., respondens illis qui reprobis supplicia finem habitura contendunt, ita illorum repellit opinionem, asserens reprobos perpetuò puniendos, ut eorum supplicia mitigari aliquatenùs non neget. Frustra, inquit, nonnulli æternam damnandorum pœnam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano miserantur affectu, atque ita futurum esse non credunt; non quidem Scripturis adversando divinis, sed pro suo motu dura quæque molliendo, et leviorē flectendo sententiam; quæ putant in eis terribilius esse dicta quàm veriùs. Non enim (inquiunt) *obliviscetur misereri Deus, aut continebit in irâ suâ misericordias suas*, psal. 76. Hoc quidem in psalmo legitur; sed de his intelligitur qui sunt *vasa misericordiæ*, Rom. 9, quia et ipsi non pro meritis suis, sed Deo miserante de miseriâ liberantur. Aut si hoc ad omnes existimant pertinere, non idèò necesse est ut damnationem opinentur finiri posse eorum de quibus dictum est, Matth. 25: *Ibunt hi in supplicium æternum*; ne hoc modo putetur habitura finem felicitas eorum de quibus è contrario dictum est: *Justi autem in vitam æternam*. Sed pœnas damnatorum certis temporibus existiment (si hoc his placet) aliquatenùs mitigari. Et sic quippe intelligi potest manere ira Dei in illis, id est, ipsa damnatio. Hæc enim vocatur ira Dei, non divini animi perturbatio, ut in irâ suâ, id est, manente irâ suâ, non contineat miserationes suas, non æterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel interponendo cruciatibus; quia nec psalmus ait ad finiendam iram suam, vel post iram suam, sed in irâ suâ. Quæ si sola esset, alienari à regno Dei, et carere magnâ multitudine dulcedinis Dei, tam grandis tamen est pœna, ut ei possint nulla tormenta quæ novimus comparari; si illa sit æterna, ista autem sit quàmlibet multis seculis longa. Manebit ergo sine fine mors perpetua damnatorum; et ipsa omnibus erit communis, sicut manebit communiter omnium vita æterna sanctorum. Ecce ita asserit hic pœnas reprobis non esse finiendas, quod non improbat, si dicatur eorum supplicio aliquod levamen adhiberi. Unde non incongruè dici potest Deum, etsi justè id possit, non omninò tantum punire malos in futurum quantum meruerunt; sed eis aliquid, quantumcumque mali sint, de pœnâ relaxare.

Determinat præmissas auctoritates.

2. Quod ergo dictum est judicium sine misericordiâ fieri illi qui non fecit misericordiam, ita intelligi potest, quòd judicium damnationis fiet illi qui non fecit misericordiam, pro eo quod fuit sine misericordiâ. Vel

fiet judicium ei sine misericordiâ liberante et salvante, qui tamen in aliquâ pœnæ alleviatione misericordiam Dei sentiet. Ita, cum dicitur misericordia hic, judicium in futuro, non negatur quin in futuro sit misericordiæ effectus, et in electis, qui per misericordiam ab omni miseriâ liberabuntur, et in reprobis, qui minùs quàm meruerint cruciabuntur. Sed hic non sine causâ dicitur fieri Dei misericordia, et judicium in futuro, quia et hic multis modis miseretur Deus, quibus non miserebitur tunc. Vocat enim Deus nunc peccatores et justificat, quod tunc non faciet; et tunc reddens singulis secundum merita sua, manifestè judicabit, qui nunc occultè judicat. Cujus occultum judicium (ut ait Aug.) intelligitur pœna quâ quisque vel exerceatur ad purgationem, vel admonetur ad conversionem; vel, si contemnit, excæcatur ad damnationem. Occultum ergo judicium Dei pœna dicitur, quâ judicat purgando, convertendo, vel excæcando. Judicia quoque Dei interdum appellantur dispensationes ejus de omnibus rebus. Unde, Rom. 11: *Quàm incomprehensibilia sunt judicia ejus!* Et, psalm. 35: *Judicia ejus abyssus multa*. Judicium autem quo in futuro judicabit, intelligitur sententia judicis, quâ ventilabitur area, id est, dividetur localiter boni à malis ministerio angelorum, et isti in vitam ducentur, illi in supplicium mittentur, qui nunc simul mixti sunt.

De justitiâ et misericordiâ Dei.

3. Sed quomodò justitiam Dei et pietatem, id est, misericordiam, supra Cassiodorus duas esse res dixit, quæ semper adjunctæ sunt judicio Dei? Justitia enim Dei et misericordia non duæ res sunt, sed una res, id est, una divina essentia est, sicut supra pluribus auctoritatibus ostensum est; quia non est Deo aliud esse misericordem quàm misericordiam; nec justum quàm justitiam; sed idem prorsus. Nec aliud est ei esse misericordem quàm justum, vel misericordiam quàm justitiam; sed omninò idem, quia non denominativè, sed essentialiter hæc de Deo dicuntur. Cur ergo dicit Scriptura de operibus Dei, quædam esse misericordiæ, quædam justitiæ? Si enim justitia Dei, misericordia est, quæcumque sunt opera misericordiæ, esse videntur justitiæ, et è converso. His responderi potest sic: illis locutionibus quibus hujusmodi operum fiunt distinctiones, ut alia misericordiæ, alia justitiæ, alia bonitati attribuantur, non diversitas subjacentis, id est, rei, his vocabulis significatè exprimitur, sed varietas sensuum et effectuum in creaturis monstratur. Cum enim dicitur Deus justus vel justitia, essentia divina prædicatur; et etiam quòd ipse sit distributor et judex meritorum intelligi datur. Ita et cum dicitur misericors, essentia divina prædicatur, et insuper quòd ipse sit miserorum liberator intelligi datur. Similiter cum dicitur bonus, essentia divina prædicatur. Et cum dicitur Deus, et insuper auctor omnium bonorum ostenditur. Ita et cum dicitur Deus, essentia divina prædicatur, et ipse timendus ostenditur. Inde ergo quædam opera misericordiæ, quædam justitiæ dicuntur, non quin divina essentia hæc et illa operetur, et quin hæc et illa sint opera divinæ essentiae, quæ dicitur misericordia et justitia; sed quia quædam sunt quibus ostenditur judex et æquus distributor, quædam quibus ostenditur miserator. Misericors enim dicitur in naturâ, miserator in exhibitione. Et in quibusdam operibus dicitur effectus esse misericordiæ, in quibusdam effectus justitiæ; non quòd aliud efficiat justitia, aliud misericordia Dei, si ad essentiam referas; sed quia ex quibusdam effectibus intelligitur judex, ex quibusdam miserator, vel, ut quibusdam placet, justus et misericors. Sed secundum hoc occurrit quæstio, quomodò ex aliis ostendatur justus, et ex aliis misericors, cum sit idem ei esse justum et esse misericordem? Si enim secundum eandem rationem dicitur justus et misericors, ex eo opere quo intelligitur justus, intelligitur misericors, et è converso. Sed dixi supra quia, cum dicitur Deus justus et misericors, ita eadem divina essentia significatur, et secundum eam idem prædicatur, ut etiam quædam diversa intelligantur. Intel-

igimus enim per hoc eum esse miseratorem et justum judicem. Quod evidenter Orig. ostendit dicens: Omnia quæ Dei sunt, Christus est; ipse sapientia ejus, ipse fortitudo, justitia, sanctitas, ipse prudentia, ipse veritas. Sed cum unum sit in subjacenti, pro varietate sensuum diversis nuncupatur vocabulis. Aliud enim significat sapientia, aliud justitia. Quando enim sapientia dicitur, disciplinis te divinarum humanarumque rerum instruere intelligitur; quando justitia, distributor vel judex meritorum insinuat. Ita et prudentia eodem dicitur, doctor et demonstrator bonarum vel malarum rerum, vel neutrarum intelligitur.

Auctoritatibus probat quædam justitiæ, alia misericordiæ, alia bonitati attribui.

4. Quod autem quædam opera misericordiæ, quædam justitiæ, quædam bonitati attribuantur, in Scripturis facile est reperire. Et de misericordiâ quidem et justitiâ manifestum est; de bonitate verò et misericordiâ amplius latet. Sed August. docet, super psalm. 135, illa opera propriè ad misericordiam pertinere, quibus aliqui à miseriâ liberantur. Ad bonitatem verò non solum illa, sed facturam et gubernationem naturalium, ita dicens: Ad misericordiam pertinet, quod à peccatis mundat, et de miseriâ liberat; ad bonitatem verò, quod cælum et terram, et omnia valdè bona creavit ut essent. Idem, super psalm. 52: Cæli non indigent misericordiâ, ubi nulla est miseria; et in terrâ hominis abundat miseria, et superabundat Dei misericordia. Miseriâ ergo hominis et misericordiâ Dei plena est terra, non cæli, qui non indigent misericordiâ, indigent tamen regente Domino. Omnia enim indigent Domino, et misera, et felicia, quia sine illo miser non sublevatur, felix non regitur. Item alibi, super illud: *Secundum misericordiam tuam memento mei tu*: Misericordia est erga miseros, bonitas erga quoslibet. Interdum tamen misericordiâ largè accipitur ut bonitas.

Quomodo universæ viæ Domini dicuntur misericordia et veritas.

5. Post hæc considerari oportet ex quo sensu universæ viæ Domini dicuntur misericordia et veritas. Hoc multiplicem recipit expositionem. Universæ enim viæ Domini misericordia et veritas quibus ad nos venit, ut ait August. super psal. 24, intelliguntur duo adventus: primus in quo manifestam et multiplicem misericordiam nobis exhibuit; et secundus, in quo requirendo merita justitiam exhibebit. Universæ etiam viæ Domini, id est, quibus ad Dominum ascendimus, sunt justitia, quâ à malo declinamus; et misericordia, quâ bonum facimus. In his enim duobus omne bonum meritum includitur. Sed cum superius Cassiod., ad psal. 100, dixerit in his duobus omnia opera Dei includi, meritò quæri potest an in omni opere Domini hæc duo mutuò sibi jungantur. Quibusdam placuit non in omni opere Domini hæc duo concurrere, secundum effectum dico; nam secundum essentiam non dividitur misericordia à justitiâ, sed unum est. Verum secundum effectum non in omni opere Domini dicunt esse misericordiam et justitiam, sed in quibusdam fatentur tantum misericordiam, in aliis justitiam, atque in aliis misericordiam et justitiam. Fatentur tamen Dominum omnia quæ fecit misericorditer agere et justè; referentes rationem dicti ad Dei voluntatem quæ justitia est, et misericordia, non ad effectus misericordiæ et justitiæ, qui sunt in rebus. Aliis autem videtur quòd sicut dicitur Deus omnia opera sua justè facere et misericorditer, ita concedendum sit in omni opere Dei justitiam esse et misericordiam, id est, clementiam, secundum effectum vel signum, quia nullum opus Dei est in quo non sit effectus vel signum æquitatis et clementiæ, sive occultæ, sive apertæ. Aliquando enim manifesta est clementia sive benignitas, et occulta æquitas, aliquando è converso.

DISTINCTIO XLVII.

DE SENTENTIA JUDICII.

1. Solet etiam quæri: Qualiter dabitur judicii sen-

tentia? Sed non est perspicuum id explicare. Non enim Scriptura apertè definit an voce illâ proferatur, Matth. 25: *Venite, benedicti*, et: *Ite, maledicti*; an virtute judicis ita fiet, conscientis singulorum attestantibus, ut modò dicitur futurum ut judicis potentiæ effectus ipsius dictione significetur. Illa etiam, ibid.: *Esurivi, et non dedistis mihi manducare*, et hujusmodi, magis conscientis exprimenda plurimi putant quàm verbis, quia Apostolus in momento et in ictu oculi mysterium consummandum tradit. Sed illud ad resurrectionis statum tantum referunt, non ad judicium, qui alii judicii sententiam, et malorum increpationes, et honorum præmia verbis exprimenda asserunt.

Quòd judicabunt sancti, et quomodò.

2. Non autem solus Christus judicabit, sed et sancti cum eo judicabunt nationes. Ipse enim apostolis ait, Matth. 19: *Sedebitis et vos super duodecim sedes, judicantes duodecim tribus Israel*. Nec est putandum quòd duodecim apostolis tantum hoc promiserit Christus. Ubi enim sedebit Paulus, qui plus omnibus laboravit, si non ibi sedebunt nisi duodecim? Per duodecim ergo sedes perfectio tribunalis, id est, universitas judicantium intelligitur, scilicet, omnes perfecti, qui relictis omnibus secuti sunt Christum. Per duodecim tribus, universitas judicandorum. Judicabunt verò eos sancti, non modò cooperatione, sed etiam auctoritate et potestate. Unde, psal. 149: *Gladii ancipites in manibus eorum*, id est, sententia de bonis et malis in potestate eorum. Si verò quæritur, quæ erit eorum potestas vel auctoritas in judicando, puto non ante posse sciri quàm videatur, nisi divinâ revelatione quis didicerit.

De ordinibus eorum qui judicandi erunt.

3. Erunt autem quatuor ordines in judicio. Dux quippe sunt partes: electorum, scilicet, et reproborum, ut Greg. in Moralibus ait, super Job., lib. 26, c. 24. Sed bini ordines eisdem singulis partibus continentur. Alii enim judicantur, et pereunt; alii non judicantur, et pereunt; alii judicantur, et regnant; alii non judicantur et regnant. Judicantur et pereunt quibus dominicâ inclamatione dicitur, Matth. 25: *Esurivi, et non dedistis mihi manducare*, etc. Non judicantur, et pereunt, quibus Dominus ait, Joan. 3: *Qui non credit, jam judicatus est*. Eorum enim damnatio toti Ecclesiæ nota est, et certa; et ideo dicuntur tunc non judicari, quia ad conspectum districti judicis cum apertâ damnatione suæ infidelitatis accedent. Qui verò professionem fidei sine operibus habent, judicabuntur, et peribunt, id est, redarguentur ut pereant. Qui verò nec fidei sacramenta tenuerunt, increpationem judicis in se fieri non audient, quia infidelitatis suæ tenebris præjudicati, ejus quem despexerant invectione redargui non merentur. Illi autem saltem verba judicis audient, qui ejus fidem saltem verbo tenuerunt. Illi autem in damnatione suâ æterni judicis nec verba percipient, qui ejus reverentiam nec verbo tenus servare voluerunt; et ideo illi judicandi, sed isti non judicandi dicuntur. Ex electorum verò parte alii judicantur, et regnant, scilicet, qui vitæ maculas lacrymis tergunt, et elemosynarum superinductione operiunt; quibus judex veniens in dextrâ consistentibus dicet: *Esurivi, et dedistis mihi manducare*. Alii autem non judicantur, et regnant, qui etiam præcepta legis perfectionis virtute transcendunt, quia non hoc solum quod lex præcipit, implere contenti sunt, sed et quod ad perfectionem consulitur, implere student. De quibus Propheta ait (Isai., c. 3): *Dominus ad judicium veniet cum senatoribus populi sui*. Et Salomon de Ecclesiæ sponso loquens ait, Prov. ult.: *Nobilis in portis vir ejus, quando sederit cum senatoribus terræ*. Et Job ait, c. 36: *Non salvat impios, et pauperibus judicium tribuit*. Hi erga rectè sub generali judicio non tenentur, sed judices veniunt, quia et præcepta generalia vivendo vicerunt, et omnibus relictis Christum secuti sunt. Rectè pauperibus judicium tribuit, qui quantò huic mundo magnâ humilitate despecti sunt, tantò tunc majori culmine potestatis excrescent. De talibus dicitur, Apoc. 3: *Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in throno meo; sicut*

et ego vici, et sedi cum Patre meo in throno ejus. Vincens Dominus, cum Patre in throno sedit, quia post passionis certamen et resurrectionis palmam, quod Patri esset æqualis omnibus claruit. Nobis verò in throno Filii sedere, est ex ejusdem Filii potestate judicare. Quia enim judicandi principatum ex ejus virtute percipimus, quasi in throno ejus residemus. Ex his apparet quod etiam perfectiores sancti cum Christo judicabunt potestate; et quare quidam dicuntur judicandi, alii non judicandi.

De ordine judicii, et ministerio angelorum.

4. Cùm autem in Evangelio legatur quod Dominus mittet angelos suos qui colligent de regno ejus omnia scandala, et mittent iniquos in caminum ignis; et item, Matth., 13: *Exibunt angeli, et separabunt malos de medio justorum, et mittent eos in caminum ignis;* et item, Matth., 24: *Mittet angelos suos cum tuba, et congregabunt electos à quatuor ventis;* et Propheta dicit, ps. 49: *Congregate illi sanctos ejus;* ministerio angelorum illa impleri dubitandum non est. Domino enim veniente ad judicium, præcedet ante eum ignis, quo comburetur facies mundi hujus; et peribit cælum et terra, non secundum substantiam, sed secundum speciem quæ immutabitur; cælum quidem aereum, non æthereum. Tantùm enim ascendet ignis in judicio, quantum ascenderunt aquæ in diluvio. Ille autem ignis malis qui reperti fuerint vivi erit consumptio, bonis verò non, ut ait Augustinus, de Civ. Dei lib. 20, cap. 18. Hoc erit incendium mundi sanctis, quod fuit caminus tribus pueris. In quibus si aliquid purgandum fuerit, per illum ignem purgabitur. Aliis verò nullam ingeret molestiam. Purgato verò per ignem mundo, et ad judicium veniente Domino, emittetur vox illa magna quæ resurgent omnes mortui; et tunc ministerio angelorum ventilabitur area, quia boni congregabuntur ibi de quatuor partibus mundi angelico ministerio; quo et *rapientur obviam Christo in aera*, 1 Thess. 4, reprobis in terrâ quam dilexerunt, remanentibus. Et tunc præconia illa bonorum: *Esurivi, et dedistis mihi manducare*, et increpationes illæ malorum: *Esurivi, et non dedistis mihi manducare*, Matth., 25, etc., proferentur vel sono vocali, vel alio modo. Denique proferetur sententia super utrosque, ibid.: *Venite, benedicti;* et: *Ite, maledicti*, etc.; et ministerio angelorum virtute Dei cooperante mittentur mali in caminum ignis, hoc est, infernum.

Si post judicium dæmones præerunt hominibus ad puniendum.

5. Et solet quæri utrum in inferno malis ad puniendum præsent dæmones post judicium, quos carnifices tortoresque animarum Scriptura appellat. Apostolus dicit, 1 Cor. 15, quod Christus tunc *evacuabit omnem principatum, et potestatem, et virtutem.* Dùm enim durat mundus, angeli angelis, dæmones dæmonibus, homines hominibus præsent. Sed omnibus collectis, jam omnis prælatio cessabit. Hinc quidam putant post judicium dæmones non habere potestatem cruciandi homines, sicut modò. Sed ut dæmones virtute Dei cruciari sine creaturæ ministerio asserunt, sic reprobos homines ibi non per operationem dæmonum, sed virtute divinâ tantùm æternis subijci cruciatibus. Præmissa tamen auctoritas non id cogit sentire; quæ etsi asserat tunc nec dæmones dæmonibus, nec homines hominibus præesse, non definit tamen an dæmones præsent hominibus ad torquendum. Unde quibusdam videtur, eos sic extare hominibus tortores in pœnâ, sicut extiterunt incentores in culpâ.

DISTINCTIO XLVIII.

DE FORMA JUDICIS.

1. Solet etiam quæri in quâ formâ Christus judicabit. In formâ utique servi judicabit; quæ omnibus in judicio apparebit, ut videant mali in quem pupugerunt. Divinitatem verò ejus mali non videbunt. Unde Isaias, c. 46: *Tollatur impius, ne videat gloriam Dei.* Humanitatem videbunt, ut timeant; divinitatem verò non, ne gaudeant. Divinitas enim sine gaudio videri non potest.

Qualis apparebit tunc in formâ servi.

2. Sed cùm in formâ humanâ constet eum apparitum, queritur an in formâ illâ gloriosâ appareat, sicut verè est, an in formâ qualis in passione exiit. Quidam putant à malis talem videri, qualem crucifixerunt, id est, infirmum; quia dicit Scriptura, ut videant in quem pupugerunt. Sed apertè Augustinus, super Joan., et tract. de Trin., lib. 1, cap. 16 et 17, dicit formam servi glorificatam, à bonis et malis tunc videri; sic: Cùm in formâ servi glorificatâ judicantem viderint boni et mali, tolletur impius, ut non videat claritatem Dei quæ Deus est; quam soli mundo corde videbunt, quod erit eis vita æterna. Forma ergo humana in Christo glorificata videbitur à cunctis; unde et Christus dicitur judicaturus, quia filius hominis est. Ita enim legitur in Evangelio Joannis, c. 5: *Et potestatem dedit ei judicium facere; quia filius hominis est.* Non quòd ipse ex virtute hominis sit judicaturus, vel quòd ipse solus sine Patre et Spiritu sancto judicium sit facturus, sed quia ipse solus in formâ servi judicans, bonis et malis videbitur. Cùm ergo Pater non judicat quemquam sed omnem potestatem dedit Filio, non ita est intelligendum, quasi Filius solus judicet, et non Pater, sed quia forma Filii humana cunctis in judicio apparebit, non in formâ infirmâ, sed gloriosâ. Judicabit autem ex virtute divinitatis, non sine Patre et Spiritu sancto; et apparebit terribilis impiis, et mitis justis. Erit enim terror malis, et lumen justis.

Quare secundum formam servi dicitur Christus suscitaturus corpora.

3. Et sicut dicitur Christus secundum formam servi judicaturus, propter causam præmissam, ita etiam dicitur suscitaturus corpora mortuorum, secundum humanitatem, cùm tamen virtute divinitatis sit suscitaturus, non humanitatis. Sed hæc ratione illud dicitur, quia in humanitate suscepit quod est causa nostræ resurrectionis, id est, passionem et resurrectionem. Ideò ei ascribitur secundum hominem suscitatio mortuorum. Unde Augustinus: Per Verbum Filium Dei fit animarum resurrectio. Per Verbum factum in carne filium hominis, fit corporum resurrectio. Item: Judicat et suscitatur corpora non Pater, sed Filius secundum dispensationem humanitatis, in quâ minor Patre est Christus. In eo quòd est Filius Dei, est vita quæ vivificat animas: in eo quòd est filius hominis, judex. Ecce secundum formam humanitatis dicitur suscitaturus corpora, et judicaturus. Judicaturus autem, quia illa forma cunctis in judicio apparebit; et suscitaturus, quia in eadem formâ meritum et causam resurrectionis nostræ suscepit; et quia secundum eandem formam vocem dabit, quæ mortui de monumentis resurgent et procedent. Secundum quòd Deus est, vivificat animas, et non Pater tantùm; quia non tantùm Pater vita est, sed et Filius cum eo, et Spiritus sanctus eadem vita est, quæ pertinet ad animam, non ad corpus. Corpus enim non sentit vitam sapientiæ, sed anima quæ illuminatur à lumine æterno. Licet ergo Christus potentiâ divinitatis vivificet animas, et suscitet corpora, et judicet, non otiosè tamen et præter rationem ei secundum formam Dei tribuitur vivificatio animarum, et secundum formam servi judicium et resuscitatio corporum.

De loco judicii.

4. Putant quidam Dominum descensurum in vallem Josaphat in judicio, eo quòd ipse per Joëlem prophetam sic loquitur, c. 2: *Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo ibi cum eis.* In cujus capituli expositione ita reperi: Hoc quidam pueriliter intelligunt, quòd in valle quæ est in latere montis Oliveti descensurus sit Dominus ad judicium, quod frivolum est, quia non in terrâ, sed in spatio hujus aeris sedebit contra locum montis Oliveti, ex quo ascendit. Et sicut Joannes Chrysostomus dicit: Angeli deferent ante eum signum crucis; unde in Evangelio Veritas dicit, Matth. 21: *Et tunc apparebit signum Filii hominis*, etc. Josaphat autem interpretatur judicium Domini. In vallem ergo Josaphat, id est, ju-

dicii Domini, congregabuntur omnes impii. Iusti verò non descendent in vallem iudicii, id est, damnationem, sed in nubibus elevabuntur obviàm Christo.

De qualitate luminarium, et temporis, post iudicium.

5. Veniente autem ad iudicium Domino in fortitudine et potestate magnâ, sol et luna dicuntur obscurari, non sui luminis privatione, sed superveniente majoris luminis claritate. Virtutes quoque cœlorum, id est, angeli, dicuntur moveri, non metu damnationis, vel aliquâ perturbatione pavoris, sed quâdam admiratione eorum quæ viderint. Unde Job, c. 16 : *Columnæ cœli pavent ad adventum ejus*. Ante diem verò iudicii sol et luna eclipsim patientur, sicut Joel testatur dicens, c. 2 : *Sol convertetur in tenebras, et luna in sanguinem, antequàm veniat dies Domini magnus et horribilis*. Magnus verò dicitur, propter magna quæ ibi fient. Cùm autem factum fuerit cœlum novum, et terra novâ, tunc erit lux lunæ sicut lux solis, testante Isaia, c. 30 : *Et lux solis septemplex*, id est, sicut lux septem dierum ; quia quantum luxit sol in primâ conditione septem dierum ante peccatum primi hominis, tantum lucebit post iudicium. Minorata enim fuit lux solis et lunæ, aliorumque siderum, per peccatum primi hominis ; sed tunc recipiet sol mercedem sui laboris, quia septemplex lucebit ; et tunc non erit vicissitudo diei et noctis, sed tantum dies. Unde Zacharias, c. 14 : *Et erit dies una quæ nota est Domino, non dies neque nox ; et in tempore vespere erit lux*, quia tunc non erit varietas diei et noctis quæ modò est, sed continua dies et lux. Isaïas tamen videtur dicere quòd tunc non luceat sol vel luna, loquens congregationi sanctorum : *Non erit ibi*, inquit, c. 60, *amplius sol ad lucendum per diem, nec splendor lunæ illuminabit te ; sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam*. Sed his verbis non negat solem et lunam tunc lucere, sed significat his qui tunc erunt in æternâ beatitudine, nullum lucis usum præstare. Quia, ut ait Hieron., lib. 10, super eundem locum, cœli et terræ, solis atque lunæ nobis cessabit officium, et erit ipse Dominus lumen suis in perpetuum. Potest etiam intelligi illud Isaïæ eâ ratione dictum, quia sol et luna tunc non habebunt ortum et occasum sicut nunc. Unde Isidor., illud Isaïæ quasi exponens, ait, 1, c. 5 : *Post iudicium sol laboris sui mercedem suscipiet*. Unde Propheta : *Lucebit septemplex*, et non veniet ad occasum nec sol nec luna, sed in ordine quo creati sunt stabunt, ne impii in tormentis sub terrâ positi fruantur luce eorum. Unde Abacuc, c. 3 : *Sol et luna steterunt in ordine suo*. Ecce apertè dicit solem et lunam tunc lucere, sed stabiliter permanere ; ubi etiam significat infernum esse sub terrâ. Si verò quæritur quis usus lucis solis et lunæ tunc, fateor me ignorare, quia in Scripturis non memini me legisse.

DISTINCTIO XLIX.

DE DIFFERENTIA MANSIONUM IN CŒLO ET IN INFERNO.

1. Post resurrectionem verò facto universo impletoque iudicio, suos fines habebunt civitates duæ : una Christi, alia diaboli ; una bonorum, altera malorum, utraque tamen angelorum et hominum. Istis voluntas, illis facultas non poterit esse peccandi, vel ulla conditio moriendi. Istis in æternâ vitâ feliciter viventibus, illis infeliciter in æternâ morte sine moriendi potestate durantibus, quoniam utrique sine fine. Sed in beatitudine isti, alius alio præstabilius ; in miseriâ verò illi, alius alio tolerabilius permanebunt (Aug., in Enchirid., c. 111). Ex his apparet quòd sicut boni differenter glorificabuntur, alii magis, alii minus, ita et mali differenter in inferno punientur. Sicut enim in domo Patris, id est, in regno cœlorum mansiones multe sunt, id est, præmiorum differentiæ ; ita et in gehennâ diversæ sunt mansiones, id est, suppliciorum differentiæ. Omnes tamen æternam pœnam patientur, sicut omnes electi eundem habebunt denarium, quem paterfamiliâs dedit omnibus qui operati sunt in vineâ. Nomine denarii aliquid omnibus electis commune intelligitur, scilicet, vita æterna, Deus ipse quo omnes

fruentur, sed impariter. Nam sicut erit differens clarificatio corporum, ita differens gloria erit animarum. *Stella enim à stellâ*, id est, electus ab electo, *differt in claritate*, mentis et corporis. Alii enim aliis vicinîus clariùsque Dei speciem contemplabuntur ; et ipsa contemplandi differentia diversitas mansionum vocatur. Domus ergo est una, id est, denarius est unus ; sed diversitas est ibi mansionum, id est, differentia claritatis ; quia unum est et summum bonum beatitudo et vita omnium, id est, Deus ipse. Hoc bono omnes electi perfruentur, sed alii aliis plenius. Perfruentur autem videndo per speciem, non per speculum in ænigmate. Habere ergo vitam, est videre vitam, id est, cognoscere Deum in specie. Unde Veritas ait in Evangelio, Joan. 17 : *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum esse unum et solum verum Deum* ; hoc est habere vitam, id est : Cognoscere te non est ipsa cognitio quæ tu es, sed per cognitionem habere bonum quod tu es, id est, vita.

Si omnes homines volunt esse beati.

2. Solet etiam quæri de beatitudine, utrùm eam omnes velint, et sciant quæ sit vera beatitudo. De hoc August. in lib. 13 de Trin., cap. 4, ita disserit : Mirum est cùm capessendæ retinendæque beatitudinis voluntas una sit omnium, unde tanta existat de ipsâ beatitudine rursus diversitas voluntatum ; non quòd eam aliquis nolit, sed quòd non omnes eam nôrint. Si enim eam omnes noscerent, non ab aliis putaretur esse in virtute animi, ab aliis in voluptate corporis, ab aliis atque aliis alibi atque alibi. Quomodò ergo omnes amant quod non omnes sciunt ? Quis potest amare quod nescit, sicut supra disputavi ? Cur ergo beatitudo amatur ab omnibus, nec tamen scitur ab omnibus ? An fortè sciunt omnes quæ ipsa sit, sed non omnes sciunt ubi sit, et inde contentio est ? An fortè falsum est quod pro vero posuimus, beatè vivere omnes homines velle ? Si enim beatè vivere est, verbi gratiâ, secundum animi virtutem vivere, quomodò beatè vivere vult, qui hoc non vult ? Nonne veriùs diximus : Homo ille non vult beatè vivere, quia non vult secundum virtutem vivere, quod solum est beatè vivere ? Non ergo omnes beatè vivere volunt, imò pauci hoc volunt, si non est beatè vivere, nisi secundum virtutem animi vivere, quod multi nolunt. Itane falsum erit, unde nec ipse Cicero dubitavit ? Ait enim in Hortensio : Beati certè omnes esse volumus. Absit ut hoc falsum esse dicamus. Quid ergo ? An dicendum est, etiamsi nihil aliud sit beatè vivere quàm secundum virtutem animi vivere, tamen et qui hoc non vult, beatè vivere vult ? Nimis quidem hoc videtur absurdum. Tale enim est ac si dicamus : Qui non vult beatè vivere, vult beatè vivere. Istam repugnantiam quis audiat ? quis ferat ? et tamen ad hanc contrudit necessitas, si et omnes beatè vivere velle verum est, et non omnes volunt sic vivere quomodò solum vivitur beatè. An illud ab his angustiis poterit nos cruere, si dicamus nihil esse beatè vivere, nisi vivere secundum delectationem suam ; et ideò falsum non esse quòd omnes beatè vivere velint, quia omnes ita volunt ut quemque delectat ? Sed id quidem falsum est. Velle enim quod non deceat, est esse miserissimum. Nec tam miserum est non adipisci quod velis, quàm adipisci velle quod non oporteat. Quis ita cæcus sit, ut dicat aliquem ideò beatum, quia vivit ut vult ? cùm profectò etsi miser esset, minus tamen esset, si nihil eorum quæ perperam voluisset, habere potuisset. Malâ enim voluntate sed solâ miser quisque efficitur ; sed miserior, cùm desiderium male voluntatis impletur. Quapropter, quoniam verum est quòd omnes homines esse beati velint, idque ardentissimo amore appetant, et propter hoc cætera quæcumque appetant ; nec quisquam potest amare quod omnino quid vel quale sit nescit, nec potest nescire quid sit, quod se velle scit, sequitur ut omnes beatam vitam sciant. Omnes autem beati habent quod volunt, quamvis non omnes qui habent quod volunt continuò sint beati. Continuò autem miseri sunt, qui vel non habent quod volunt,

vel id habent quod non rectè volunt. Beatus ergo non est nisi qui et habet omnia quæ vult, et nihil vult malè. Ille quippe beatè vivit, qui vivit ut vult, nec malè aliquid vult. Cùm ergo ex his duobus constet beata vita, licèt in malis sit aliquis bonus, non tamen nisi finitis omnibus malis est beatus. Cùm ergo ex hac vitâ, qui in his miseriis fidelis et bonus est, venerit ad beatam vitam, tunc erit verè quod nunc nullo modo esse potest, ut sic homo vivat quomodò vult. Non enim ibi volet malè vivere, aut volet aliquid quod deerit, aut deerit aliquid quod voluerit. Quidquid amabitur aderit, nec desiderabitur quod non aderit. Et omne quod ibi erit, bonum erit, et summus Deus summum bonum erit: et quod est omninò beatissimum, ita semper fore certum erit. Beatos autem esse se velle, omnium hominum est. Beatos se esse velle, omnes in corde suo vident, nec tamen omnium est fides, quâ ad beatitudinem pervenitur. (Ibid., c. 3 et 7.)

Si quid de Deo cognoscit aliquis, quod ibi non intelligant omnes.

3. Solet etiam quæri utrùm aliquid de Deo cognoscat aliquis magis meritis, ut Petrus, quod non cognoscat aliquis minùs meritis, ut Linus. Pluribus videtur quòd omnia de Deo ad beatitudinem spectantia omnes communiter electi cognoscant, sed differenter. Nihil enim in Deo noscibile majus digniusque videtur, quàm eum intelligere trinum et unum. Hoc autem omnes tunc per speciem cognoscent. Unde sequitur ut non sit aliquid beatitudini pertinens incognitum alicui beatorum. Omnes ergo cuncta illa videbunt, quorum cognitio servit beatitudini; sed in modo videndi different. Alius enim alio magis, alius alio minùs fulgebit.

De paritate gaudii.

4. Solet etiam quæri an in gaudio dispare sint, sicut in claritate cognitionis differunt. De hoc August. ait, in lib. de Civ. Dei: Multæ mansiones in unâ domo erunt, scilicet, variæ præmiorum dignitates: sed ubi Deus erit omnia in omnibus, erit etiam in dispari claritate par gaudium; ut quod habebunt singuli, commune sit omnibus, quia etiam gloria capitis omnium erit per vinculum charitatis. Ex his datur intelligi quòd par gaudium omnes habebunt, etsi disparem cognitionis claritatem, quia per charitatem quæ in singulis erit perfecta, tantùm quisque gaudebit de bono alterius, quantum gauderet si in seipso haberet. Sed si par erit cunctorum gaudium, videtur quòd par sit omnium beatitudo; quod constat omninò non esse. Ad quod dici potest quòd beatitudo par esset si ita esset par gaudium, ut etiam par esset cognitio: sed quia hoc non erit, non faciet paritas gaudii paritatem beatitudinis. Potest etiam sic accipi par gaudium, ut non referatur paritas ad intensionem affectionis gaudentium, sed ad universitatem rerum de quibus lætabitur; quia de omni re unde gaudebit unus, gaudebunt omnes. (In lib. de Virg., c. 26.)

Si major sit beatitudo sanctorum post judicium.

5. Post hoc quæri solet si beatitudo sanctorum major sit futura post judicium quàm interim. Sine omni scrupulo credendum est eos habituros majorem gloriam post judicium quàm ante; quia et majus erit gaudium eorum, ut supra testatus est August., super Osee 6, et amplior erit eorum cognitio. Unde Hieron., super Gen., ad lib. 12, cap. 35: Peracto judicio, amplio rem gloriam suæ claritatis Deus demonstrabit electis. Si quem movet quid opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si eis potest sine corporibus summa beatitudo præberi, difficilis quæstio est, nec potest à nobis perfectè definiri. Sed tamen dubium non est, et raptam à carnis sensibus hominis mentem, et post mortem ipsâ carne depositâ non sic videre posse incommutabilem substantiam, id est, Deum, sicut sancti angeli vident, sive aliâ latentiori causâ, sive ideò, quia inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo retardatur quodammodò, nec totâ intentione pergat in illud

summum cœlum, donec ille appetitus conquiescat. Porro si tale sit corpus, cujus sit difficilis et gravis administratio, sicut hæc caro quæ corrumpitur, multò magis avertitur mens ab illâ visione summi cœli. Proinde cùm hoc corpus jam non animale, sed spirituale receperit æquata angelis, habebit perfectum naturæ suæ modum, obediens et imperans, vivificata et vivificans, tam ineffabili facilitate, ut sit ei gloriæ, quod fuit sarcinæ.

DISTINCTIO L.

SI MALI IN INFERNO PECCABUNT.

1. Hic oritur quæstio ex præmissis ducens originem. Supra enim August., Ench. c. 111, loquens de malis in inferno damnatis, et bonis in cœlo glorificatis, dixit quòd nec bonis voluntas, nec malis facultas esse peccandi poterit. Et de bonis quidem constat, sed de malis à quibus voluntatem malam non removel, quæritur quomodò sit verum eos non posse peccare; imò, quomodò verum sit eos non peccare, cùm malam habeant voluntatem. Quidam autem illam voluntatem non esse peccatum, sed supplicium tantum. Alii verò peccatum esse fatentur, sed per illud eos non mereri aliquam pœnam, quia non est ibi locus merendi. Illud ergo peccatum dicunt non esse meritum supplicii, sed supplicium mali meriti, quod in hac vitâ præcessit. De hoc autem Augustinus ita dicit, in lib. de Fide ad Petrum, c. 5, 26: Tempus acquirendi vitam æternam in hac tantum vitâ Deus hominibus dedit, ubi voluit etiam pœnitentiam esse fructuosam. Ideò hic pœnitentia fructuosa est, quia potest hic homo depositâ nequitia benè vivere, et mutata voluntate merita simul operaque mutare, et ea gerere quæ Deo placeant. Quod qui in hac vitâ non fecerit, habebit quidem pœnitentiam in futuro seculo de malis suis, sed indulgentiam in conspectu Domini non inveniet; quia etsi erit stimulus pœnitentis, tamen nulla erit ibi correctio voluntatis. A talibus enim ita culpabitur iniquitas sua, ut nullatenus ab eis possit vel diligi, vel desiderari justitia. Voluntas enim eorum talis erit, ut habeat semper in se malignitatis suæ supplicium, nunquàm tamen recipere possit bonitatis affectum. Quia sicut illi qui cum Christo regnabunt, nullas in se malæ voluntatis reliquias habebunt, ita illi qui erunt in supplicio æterni ignis cum diabolo et angelis ejus deputati, sicut nullam habebunt ulteriùs requiem, sic bonam nullatenus poterunt habere voluntatem. Et sicut cohæredibus Christi dabitur perfectio gratiæ ad æternam gloriam, ita consortibus diaboli cumulabit ipsa malignitas pœnam, quando exterioribus deputati tenebris, nullo illustrantur interiori lumine veritatis (Ench., c. 111). Ex his apparet reprobos in inferno pœnitentiam sic gesturos, ut per eam pravam voluntatem non deserant; et illa maligna voluntas erit eis ad cumulum pœnæ, per quam tamen non merebuntur, quia nullus mereatur nisi in hac vitâ.

Quare dicuntur tenebræ exteriores.

2. Illic quæri potest quare illæ tenebræ quibus involventur mali in gehennâ, dicuntur tenebræ exteriores. Quia tunc mali penitus extra lucem corporalem et spirituales, scilicet, Deum, erunt. Nunc enim etsi patiantur tenebras in cæcitate mentis, non tamen penitus extra lucem Dei sunt, nec corporali luce privantur. De hoc August. sic ait, super psalm. 6: Ira Dei et in judicio erit, et hic est in cæcitate mentis, cùm dantur mali in reprobum sensum. Ibi exteriores tenebræ erunt, quia tunc peccatores penitus erunt extra Deum. Quid est enim penitus esse extra Deum, nisi esse in summâ cæcitate, siquidem habitat Deus lucem inaccessibleem? Hæ autem tenebræ hic jam incipiunt in peccante, cùm ab interiori Dei luce secluditur, sed non penitus dùm in hac vitâ est. Ecce quare ibi peccator dicitur pati exteriores tenebras, et non hic, quia ibi secludetur penitus à luce Dei, quod non hic. Sed quomodò intelligenda est illa seclusio? An quia non videbunt Deum per speciem? sed nec aliquis videt hic

Deum per speciem. An per dissimilitudinem quam facit peccatum inter Deum et hominem? sed et hæc multi per gravia peccata elongantur à Deo. An quia Deum odiant, ita et velint Deum non esse? sed et hæc multi Deum oderunt; de quibus scriptum est, psal. 73: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.* Quæ est ergo illa elongatio? Sanè exteriores tenebræ intelligi possunt, quedam malignitas odii et voluntatis, quæ tunc exrescet in mentibus reproborum, et quedam oblivio Dei, quia tormentorum interiorum et exteriorum doloribus adeò afficientur et turbabuntur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de Deo vix, vel rarò, vel nunquam mentem revocent. Ut qui nimio premuntur pondere, adeò stupescunt et turbantur, ut interim in aliam cogitationem non se extendant; sed illuc tendit impetus cogitationis, ubi sentitur vis doloris. Sed in hac vitâ nullus adeò malus est, ut penitus secludatur à cogitatione Dei, quia nec perdit appetitum beatitudinis, et quemdam boni amorem quem naturaliter habet rationalis creatura. Illas autem exteriores et profundissimas tenebras reprobos perpesuros post iudicium dicit Aug., opponens de illo divite qui in inferno positus, elevans oculos, vidit Abraham, et in sinu ejus Lazarum, ejus comparatione coactus est confiteri mala sua, usque adeò ut fratres roget ab his præmoneri; quod ante iudicium factum legitur. Sed post iudicium in profundioribus tenebris erunt impii, ubi nullam Dei lucem videbunt cui confiteantur.

De animabus damnatorum, si quam habent notitiam eorum quæ hæc fiunt.

3. Præterea quæri solet si reproborum animæ quæ nunc in inferno cruciantur, notitiam habeant eorum quæ circa suos in hac vitâ geruntur, et si aliquo modo doleant super infortuniis suorum charorum. Hanc questionem August. commemorat, super psal. 168, ex parte eam explicans, ex parte verò insolutam relinquens, ait enim: *Queret aliquis an ullus dolor tangat mortuos de his quæ in suis post mortem contingunt, vel quomodò ea quæ circa nos aguntur noverint spiritus defunctorum.* Cui respondeo magnam esse questionem, nec in præsentî disserendam. Verumtamen breviter dici potest quòd est cura mortuis de suis charis, ut de divite legitur, qui dum tormenta apud inferos pateretur, levavit oculos ad Abraham, et inter alia dixit, Luc. 16: *Habeo enim quinque fratres; mitte aliquem ex mortuis, ut testetur illis ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Habent enim mortui curam de vivis, quos sciunt vivere, quia nec in locis pœnarum vident eos, ubi dives sine fratribus erat; nec in requie beatorum, ubi Lazarum et Abraham, quamvis longè, agnoscebat. Non tamen ideò consequens est eos scire quæ circa charos suos aguntur hæc, vel læta, vel tristia.

Quomodò accipienda sunt quæ de Lazaro et divite leguntur.

4. Si quis autem quærat quomodò intelligatur quod de Lazaro et divite legitur, audiat Augustini responsum dicentis, super Gen., ad lib. 8, cap. 5: Si quis putat animas corpore exutâs locis corporalibus contineri, cûmsint sine corpore, non deerunt qui faveant, et divitem sitientem in loco corporali fuisse contendunt, ipsamque animam corpoream præparasse linguam, et stillam de Lazari digito cupisse. Sed melius est dubitare de occultis, quam litigare de incertis. Divitem in supplicio, pauperem in refrigerio esse non dubito. Sed quomodò intelligatur divitis lingua, digitus Lazari, flamma inferni, sinus Abraham, et hui-

jusmodi, vix à mansuetis et contentiosis nunquam invenitur.

Si se vident boni et mali.

5. Solet etiam quæri utrùm vicissim se videant illi qui sunt in inferno, et illi qui sunt in gloriâ. Sicut sancti tradunt, et boni malos, et mali bonos vident usque ad iudicium. Post iudicium verò boni videbunt malos, sed non mali bonos. Unde Greg., super illud: *Factum est autem, homit. 40: Infideles inimo positi ante diem iudicii fideles super se in requie attendunt, quorum gaudia post contemplari non possunt.*

De chaos inter bonos et malos.

6. Sed cûm sancti malos in tormentis videant, nonne aliquâ compassione erga eos moventur? nonne eos de tormentis liberari cupiunt? Recole illud evangelicum quod Abraham diviti respondit, Luc. 16: *Inter nos et vos chaos magnum firmatum est, ut hî qui volunt hinc transire ad vos non possint, neque inde hinc transire.* Quid est illud chaos inter bonos et malos, nisi hinc iustitia, inde iniquitas, quæ nullatenus sociari valent? Adeò enim sancti Dei iustitiæ addicti sunt, ut nullâ compassione ad reprobos transire valeant, nulla pro eis inter sanctos fiat intercessio. Quomodò ergo inde volunt aliqui transire ad illos, sed non possunt? Quia si Dei iustitia admitteret, non fieret eis molestia liberatio eorum. Vel ita dicuntur velle et non posse, non quia velint et non possint, sed quia etsi vellent, non possent eos juvare. De hoc ita Gregor. ait, super Lucam: Sicut reprobi à pœnis ad gloriam sanctorum transire volunt, et non possunt, et ita justi per misericordiam mente ire volunt ad positos in tormentis, ut eos liberent, sed non possunt; quia justorum animæ etsi in naturæ suæ bonitate misericordiam habent, jam nunc auctoris sui iustitiæ conjunctæ tantâ rectitudine constringuntur, ut nullâ ad reprobos compassione moveantur.

Quòd visa impiorum pœna non minuit beatorum gloriam.

7. Postremò queritur an pœna reproborum visa decoloret gloriam beatorum, an eorum beatitudini proficiat. De hoc ita Greg. ait, super Luc. 16, hom. 40: Apud animum justorum non offuscat beatitudinem aspecta pœna reproborum, quia ubi jam compassio miseriæ non erit, minuerè beatorum lætitiâ non valebit. Et licet justis sua gaudia sufficiant, ad majorem tamen gloriam vident pœnas malorum, quas per gratiam evaserunt, quia qui Dei claritatem vident, nil in creaturâ agitur quod videre non possint. Non est autem mirandum si sancti jam immortales reprobos videant mentis intelligentiâ, cûm prophetæ mortales adhuc videre hæc omnia meruerunt. Egredientur ergo electi, non loco, sed intelligentiâ vel visione manifestâ, ad videndum impiorum cruciatus; quod videntes non dolore afficientur, sed lætitiâ satiabuntur, agentes gratias de suâ liberatione, visâ impiorum ineffabili calamitate (Hier., lib. 8, c. 66, super Isaiam). Unde Isaias impiorum tormenta describens, et ex eorum visione lætitiâ bonorum exprimens, ait c. ult.: *Egredientur, electi scilicet, et videbunt cadavera virorum, qui prævaricati sunt in me. Vermis eorum non morietur, et ignis non exstinguetur, et erunt usque ad satietatem visionis omni carnî, id est, electis. Lætabitur enim justus, cûm viderit vindictam,* psal. 57.

Hæc de pedibus sedentis super solium excelsum, quos seraphin duabus alis velabant, scriptori, etsi non auditori, commemorasse sufficiat; qui à facie exorsus sedentis per media ad pedes usque viâ duce pervenit.

ARTICULI

IN QUIBUS MAGISTER SENTENTIARUM NON TENETUR COMMUNITER AB OMNIBUS.

IN PRIMO LIBRÒ.

Primò, quòd charitas quâ diligimus Deum et proximum est Spiritus sanctus. *Dist. XVII, cap. II, vel*

quòd charitas quæ est amor Dei et proximi non est aliquid creatum.

Secundò, quòd nomina numeralia dicta de Deo di-

entur solum relativè. *Dist. XXIV, cap.* Et si diligenter. Vel hæc nomina numeralia trinus et Trinitas non dicunt positionem sed privationem tantum. Tertio, quod simile et æquale similiter dicuntur de Deo privativè. *Dist. XXI, cap.* Et hoc idem. Quarto, quod Deus semper potest quicquid aliquando potuit, et vult quicquid voluit, et scit quicquid scivit. *Dist. XLIV, cap.* Præterea queri solet.

IN SECUNDO LIBRO.

Primò, quod angeli non meruerunt beatitudinem per gratiam sibi datam; sed quod præmium præcessit meritum et postea meruerunt per obsequia fidelibus exhibita. *Dist. V, cap.* Hic queri solet. Vel quod angelis præmium præcessit, et meritum respectu præmii substantialis habet subsequi.

Secundò, quod angeli in merito respectu essentialis præmii et in ipso præmio proficiunt usque ad iudicium. *Dist. XI, cap.* Præterea illud.

Tertiò, quod charitas est Spiritus sanctus, scilicet illa quæ animæ qualitates informat atque sanctificat. *Dist. XXVII, cap.* Cum igitur.

Quartò, quod in veritate humanæ naturæ nihil transit extrinsecum, sed quod ab Adam descendit per propagationem auctum et multiplicatum resurget i iudicio. *Dist. XXX, cap. penult.*

Quibus respondetur vel quod nihil de cibis transit in veritatem humanæ naturæ nec per generationem nec per nutritionem.

IN TERTIO LIBRO.

Primò, quod anima à corpore exuta sit persona. *Dist. II, cap.* Hic opponitur à quibusdam.

Secundò, quod Christus convenienter mortuus et non mortuus dicitur, passus et non passus. *Dist. XXI, cap. ult.*

Tertiò, quod Christus in triduo mortuus fuit homo. *Dist. XXII, cap. I.*

IN QUARTO LIBRO.

Primò, quod sacramenta legalia non justificabant etiamsi cum fide et devotione ficerent. *Dist. I, cap.* Non igitur.

Secundò, quod homo sine medio videbat Deum ante peccatum. *Eadem dist., cap.* Triplici.

Tertiò, quod circumcisio non conferebat gratiam ad bene operandum, nec virtutes ad augmentum; sed solum ad peccata dimittenda valebat. *Eadem dist., cap.* Duo igitur.

Quartò, quod parvuli ante octavum diem morientes incircumcisi peribant, et quod causâ necessitatis poterant ante circumcidi. *Eadem dist., cap.* Si verò.

Quintò, quod quædam sacramenta novæ legis instituta sunt in remedium tantum, ut matrimonium.

Dist. II, cap. I. Jam ad sacramenta.

Sextò, quod baptizati baptismo Joannis non ponentes spem in illo, non erant baptizandi Baptismo Christi.

Dist. II, cap. ult. Hic considerandum. Vel aliter: Baptismus Joannis cum impositione manuum æquipollebat Baptismo Christi; ita quod baptizatus baptismo Joannis non erat baptizandus.

Septimò, quod Deus potuit dare potentiam creaturæ creandi et interiùs abluendi, id est, peccata dimittendi. *Dist. V, cap. ult.* Hic queritur quæ sit. Vel sic quod Deus poterat dare potestatem aliis baptizandi interiùs, et quod creatura potuerit suscipere, et similiter quod Deus potest potestatem creandi creaturæ communicare, et creare per creaturam tanquam per ministrum. *Dist. V.*

Octavò, quod schismatici degradati, præcisi ab Ecclesiâ hæretici, excommunicati, non habent potestatem consecrandi corpus Christi. *Dist. XIII, cap.* Illi verò.

Nonò, quod brutum non sumit verum corpus Christi etsi videatur. *Dist. XIII, cap.* Illud etiam sanè.

Decimò, quod scientia discernendi ut notat habitum scientiæ sit clavis. *Dist. XIX, cap. I.*

Undecimò, quod episcopi simoniaci degradati non possunt conferre ordines. *Dist. XXV, cap.* De simoniacis.

Duodecimò, quod secundus maritus alicujus mulieris incognitæ carnaliter à primo sit bigamus per cognitionem illius et prohibetur ab ordinibus. *Dist. XXVII, cap. ult.*

Decimò tertiò, quod cognoscens sororem uxoris suæ non tenetur uxori petenti debitum reddere. *Dist. XXXIII, cap.* De his.

Decimò quartò, quod ille qui uxore vivente duxit aliam in alienâ patriâ qui rediens ad conscientiam vult eam dimittere et non potest, si cogitur ab Ecclesiâ remanere et debitum reddere quia sibi non creditur: dicit Magister quod incipit excusari per obedientiam et timorem, et tenetur reddere debitum si petatur. *Dist. XXXVIII, cap. ult.*

Decimò quintò, quod peccata deleta non patefiant aliis in iudicio. *Dist. LXIV, cap.* Hic queritur utrum electis.

Prædictis erroribus sequentem adjungemus propositionem, quæ defuncto auctore ab Alexandro III papâ damnata est, nempe: *Christus, secundum quod est homo, non est aliquid*; quæ voce illud sanè significare intendebat inclytus auctor, scilicet quod *Christus... non est aliquid* ABSOLUTUM, QUOD PERSONAM CONSTITUAT; mens verò ipsius verbis supra enuntiatis non sat clarè patebat.

D. THOMÆ AQUINATIS VITA.

THOMAS AQUINAS (Sanctus) in oppidulo Campaniæ Aquinii nomine dicto, in regno Neapolitano, natus est anno 1227, è nobili ortus familiâ. Quinquennem puerum pater ejus Landolphus ad Montem Cassinum misit, indeque Neapolim, ubi grammaticam philosophiamque edoctus est. Hic primùm emicuit inclyti juvenis ingenium, cum FF. Prædicatorum ordinem in monasterio S. Dominici Neapolitano ingressus est anno 1243. Thomæ verò parentibus pio ejus consilio obsistentibus, eum, ut paternas molestias effugeret, Lutetiam miserunt ipsius superiores. Suscepto itaque itinere, cum fortè ad fontem quiesceret, eum fratres rapuerunt, inclusumque in patris castello per unum et ampliùs annum captivum detinere. Tum nihil à cognatis intentatum, ut eum terrenis mundi illecebris irretirent, adeò ut quamdam lenocinio specieque insignem puellam in ejus cubiculum intromiserint. Hanc verò pius adolescens, spretis ejus blanditiis, arreptâque face ardente persecutus est. Cum ergo Thomam à priori consilio revocandi spes omnis evanisset, apertâ cubiculi fenestrâ, eum aufugere permiserunt. Partum sibi tantæ virtutis virum gloriatus Prædicatorum generalis, eum secum Lutetiam, nec multò post Coloniam Agrippinam abduxit, ut Alberto Magno præceptore uteretur, qui sacram doctrinam, magnâ nominis laude tunc temporis ibi profitebatur. Hic Thomas, cum totus in contemplatione defixus esset, sodalium commercio parcè utebatur: quam ob causam illi juvenem mentis hebetudine laborantem existimantes, eum *mutum bovem* per jocum appellabant. Albertus autem, perspecto statim Aquinatis ingenio, illos increpans prædixisse

fertur, *hujusce bovis mugitibus totum quod patet orbem aliquando circumsoniturum.*

Anno 1246, Lutetiam accersito Thomæ magistro ut Sententias explicaret, huic ille se comitem adjunxit, atque in Universitate Parisiensi duobus abhinc annis studuit, quo quidem tempore cum theologicam lauream consecutus Albertus Coloniam reverteretur, rursus eum secutus est Thomas, ac philosophiam Scripturasque divinas simul et Sententias edocuit, nec ullâ ex parte magistro suo impar omnibus apparuit; non tamen eo temporis puncto propter exorta in Universitate seculares inter et regulares dissidia doctoris gradum potuit assequi. Tum in Italiam redux, ad papam Ananiæ commorantem se contulit, quod eum uno jam anno præiverat Albertus unâ cum D. Bonaventurâ. Tres itaque summi viri in id invicem collatis operis studioque incubuerunt, ut suum ordinem adversus Guillelmum de Sancto Amore defenderent, ejusque libro de *Periculis posteriorum temporum* damnationis notam inurerent. Posthæc Lutetiam reversus Aquinas anno 1253, doctorque nominatus an. 1257, tum docendo tum concionando tantam sibi famam comparavit, ut Clemens papa XI Neapolitanæ urbis archiepiscopatum illi proposuerit. Hanc verò amplissimam dignitatem, tanti oneris imparem se causatus, doctor modestissimus recusavit.

Nec minori eum quam pontifex Romanus existimatione prosecutus est D. Ludovicus, Galliarum rex, quippe qui celeberrimum hominem sæpius ad se accersivit. Noster verò Thomas, inter aulae divitias et humanarum dignitatum fastigia, summâ semper humilitate usus, animi solitis studiis præoccupatum circumferebat. Hinc evenit ut quâdam die cum fortè novorum Manichæorum argumentis capite referto, regiæ mensæ accumberet, totâque mentis acie intentus in hanc rem hæreret, servato sat diutino silentio, mensam subitò manu percutiens in hæc verba eruperit: *Ergo conclusum est adversus Manichæos.* Tum qui ei assidebat Dominicanorum prior, loci in quo aderat virum admonuit, qui protinùs hancce mentis aberrationem sibi condonari Ludovicum supplex oravit. Rex verò, casum hujusmodi miratus, remque sibi gratam asserens, ab amanuensi regio jussit exarari argumentum, in quo ad probandum vis non exigua deprehensa est.

D. Thomas apud summos pontifices magno semper in pretio fuit, eumque Lugdunum accersivit Gregorius X, concilium huc convocare intendens, anno nempe 1274. Jam ante sedem fixerat Neapoli, quod missus anno 1272 fuerat, post habitum Florentiæ totius ordinis generale capitulum, ad quod litteras deprecatorias deferri jussit Universitas Parisiensis, enixè rogans ut ad se doctorem eximium remitteret. At Carolus, D. Ludovici frater, et Siciliae rex, cæteris omnibus prævaluit, obtinuitque ut sacram scientiam profiteretur Thomas in urbe suâ principe, cujus archiepiscopatum olim præ innatâ animi modestiâ recusaverat, eumque unciâ aureâ pro annuâ pensione donavit. Inclytus verò doctor Neapolitanæ civitati se subduxit, ut Lugdunum, juxta summi pontificis mandatum, pergeret; at morbo in Campaniâ correptus est, cumque nullum S. Dominici monasterium in propinquo occurreret, in celeberrimâ Fossæ Novæ abbatiâ ordinis Cisterciensis in Terracinæ diœcesi pedem figere coactus est. Ibi animam Deo efflavit die 7 martii an. 1274, octo tantum et quadraginta annos natus, brevissimo quidem vitæ cursu peracto, si ad ejus operum multitudinem et excellentiam respiciatur. Hunc sanctorum in numerum ascripsit Joannes XXII anno 1313.

Omnes inter ævi sui scholasticos auctores qui caliginosis hisce mediæ ætatis temporibus scripserunt, primum certè locum, tum ob ratiocinii soliditatem, tum ob judicii rectitudinem necnon styli munditiam obtinet Thomas, quem jure sanè merito ipsius coætanei *Scholæ Angelum*, *Doctorem Angelicum ac theologorum Aquilam* appellaverunt. Scilicet in ejus operibus summa se prodit ingenii altitudo, singularis quoque judicandi vis, necnon mira sermonis concinnitas. Sive enim divinas fidei veritates astruat, sive adversariorum placita refellat, ejus verbis addendum aliquid aut detrahendum nunquam aut rarò reperias. Quòd si addas eum in tempore quo rude informeque scientiæ solum culturâ ferè omni carebat vitam exegisse, hinc procul dubio concludas virum ingenio plus quam humano polluisse, ac divino permissu cœlitùs immissum ut scholæ tenebras præclarâ luce discuteret. Tanta in eo erat dicendi facilitas, ut verba ejus variis de rebus eodem tempore disserentis exciperent scriptoque consignarent tres simul aut quatuor etiam amanuenses.

Omnia D. Thomæ opera typis sæpius recusa sunt. Commendatur potissimum Romana editio anni 1570, 17 vol. in-fol. At quædam in eâ extant ab illo non exarata, quædam verò omissa, quæ seorsum impressa passim reperiuntur. Duæ sunt insuper ejus operum editiones aliæ: prior Antuerpiensis, duodecim complectens volumina; Parisiensis altera, 19 vol., accurante P. Nicolai elaborata. Sub ementito Thomæ nomine prodiit opus inscriptum: *Secreta alchymiae magnalia*, Colon. Agripp., 1579, in-4°, tanto certè auctore nec digna lucubratio, nec ab ipso exarata. Illi præterea tribuuntur *Commentaria in Genesim et in libros Machabæorum*, quæ D. Antoninus ab Angelico Doctore conscripta firmissimè negat. Cætera inter opera quæ sub Aquinatis nomine, nullo contradicente, circumferuntur, eminet ejus *Summa*, quæ omnium applausu existimationeque primùm excepta, ad hanc usque nostram ætatem omnium ore prædicatur, omnium usu commendatur, omnium teritur manu (1).

In *Opusculis* quæ circa morales quæstiones exaravit Thomas, eadem elucet mentis perspicacitas, necnon christiana sanctissimi viri prudentia. Nec suî se disparem præstitit in *Commentariis in Psalmos, in Epistolas D. Pauli ad Romanos, ad Hebræos, et primam ad Corinthios*;

(1) Quid de stupendo hoc D. Thomæ opere sentiamus, supra, col. 9-10, pro datâ occasione prolixius enuntiavimus.

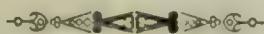
idemque dicendum de *Catenâ aureâ in Evangelia*. Quantum ad *Commentaria in cæteras Pauli Epistolas, in Isaiam, Jeremiam, Matthæum et Joannem*, ex ejus tantum doctrinâ illa excerpta sunt, et ab ipsius discipulis concinnata. Nec aliud asserendum de D. Thomæ *Sermonibus*, quos ipso concionante exceperunt scriptoque mandârunt auditores. Ejus de *sanctissimo Sacramento* Officium inter celebratissimas Breviarii Romani preces annumeratur. Mirantur omnes et ex intimis præcordiis modulantur ejus cantica, *Sacris solemniis, Verbum supernum, Pange, lingua*, ac præsertim hymnum verè angelicum, *Lauda, Sion*, in quibus tenerrimi pietatis sensus simul et castigatissimæ theologiæ vocabula nexu mirabili conjunguntur. Hic singularis vocum exquisitissimarum delectus; hic verba naturam nullo quasi conatu sequuntur; hic carminum amœna quædam series, et ad numeros suavissimos accommodata structura; adeo ut jure merito sacra hæc cantica divini tanquàm ingenii fœtus habeantur, quibus immortalis ille vir cælesti Numinis instinctu afflatus, sanctissimum christianæ religionis mysterium condignè celebravit. Ferunt Santolium poetam dixisse omnes à se versus elucubratos cum sequenti tantum D. Thomæ strophe libenti se animo permutaturum :

*Se nascens dedit socium,
Convalescens in edulium,
Se moriens in pretium,
Se regnans dat in præmium.*

D. Thomæ Aquinatis Vita à P. Tournon conscripta est, ac Parisiis impressa anno 1737, in-4°.

SUMMÆ THEOLOGICÆ

PARS PRIMA.



Prologus.

Quia catholicæ veritatis doctor non solum provecos debet instruere, sed ad eum pertinet etiam incipientes erudire (secundum illud Apostoli 1 ad Corinth. 3, 1 : *Tanquàm parvulis in Christo, lac vobis potum dedi, non escam*), propositum nostræ intentionis in hoc opere est, ea quæ ad christianam religionem pertinent, eo modo tradere secundum quod congruit ad eruditionem incipientium.

Consideravimus namque hujus doctrinæ novitios, in iis quæ à diversis scripta sunt, plurimum impediri; partim quidem propter multiplicationem inutilium quæstionum, articulorum et argumentorum; partim etiam quia ea quæ sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinæ, sed secundum quod requirebat librorum expositio, vel secundum quod se præbebat occasio disputandi; partim quidem quia eorundem frequens repetitio et fastidium et confusionem generabat in animis auditorum.

Hæc igitur, et alia hujusmodi evitare studentes, tentabimus cum confidentiâ divini auxilii, ea quæ ad sacram doctrinam pertinent, breviter ac dilucidè prosequi, secundum quod materia patietur.

QUÆSTIO PRIMA.

DE SACRA DOCTRINA, QUALIS SIT ET AD QUÆ SE EXTENDAT. — (*In decem articulos divisa.*)

Et ut intentio nostra sub aliquibus certis limitibus comprehendatur, necessarium est

primò investigare de ipsâ sacrâ doctrinâ, qualis sit, et ad quæ se extendat.

Circa quæ quærenda sunt decem : 1° De necessitate hujus doctrinæ; 2° utrùm sit scientia; 3° utrùm sit una, vel plures; 4° utrùm sit speculativa, vel practica; 5° de comparisonem ejus ad alias scientias; 6° utrùm sit sapientia; 7° quid sit subjectum ejus; 8° utrùm sit argumentativa; 9° utrùm uti debeat metaphoricis, vel symbolicis locutionibus; 10° utrùm Scriptura sacra hujus doctrinæ sit secundum plures sensus exponenda.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.* — (2-2, quæst. 2, art. 3 et 4, et 1 prol. art. 2, et 1 contra Gent., cap. 4 et 6, et Ver. quæst. 14, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi. Ad ea enim quæ supra rationem sunt, homo non debet conari, secundum illud Eccli. 22 : *Altiora te ne quæsieris*. Sed ea quæ rationi subduntur, sufficienter traduntur in philosophicis disciplinis. Superfluum igitur videtur præter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi.

2. Præterea, doctrina non potest esse nisi de ente; nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in disciplinis philosophicis, et etiam de Deo; unde quædam pars philosophiæ dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in 6 Metaph. (com. 11). Non fuit igitur necessarium præter phi-

(Quinze.)

philosophicas (1) disciplinas aliam doctrinam haberi.

Sed contra est quod dicitur 2 ad Timoth. 3, 16: *Omnis scriptura divinitus inspirata utilis est ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum, ad justitiam.* Scriptura autem divinitus inspirata non pertinet ad philosophicas disciplinas, quæ sunt secundum rationem humanam inventæ. Utile igitur est præter philosophicas disciplinas esse aliam scientiam divinitus inspiratam.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit ad humanam salutem esse doctrinam quamdam secundum revelationem divinam præter philosophicas disciplinas, quæ ratione humanâ investigantur. Primò quidem quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quemdam finem, qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isai. 64, 4: *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti diligentibus (2) te.* Finem autem oportet esse præcognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem quod ei nota fierent quædam per revelationem divinam quæ rationem humanam excedunt.

Ad ea etiam quæ de Deo ratione humanâ investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divinâ; quia veritas de Deo per rationem investigata, à paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum homini proveniret; à cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quæ in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruerentur. Necessarium igitur fuit præter philosophicas disciplinas, quæ per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet ea quæ sunt altiora hominis cognitione non sint ab homine per rationem inquirenda, sunt tamen à Deo revelata, suscipienda per fidem: unde et ibidem (Eccli. 3, 25) subditur: *Plurima supra sensum hominum ostensa sunt tibi.* Et in huiusmodi sacrâ doctrinâ consistit.

Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat astrologus, et naturalis, puta quod terra est rotunda; sed astrologus per medium mathematicum, id est, à materiâ abstractum; naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem de quibus philosophicæ disciplinæ tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinæ revelationis. Unde theologia, quæ ad sacram doctrinam pertinet, differt, secundum genus, ab illâ theologiâ quæ pars philosophiæ ponitur.

ARTICULUS II. — *Utrum sacra doctrina sit scientia.* — (3, dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 4, et 1 Sentent., prol. art. 3, quæst. 2, et Verit. quæst. 14, artic. 9, ad 4, et Boet. tract. 1, quæst. 2, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit scientia. Omnis enim scientia procedit ex principiis per se notis. Sed sacra doctrina procedit ex articulis fidei, qui non sunt per se noti, cum non ab omnibus concedantur; non enim omnium est fides, ut dicitur 2 Thessal. 3, 2. Non igitur sacra doctrina est scientia.

2. Præterea, scientia non est singularium. Sed sacra doctrina tractat de singularibus, puta de gestis Abraham, Isaac, et Jacob, et similibus. Ergo sacra doctrina non est scientia.

Sed contra est quod Augustinus dicit 14 de Trin. (cap. 1, à med.) « Huic scientiæ attribuitur illud tantummodo quo fides saluberrimamagnitur, nutritur, defenditur, roboratur. » Hoc autem ad nullam scientiam pertinet nisi ad sacram doctrinam; ergo sacra doctrina est scientia.

Respondeo dicendum, sacram doctrinam esse scientiam. Sed sciendum est, quod duplex est scientiarum genus. Quædam enim sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine naturali intellectus, sicut arithmetica, geometria, et huiusmodi; quædam verò sunt quæ procedunt ex principiis notis lumine superioris scientiæ, sicut perspectiva procedit ex principiis notificatis per geometriam, et musica ex principiis per arithmetica notis. Et hoc modo sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiæ, quæ scilicet est scientia Dei et beatorum. Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab arithmetico, ita doctrina sacra credit principia revelata sibi à Deo.

Ad primum ergo dicendum quod principia cujuslibet scientiæ vel sunt nota per se, vel reducuntur ad notitiam superioris scientiæ; et talia sunt principia sacræ doctrinæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod singularia traduntur in sacrâ doctrinâ, non quia de eis principaliter tractetur, sed introducuntur tum in exemplum vitæ, sicut in scientiis moralibus, tum etiam ad declarandum auctoritatem virorum per quos ad nos revelatio divina processit, super quam fundatur sacra Scriptura, seu doctrina.

ARTICULUS III. — *Utrum sacra doctrina sit una scientia.* — (Inf. art. 4, et 1 pr., art. 2, 3 et 4, c., et 5, ad 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacra doctrina non sit una scientia, quia secundum Philosophum in 1 Posteriorum (tex. 43): *Una scientia est quæ est unius generis subjecti.* Creator autem, et creatura, de quibus in sacrâ doctrinâ tractatur, non continentur sub uno genere subjecti. Ergo sacra doctrina non est una scientia.

2. Præterea, in sacrâ doctrinâ tractatur de Angelis, de creaturis corporalibus, de moribus hominum. Huiusmodi autem ad diversas

(1) Ita edit. Rom. et Paris. Nicolai. Patav., *physicas*; sic etiam infra sæpius. — (2) Vulgata, *expectantibus*.

scientias philosophicas pertinent. Igitur sacra doctrina non est una scientia.

Sed contra est quòd sacra Scriptura de eâ loquitur sicut de unâ scientiâ; dicitur enim Sap. 10, 10: *Rediit illi scientiam sanctorum.*

Respondeo dicendum sacram doctrinam unam scientiam esse. Est enim unitas potentiae et habitus consideranda secundum objectum, non quidem materialiter, sed secundum rationem formalem objecti; puta, homo, asinus, et lapis conveniunt in unâ formali ratione colorati, quod est objectum visus. Quia igitur sacra Scriptura, seu doctrina (1), considerat aliqua secundum quòd sunt divinitus revelata, secundum quod dictum est art. præc., omnia quaecumque sunt divinitus revelabilia, communicant in unâ ratione formali objecti hujus scientiæ; et ideò comprehenduntur sub sacrâ doctrinâ sicut sub scientiâ unâ.

Ad primum ergo dicendum quòd sacra doctrina non determinat de Deo et de creaturis ex æquo; sed de Deo principaliter, et de creaturis secundum quòd referuntur ad Deum ut ad principium, vel finem. Unde unitas scientiæ non impeditur.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet, inferiores potentias, vel habitus, diversificari circa illas materias quæ communiter cadunt sub unâ potentiâ, vel habitu superiori, quia superior potentia, vel habitus respicit objectum sub universaliori ratione; sicut objectum sensus communis est sensibile, quòd comprehendit sub se visibile et audibile; unde sensus communis, cum sit una potentia, extendit se ad omnia objecta quinque sensuum. Et similiter ea quæ in diversis scientiis philosophicis tractantur, potest sacra doctrina una existens considerare sub unâ ratione, in quantum scilicet sunt divinitus revelabilia; ut sic sacra doctrina sit velut quædam impressio divinæ scientiæ, quæ est una simplex omnium.

ARTICULUS IV. — *Utrum sacra doctrina sit scientia practica.* — (Inf. art. 5, c., et prolog., art. 3, quæst. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina sit scientia practica. *Finis enim practicæ est operatio*, secundum Philosophum in 2 Metaphys. (text. 3). Sacra autem doctrina ad operationem ordinatur, secundum illud Jacob. 1, 22. *Estote factores verbi, et non auditores tantum.* Ergo sacra doctrina est practica scientia.

2. Præterea, sacra doctrina dividitur per legem veterem et novam. Lex autem pertinet ad scientiam moralem, quæ est scientia practica. Ergo sacra doctrina est scientia practica.

Sed contra, omnis scientia practica est de rebus operabilibus ab homine, ut moralis de actibus hominum, et ædificativa de ædificiis. Sacra autem doctrina est principaliter de Deo, cujus magis homines sunt opera.

(1) Ita codex Alcanitiensis, adnotante Thomâ Magdalenâ in Crisi Thomisticâ anno 1719 Cæsaraugustæ typis editâ. Al. docet seu doctrinæ

Non ergo est scientia practica, sed magis speculativa.

Respondeo dicendum quòd sacra doctrina, ut dictum est (art. præc.), una existens se extendit ad ea quæ pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit, scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia; unde, licet in scientiis philosophicis alia sit speculativa, et alia practica, sacra tamen doctrina comprehendit sub se utramque, sicut et Deus eâdem scientiâ se cognoscit, et ea quæ facit. Magis tamen est speculativa quàm practica, quia principaliter agit de rebus divinis quàm de actibus humanis; de quibus agit, secundum quòd per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in quâ æterna beatitudo consistit.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. — *Utrum sacra doctrina sit dignior aliis scientiis.* — (1-2, quæst. 66, art. 5, ad 3, et 1 prol. art. 1, et 2 cont., c. 4, fin.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra doctrina non sit dignior aliis scientiis. Certitudo enim pertinet ad dignitatem scientiæ. Sed aliæ scientiæ, de quarum principiis dubitari non potest, videntur esse certiores sacrâ doctrinâ, cujus principia, scilicet articuli fidei, dubitationem recipiunt. Aliæ igitur scientiæ videntur istâ digniores.

2. Præterea, inferioris scientiæ est à superiori accipere, sicut musicus ab arithmetico. Sed sacra doctrina accipit aliquid à philosophicis disciplinis; dicit enim Hieron. in ep. 84 (quæ incipit *Sebesium nostrum*, declinando ad fin. illius) ad Magnum, oratorem urbis Romæ, quòd *doctores antiqui in tantum philosophorum doctrinis atque sententiis suos resperserunt libros, ut nescias quid in illis prius admirari debeas, eruditionem seculi, an scientiam Scripturarum.* Ergo sacra doctrina est inferior aliis scientiis.

Sed contra est quòd aliæ scientiæ dicuntur ancillæ hujus, Prover. 9, 3: *Misit ancillas suas vocare ad arcem* (1).

Respondeo dicendum quòd cum ista scientia, quantum ad aliquid sit speculativa, et quantum ad aliquid sit practica, omnes alias transcendit tam speculativas, quàm practicas. Speculativarum enim scientiarum una alterâ dignior dicitur tum propter certitudinem, tum propter dignitatem materiæ. Et quantum ad utrumque hæc scientia alias speculativas scientias excedit. Secundum certitudinem quidem, quia aliæ scientiæ certitudinem habent ex naturali lumine rationis humanæ, quæ potest errare; hæc autem certitudinem habet ex lumine divinæ scientiæ, quæ decipi non potest. Secundum dignitatem verò materiæ, quia ista scientia est principaliter de his quæ suâ altitudine rationem transcendunt. Aliæ verò scientiæ considerant ea tantum quæ rationi subduntur. Practicarum verò scientiarum illa dignior est, quæ ad ul-

(1) Vulgata: *Ut vocarent ad arcem.*

timiozem finem ordinatur (1), sicut civilis militari. Nam bonum exercitûs ad bonum civitatis ordinatur. Finis autem hujus doctrinæ, in quantum est practica, est beatitudo æterna, ad quam sicut ad ultimum finem ordinantur omnes alii fines scientiarum practicarum. Unde manifestum est secundum omnem modum eam digniorem esse aliis.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est certius secundum naturam, esse quoad nos minùs certum propter debilitatem (2) intellectûs nostri, *qui se habet ad manifestissimam naturæ, sicut oculi noctuæ ad lumen solis*, sicut dicitur in 2 Metaphys. Unde dubitatio quæ accidit in aliquibus circa articulos fidei, non est propter incertitudinem rei, sed propter debilitatem intellectûs humani; et tamen minimum quod potest haberi de cognitione rerum altissimarum, desiderabilius est quàm certissima cognitio quæ habetur de minimis rebus, ut dicitur in 11 de Animal. (Lib. 1, de Partibus animalium, cap. 5, in princ.)

Ad secundum dicendum quod hæc scientia accipere potest aliquid à philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum quæ in hâc scientiâ traduntur. Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediatè à Deo per revelationem. Et ideò non accipit ab aliis scientiis tanquàm à superioribus, sed utitur eis tanquàm inferioribus, et ancillis; sicut architectonicæ utuntur subministrantibus, ut civilis militari. Et hoc ipsum quod sic utitur eis, non est propter defectum, vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectûs nostri, qui ex his quæ per naturalem rationem, ex quâ procedunt aliæ scientiæ (3), cognoscuntur, faciliùs manuducitur in ea quæ sunt supra rationem, quæ in hâc scientiâ traduntur.

ARTICULUS VI. — *Utrum hæc doctrina sit sapientia.* — (1 prol., artic. 3, quæst. 3, et 2 prol. princ., et 1 cont. cap. 4, fn.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit sapientia. Nulla enim doctrina quæ supponit sua principia aliunde, digna est nomine sapientiæ; quia *sapientis est ordinare*, et non ordinari; 1 Metaph. (cap. 11, in proëm.). Sed hæc doctrina supponit principia sua aliunde, ut ex dictis patet (art. 2 huj. quæst.). Ergo hæc doctrina non est sapientia.

2. Præterea, ad sapientiam pertinet probare principia aliarum scientiarum; unde et caput dicitur scientiarum, ut 6 Ethic. patet (cap. 7, paulò à princ.). Sed hæc doctrina non probat principia aliarum scientiarum. Ergo non est sapientia.

3. Præterea, hæc doctrina per studium acquiritur; sapientia autem per infusionem habetur; unde inter septem dona Spiritûs sancti cōnumeratur, ut patet Isa. 11. Ergo doctrina non est sapientia.

(1) Ita codex Alcan. Al.: *Quæ ad ulteriorem finem non ordinatur*; item: *Quæ ad altiozem finem ordinatur*.

(2) Al., *debilitate*.

(3) Al. *deest scientiæ*.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 4, 6, in principio legis: *Hæc est (1) nostra sapientia, et intellectus coram populis*.

Respondeo dicendum quod hæc doctrina maximè sapientia est inter omnes sapientias humanas, non quidem in aliquo genere tantum, sed simpliciter. Cum enim sapientis sit ordinare, et judicare; judicium autem per altiozem causam de inferioribus habeatur; ille sapiens dicitur in unoquoque genere qui considerat causam altissimam illius generis; ut in genere ædificii artifex, qui disponit formam domûs, dicitur sapiens; et architecton, respectu inferiorum artificum, qui dolant ligna, vel parant lapides; unde dicitur 1 Cor. 3, 10: *Ut sapiens architectus fundamentum posui*. Et rursus in genere totius humanæ vitæ prudens sapiens dicitur, in quantum ordinat humanos actus ad debitum finem; unde dicitur Proverb. 10, 23: *Sapientia est viro prudentia*. Ille igitur qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quæ Deus est, maximè sapiens dicitur; unde et sapientia dicitur esse divinorum cognitio, ut patet per Augustinum de Trinit. (Lib. 12, cap. 14, parum à princ.) Sacra autem doctrina propriissimè determinat de Deo secundum quod est altissima causa; quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt), ut dicitur Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei, manifestum est (2) illis*; sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de se ipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maximè dicitur sapientia.

Ad primum ergo dicendum quod sacra doctrina non supponit sua principia ab aliquâ scientiâ humanâ, sed à scientiâ divinâ, à quâ, sicut à summâ sapientiâ, omnis nostra cognitio (3) ordinatur.

Ad secundum dicendum quod aliarum scientiarum principia vel sunt per se nota, et probari non possunt; vel per aliquam rationem naturalem probantur in aliquâ aliâ scientiâ. Propria autem hujus scientiæ cognitio est quæ est per revelationem, non autem quæ est per naturalem rationem. Et ideò non pertinet ad eam probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis. Quidquid enim in aliis scientiis invenitur veritati hujus scientiæ repugnans, totum condemnatur ut falsum. Unde dicitur 2 Corinth. 10, 4: *Consilia destruentes, et omnem altitudinem extollentem se adversus scientiam Dei*.

Ad tertium dicendum, quod cum judicium ad sapientem pertineat, secundum duplicem modum judicandi, dupliciter sapientia accipitur. Contingit enim aliquem judicare uno modo per modum inclinationis, sicut qui habet habitum virtutis, rectè judicat de his quæ sunt secundum virtutem agenda, in quantum ad illa inclinatur; unde et in 10 Ethic. (cap. 5, parum ante fin. et lib. 3, cap. 4) dicitur, quod *virtuosus est mensura et regula actuum humanorum*. Alio modo per modum

(1) Vulgata, *vestra*.

(2) Vulgata, *in illis*.

(3) Numquid originatur?

cognitionis, sicut aliquis instructus in scientiâ morali posset judicare de actibus virtutis, etiamsi virtutem non haberet. Primus igitur modus judicandi de rebus divinis pertinet ad sapientiam, quæ ponitur donum Spiritûs sancti, secundum illud 1 Cor. 2, 15 : *Spiritualis homo judicat omnia*, etc.; et Dionysius, cap. 12 de divin. Nom. (part. 1), dicit : *Hierotheus doctus est non solum discens, sed et patiens divina*. Secundus autem modus judicandi pertinet ad hanc doctrinam, secundum quod per studium habetur, licet ejus principia ex revelatione habeantur.

ARTICULUS VII. — *Utrum Deus sit subjectum hujus scientiæ.* — (1 prol. art. 4, et 3 Met. lect. 6)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit subjectum hujus scientiæ. In quâlibet enim scientiâ oportet supponere de subjecto quid est, secundum Philosophum in 1 Posteriorum (non procul à princ.); sed hæc scientia non supponit de Deo quid est; dicit enim Damascenus (lib. 3 de orthod. Fide cap. 24) : *In Deo quid est, dicere impossibile est*. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

2. Præterea, omnia quæ determinantur in aliquâ scientiâ, comprehenduntur sub subjecto illius scientiæ. Sed in sacrâ Scripturâ determinatur de multis aliis quàm de Deo, puta de creaturis, et de moribus hominum. Ergo Deus non est subjectum hujus scientiæ.

Sed contra, illud est subjectum scientiæ de quo principaliter est sermo in scientiâ. Sed in hac scientiâ principaliter fit sermo de Deo; dicitur enim theologia, quasi sermo de Deo. Ergo Deus est subjectum hujus scientiæ.

Respondeo dicendum quod Deus est subjectum hujus scientiæ. Sic enim se habet subjectum ad scientiam, sicut objectum ad potentiam, vel habitum. Propriè autem illud assignatur objectum alicujus potentiæ, vel habitûs, sub cujus ratione omnia referuntur ad potentiam, vel habitum; sicut homo et lapis referuntur ad visum, in quantum sunt colorata; unde coloratum est proprium objectum visûs. Omnia autem pertractantur in sacrâ doctrinâ sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus, vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium, et finem. Unde sequitur quod Deus verè sit subjectum hujus scientiæ. Quod etiam manifestum fit ex principiis hujus scientiæ, quæ sunt articuli fidei, quæ est de Deo. Idem autem est subjectum principiorum, et totius scientiæ, cum tota scientia virtute contineatur in principiis.

Quidam verò attendentes ad ea quæ in istâ scientiâ tractantur, et non ad rationem secundum quam considerantur, assignaverunt aliter subjectum hujus scientiæ: vel res, et signa, vel opera reparationis, vel totum Christum, id est, caput et membra; de omnibus enim istis tractatur in istâ scientiâ, sed secundum ordinem ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, licet de Deo non possimus scire quid est, utimur tamen in hac doctrinâ effectum ejus, vel naturæ, vel gratiæ, loco definitionis. ad ea quæ de

Deo in hac doctrinâ considerantur; sicut et in aliquibus scientiis philosophicis demonstratur aliquid de causâ per effectum, accipiendo effectum loco definitionis causæ.

Ad secundum dicendum quod omnia alia quæ determinantur in sacrâ doctrinâ, comprehenduntur sub Deo, non ut partes, vel species, vel accidentia, sed ut ordinata aliquid ad ipsum.

ARTICULUS VIII. — *Utrum hæc doctrina sit argumentativa.* — (1 prol. art. 5, et 1 cont., cap. 3 et 8, et Boet. Trin. quæst. 3, art. 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod hæc doctrina non sit argumentativa. Dicit enim Ambrosius in lib. 1 de Fide cathol. (c. 5, non longè à fin.): *Tolle argumenta ubi fides quaeritur*. Sed in hac doctrinâ præcipuè fides quaeritur; undè dicitur Joan. 20, 31 : *Hæc scripta sunt ut credatis*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

2. Præterea, si sit argumentativa, aut argumentatur ex auctoritate, aut ex ratione. Si ex auctoritate, non videtur hoc congruere ejus dignitati; nam *locus ab auctoritate est infirmissimus* secundum Boetium (ex comm. super Topica Cic., lib. 6, non procul à fin.). Si etiam ex ratione, hoc non congruit ejus fini; quia secundum Gregorium (hom. 26 in Evang. in princ.): *Fides non habet meritum, ubi humana ratio præbet experimentum*. Ergo sacra doctrina non est argumentativa.

Sed contra est quod dicitur ad Tit. 1, 19 de episcopo *amplectente eum qui secundum doctrinam est, fidelem sermonem, ut potens sit exhortari in doctrinâ sanctâ, et eos qui contradicunt, arguere*.

Respondeo dicendum quod sicut aliæ scientiæ non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis; ita hæc doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quæ sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid ostendendum, sicut Apostolus, 1 ad Cor. 15, ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam. Sed tamen considerandum est in scientiis philosophicis, quod inferiores scientiæ nec probant sua principia, nec contra negantem principia disputant, sed hoc relinquunt superiori scientiæ; suprema verò inter eas, scilicet metaphysica, disputat contra negantem sua principia, si adversarius aliquid concedit; si autem nihil concedit, non potest cum eo disputare, potest tamen solvere rationes ipsius. Unde sacra Scriptura, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum quæ per divinam revelationem habentur; sicut per auctoritates sacræ doctrinæ disputamus contra hæreticos, et per unum articulum contra negantes alium. Si verò adversarius nihil credat eorum quæ divinitus revelantur, non remanet ampliùs via ad probandum articulos fidei per rationes, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. Cum enim fides infallibili veritati innitatur, im-

possibile autem sit de vero demonstrari contrarium, manifestum est probationes quæ contra fidem inducuntur, non esse demonstrationes, sed solubilia argumenta.

Ad primum ergo dicendum quod, licet argumenta rationis humanæ non habeant locum ad probandum quæ fidei sunt, tamen ex articulis fidei hæc doctrina ad alia argumentatur, ut dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium hujus doctrinæ, eò quod principia hujus doctrinæ per revelationem habentur. Et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati hujus doctrinæ; nam, licet locus ab auctoritate quæ fundatur super ratione humanâ sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritate quæ fundatur super revelatione divinâ, est efficacissimus. Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humanâ, non quidem ad probandum fidem (quia per hoc tolleretur meritum fidei), sed ad manifestandum aliqua alia quæ traduntur in hæc doctrinâ. Cum igitur gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis subsequitur charitati. Unde et Apostolus dicit 2 ad Cor. 10, 5: *In captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt, sicut Paulus, Act. 17, 28, inducit verbum Arati, dicens: *Sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt: Genus Dei sumus*. Sed tamen sacra doctrina hujusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicæ Scripturæ utitur propriè et ex necessitate argumentando; auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiæ quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factæ, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epistolâ ad Hieronymum 19, cap. 1, prop. fin.: *Solis eis Scripturarum libris qui canonici appellantur, didici hunc timorem, honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo aliquid errasse firmissimè credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate, doctrinæque præpolleant, non ideò verò putem, quod ipsi ita senserunt (vel scripserunt)*.

ARTICULUS IX.—*Utrum sacra Scriptura debeat uti metaphoris.*—(1 prol. art. 5, et dist. 34, quæst. 3, art. 1 et 2, et 3 cont., cap. 150, et Trin. art. 8, et quodl. 4, quæst. 1, et opusc. 60, cap. 11, fin.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod sacra Scriptura non debeat uti metaphoris. Illud enim quod est proprium infimæ doctrinæ, non videtur competere huic scientiæ, quæ inter alias tenet locum supremum, ut jam dictum est (art. præc.). Procedere autem per similitudines varias, et representationes, est proprium poeticæ, quæ est infima

inter omnes doctrinas. Ergo hujusmodi similitudinibus uti non est conveniens huic scientiæ.

2. Præterea, hæc doctrina videtur esse ordinata ad veritatis manifestationem; unde et manifestatoribus ejus præmium promittitur. Eccli. 24, 21: *Qui elucidant me, vitam æternam habebunt*. Sed per hujusmodi similitudines veritas occultatur. Non ergo convenit huic doctrinæ divina tradere sub similitudine corporalium rerum.

3. Præterea, quanto aliquæ creaturæ sunt sublimiores, tanto magis ad divinam similitudinem accedunt. Si igitur aliquæ ex creaturis transsumerentur ad Deum, tunc oporteret talem transumptionem maxime fieri ex sublimioribus creaturis, et non ex infimis; quod tamen in Scripturis frequenter invenitur.

Sed contra est quod dicitur Osee 12, 10: *Ego visionem multiplicavi eis, et in manibus Prophetarum assimilatus sum*. Tradere autem aliquid sub similitudine, est metaphoricum. Ergo ad sacram doctrinam pertinet uti metaphoris.

Respondeo dicendum quod conveniens est sacræ Scripturæ divina et spiritualia sub similitudine corporalium tradere: Deus enim omnibus providet, secundum quod competit eorum naturæ. Est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat; quia omnis nostra cognitio à sensu initium habet. Unde convenienter in sacrâ Scripturâ traduntur nobis spiritualia sub metaphoris corporalium; et hoc est quod dicit Dionysius, 2 cap. cœlestis Hierarch. (circa med.): *Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Convenit etiam sacræ Scripturæ, quæ communiter omnibus proponitur, secundum illud ad Rom. 1, 14: *Sapientibus et insipientibus debitor sum*, ut spiritualia sub similitudinibus corporalium proponantur, ut saltem vel sic rudes eam capiant, qui ad intelligibilia secundum se capienda non sunt idonei.

Ad primum ergo dicendum quod poetica (1) utitur metaphoris propter representationem; representatio enim naturaliter homini delectabilis est. Sed sacra doctrina utitur metaphoris propter necessitatem et utilitatem, sicut jam dictum est (in corp. art.).

Ad secundum dicendum quod radius divinæ revelationis non destruitur propter figuras sensibiles, quibus circumvelatur, ut dicit Dionysius, cap. 11 cœl. Hierar.; sed remanet in suâ veritate, ut mentes, quibus fit revelatio, non permittat in similitudinibus permanere, sed elevet eas ad cognitionem intelligibilem, et per eos quibus revelatio facta est, alii etiam circa hæc instruantur. Unde ea quæ in uno loco Scripturæ traduntur sub metaphoris, in aliis locis expressius exponuntur. Et ipsa etiam occultatio figurarum utilis est ad exercitium studiosorum, et contra irrisiones infidelium; de quibus dicitur Matth. 7, 6: *Nolite sanctum dare canibus*.

Ad tertium dicendum quod, sicut docet

(1) Ita cit. cod., aliis adstipulantibus. Al., poeta.

Dionysius, cap. 11 cœl. Hierar., non multum remotè ante med., magis est conveniens quòd divina in Scripturis tradantur sub figuris vilium corporum, quàm corporum nobilium. Et hoc propter tria. Primò quia propter hoc magis liberatur humanus animus ab errore. Manifestum enim apparet quòd hæc secundum proprietatem non dicuntur de divinis; quòd posset esse dubium, si sub figuris nobilium corporum describerentur divina, maximè apud illos qui nihil aliud à corporibus nobilibus excogitare noverunt. Secundò quia hic modus convenientior est cognitioni quàm de Deo habemus in hac vitâ. Magis enim manifestatur nobis de ipso quid non est, quàm quid est; et idèò similitudines illarum rerum quæ magis elongantur à Deo, veriore nobis faciunt æstimationem; quòd sit supra illud quod de Deo dicimus, vel cogitamus. Tertiò quia per huiusmodi, divina magis occultantur indigneis.

ARTICULUS X. — *Utrùm sacra Scriptura sub unâ litterâ habeat plures sensus.* — (Quodl. 7, quæst. 6, art. 1, 2 et 3, et Pot. quæst. 4, art. 1, et 4 dist. 21, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, ad 3, et Gal. 4, lect. 6, Corinth. 3).

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd sacra Scriptura sub unâ litterâ non habeat plures sensus, qui sunt historicus vel litteralis, allegoricus, tropologicus siue moralis, et anagogicus. Multiplicitas enim sensuum in unâ scripturâ parit confusionem, et deceptionem, et tollit arguendi firmitatem; unde ex multiplicibus propositionibus non procedit argumentatio; sed secundum hoc aliquæ fallaciæ assignantur. Sacra autem Scriptura debet esse efficax ad ostendendam veritatem absque omni fallaciâ. Ergo non debent in eâ sub unâ litterâ plures sensus tradi.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Utilitate credendi, cap. 3, circ. prin., quòd *Scriptura quæ Testamentum vetus vocatur, quadrifariam traditur, scilicet secundum historiam, secundum ætiologiam, secundum analogiam, secundum allegoriam.* Quæ quidem quatuor à quatuor prædictis videntur esse aliena omninò. Non igitur conveniens videtur quòd eadem littera sacre Scripturæ secundum quatuor sensus prædictos exponatur.

3. Præterea, præter prædictos sensus invenitur sensus parabolicus, qui inter illos sensus quatuor non continetur.

Sed contra est quòd dicit Gregorius, 20 Moral. cap. 1, circà med.: *Sacra Scriptura omnes scientias ipso locutionis suæ more transcendit; quia uno eodem sermone, dum narrat gestum (1), prodit mysterium.*

Respondeo dicendum quòd auctor sacre Scripturæ est Deus, in cuius potestate est ut non solum voces ad significandum accommodet (quod etiam homo facere potest), sed etiam res ipsas. Et idèò cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia quòd ipsæ res significatæ per voces etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio quâ voces significant res, pertinet

ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis. Illa verò significatio quæ res significatæ, per voces, iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur, et eum supponit.

Hic autem sensus spiritualis trilineariter dividitur. Sicut enim dicit Apostolus ad Hebr. 7: *Lex vetus figura est novæ legis; et ipsa nova lex, ut dicit Dionysius in eccles. Hierar., cap. 3, part. 1, est figura futuræ gloriæ.* In novâ etiam lege ea quæ in capite sunt gesta, sunt signa eorum quæ nos agere debemus. Secundum ergo quòd ea quæ sunt veteris legis, significant ea quæ sunt novæ legis, est sensus allegoricus; secundum verò quòd ea quæ in Christo sunt facta, vel in iis quæ Christum significant, sunt signa eorum quæ nos agere debemus, est sensus moralis; prout verò significant ea quæ sunt in æternâ gloriâ, est sensus anagogicus. Quia verò sensus litteralis est quem auctor intendit, auctor autem sacre Scripturæ Deus est, qui omnia simul suo intellectu comprehendit; *Non est inconveniens, ut dicit Augustinus, 12 Confes. (elicitur ex cap. 18, 19, 20, 24, et 31), si etiam secundum litteralem sensum in unâ litterâ Scripturæ plures sint sensus.*

Ad primum ergo dicendum quòd multiplicitas horum sensuum non facit æquivocationem, aut aliam speciem multipliciter; quia, sicut jam dictum est (in corp. art.), sensus isti non multiplicantur propter hoc quòd una vox multa significet, sed quia ipsæ res significatæ per voces aliarum rerum possunt esse signa.

Et ita etiam nulla confusio sequitur in sacra Scripturâ, cum omnes sensus fundentur super unum, scilicet litteralem, ex quo solo potest trahi argumentum, non autem ex iis quæ secundum allegoriam dicuntur, ut dicit Augustinus in epist. cont. Vincentium Donatistam, quæ est 48 circa med. Non tamen ex hoc aliquid deperit sacre Scripturæ, quia nihil sub spiritali sensu continetur fidei necessarium quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifestè non tradat.

Ad secundum dicendum quòd illa tria, historia, ætiologia, analogia, ad unum litteralem sensum pertinent; nam historia est, ut ipse Augustinus exponit (loc. dicto in argum.), cum simpliciter aliquid proponitur; ætiologia verò, cum causa dicti assignatur, sicut cum Dominus assignavit causam quare Moyses permisit licentiam repudiandi uxores, scilicet propter duritiam cordis ipsorum, Matth. 19. Analogia verò est cum veritas unius Scripturæ ostenditur veritati alterius non repugnare. Sola autem allegoria inter illa quatuor pro tribus spiritalibus sensibus ponitur, sicut et Hugo de Sancto Victore sub sensu allegorico etiam anagogicum comprehendit, ponens in 3 suarum Sententiarum solum tres sensus, scilicet historicum, allegoricum et tropologicum. (Id habet in prol. lib. 4 de Sacram., cap. 4.)

Ad tertium dicendum, quòd sensus parabolicus sub litterali continetur; nam per voces significatur aliquid propriè, et aliquid figurativè. Nec est litteralis sensus ipsa fi-

(1) Al., *textum*.

gura, sed id quod est figuratum. Non enim cum Scriptura nominat Dei brachium, est litteralis sensus quod in Deo sit membrum hujusmodi corporale; sed id quod per hoc membrum significatur, scilicet virtus operativa; in quo patet quod sensui litterali sacræ Scripturæ nunquam potest subesse falsum.

QUÆSTIO II.

DE DEO, AN DEUS SIT.

Quia igitur principalis intentio hujus sacræ doctrinæ est Dei cognitionem tradere, et non solum secundum quod in se est, sed etiam secundum quod est principium rerum, et finis earum, et specialiter rationalis creaturæ, ut ex dictis est manifestum (art. 7, quæst. præced.); ad hujus doctrinæ expositionem intendentes, 1° tractabimus de Deo; 2° de motu rationalis creaturæ in Deum; 3° de Christo, qui secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum.

Consideratio autem de Deo tripartita erit: 1° considerabimus ea quæ ad essentiam divinam pertinent; 2° ea quæ pertinent ad distinctionem personarum; 3° ea quæ pertinent ad processum creaturarum ab ipso.

Circa essentiam verò divinam, 1° considerandum est, an Deus sit; 2° quomodo sit, vel potius quomodo non sit; 3° considerandum erit de his quæ ad operationem ipsius pertinent, scilicet de scientiâ, de voluntate et potentiâ.

Circa primum quærentur tria, 1° utrùm Deum esse sit per se notum; 2° utrùm sit demonstrabile; 3° an Deus sit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Deum esse sit per se notum.* — (1, dist. 3, quæst. 1, art. 2, et 3 cont. cap. 10 et 11, et Ver., quæst. 10, art. 12, et Pot., quæst. 7, art. 2, ad 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deum esse sit per se notum. Illa enim nobis dicuntur per se nota quorum cognitio nobis naturaliter inest, sicut patet de primis principiis. Sed, sicut dicit Damascenus in princ. lib. 1 de Fide orthod., cap. 1 et 3, *omnibus cognitio existendi Deum naturaliter est inserta*. Ergo Deum esse est per se notum.

2. Præterea, illa dicuntur esse per se nota quæ statim cognitis terminis cognoscuntur: quod Philosophus attribuit primis demonstrationis principiis in 1 Post., cap. 2. Scito enim quid est totum, et quid pars, statim scitur quod omne totum majus est suâ parte. Sed intellecto quid significet hoc nomen *Deus*, statim habetur, quod Deus est. Significatur enim hoc nomine id quo majus significari non potest: majus autem est quod est in re et intellectu, quàm quod est in intellectu tantum: unde cum intellectu hoc nomine *Deus*, statim sit in intellectu, sequitur etiam quod sit in re. Ergo Deum esse est per se notum.

3. Præterea, veritatem esse est per se notum, quia qui negat veritatem esse, concedit veritatem non esse; si enim veritas non est, verum est veritatem non esse; si autem est aliquid verum, oportet quod veritas sit. Deus autem est ipsa veritas; Joan. 14. 6: *Ego sum via, veritas et vita*. Ergo Deum esse est per se notum.

Sed contra nullus potest cogitare oppositum ejus quod est per se notum, ut patet per Philosophum in 4 Metaphys., text. 9, et 1 Post., text. ult. ad med. illius, et text. 5, circa fin., circa prima demonstrationis principia. Cogitari autem potest oppositum ejus quod est Deum esse, secundum illud psal. 52, 1: *Dixit insipiens in corde suo: Non est Deus*. Ergo Deum esse non est per se notum.

Respondeo dicendum quod contingit aliquid esse per se notum dupliciter. Uno modo secundum se, et non quoad nos, alio modo secundum se, et quoad nos. Ex hoc enim aliqua propositio est per se nota, quod prædicatum includitur in ratione subjecti, ut: Homo est animal; nam animal est de ratione hominis. Si igitur notum sit omnibus de prædicato, et de subjecto quid sit, propositio illa erit omnibus per se nota; sicut patet in primis demonstrationum principiis, quorum termini sunt quædam communia, quæ nullus ignorat, ut ens, et non ens, totum, et pars, et similia. Si autem apud aliquos notum non sit de prædicato, et subjecto quid sit; propositio quidem, quantum in se est, erit per se nota, non tamen apud illos qui prædicatum et subjectum propositionis ignorant. *Et idèd contingit*, ut dicit Boetius in lib. de Hebdom., (cujus tit. est: *An omne quod est, sit bonum*, circa princip. illius), *quod quædam sunt communes animi conceptiones, et per se notæ apud sapientes tantum, ut incorporalia in loco non esse*. Dico ergo quod hæc propositio, *Deus est*, quantum in se est, per se nota est; quia prædicatum est idem cum subjecto. Deus enim est suum esse, ut infra patebit, quæst. 3, artic. 4. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quæ sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.

Ad primum ergo dicendum quod cognoscere Deum esse in aliquo communi sub quâdam confusione, est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem; et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse, sicut cognoscere venientem, non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens; multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias; quidam verò voluptates, quidam autem aliquid aliud.

Ad secundum dicendum quod fortè ille qui audit hoc nomen *Deus*, non intelligit significari aliquid, quo majus cogitari non possit, cum quidam crediderint Deum esse corpus. Dato etiam quod quilibet intelligat hoc nomine *Deus* significari hoc quod dicitur, scilicet illud quo majus cogitari non potest; non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum naturâ, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui, quod sit in re, nisi daretur quod sit in re aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum aponentibus Deum non esse.

Ad tertium dicendum quòd veritatem esse in communi, est per se notum, sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.

ARTICULUS II. — *Utrum Deum esse sit demonstrabile.* — (1 cont. cap. 12, 13 et 14, et Pot. qu. 7, art. 3, ad 6, et opusc. 2, cap. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deum esse non sit demonstrabile. Deum enim esse est articulus fidei. Sed ea quæ sunt fidei, non sunt demonstrabilia, quia demonstratio facit scire; fides autem de non apparentibus est, ut patet per Apostolum ad Hebræos 11. Ergo Deum esse non est demonstrabile.

2. Præterea, medium demonstrationis est quòd quid est. Sed de Deo non possumus scire quid est, sed solùm quid non est, ut dicit Damascenus, lib. 1 de orthod. Fide, cap. 4. Ergo non possumus demonstrare Deum esse.

3. Præterea, si demonstraretur Deum esse, hoc non esset nisi ex effectibus ejus. Sed effectus ejus non sunt proportionati ei, cum ipse sit infinitus, et effectus finiti; finiti autem ad infinitum non est proportio. Cum ergo causa non possit demonstrari per effectum sibi non proportionatum, videtur quòd Deum esse non possit demonstrari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Sed hoc non esset, nisi per ea quæ facta sunt, posset demonstrari Deum esse; primum enim quod oportet intelligi de aliquo, est, an sit.

Respondeo dicendum quòd duplex est demonstratio. Una quæ est per causam, et dicitur *propter quid*, et hæc est per priora simpliciter; alia est per effectum, et dicitur demonstratio *quia*, et hæc est per ea quæ sunt priora quoad nos. Cum enim effectus aliquis nobis est manifestior quàm sua causa, per effectum procedimus ad cognitionem causæ. Ex quolibet autem effectum potest demonstrari propriam causam ejus esse, si tamen ejus effectus sint magis noti quoad nos; quia cum effectus dependeant à causâ, posito effectum, necesse est causam præexistere. Unde Deum esse secundum quòd non est per se notum quoad nos, demonstrabile est per effectum nobis notos.

Ad primum ergo dicendum quòd Deum esse, et alia hujusmodi, quæ per rationem naturalem, nota possunt esse de Deo, ut dicitur Rom. 1, non sunt articuli fidei, sed præambula ad articulos. Sic enim fides præsupponit cognitionem naturalem, sicut gratia naturam, et ut perfectio perfectibile; nihil tamen prohibet illud quod secundum se demonstrabile est, et scibile, ab aliquo accipi ut credibile, qui demonstrationem non capit.

Ad secundum dicendum quòd cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectum loco definitionis causæ ad probandum causam esse; et hoc maximè contingit in Deo, quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est, quia quæstio *quid est*, sequitur quæstionem *an est*.

Nomina autem Dei imponuntur ab effectibus, ut postea ostendetur (quæst. 13, art. 1), unde demonstrando Deum esse per effectum, accipere possumus pro medio, quid significet hoc nomen Deus.

Ad tertium dicendum quòd per effectus non proportionatos causæ non potest perfecta cognitio de causâ haberi, sed tamen ex quocumque effectum potest manifestè nobis (1) demonstrari causam esse, ut dictum est (in corp. artic.), et sic ex effectibus Dei potest demonstrari Deum esse, licet per eos non perfectè possimus eum cognoscere secundum suam essentiam.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus sit.* — (1, dist. 8, quæst. 1, art. 1, et 1 cont. cap. 13, et opusc. 3, cap. 3, et Verit. quæst. 1, art. 3, 7, et Pot. 4, art. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine *Deus*, scilicet quòd sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est.

2. Præterea, quod potest compleri per pauciora principia, non fit per plura. Sed videtur quòd omnia quæ apparent in mundo, possunt compleri per alia principia, supposito quòd Deus non sit; quia ea quæ sunt naturalia, reducuntur in principium quod est natura; ea verò quæ sunt à proposito, reducuntur in principium quod est ratio humana, vel voluntas. Nulla igitur necessitas est ponere Deum esse.

Sed contra est quod dicitur Exod. 3, 14, ex personâ Dei: *Ego sum qui sum.*

Respondeo dicendum quòd Deum esse, quinque viis probari potest.

Prima autem et manifestior via est quæ sumitur ex parte motûs. Certum est enim, et sensu constat, aliqua moveri in hoc mundo. Omne autem quod movetur, ab alio movetur; nihil enim movetur nisi secundum quod est in potentiâ ad illud ad quod movetur; movet autem aliquid, secundum quod est actu; movere enim nihil aliud est quàm educere aliquid de potentiâ in actum. De potentiâ autem non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquod ens in actu; sicut calidum in actu, ut ignis, facit lignum, quod est calidum in potentiâ, esse actu calidum, et per hoc movet, et alterat ipsum. Non autem est possibile, ut idem sit simul in actu et potentiâ secundum idem, sed solùm secundum diversa; quod enim est calidum in actu, non potest simul esse calidum in potentiâ, sed est simul frigidum in potentiâ. Impossibile est ergo quòd secundum idem, et eodem modo, aliquid sit movens, et motum, vel quòd moveat se ipsum. Omne ergo quod movetur, oportet ab alio moveri. Si ergo id à quo movetur, moveatur, oportet et ipsum ab alio moveri, et illud ab alio. Hic autem non est procedere in infinitum, quia sic non esset aliquod primum movens, et per consequens nec aliquod aliud

(1) Al.: *Ex quocumque effectum manifesto nobis*, etc.

movens, quia moventia secunda non movent nisi per hoc quod sunt mota à primo movente, sicut baculus non movet, nisi per hoc quod est motus à manu. Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod à nullo movetur; et hoc omnes intelligunt Deum.

Secunda via est ex ratione causæ efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium; nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius se ipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum, quia in omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura, sive unum tantum. Remotâ autem causâ, removetur effectus. Ergo si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum, nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causæ efficientes mediæ; quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.

Tertia via est sumpta ex possibili et necessario, quæ talis est: Invenimus enim in rebus quædam quæ sunt possible esse, et non esse, cum quædam inveniantur generari, et corrumpi, et per consequens possible esse, et non esse. Impossibile est autem omnia quæ sunt talia, semper esse, quia quod possibile est non esse, quandoque non est. Si igitur omnia sunt possible non esse, aliquando nihil fuit in rebus. Sed si hoc est verum, etiam nunc nihil esset, quia quod non est, non incipit esse, nisi per aliquid quod est. Si igitur nihil fuit ens, impossibile fuit quod aliquid inciperet esse; et sic modò nihil esset; quod patet esse falsum. Non ergo omnia entia sunt possible, sed oportet aliquid esse necessarium in rebus. Omne autem necessarium vel habet causam suæ necessitatis aliunde, vel non habet. Non est autem possibile quod procedatur in infinitum in necessariis, quæ habent causam suæ necessitatis, sicut nec in causis efficientibus, ut probatum est (in isto art.). Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis; quod omnes dicunt Deum.

Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniantur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimodè ad aliquid quod maximè est; sicut magis calidum est quod magis appropinquat maximè calido. Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maximè ens. Nam quæ sunt maximè vera, sunt maximè entia, ut dicitur 2 Metaphys. (text. 4). Quod autem dicitur maximè tale in aliquo genere, est causa omnium quæ sunt illius generis; sicut ignis, qui est maximè calidus, est causa omnium calidorum, ut in eodem libro dicitur (text. eod.). Ergo est ali-

quid quod, omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cujuscunque perfectionis; et hoc dicimus Deum.

Quinta via sumitur ex gubernatione rerum. Videmus enim quod aliqua quæ cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem; quod apparet ex hoc quod semper, aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id quod est optimum. Unde patet quod non à casu, sed ex intentione perveniunt ad finem. Ea autem quæ non habent cognitionem, non tendunt in finem nisi directa ab aliquo cognoscente, et intelligente, sicut sagitta à sagittante. Ergo est aliquid intelligens, à quo omnes res naturales ordinantur ad finem; et hoc dicimus Deum.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Augustinus in Enchir. (cap. 11, circa princ.): *Deus cum sit summè bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeò omnipotens, et bonus, ut bene faceret etiam de malo.* Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet, ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona.

Ad secundum dicendum quod cum natura propter determinatum finem operetur ex directione alicujus superioris agentis, necesse est ea quæ à naturâ fiunt, etiam in Deum reducere sicut in primam causam. Similiter etiam quæ ex proposito fiunt, oportet reducere in aliquam altiore causam, quæ non sit ratio, et voluntas humana; quia hæc mutabilia sunt, et defectibilia; oportet autem omnia mobilia et deficere possible, reduci in aliquod primum principium immobile, et per se necessarium, sicut ostensum est (in corp. art.).

QUÆSTIO III.

DE DEI SIMPLICITATE. — (In octo articulos divisa.)

Cognito de aliquo an sit, inquirendum restat quomodò sit, ut sciatur de eo quid sit. Sed quia de Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit, non possumus considerare de Deo, quomodò sit, sed potius quomodò non sit.

1º Ergo considerandum est, quomodò non sit; 2º quomodò à nobis cognoscatur; 3º quomodò nominetur.

Potest autem ostendi de Deo, quomodò non sit, removendo ab eo ea quæ ei non conveniunt, utpote compositionem, motum, et alia huiusmodi.

1º Ergo inquiretur de simplicitate ipsius, per quam removetur ab eo compositio. Et quia simplicia in rebus corporalibus sunt imperfecta, et partes, 2º inquiretur de perfectione ipsius; 3º de infinitate ejus; 4º de immutabilitate; 5º de unitate.

Circa primum quærentur octo: 1º (1) Utrùm Deus sit corpus; 2º utrùm sit in eo compositio formæ et materiæ; 3º utrùm sit in eo compositio quidditatis sive essentiæ, vel naturæ et subjecti; 4º utrùm sit in eo com-

(1) Mss. Alcan., *utrùm Deus sit corpus quod componitur ex partibus quantitatis.*

positio quæ est ex essentiâ, et esse; 5° utrùm sit in eo compositio generis, et differentiæ; 6° utrùm sit in eo compositio subjecti et accidentis; 7° utrùm sit quocumque modo compositus, vel totaliter simplex; 8° utrùm veniat in compositionem cum aliis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Deus sit corpus.*

— (1 cont. cap. 20, et lib. 2, cap. 3, princ., et lib. 4, cap. 11, et opusc. 2, cap. 16 et 17.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit corpus. Corpus enim est quod habet trinam dimensionem. Sed sacra Scriptura attribuit Deo trinam dimensionem; dicitur enim Job. 9, 18 : *Excelsior cælo est, et quid facies? profundior inferno, et unde cognosces? longior terrâ mensura ejus, et latior mari.* Ergo Deus est corpus.

2. Præterea, omne figuratum est corpus, cùm figura sit qualitas circa quantitatem. Sed Deus videtur esse figuratus, cùm scriptum sit Gen. 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; figura enim imago dicitur, secundum illud Hebr. 1, 3 : *Cùm sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus*, id est, imago. Ergo Deus est corpus.

3. Præterea, omne quod habet partes corporeas, est corpus. Sed Scriptura attribuit Deo partes corporeas; dicitur enim Job. 40, 4 : *Si habes brachium ut Deus*; et in psalm. 33, 16, et 117, 16 : *Oculi Domini super justos*; et : *Dextera Domini fecit virtutem.* Ergo Deus est corpus.

4. Præterea, situs non convenit nisi corpori. Sed ea quæ ad situm pertinent, in Scripturis dicuntur de Deo : dicitur enim Isa. 6, 1 : *Vidi Dominum sedentem*; et Isa. 3, 13 : *Stat ad judicandum Dominus.* Ergo Deus est corpus.

5. Præterea, nihil potest esse terminus localis à quo vel ad quem, nisi sit corpus, vel aliquid corporeum. Sed Deus in Scripturâ dicitur esse terminus localis, ut ad quem, secundum illud psal. 33, 6 : *Accedite ad eum, et illuminamini*; ut à qua, secundum illud Jerem. 17, 13 : *Recedentes à te in terrâ scribentur.* Ergo Deus est corpus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 4, 24 : *Spiritus est Deus.*

Respondeo dicendum absolute, Deum non esse corpus; quod tripliciter ostendi potest.

Primò quidem quia nullum corpus movet non motum, ut patet inducendo per singula. Ostensum est autem supra, quæst. 2, art. 3, quòd Deus est primum movens immobile. Unde manifestum est quòd Deus non est corpus.

Secundò quia necesse est id quod est primum ens, esse in actu, et nullo modo in potentiâ. Licet enim in uno et eodem, quod exit de potentiâ in actum, prius sit tempore potentia quàm actus, simpliciter tamen actus prior est potentiâ, quia quod est in potentiâ, non reducitur in actum nisi per ens actu. Ostensum est autem supra, quæst. præced., art. 3, quòd Deus est primum ens. Impossibile est igitur quòd in Deo sit aliquid in potentiâ. Omne autem corpus est in potentiâ, quia continuum, in quantum hujusmodi, divisibile est in infinitum. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Tertiò quia Deus est id quod est nobilissimum in entibus, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 3. Impossibile est autem aliquod corpus esse nobilissimum in entibus, quia corpus aut est vivum, aut non vivum. Corpus autem vivum, manifestum est quòd est nobilius corpore non vivo; corpus autem vivum non vivit in quantum corpus, quia sic omne corpus viveret. Oportet igitur quòd vivat per aliquid aliud, sicut corpus nostrum vivit per animam. Illud autem per quod vivit corpus, est nobilius quàm corpus. Impossibile est igitur Deum esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 9, sacra Scriptura tradit nobis spiritualia et divina sub similitudinibus corporalium; unde cùm trinam dimensionem Deo attribuit, sub similitudine quantitatis corporeæ, quantitatem virtutalem ipsius designat; utpote per profunditatem, virtutem ad cognoscendum occulta; per altitudinem, excellentiam virtutis super omnia; per longitudinem, durationem sui esse; per latitudinem, affectum dilectionis ad omnia. Vel, ut dicit Dionysius, cap. 9 de div. Nom., parum à med. : *Per profunditatem Dei, intelligitur incomprehensibilitas ipsius essentiæ; per longitudinem, processus virtutis ejus omnia penetrantis; per latitudinem verò, superextensio ejus ad omnia, in quantum scilicet sub ejus protectione omnia continentur.*

Ad secundum dicendum quòd homo dicitur esse ad imaginem Dei, non secundum corpus, sed secundum id quo homo excellit alia animalia; unde, postquàm dictum est Genes. 1, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, sequitur, ut præsit piscibus maris, etc. Excellit autem homo omnia animalia quantum ad rationem et intellectum; unde secundum intellectum et rationem, quæ sunt incorporea, homo est ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum quòd partes corporeæ attribuuntur Deo in Scripturis ratione suorum actuum secundum quamdam similitudinem; sicut actus oculi est videre; unde oculus de Deo dictus significat virtutem ejus ad videndum modo intelligibili, non sensibili; et simile est de aliis partibus.

Ad quartum dicendum quòd etiam ea quæ ad situm pertinent, non attribuuntur Deo nisi secundum quamdam similitudinem, sicut dicitur sedens propter suam immobilitatem, et auctoritatem, et stans propter suam fortitudinem ad debellandum omne quod adversatur ei.

Ad quintum dicendum, quòd ad Deum non acceditur passibus corporalibus, cùm ubique sit, sed affectibus mentis; et eodem modo ab eo receditur; et sic accessus et recessus sub similitudine localis motus designant spirituales affectus.

ARTICULUS II. — *Utrùm in Deo sit compositio formæ et materiæ.* — (1 cont. cap. 12 et 26, et opusc. 2, cap. 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo sit compositio formæ et materiæ. Omne enim quod habet animam, est compositum ex materiâ et formâ, quia anima est

forma corporis. Sed Scriptura attribuit animam Deo; introducit enim ad Hebr. 10, 38, ex personâ Dei: *Justus autem meus ex fide vivit; quod si subtraxerit se, non placebit animæ meæ*. Ergo Deus est compositus ex materiâ et formâ.

2. Præterea, ira, gaudium, et hujusmodi sunt passionēs conjuncti, ut dicitur 1 de Animâ, text. 12 et 14 et 15. Sed hujusmodi attribuntur Deo in Scripturâ; dicitur enim in psalm. 105, 40: *Iratus furore Dominus in populum suum*. Ergo Deus ex materiâ et formâ est compositus.

3. Præterea, materia est principium individuationis. Sed Deus videtur esse individuum, non enim de multis prædicatur. Ergo est compositus ex materiâ et formâ.

Sed contra, omne compositum ex materiâ et formâ est corpus; quantitas enim dimensiva est quæ primò inhæret materiæ. Sed Deus non est corpus, ut ostensum est art. præced. Ergo Deus non est compositus ex materiâ et formâ.

Respondeo dicendum quod impossibile est in Deo esse materiam.

Primò quidem quia materia est id quod est in potentiâ. Ostensum est autem, quæst. 2, art. 3, quod Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materiâ et formâ.

Secundò quia omne compositum ex materiâ et formâ est perfectum et bonum per suam formam; unde oportet quod sit bonum per participationem, secundum quod materia participat formam. Primum autem quod est bonum, et optimum, quod Deus est, non est bonum per participationem; quia bonum per essentiam prius est bono per participationem. Unde impossibile est quod Deus sit compositus ex materiâ et formâ.

Tertiò quia unumquodque agens agit per suam formam; unde secundum quod aliquid se habet ad suam formam, sic se habet ad hoc quod sit agens. Quod igitur primum est, et per se agens, oportet quod sit primò et per se forma. Deus autem est primum agens, cum sit prima causa efficiens, ut ostensum est quæst. præc., art. 3. Est igitur per essentiam suam forma, et non compositus ex materiâ et formâ.

Ad primum ergo dicendum quod anima attribuitur Deo per similitudinem actûs; quod enim volumus aliquid nobis, ex animâ nostrâ est; unde illud dicitur esse placitum animæ Dei quod est placitum voluntati ipsius.

Ad secundum dicendum quod ira et hujusmodi attribuntur Deo secundum similitudinem effectûs; quia enim proprium est irati punire, ejus punitio ira metaphoricè vocatur.

Ad tertium dicendum quod formæ quæ sunt receptibiles in materiâ, individuuntur per materiam, quæ non potest esse in alio, cum sit primum subjectum substans; forma verò quantum est de se, nisi aliquid aliud impediat, recipi potest à pluribus. Sed illa forma quæ non est receptibilis in materiâ, sed est per se subsistens, ex hoc ipso individuatur quod non potest recipi in alio; et hu-

jusmodi forma est Deus; unde non sequitur quod habeat materiam.

ARTICULUS III. — *Utrum sit idem Deus quod sua essentia vel natura.* — (1 cont., cap. 21 et 45, et opusc. 3, cap. 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit idem Deus quod sua essentia, vel natura. Nihil enim est in se ipso. Sed essentia vel natura Dei, quæ est Deitas, dicitur esse in Deo. Ergo videtur quod Deus non sit idem quod sua essentia, vel natura.

2. Præterea, effectus assimilatur suæ causæ, quia omne agens agit sibi simile. Sed in rebus creatis non est idem suppositum quod sua natura; non enim idem est homo quod sua humanitas. Ergo nec Deus est idem quod sua Deitas.

Sed contra, de Deo dicitur, quod est vita, et non solum quod est vivens, ut patet Joan. 14, 6: *Ego sum via, veritas, et vita*. Sicut autem se habet vita ad viventem, ita Deitas ad Deum. Ergo Deus est ipsa Deitas.

Respondeo dicendum quod Deus est idem quod sua essentia, vel natura. Ad cujus intellectum, sciendum est quod in rebus compositis ex materiâ et formâ necesse est quod differant natura vel essentia, et suppositum; quia essentia vel natura comprehendit in se illa tantum quæ cadunt in definitione speciei; sicut humanitas comprehendit in se ea quæ cadunt in definitione hominis; his enim homo est homo, et hoc significat humanitas, hoc scilicet quo modo est homo. Sed materia individualis cum accidentibus omnibus individuans ipsam non cadit in definitione speciei; non enim cadunt in definitione hominis hæc carnes, et hæc ossa, aut albedo, vel nigredo, vel aliqua hujusmodi; unde hæc carnes, et hæc ossa, et accidentia designantia hanc materiam non concluduntur in humanitate, et tamen in eo quod est homo, includuntur; unde id quod est homo, habet in se aliquid quod non habet humanitas; et propter hoc non est totaliter idem homo, et humanitas; sed humanitas significatur ut pars formalis hominis, quia principia definientia habent se formaliter respectu materiæ individuantis. In his verò quæ non sunt composita ex materiâ et formâ, in quibus individuatio non est per materiam individualement, id est, per hanc materiam, sed ipsæ formæ per se individuuntur, oportet quod ipsæ formæ sint supposita subsistentia, unde in eis non differt suppositum et natura. Et sic cum Deus non sit compositus ex materiâ et formâ, ut ostensum est art. præc., oportet quod Deus sit sua Deitas, sua vita, et quidquid aliud sic de Deo prædicatur.

Ad primum ergo dicendum quod de rebus simplicibus loqui non possumus, nisi per modum compositorum, à quibus cognitionem accipimus; et ideò de Deo loquentes utimur nominibus concretis, ut significemus ejus subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita; et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem. Quod ergo dicitur Deitas, vel vita, vel aliquid hujusmodi esse in Deo, referendum est ad diversitatem quæ est in acceptione intellectûs

nostri, et non ad aliquam diversitatem rei.

Ad secundum dicendum quòd effectus Dei imitantur ipsum non perfectè, sed secundum quod possunt; et hoc ad defectum imitationis pertinet, quòd id quod est simplex et unum, non potest repræsentari nisi per multa; et sic accedit in eis compositio, ex quâ provenit quòd in eis non est idem suppositum quod natura.

ARTICULUS IV. — *Utrum in Deo sit idem essentia et esse.* — (1, dist. 8, q. 1, art. 1, et 1 cont., c. 22 et 23, et lib. 2, cap. 52, et lib. 4, cap. 2, et Pot. quæst. 7, art. 2, et quodl. 3, quæst. 3, et opusc. 2, cap. 11, 12 et 109.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit idem essentia, et esse. Si enim hoc sit, tunc ad esse divinum nihil additur. Sed esse cui nulla fit additio, est esse commune, quod de omnibus prædicatur. Sequitur ergo quòd Deus sit ens commune prædicabile de omnibus. Hoc autem est falsum secundum illud Sap. 14, 21 : *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt.* Ergo esse Dei non est ejus essentia.

2. Præterea, de Deo scire possumus an sit, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 2 ad 3. Non autem possumus scire quid sit. Ergo non est idem esse Dei, et quod quid est ejus, sive quidditas, vel natura.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 7 de Trinit., non longè à pr. : *Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas.* Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.

Respondeo dicendum quòd Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est art. præc., sed etiam suum esse; quod quidem multipliciter ostendi potest.

Primò quidem quia quidquid est in aliquo, quod est præter essentiam ejus, oportet esse causatum vel à principiis essentiae; sicut accidentia propria consequentia speciem, ut risibile consequitur hominem, et causatur ex principiis essentialibus speciei; vel ab aliquo exteriori, sicut calor in aquâ causatur ab igne. Si igitur ipsum esse rei sit aliud ab ejus essentiâ, necesse est quod esse illius rei vel sit causatum ab aliquo exteriori, vel à principiis essentialibus ejusdem rei. Impossibile est autem quòd esse sit causatum tantum ex principiis essentialibus rei, quia nulla res sufficit quòd sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum. Oportet ergo quòd illud cujus esse est aliud ab essentiâ suâ, habeat esse causatum ab alio. Hoc autem non potest dici de Deo, quia Deum dicimus esse primam causam efficientem. Impossibile est ergo quòd in Deo sit aliud esse, et aliud ejus essentia.

Secundò quia esse est actualitas omnis formæ, vel naturæ; non enim bonitas, vel humanitas significatur in actu, nisi prout significamus eam esse. Oportet igitur quòd ipsum esse comparetur ad essentiam, quæ est aliud ab ipso, sicut actus ad potentiam. Cum igitur in Deo nihil sit potentiale, ut ostensum est supra, quæst. 2, art. 3, sequitur quòd non sit aliud in eo essentia quàm suum esse. Sua igitur essentia est suum esse.

Tertiò quia sicut illud quod habet ignem,

et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia, ut ostensum est, art. 3 hujus quæst. Si igitur non sit suum esse, erit ens per participationem, et non per essentiam. Non ergo erit primum ens, quod absurdum est dicere. Est igitur Deus suum esse, et non solum sua essentia.

Ad primum ergo dicendum, quòd aliquid cui non sit additio, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut de ratione ejus sit quòd non fiat ei additio; sicut de ratione animalis irrationalis est ut sit sine ratione. Alio modo intelligitur aliquid cui non fit additio, quia non est de ratione ejus quòd sibi fiat additio, sicut animal commune est sine ratione, quia non est de ratione animalis communis ut habeat rationem, sed nec de ratione ejus est ut careat ratione. Primo igitur modo, esse sine additione est esse divinum; secundo modo esse sine additione est esse commune.

Ad secundum dicendum quòd esse dupliciter dicitur. Uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens prædicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec ejus essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim, quòd hæc propositio, quam formamus de Deo, cum dicimus, *Deus est*, vera est; et hoc scimus ex ejus effectibus, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 2.

ARTICULUS V. — *Utrum Deus sit in genere aliquo.* — (1, dist. 8, quæst. 4, et d. 19, quæst. 4, art. 2, et 1 contra, c. 17 et 23, et Pot. quæst. 7, art. 3, et opusc. 2, cap. 12.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit in genere aliquo. Substantia enim est ens per se subsistens. Hoc autem maxime convenit Deo. Ergo Deus est in genere substantiæ.

2. Præterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem, et numeri per numerum. Sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem 10 Metaphysic. Ergo Deus est in genere substantiæ.

Sed contra, genus est prius secundum intellectum eo quòd genere continetur. Sed nihil est prius Deo nec secundum rem, nec secundum intellectum. Ergo Deus non est in aliquo genere.

Respondeo dicendum quòd aliquid est in genere dupliciter; uno modo simpliciter, et propriè, sicut species, quæ sub genere continetur; alio modo per reductionem, sicut principia, et privationes; sicut punctum et unitas reducuntur ad genus quantitatis sicut principia; cæcitas autem et omnis privatio reducuntur ad genus sui habitûs. Neutro autem modo Deus est in genere. Quòd enim non possit esse species alicujus generis, tripliciter ostendi potest.

Primò quidem quia species constituitur ex genere, et differentiâ; semper autem id à quo sumitur differentia constituens speciem, se

habet ad illud unde sumitur genus, sicut actus ad potentiam; animal enim sumitur à naturâ sensitivâ per modum concretionis, hoc enim dicitur animal quod naturam sensitivam habet; rationale verò sumitur à naturâ intellectivâ, quia rationale est quod naturam intellectivam habet; intellectivum autem comparatur ad sensitivum sicut actus ad potentiam; et similiter manifestum est in aliis. Unde cum in Deo non adjungatur potentia actui, impossibile est quod sit in genere tantquam species.

Secundò quia cum esse Dei sit ejus essentia, ut ostensum est art. præc., si Deus esset in aliquo genere, oporteret quod genus ejus esset ens; nam genus significat essentiam rei, cum prædicetur in eo quod quid est. Ostendit autem Philosophus in 3 Metaph., text. 10, quod ens non potest esse genus alicujus; omne enim genus habet differentias, quæ sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri quæ esset extra ens, quia non ens non potest esse differentia. Unde relinquitur quod Deus non sit in genere.

Tertiò quia omnia quæ sunt in genere uno, communicant in quidditate, vel essentiâ generis, quod prædicatur de eis in eo quod quid est; differunt autem secundum esse; non enim idem est esse hominis, et equi, nec hujus hominis, et illius hominis, et sic oportet quod quæcumque sunt in genere, differant in eis esse, et quod quid est, id est, essentia. In Deo autem non differunt, ut ostensum est artic. præc. Unde manifestum est quod Deus non est in genere sicut species.

Ex hoc patet quod non habet genus, neque differentias, neque est definitio ipsius, neque demonstratio, nisi per effectum; quia definitio est ex genere, et differentiâ; demonstrationis autem medium est definitio.

Quod autem Deus non sit in genere per reductionem ut principium, manifestum est ex eo quod principium, quod reducitur in aliquod genus, non se extendit ultrâ genus illud; sicut punctum non est principium nisi quantitatis continuæ, et unitas quantitatis discretæ. Deus autem est principium totius esse, ut infra ostendetur qu. 44, art. 1; unde non continetur in aliquo genere sicut principium.

Ad primum ergo dicendum quod substantiæ nomen non significat hoc solùm quod est per se esse, quia hoc quod est esse, non potest per se esse genus, ut ostensum est in corp. art.; sed significat essentiam, cui competit sic esse, id est, per se esse, quod tamen esse non est ipsa ejus essentia; et sic patet quod Deus non est in genere substantiæ.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit de mensurâ proportionatâ; hanc enim oportet esse homogeneam mensurato. Deus autem non est mensura proportionata alicui; dicitur tamen mensura omnium ex eo quod unumquodque tantum habet de esse, quantum ei appropinquat.

ARTICULUS VI. — *Utrum in Deo sint aliqua accidentia.* — (1, dist. 8, qu. 4, art. 3, et 1 cont., cap. 23 et 31, et Pot. qu. 7, art. 4, et opusc. 2, cap. 12, 23, 57, 65 et 66.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod

in Deo sint aliqua accidentia. *Substantia enim nulli est accidens*, ut dicitur in 1 Physic., tex. 27 et 30. Quod ergo in uno est accidens, non potest in alio esse substantia; sicut probatur, quod calor non sit forma substantialis ignis, quia in aliis est accidens. Sed sapientia, virtus, et hujusmodi, quæ in nobis sunt accidentia, Deo attribuuntur. Ergo et in Deo sunt accidentia.

2. Præterea, in quolibet genere est unum primum. Multa autem sunt genera accidentium. Si igitur prima illorum generum non sunt in Deo, erunt multa prima extra Deum; quod est inconveniens.

Sed contra, omne accidens in subjecto est. Deus autem non potest esse subjectum, quia *forma simplex non potest esse subjectum*, ut dicit Boetius in lib. de Trinit. (ante med.). Ergo in Deo non potest esse accidens.

Respondeo dicendum, quod secundum præmissa, manifestè apparet quod in Deo accidens esse non potest.

Primò quidem, quia subjectum comparatur ad accidens sicut potentia ad actum; subjectum enim secundum accidens est aliquo modo in actu; esse autem in potentiâ omninò removetur à Deo, ut ex prædictis patet, qu. 2, art. 3.

Secundò, quia Deus est suum esse. Sed, ut Boetius dicit in lib. de Heb., licet id quod est aliquid aliud possit habere adjunctum, tamen ipsum esse nihil aliud adjunctum habere potest; sicut quod est calidum, potest habere aliquid extraneum quàm calidum, ut albedinem, sed ipse calor nihil habet præter calorem.

Tertiò, quia omne quod est per se, prius est eo quod est per accidens. Unde cum Deus sit simpliciter primum ens, in eo non potest esse aliquid per accidens. Sed nec accidentia per se in eo esse possunt, sicut risibile est per se accidens hominis, quia hujusmodi accidentia causantur ex principiis subjecti. In Deo autem nihil potest esse causatum, cum sit causa prima. Unde relinquitur quod in Deo nullum sit accidens.

Ad primum ergo dicendum quod virtus et sapientia non univocè dicuntur de Deo, et de nobis, ut infra patebit, qu. 13, art. 5. Unde non sequitur quod accidentia sint in Deo sicut in nobis.

Ad secundum dicendum quod cum substantia sit prior accidentibus, principia accidentium reducuntur in principia substantiæ sicut in priora; quamvis Deus non sit primum contentum in genere substantiæ, sed primum extra omne genus respectu totius esse.

ARTICULUS VII. — *Utrum Deus sit omninò simplex.* — (1, dist. 8, qu. 4, art. 1, et 1 cont., cap. 16, 18, et Pot. qu. 2, art. 1, et opusc. 2, cap. 9 et 25, et de Causis, cap. 21.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omninò simplex. Ea enim quæ sunt à Deo, imitantur ipsum; unde à primo ente sunt omnia entia, et à primo bono sunt omnia bona. Sed in rebus quæ sunt à Deo, nihil est omninò simplex. Ergo Deus non est omninò simplex.

2. Præterea, omne quod est melius, Deo

attribuendum est. Sed apud nos composita sunt meliora simplicibus, sicut corpora mixta elementis, et animalia suis partibus. Ergo non est dicendum quòd Deus sit omninò simplex.

Sed contra est quod Augustinus dicit 4 de Trin., cap. 6 et 7, quòd *Deus verè et summè simplex est.*

Respondeo dicendum, quòd Deum omninò esse simplicem, multipliciter potest esse manifestum. Primò quidem per supradicta art. præc. Cùm enim in Deo non sit compositio neque quantitativarum partium, quia corpus non est; neque compositio formæ et materiæ; neque in eo sit aliud natura, et suppositum; neque aliud essentia, et esse; neque in eo sit compositio generis, et differentiæ; neque subjecti, et accidentis; manifestum est quòd Deus nullo modo compositus est, sed est omninò simplex.

Secundò, quia omne compositum est posterius suis componentibus, et dependens ex eis; Deus autem est primum ens, ut supra ostensum est, qu. 2, art. 3.

Tertiò, quia omne compositum causam habet: quæ enim secundùm se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa; Deus autem non habet causam, ut supra ostensum est, eodem art. nunc proximè cit. qu., cùm sit prima causa efficiens.

Quartò, quia in omni composito oportet esse potentiam et actum; quod in Deo non est, quia vel una partium est actus respectu alterius, vel saltem omnes partes sunt sicut in potentiâ respectu totius.

Quintò, quia omne compositum est aliquid quod non convenit alicui suarum partium. Et quidem in totis dissimilium partium manifestum est; nulla enim partium hominis est homo, neque aliqua partium pedis est pes. In totis verò similium partium, licèt aliquid quod dicitur de toto, dicatur de parte, sicut pars aeris est aer, et aquæ aqua; aliud tamen dicitur de toto quod non convenit alicui partium; non enim si tota aqua est bicubita, est pars ejus. Sic igitur in omni composito est aliquid quod non est ipsum. Hoc autem etsi possit dici de habente formam, quòd scilicet habeat aliquid quod non est ipsum; puta in albo est aliquid quod non pertinet ad rationem albi; tamen in ipsâ formâ nihil est alienum. Unde cùm Deus sit ipsa forma, vel potius ipsum esse, nullo modo compositus esse potest. Et hanc rationem tangit Hilarius 7 de Trinit. dicens: Deus, qui virtus est, ex infirmis non continetur; neque qui lux est, ex obscuris coaptatur.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ sunt à Deo, imitantur ipsum, sicut causata primam causam. Est autem hoc de ratione causati quòd sit aliquo modo compositum, quia ad minus esse ejus est aliud quàm quod quid est, ut infra patebit, qu. 4, art. 3, arg. 3.

Ad secundum dicendum quòd apud nos composita sunt meliora simplicibus, quia perfectio bonitatis creaturæ non invenitur in uno simplici, sed in multis; sed perfectio divinæ bonitatis invenitur in uno simplici, ut infra ostendetur, qu. 4, art. 1, et qu. 6 art. 2.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm Deus in compositionem aliorum veniat.* — (1, dist. 8, qu. 3, art. 2, et cont. Gent. lib. 1, cap. 17, 27, 28, et qu. 21, de Verit. art. 6, et qu. 16 de Malo, art. 2, et op. 21, cap. 12, 18 et 24.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus in compositionem aliorum veniat. Dicit enim Dionysius 4 cap. celest. Hierar., non remotè à pr.: *Esse omnium est, quæ super esse est, Deitas.* Sed esse omnium intrat compositionem uniuscujusque. Ergo Deus in compositionem aliorum venit.

2. Præterea, Deus est forma. Dicit enim Augustinus in lib. de Ver. Dom., serm. 33 sup. illud: *In principio erat Verbum*, cap. 2, circ. med., quòd *Verbum Dei, quod est Deus, est forma quædam non formata.* Sed forma est pars compositi. Ergo est pars alicujus compositi.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus, et materia prima, sunt, et nullo modo differunt. Ergo penitus sunt idem. Sed materia prima intrat compositionem rerum. Ergo et Deus. Probatio mediæ. Quæcumque differunt, aliquibus differentiis differunt, et ita oportet ea esse composita. Sed Deus et materia prima sunt omninò simplicia. Ergo nullo modo differunt.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 2 cap. de div. Nom., parùm à princ., quòd *neque tactus est ejus, scilicet Dei, neque alia quædam ad partes commiscendas communio.*

Secundò, præterea dicitur in libro de Causis, inter op. Aristot., prop. 6, quòd *causa prima regit omnes res, præterquàm quòd commisceatur eis.*

Respondeo dicendum, quòd circa hoc fuerunt tres errores. Quidam enim posuerunt, quòd Deus esset anima mundi, ut patet per Augustinum in lib. 7 de Civit. Dei, cap. 6, et ad hoc etiam reducitur quod quidam dixerunt, Deum esse animam primi cœli. Alii autem dixerunt, Deum esse principium formale omnium rerum; et hæc dicitur fuisse opinio Almaricianorum. Tertius error fuit Davidis de Dinando, qui stultissimè posuit Deum esse materiam primam. Omnia enim hæc manifestam continent falsitatem; neque est possibile Deum aliquo modo in compositionem alicujus venire, nec sicut principium formale, nec sicut principium materiale.

Primò quidem quia supra diximus, quæst. 2, art. 3, Deum esse primam causam efficientem. Causa autem efficiens cum formâ rei factæ non incidit in idem numero, sed solum in idem specie; homo enim generat hominem. Materia verò cum causâ efficiente non incidit in idem numero, nec in idem specie; quia hoc est in potentiâ, illud verò in actu.

Secundò quia cùm Deus sit prima causa efficiens, ejus est primò et per se agere; quod autem venit in compositionem alicujus, non est primò et per se agens, sed magis compositum: non enim manus agit, sed homo per manum, et ignis calefacit per calorem. Unde Deus non potest esse pars alicujus compositi.

Tertiò, quia nulla pars compositi potest esse simpliciter prima in entibus, nec in causis.

materia et forma, quæ sunt primæ partes compositorum; nam materia est in potentiâ, potentia autem est posterior actu simpliciter, ut ex dictis patet, qu. 3, art. 1. Forma autem quæ est pars compositi, est forma participata. Sicut autem participans est posterius eo quod est per essentiam, ita et ipsum participatum; sicut ignis in ignitis est posterior eo quod est per essentiam. Ostensum est autem, quæst. 2, art. 3, quod Deus est primum ens simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod Deitas dicitur esse omnium effective, et exemplariter, non autem per essentiam.

Ad secundum dicendum quod verbum est forma exemplaris, non autem forma, quæ est pars compositi.

Ad tertium dicendum quod simplicia non differunt aliquibus aliis differentiis; hoc enim compositorum est; homo enim et equus differunt rationali et irrationali differentiis; quæ quidem differentiæ non differunt amplius ab invicem aliis differentiis: unde si fiat vis in verbo, non propriè dicuntur differre, sed diversa esse. Unde secundum Philosophum 10 Metaph. (text. 24 et 25), *diversum absolute dicitur, sed omne differens aliquo differt*. Unde si fiat vis in verbo, materia prima et Deus non differunt, sed sunt diversa se ipsis; unde non sequitur quod sint idem.

QUÆSTIO IV.

DE DEI PERFECTIONE. — (*in tres articulos divisa.*)

Post considerationem divinæ simplicitatis, de perfectione ipsius Dei dicendum est. Et quia unumquodque, secundum quod perfectum est, sic dicitur bonum, primò agendum est de perfectione divinâ, secundò de ejus bonitate.

Circa primum quærentur tria, 1º utrùm Deus sit perfectus; 2º utrùm Deus sit universaliter perfectus, omnium in se perfectiones habens; 3º utrùm creaturæ similes Deo dici possint.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Deus sit perfectus.* — (1 cont., cap. 28, et Ver. quæst. 2, art. 3 et 13.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod esse perfectum non conveniat Deo. Perfectum enim dicitur quasi totaliter factum. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo nec esse perfectum.

2. Præterea, Deus est primum rerum principium. Sed principia rerum videntur esse imperfecta; semen enim est principium animalium, et plantarum. Ergo Deus est imperfectus.

3. Præterea, ostensum est supra, quæst. præc., art. 4, quod essentia Dei est ipsum esse. Sed ipsum esse videtur esse imperfectissimum, cum sit communissimum, et recipiens omnium additiones. Ergo Deus est imperfectus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester cælestis perfectus est*.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus narrat 12 Metaph., text. 40, quidam

antiqui philosophi, scilicet Pythagorici, et Leucippus (1), non attribuerunt optimum et perfectissimum primo principio. Cujus ratio est, quia philosophi antiqui consideraverunt principium materiale tantum; primum autem principium materiale imperfectissimum est. Cum enim materia, in quantum hujusmodi, sit in potentiâ, oportet quod primum principium materiale sit maximè in potentiâ, et ita maximè imperfectum. Deus autem ponitur primum principium, non materiale, sed in genere causæ efficientis; et hoc oportet esse perfectissimum; sicut enim materia, in quantum hujusmodi, est in potentiâ; ita agens, in quantum hujusmodi, est in actu: unde primum principium activum oportet maximè esse in actu, et per consequens maximè esse perfectum; secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum, secundum quod est actu: nam perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius, 5 Moral., cap. 26 et 29, *balbutiendo, ut possumus, excelsa Dei resonamus, quod enim factum non est, perfectum propriè dici non potest*. Sed quia in his quæ fiunt, tunc dicitur esse aliquid perfectum, cum de potentiâ educitur in actum, transsumitur hoc nomen *perfectum* ad significandum omne illud cui non deest esse in actu, sive hoc habeat per modum perfectionis, sive non.

Ad secundum dicendum quod principium materiale, quod apud nos imperfectum invenitur, non potest esse simpliciter primum, sed præceditur ab alio perfecto. Nam semen, licet sit principium animalis generati ex semine, tamen habet ante se animal, vel plantam, unde deciditur. Oportet enim ante id quod est in potentiâ, esse aliquid in actu, cum ens in potentiâ non reducatur in actum nisi per aliquod ens in actu.

Ad tertium dicendum, quod ipsum esse est perfectissimum omnium; comparatur enim ad omnia ut actus; nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est; unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum; unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens; cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cujuscunque alterius, ipsum esse consideratur ut formale, et receptum, non autem ut illud cui competit esse.

ARTICULUS II. — *Utrùm in Deo sint perfectiones omnium rerum.* — (3, dist. 2, art. 2 et 3, et 1 cont., cap. 28 et 31, et lib. 2, cap. 2, et opusc. 2, cap. 21, 22, 28 et 33.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint perfectiones omnium rerum. Deus enim simplex est, ut ostensum est (quæst. præc., art. 7). Sed perfectiones rerum sunt multæ, et diversæ. Ergo in Deo non sunt omnes perfectiones rerum.

2. Præterea, opposita non possunt esse in eodem. Sed perfectiones rerum sunt oppositæ: unaquæque enim res perficitur per suam differentiam specificam; differentiæ au-

(1) Al., Speusippus.

tem, quibus dividitur genus, et constituuntur species, sunt oppositæ. Cum ergo opposita non possint simul esse in eodem, videtur quod non omnes rerum perfectiones sint in Deo.

3. Præterea, vivens est perfectius quam ens, et sapiens quam vivens. Ergo et vivere est perfectius quam esse, et sapere quam vivere. Sed essentia Dei est ipsum esse. Ergo non habet in se perfectionem vitæ, et sapientiæ, et alias huiusmodi perfectiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius, cap. 5, de divin. Nomin., parum ante med. lect. 2, quod *Deus in una existentia omnia præhabet.*

Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum; unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quæ invenitur in aliquo genere, ut dicit Commentator in 5 Metaph., text. 21. Et hoc quidem ex duobus considerari potest.

Primò quidem per hoc quod quidquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causâ effectivâ vel secundum eandem rationem, si sit agens univocum, ut homo generat hominem; vel eminentiori modo, si sit agens æquivocum, sicut in sole est similitudo eorum quæ generantur per virtutem solis. Manifestum est enim quod effectus præexistit virtute in causâ agente; præexistere autem in virtute causæ agentis, non est præexistere imperfectiori modo, sed perfectiori; licet præexistere in potentiâ causæ materialis sit præexistere imperfectiori modo; eo quod materia, in quantum huiusmodi, est imperfecta; agens verò, in quantum huiusmodi, est perfectum. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones præexistere in Deo secundum eminentiorem modum. Et hanc rationem tangit Dionysius cap. 5 de divin. Nomin., à med. lect. 1, dicens de Deo, quod *non quidem hoc est, hoc autem non est; sed omnia est, ut omnium causa.*

Secundò verò ex hoc quod supra ostensum est, quæst. 3, art. 4, quod Deus est ipsum esse per se subsistens; ex quo oportet quod totam perfectionem essendi in se contineat. Manifestum est enim quod si aliquod calidum non habeat totam perfectionem calidi, hoc idè est, quia calor non participatur secundum perfectam rationem; sed, si calor esset per se subsistens, non posset ei aliquid deesse de virtute caloris. Unde cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi; secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent; unde sequitur quod nullius rei perfectio Deo desit. Et hanc etiam rationem tangit Dionysius, 5 cap. de div. Nom., à med. lect. 1, dicens, quod *Deus non quodam modo est existens; sed simpliciter, et incircumscriptè totum in se ipso uniformiter esse præaccipit*; et postea subdit, quod *ipse est esse subsistentibus.*

Ad primum ergo dicendum quod sicut sol, ut dicit Dionysius, 5 cap. de div. Nom., à med. lect. 2, *sensibilium substantias, et qualitates multas, et differentes, ipse unus existens,*

et uniformiter lucendo, in se ipso uniformiter præaccipit; ita multò magis in causâ omnium necesse est præexistere omnia secundum naturalem unionem: et sic quæ sunt diversa, et opposita in se ipsis, in Deo præexistunt ut unum, absque detrimento simplicitatis ipsius.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod, sicut in eod. cap. idem Dionysius dicit, licet ipsum esse sit perfectius quam vita, et ipsa vita quam ipsa sapientia, si considerentur secundum quod distinguuntur ratione, tamen vivens est perfectius (1) quam ens tantum; quia vivens etiam est ens, et sapiens est ens, et vivens. Licet igitur ens non includat in se vivens, et sapiens, quia non oportet quod illud quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi; tamen ipsum esse Dei includit in se vitam, et sapientiam; quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei quod est ipsum esse subsistens.

ARTICULUS III. — *Utrum aliqua creatura possit esse similis Deo.* (2, dist. 3, qu. 1, art. 1, et 1 cont., cap. 29, et lib. 2, cap. 2, et Ver. qu. 2, art. 12, et Pot. quæst. 7, art. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla creatura possit esse similis Deo. Dicitur enim in psalmo 85, 8: *Non est similis tui in diis, Domine.* Sed inter omnes creaturas excellentiores sunt quæ dicuntur dii participativè. Multò ergo minùs aliæ creaturæ possunt dici Deo similes.

2. Præterea, similitudo est comparatio quædam. Non est autem comparatio eorum quæ sunt diversorum generum. Ergo nec similitudo; non enim dicimus, quod dulcedo sit similis albedini. Sed nulla creatura est ejusdem generis cum Deo, cum Deus non sit in genere, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 5. Ergo nulla creatura est similis Deo.

3. Præterea, similia dicuntur quæ conveniunt in formâ. Sed nihil convenit cum Deo in formâ; nullius enim essentia rei est ipsum esse, nisi solius Dei. Ergo nulla creatura potest esse similis Deo.

4. Præterea, in similibus est mutua similitudo; nam simile est simili simile. Si igitur aliqua creatura est similis Deo, et Deus erit similis alicui creaturæ; quod est contra id quod dicitur Isa. 40, 18: *Cui similem fecistis Deum?*

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; et 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus.*

Respondeo dicendum quod cum similitudo attendatur secundum convenientiam, vel communicationem in formâ, multiplex est similitudo secundum multos modos communicandi in formâ. Quædam enim dicuntur similia, quæ communicant in eadem formâ secundum eandem rationem, et secundum eundem modum; et hæc non solum dicuntur similia, sed æqualia in suâ similitudine; sicut duo æqualiter alba dicuntur similia in albedine; et hæc est perfectissima similitudo. Alio modo dicuntur similia, quæ communicant in formâ

(1) Cod. Alcan., nobilius.

secundum eandem rationem, et non secundum eundem modum, sed secundum magis et minus; ut minus album dicitur simile magis albo; et hæc est similitudo imperfecta. Tercio modo dicuntur aliqua similia, quæ communicant in eadem formâ, sed non secundum eandem rationem, ut patet in agentibus non univocis. Cum enim omne agens agat sibi simile. in quantum est agens; agit autem unumquodque secundum suam formam, necesse est quod in effectu sit similitudo formæ agentis. Si ergo agens sit contentum in eadem specie cum suo effectu, erit similitudo inter faciens, et factum in formâ, secundum eandem rationem speciei, sicut homo generat hominem. Si autem agens non sit contentum in eadem specie, erit similitudo, sed non secundum eandem rationem speciei, sicut ea quæ generantur ex virtute solis, accedunt quidem ad aliquam similitudinem solis; non tamen ut recipiant formam solis secundum similitudinem speciei, sed secundum similitudinem generis. Si igitur sit aliquod agens quod non in genere contineatur, effectus ejus adhuc magis remotè accedet ad similitudinem formæ agentis, non tamen ita quod participet similitudinem formæ agentis secundum eandem rationem speciei, aut generis, sed secundum aliqualem analogiam, sicut ipsum esse est commune omnibus. Et hoc modo illa quæ sunt à Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicit Dionysius 9 cap. de div. Nom., vers. fin. lect. 3, cum sacra Scriptura dicit aliquid non esse simile Deo, non est contrarium assimilationi ad ipsum. *Eadem enim sunt similia Deo, et dissimilia; similia quidem, secundum quod imitantur ipsum, prout contingit eum imitari, qui non perfectè imitabilis est; dissimilia verò, secundum quod deficiunt à sua causa; non solum secundum intentionem, et remissionem, sicut minus album deficit à magis albo; sed quia non est convenientia nec secundum speciem, nec secundum genus.*

Ad secundum dicendum quod Deus non se habet ad creaturas sicut res diversorum generum; sed sicut id quod est extra omne genus, et principium omnium generum.

Ad tertium dicendum quod non dicitur esse similitudo creaturæ ad Deum propter communicantiam in formâ secundum eandem rationem generis, et speciei, sed secundum analogiam tantum, prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem.

Ad quartum dicendum quod licet aliquo modo concedatur, quod creatura sit similis Deo, nullo tamen modo concedendum est, quod Deus sit similis creaturæ; quia, ut dicit Dionysius cap. 9 de div. Nom., à med. lect. 3, quod dictum declaratur infra quæst. 42, artic. 1, ad 3, in his quæ unius ordinis sunt, recipitur mutua similitudo, non autem in causâ, et causato; dicimus enim, quod imago sit similis homini, et non è converso; et similiter dici potest aliquo modo, quod creatura sit similis Deo, non tamen quod Deus sit similis creaturæ.

QUÆSTIO V.

DE BONO IN COMMUNI. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde quæritur de bono. Et primò de bono in communi; 2º de bonitate Dei.

Circa primum quærentur sex: 1º utrùm bonum et ens sint idem secundum rem; 2º supposito quod differant ratione tantum, quid sit prius secundum rationem, utrùm bonum, vel ens; 3º supposito quod ens sit prius, utrùm omne ens sit bonum; 4º ad quam causam ratio boni reducatur; 5º utrùm ratio boni consistat in modo, specie, et ordine; 6º quomodo dividatur bonum in honestum, utile et delectabile.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm bonum differat secundum rem ab ente.* — (1, dist. 8, quæst. 1, art. 3, et Ver. qu. 21, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum differat secundum rem ab ente. Dicit enim Boetius in lib. de Hebdom., circ. med.: *Intueor in rebus aliud esse quod sunt bona, et aliud esse quod sunt.* Ergo bonum, et ens differant secundum rem.

2. Præterea, nihil informatur seipso. Sed bonum dicitur per informationem entis, ut habetur in comm. lib. de Causis, in text. proposit. 21 et 22. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

3. Præterea, bonum suscipit magis et minus. Esse autem non suscipit magis et minus. Ergo bonum differt secundum rem ab ente.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Doctrinâ christianâ, lib. 1, cap. 32, circa princip., quod *in quantum sumus, boni sumus.*

Respondeo dicendum, quod bonum, et ens sunt idem secundum rem; sed differunt secundum rationem tantum; quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit quod aliquid sit appetibile; unde Philosophus in 1 Ethic., in princip., dicit quod *bonum est quod omnia appetunt.* Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile, secundum quod est perfectum; nam omnia appetunt suam perfectionem. In tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est in actu. Unde manifestum est quod in tantum est aliquid bonum, in quantum est ens; esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet, quæst. 3, art. 4, et quæst. 4, art. 1, ad 3. Unde manifestum est quod bonum, et ens sunt idem secundum rem; sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.

Ad primum ergo dicendum quod licet bonum et ens sint idem secundum rem; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter, et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid propriè esse in actu; actus autem propriè ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primò discernitur ab eo quod est in potentiâ tantum: hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid, sicut esse album significat esse secundum quid. Non enim esse

album aufert esse potentia simpliciter, cum adveniat rei jam præexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi; unde id quod est ultimò perfectum, dicitur bonum simpliciter; quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, in quantum est actu, non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter; et bonum secundum quid, id est in quantum est ens; secundum verò ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid, et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius, loc. cit. in arg., quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt, referendum est ad esse bonum simpliciter, et ad esse simpliciter; quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter, et secundum ultimum, bonum simpliciter; et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum, et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

Ad secundum dicendum quod bonum dicitur per informationem, prout accipitur bonum simpliciter secundum ultimum actum.

Et similiter dicendum ad tertium quod bonum dicitur secundum magis et minus, secundum actum supervenientem, puta secundum scientiam, vel virtutem.

ARTICULUS II. — *Utrum bonum secundum rationem sit prius quam ens.* — (1, dist. 18, quæst. 1, art. 3, et 3 cont., cap. 20, et Verit. quæst. 21, art. 2, ad 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum secundum rationem sit prius quam ens. Ordo enim nominum est secundum ordinem rerum significatarum per nomina. Sed Dionysius inter alia nomina Dei primò ponit bonum quam ens, ut patet in 3 cap. de div. Nom., in princ. lect. 1. Ergo bonum secundum rationem est prius quam ens.

2. Præterea, illud est prius secundum rationem quod ad plura se extendit. Sed bonum ad plura se extendit quam ens; quia, ut dicit Dionysius, 5 cap. de div. Nom., parum à princ. lect. 1, *bonum se extendit ad existentia, et non existentia; ens verò ad existentia tantum.* Ergo bonum est prius secundum rationem quam ens.

3. Præterea, quod est universalius, est prius secundum rationem. Sed bonum videtur universalius esse quam ens, quia bonum habet rationem appetibilis; quibusdam autem appetibile est ipsum non esse; dicitur enim Matth. 26, 24, de Judâ: *Bonum erat ei, si natus non fuisset*, etc. Ergo bonum est prius quam ens secundum rationem.

4. Præterea, non solum esse est appetibile, sed et vita, et sapientia, et multa hujusmodi: et sic videtur quod esse sit quoddam particulare appetibile, et bonum universale. Bonum ergo simpliciter est prius secundum rationem quam ens.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Causis, prop. 4, quod *prima rerum creaturarum est esse.*

Respondeo dicendum quod ens secundum rationem est prius quam bonum. Ratio enim significata per nomen est id quod concipit intellectus de re, et significat illud per vocem. Illud ergo est prius secundum rationem quod prius cadit in conceptione intellectus. Primò autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in 9 Metaphys., text. 20, unde ens est proprium objectum intellectus, et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile; ita ergo secundum rationem prius est ens quam bonum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius, cap. 1 et 3 de divin. Nomin., lect. 1, determinat de divinis nominibus, secundum quod important circa Deum habitudinem causæ; nominamus enim Deum, ut ipse dicit, ex creaturis, sicut causam ex effectibus. Bonum autem, cum habeat rationem appetibilis, importat habitudinem causæ finalis, cujus causalitas prima est, quia agens non agit nisi propter finem, et ab agente materia movetur ad formam; unde dicitur, quod finis est causa causarum. Et sic in causando bonum est prius quam ens, sicut finis quam forma; et hâc ratione inter nomina significantia causalitatem divinam, prius ponitur bonum quam ens. Et iterum quia secundum Platonicos, qui materiam à privatione non distinguunt, dicebant materiam esse non ens, ad plura se extendit participatio boni quam participatio entis; nam materia prima participat bonum, cum appetat ipsum; nihil autem appetit nisi simile sibi; non autem participat ens, cum ponatur non ens. Et ideò dicit Dionysius, cap. sup. cit. in 2 arg., quod *bonum extenditur ad non existentia.*

Unde patet solutio ad secundum. Vel dicendum quod bonum extenditur ad existentia, et non existentia, non secundum prædicationem, sed secundum causalitatem; ut per non existentia intelligamus non ea simpliciter quæ penitus non sunt, sed ea quæ sunt in potentiâ, et non in actu; quia bonum habet rationem finis, in quo non solum quiescunt quæ sunt in actu, sed ad ipsum etiam ea moventur quæ in actu non sunt, sed in potentiâ tantum. Ens autem non importat habitudinem causæ nisi formalis tantum, vel inhærentis, vel exemplaris; cujus causalitas non se extendit nisi ad ea quæ sunt in actu.

Ad tertium dicendum quod non esse secundum se non est appetibile, sed per accidens, in quantum scilicet ablatio alicujus mali est appetibilis, quod malum quidem aufertur per non esse; ablatio verò mali non est appetibilis, nisi in quantum per malum privatur quodam esse. Illud igitur quod per se est appetibile, est esse; non esse verò per accidens tantum, in quantum scilicet quoddam esse appetitur, quo homo non sustinet privari; et sic etiam per accidens non esse dicitur bonum.

Ad quartum dicendum, quod vita, et sapientia, et alia hujusmodi sic appetuntur, ut sunt in actu; unde in omnibus appetitur quoddam esse; et sic nihil est appetibile nisi

ens, et per consequens nihil est bonum nisi ens.

ARTICULUS III. — *Utrum omne ens sit bonum.* — (1 cont., cap. 37, 39 et 40, et lib. 3, cap. 20, et Verit. quæst. 21, art. 2 et 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omne ens sit bonum. Bonum enim addit supra ens, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæst. Ea verò quæ addunt aliquid supra ens, contrahunt ipsum, sicut substantia, quantitas, qualitas, et alia hujusmodi. Ergo bonum contrahit ens; non igitur omne ens est bonum.

2. Præterea, nullum malum est bonum. Isa. 5, 20: *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum!* Sed aliquod ens dicitur malum. Ergo non omne ens est bonum.

3. Præterea, bonum habet rationem appetibilis. Sed materia prima non habet rationem appetibilis, sed appetentis tantum. Ergo materia prima non habet rationem boni; non igitur omne ens est bonum.

4. Præterea, Philosophus dicit in 3 Metaphys., text. 3, quod *in mathematicis non est bonum*. Sed mathematica sunt quædam entia, alioquin de eis non esset scientia. Ergo non omne ens est bonum.

Sed contra, omne ens quod non est Deus, est Dei creatura. Sed omnis creatura Dei est bona, ut dicitur 1 ad Timoth. cap. 4. Deus verò est maximè bonus. Ergo omne ens est bonum.

Respondeo dicendum quod omne ens, in quantum est ens, est bonum.

Omne enim ens in quantum est ens, est in actu, et quodammodo perfectum; quia omnis actus perfectio quædam est; perfectum verò habet rationem appetibilis, et boni, ut ex dictis patet art. 1 hujus quæst.; unde sequitur, omne ens, in quantum hujusmodi, bonum esse.

Ad primum ergo dicendum quod substantia, quantitas et qualitas, et ea quæ sub eis continentur, contrahunt ens applicando ens ad aliquam quidditatem, seu naturam: sic autem bonum non addit aliquid super ens, sed rationem tantum appetibilis et perfectionis, quod convenit ipsi esse in quacunque naturâ sit; unde bonum non contrahit ens.

Ad secundum dicendum quod nullum ens dicitur malum, in quantum est ens, sed in quantum caret quodam esse; sicut homo dicitur malus, in quantum caret esse virtutis; et oculus dicitur malus, in quantum caret acumine visûs.

Ad tertium dicendum quod materia prima, sicut non est ens nisi in potentiâ, ita nec bonum nisi in potentiâ. Licet secundum Platonicos dici possit, quod materia prima est non ens propter privationem adjunctam; sed tamen participat aliquid de bono, scilicet ipsum ordinem, vel aptitudinem ad bonum; et ideò non convenit sibi quod sit appetibile, sed quod appetat.

Ad quartum dicendum quod mathematica non subsistant separata secundum esse; quia si subsisterent, esset in eis bonum, scilicet ipsum esse ipsorum; sunt autem mathematica separata secundum rationem tantum,

prout abstrahunt (1) à motu et à materiâ; et sic abstrahunt à ratione finis, qui habet rationem moventis. Non est autem inconueniens quod in aliquo ente secundum rationem non sit bonum, vel ratio boni, cum ratio entis sit prior quàm ratio boni, sicut supra dictum est art. præc.

ARTICULUS IV. — *Utrum bonum habeat rationem causæ finalis.* — (2, dist. 38, quæst. 3, et 1 cont. cap. 40, fin., et lib. 3, cap. 15, 17 et 19, et Ver. quæst. 21, art. 1, corp., et ad 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non habeat rationem causæ finalis, sed magis aliarum. Ut enim dicit Dionysius, 4 de divin. Nom. part. 1, ante med., et part. 4, circa princip., *bonum laudatur ut pulchrum*. Sed pulchrum importat rationem causæ formalis. Ergo bonum habet rationem causæ formalis.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui esse, ut ex verbis Dionysii accipitur, cap. 4, circa princ., de divin. Nomin., quibus dicit, quod bonum est ex quo omnia subsistunt, et sunt. Sed esse diffusivum importat rationem causæ efficientis. Ergo bonum habet rationem causæ efficientis.

3. Præterea, dicit Augustinus in 1 de Doctrinâ christianâ, cap. 31 in fine, quod *quia Deus bonus est, nos sumus*. Sed ex Deo sumus sicut ex causâ efficiente. Ergo bonum importat rationem causæ efficientis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Physic., text. 31, quod *illud cujus causa (2) est, est sicut finis, et bonum aliorum*. Bonum ergo habet rationem causæ finalis.

Respondeo dicendum quod cum bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat; sed tamen ratio boni præsupponit rationem causæ efficientis et rationem causæ formalis. Videmus enim, quod id quod est primum in causando, ultimum est in causato: ignis enim prius (3) calefacit quàm formam ignis inducat, cum tamen calor in igne consequatur formam substantialem. In causando autem primò invenitur bonum, et finis, qui movet efficientem; secundò actio efficientis movens ad formam; tertiò advenit forma. Unde è converso esse oportet in causato, quod primum sit ipsa forma, per quam est ens; secundò consideratur in eâ virtus effectiva, secundum quod est perfectum in esse, quia unumquodque tunc perfectum est quando potest sibi simile facere, ut dicit Philosophus in 4 Meteororum, et 2 de Animâ, text. 34; tertiò consequitur ratio boni, per quam in ente perfectio fundatur.

Ad primum ergo dicendum quod pulchrum et bonum in subjecto quidem sunt idem, quia super eandem rem fundantur, scilicet super formam; et propter hoc bonum laudatur ut pulchrum; sed ratione differunt; nam bonum propriè respicit appetitum; est enim bonum, quod omnia appetunt; et ideò habet rationem finis, nam appetitus est quasi quidam

(1) Al. abstrahuntur. (2) Supple aliquid. (3) Al. primò.

motus ad rem. Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam : pulchra enim dicuntur, quæ visa placent; unde pulchrum in debitâ proportionem consistit; quia sensus delectatur in rebus debitè proportionatis, sicut in sibi similibus, nam et sensus ratio quædam est; et omnis virtus cognoscitiva. Et quia cognitio fit per assimilationem, assimilatio autem respicit formam; pulchrum propriè pertinet ad rationem causæ formalis.

Ad secundum dicendum quòd bonum dicitur diffusivum sui esse eo modo quo finis dicitur movere.

Ad tertium dicendum quòd quilibet habens voluntatem dicitur bonus, in quantum habet bonam voluntatem, quia per voluntatem utimur omnibus quæ in nobis sunt: unde non dicitur bonus homo, quia habet bonum intellectum, sed quia habet bonam voluntatem; voluntas autem respicit finem ut objectum proprium; et sic quod dicitur: *Quia Deus est bonus, nos sumus*, refertur ad causam finalem.

ARTICULUS V. — *Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine.* — (1-2, quæst. 85, art. 4, corp., et Ver. quæst. 21, art. 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio boni non consistat in modo, specie et ordine. Bonum enim et ens ratione differunt, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed modus, species et ordo pertinere ad rationem entis videntur; quia, sicut dicitur Sap. 11, 21, *omnia in numero, pondere et mensurâ disposuisti*; ad quæ tria reducuntur species, modus et ordo; quia, ut dicit Augustinus 4 super Gen. ad litteram, cap. 3 in med., *mensura omni rei modum præfigit, et numerus omni rei speciem præbet, et pondus omnem rem ad quietem et stabilitatem trahit*. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

2. Præterea, ipse modus, species et ordo bona quædam sunt. Si ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine, oportet etiam quòd modus habeat modum, speciem et ordinem, et similiter species et ordo; ergo procederetur in infinitum.

3. Præterea, malum est privatio modi, speciei et ordinis. Sed malum non tollit totaliter bonum. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

4. Præterea, illud in quo consistit ratio boni, non potest dici malum. Sed dicitur malus modus, mala species, malus ordo. Ergo ratio boni non consistit in modo, specie et ordine.

5. Præterea, modus, species et ordo ex pondere, numero et mensurâ causantur, ut ex auctoritate Augustini inductâ in arg. primo patet. Non autem omnia bona habent pondus, numerum et mensuram; dicit enim Ambrosius, lib. 1 Hexameron., cap. 9 post med., *quòd lucis natura est ut non in numero, non in pondere, non in mensurâ creata sit*. Non ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Naturâ boni, cap. 3, in med.: *Hæc tria, modus, species et ordo, tanquàm generalia*

bona, sunt in rebus à Deo factis; et ita hæc tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est; quod non esset, nisi ratio boni in eis consisteret. Ergo ratio boni consistit in modo, specie et ordine

Respondeo dicendum quòd unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra ostensum est, art. 1 et 3 hujus quæst.; perfectum autem dicitur cui nihil deest secundum modum suæ perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem præsupponit quædam, et quædam ad ipsam ex necessitate consequuntur, ad hoc quòd aliquid sit perfectum, et bonum, necesse est quòd formam habeat, et ea quæ præexiguntur (1), et ea quæ consequuntur ad ipsam. Præexigitur autem ad formam determinatio, sive commensuratio principiorum seu materialium, seu efficientium ipsam: et hoc significatur per modum; unde dicitur, quòd mensura modum præfigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur; et propter hoc dicitur, quòd numerus speciem præbet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum in 8 Met., text. 10. Sicut enim unitas addita, vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia apposita, vel subtracta. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid hujusmodi; quia unumquodque, in quantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam; et hoc pertinet ad pondus, et ordinem: unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit in modo, specie et ordine.

Ad primum ergo dicendum quòd ista tria non consequuntur ens, nisi in quantum est perfectum; et secundum hoc est bonum.

Ad secundum dicendum quòd modus, species et ordo eo modo dicuntur bona, sicut et entia, non quia ipsa sint quasi subsistentia, sed quia eis alia sunt et entia, et bona; unde non oportet quòd ipsa habeant aliqua alia quibus sint bona; non enim sic dicuntur bona, quasi formaliter aliis sint bona, sed quia ipsis formaliter aliqua sunt bona; sicut albedo non dicitur ens, quasi ipsa aliquo sit; sed quia ipsa aliquid est secundum quid, scilicet album.

Ad tertium dicendum quòd quodlibet esse est secundum formam aliquam; unde secundum quodlibet esse rei, consequuntur ipsam modum, species et ordinem; in quantum est homo; et similiter, in quantum est albus, habet similiter modum, speciem et ordinem; et in quantum est virtuosus, et in quantum est sciens, et secundum omnia quæ de ipso dicuntur. Malum autem privat quodam esse, sicut cæcitas privat esse visus; unde non tollit omnem modum, speciem et ordinem, sed solum modum, speciem et ordinem, quæ consequuntur esse visus.

(1) Ita cod. Alcan. Al. *præexistunt*.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicit Augustinus in libro de Naturâ boni, cap. 23, omnis modus, in quantum modus, bonus est; et sic potest dici de specie et ordine; sed malus modus, vel mala species, vel malus ordo aut ideò dicuntur, quia minora sunt quàm esse debuerunt; aut quia non his rebus accommodantur quibus accommodanda sunt, vel ideò dicuntur mala, quia sunt aliena, et incongrua.

Ad quintum dicendum quòd natura lucis dicitur esse sine numero, et pondere, et mensurâ, non simpliciter, sed per comparisonem ad corporalia, quia virtus lucis ad omnia corporalia se extendit, in quantum est qualitas activa primi corporis alterantis, scilicet cœli.

ARTICULUS VI. — *Utrùm convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. — (Quæst. 99, art. 5, corp., et 2-2, quæst. 45, art. 3, et 1 Eth. lect. 3, et 2, dist. 21, quæst. 1, art. 2, corp.)*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non convenienter dividatur bonum per honestum, utile et delectabile. Bonum enim, sicut dicit Philosophus in 1 Ethic., cap. 6, text. 3, dividitur per decem prædicamenta; honestum autem, utile et delectabile inveniri possunt in uno prædicamento. Ergo non convenienter per hæc dividitur bonum.

2. Præterea, omnis divisio fit per opposita. Sed hæc tria non videntur esse opposita; nam honesta sunt etiam delectabilia; nulloque inhonestum est utile; quod tamen oportet, si divisio fieret per opposita, ut opponerentur honestum et utile, ut etiam dicit Tullius in lib. 2 de Officiis, in cap. cujus tit. est: *Utilitatem hęc accipi non eam quam vulgus*, etc. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

3. Præterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum est. Sed utile non est bonum, nisi propter delectabile, vel honestum. Ergo non debet utile dividi contra delectabile et honestum.

Sed contra est quòd Ambrosius, lib. 1 de Offic. cap. 9, utitur istâ divisione boni.

Respondeo dicendum quòd hæc divisio propriè videtur esse boni humani. Si tamen altius et communiùs rationem boni consideremus, invenitur hæc divisio propriè competere bono, secundum quod bonum est. Nam bonum est aliquid, in quantum est appetibile, et terminus motus appetitus; cuius quidem motus terminatio considerari potest ex consideratione motus corporis naturalis. Terminatur autem motus corporis naturalis, simpliciter quidem ad ultimum, secundum quid autem etiam ad medium, per quod itur ad ultimum, quod terminat motum; et dicitur aliquid terminus motus, in quantum aliquam partem motus terminat. Id autem quod est ultimus terminus motus, potest accipi dupliciter; vel ipsa res, in quam tenditur, utpote locus, vel forma, vel quies in re illâ. Sic ergo in motu appetitus, id quod est appetibile terminans motum appetitus secundum quid, ut medium, per quod tenditur in

aliud, vocatur utile. Id autem quod appetitur ut ultimum terminans totaliter motum appetitus, sicut quædam res, in quam per se appetitus tendit, vocatur honestum, quia honestum dicitur quod per se desideratur. Id autem quod terminat motum appetitus, ut quies in re desideratâ, est delectabile.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum, in quantum est idem subjecto cum ente, dividitur per decem prædicamenta; sed secundum propriam rationem competit sibi ista divisio.

Ad secundum dicendum quòd hæc divisio non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; dicuntur tamen illa propriè delectabilia quæ nullam habent aliam rationem appetibilitatis nisi delectationem, cum aliquando sint et noxia, et inhonesta. Utilia verè dicuntur quæ non habent in se unde desiderantur, sed desiderantur solùm, ut sunt ducentia in alterum, sicut sumptio medicinæ amaræ. Honestæ verò dicuntur quæ in seipsis habent unde desiderantur.

Ad tertium dicendum quòd bonum non dividitur in ista tria, sicut univocum æqualiter de his prædicatum, sed sicut analogum, quod prædicatur secundum prius et posterius: per prius enim prædicatur de honesto, et secundario de delectabili, tertio de utili.

QUÆSTIO VI.

DE BONITATE DEI. — *(In quatuor articulos divisa.)*

Deinde quæritur de bonitate Dei; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm esse bonum conveniat Deo; 2° utrùm Deus sit summum bonum; 3° utrùm ipse solus sit bonus per suam essentiam; 4° utrùm omnia sint bona bonitate divinâ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm esse bonum Deo conveniat. — (1 cont., cap. 37, et Ver. quæst. 21, art. 1, ad 1.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse bonum non conveniat Deo. Ratio enim boni consistit in modo, specie et ordine. Hæc autem non videntur Deo convenire, cum Deus immensus sit, et ad aliquid non ordinetur. Ergo esse bonum non convenit Deo.

2. Præterea, bonum est quod omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia non omnia cognoscunt ipsum; nihil autem appetitur nisi notum. Ergo esse bonum non convenit Deo.

Sed contra est quod dicitur Thren. 3, 25: *Bonus est Dominus sperantibus in eum, animæ quærenti illum.*

Respondeo dicendum quòd bonum esse præcipuè Deo convenit. Bonum enim aliquid est secundum quòd est appetibile; unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectus est quædam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile: unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni. Hoc autem est quod de ipso appetitur ut ejus similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quòd sibi competit ratio boni et appetibilis: unde Dionysius, in lib. de div. Nom., cap. 4, lect. 1, attribuit

bonum Deo sicut primæ causæ efficienti, dicens, quòd *bonus dicitur Deus sicut ex quo omnia subsistunt*.

Ad primum ergo dicendum quòd habere modum, speciem et ordinem pertinet ad rationem boni creati (1); sed bonum in Deo est sicut in causâ; unde ad eum pertinet imponere aliis modum, speciem et ordinem; unde ista tria sunt in Deo sicut in causâ.

Ad secundum dicendum quòd omnia, appetendo proprias perfectiones, appetunt ipsum Deum, in quantum perfectiones omnium rerum sunt quædam similitudines divini esse, ut ex dictis patet, quæst. 4, art. 3. Et sic eorum quæ Deum appetunt quædam cognoscunt ipsum secundum se ipsum, quod est proprium creaturæ rationalis; quædam verò cognoscunt aliquas participationes suæ bonitatis, quod etiam extenditur ad cognitionem sensibilem; quædam verò appetitum naturalem habent absque cognitione, utpote inclinata ad suos fines ab alio superiori cognoscente.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus sit summum bonum.* — (2, dist. 1, quæst. 2, art. 1, ad 4, et 1 cont., cap. 41, 74, 93, 101, fin., et lib. 3, cap. 17, et Pot. quæst. 7, art. 1, in corp., et Mal., quæst. 3, art. 1, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit summum bonum. Summum enim bonum addit aliquid supra bonum; aliòquin omni bono conveniret. Sed omne quod se habet ex additione ad aliquid, est compositum. Ergo summum bonum est compositum. Sed Deus est summè simplex, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7. Ergo Deus non est summum bonum.

2. Præterea: *Bonum est quod omnia appetunt*, ut dicit Philosophus, in princ. 1 lib. Ethic. Sed nihil aliud est quod omnia appetunt, nisi solus Deus, qui est finis omnium. Ergo nihil est aliud bonum, nisi Deus. Quod etiam videtur per id quod dicitur Luc. 18, 19: *Nemo bonus nisi solus Deus*. Sed summum dicitur in comparatione aliorum sicut summum calidum in comparatione ad alia calida dicitur. Ergo Deus non potest dici summum bonum.

3. Præterea, summum comparisonem importat. Sed quæ non sunt unius generis, non sunt comparabilia; sicut dulcedo inconvenienter dicitur major, vel minor quàm linea. Cùm igitur Deus non sit in eodem genere cum aliis bonis, ut ex superioribus patet, quæst. 3, art. 5, et qu. 4, art. 3 ad 3, videtur quòd Deus non possit dici summum bonum respectu eorum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. 1 de Trinit., cap. 2, circa princ., quòd *Trinitas divinarum personarum est summum bonum, quod purgatissimis mentibus cernitur*.

Respondeo dicendum quòd Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere, vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est art. præc., in quantum omnes perfectiones desideratæ

effluunt ab eo sicut à primâ causâ; non autem effluunt ab eo sicut ab agente univoco, ut ex superioribus patet, quæst. 4, art. 3; sed sicut ab agente quod non convenit cum suis effectibus neque in ratione speciei, nec in ratione generis. Similitudo autem effectûs in causâ quidem univocâ invenitur uniformiter; in causâ autem æquivocâ invenitur excellentiùs, sicut calor excellentiori modo est in sole quàm in igne. Sic ergo oportet quòd cùm bonum sit in Deo sicut in primâ causâ omnium non univocâ, quòd sit in eo excellentissimo modo; et propter hoc dicitur summum bonum.

Ad primum ergo dicendum quòd summum bonum addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum; relatio autem, quâ aliquid de Deo dicitur relativè ad creaturas, non est realiter in Deo, sed in creaturis, in Deo verò secundum rationem; sicut scibile relativè dicitur ad scientiam, non quia ad ipsam referatur, sed quia scientia refertur ad ipsum. Et sic non oportet, quòd in summo bono sit aliqua compositio, sed solum quòd alia deficient ab ipso.

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur, bonum est quod omnia appetunt, non sic intelligitur, quasi unumquodque bonum ab omnibus appetatur; sed quia quidquid appetitur, rationem boni habet. Quod autem dicitur: *Nemo bonus nisi solus Deus*, intelligitur de bono per essentiam, ut post dicetur, art. seq.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ non sunt in eodem genere, si quidem sint in diversis generibus contenta, nullo modo comparabilia sunt; Deus autem negatur esse in eodem genere cum aliis bonis: non quòd ipse sit in quodam alio genere, sed quia ipse est extra genus, et principium omnis generis, quæst. 3, art. 5, et sic comparatur ad alia per excessum, et huiusmodi comparisonem importat summum bonum.

ARTICULUS III. — *Utrum esse bonum per essentiam sit proprium Dei.* — (1 cont., cap. 39 et 40, et opusc. 2, cap. 109, 110, 111 et 112, et Ver. quæst. 21, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd esse bonum per essentiam, non sit proprium Dei. Sicut enim unum convertitur cum ente, ita et bonum, ut supra habitum est, quæst. 5, art. 1. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in 4 Metaph., text. 3. Ergo omne ens est bonum per suam essentiam.

2. Præterea, si bonum est quod omnia appetunt, cùm ipsum esse sit desideratum ab omnibus, ipsum esse cujuslibet rei est ejus bonum. Sed quælibet res est ens per suam essentiam. Ergo quælibet res est bona per suam essentiam.

3. Præterea, omnis res per suam bonitatem est bona. Si igitur aliqua res est quæ non sit bona per suam essentiam, oportebit quòd ejus bonitas non sit sua essentia. Illa ergo bonitas, cùm sit ens quoddam, oportet quòd sit bona; et si quidem aliâ bonitate, iterum de illâ bonitate quæretur; aut ergo erit procedere in infinitum, aut venire ad aliquam

(1) Al. *causati*.

bonitatem quæ non erit bona per aliam bonitatem. Eadem ergo ratione standum est in primo. Res igitur quælibet est bona per suam essentiam.

Sed contra est quod dicit Boetius in lib. de Hebdom., cujus tit. est : *An omne quod est, bonum sit*, à medio præcipuè ad finem usque, quòd *alia omnia à Deo sunt bona per participationem*. Non igitur per essentiam.

Respondeo dicendum quòd solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur; secunda verò, prout ei aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria, tertia verò perfectio alicujus est per hoc quòd aliquid aliud attingit sicut finem; utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem; secunda verò ejus perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et hujusmodi; tertia verò perfectio ejus est, secundum quod in loco suo quiescit. Hæc autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse, et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quæ de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter, ut esse potentem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet, qu. 3, a. 6; ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quòd solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam; et ideò ipse solus est bonus per suam essentiam.

Ad primum ergo dicendum quòd unum non importat rationem perfectionis, sed indivisionis (1) tantum, quæ unicuique rei competit secundum suam essentiam. Simplicium autem essentia sunt indivisæ et actu et potentiâ. Compositorum verò essentia sunt indivisæ secundum actum tantum; et ideò oportet quòd quælibet res sit una per suam essentiam, non autem bona, ut ostensum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd licet unumquodque sit bonum, in quantum habet esse; tamen essentia rei creatæ non est ipsum esse; et ideò non sequitur quòd res creata sit bona per suam essentiam.

Ad tertium dicendum quòd bonitas rei creatæ non est ipsa ejus essentia, sed aliquid superadditum, vel ipsum esse ejus, vel aliqua perfectio superaddita, vel ordo ad finem. Ipsa tamen bonitas sic superaddita dicitur bona, sicut et ens. Hæc autem ratione dicitur ens, quia ea est aliquid, non quia ipsa aliquo alio sit; unde hæc ratione dicitur bona, quia ea est aliquid bonum, non quia ipsa habeat aliquam aliam bonitatem, quâ sit bona.

ARTICULUS IV. — *Utrum omnia sint bona bonitate divinâ.* — (2-2, quæst. 27, art. 3, c., et 1 contr. cap. 40 et 41, et Ver. quæst. 21, art. 4, et opusc. 72, cap. 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd

omnia sint bona bonitate divinâ. Dicit enim Augustinus 8, de Trinit. cap. 3, circa pr.: *Bonum hoc, et bonum illud; tolle hoc et illud, et vide ipsum bonum, si potes, ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni*. Sed unumquodque est bonum suo bono. Ergo unumquodque est bonum ipso bono, quod est Deus.

2. Præterea, sicut dicit Boetius, lib. de Hebdom., ante med., omnia dicuntur bona, in quantum ordinantur ad Deum, et hoc ratione bonitatis divinæ. Ergo omnia sunt bona bonitate divinâ.

Sed contra est quòd omnia sunt bona, in quantum sunt. Sed non dicuntur omnia entia per esse divinum, sed per esse proprium. Ergo non omnia sunt bona bonitate divinâ, sed bonitate propriâ.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet in his quæ relationem important, aliquid ab extrinseco denominari, sicut aliquid denominatur locatum à loco, et mensuratum à mensurâ. Circa verò ea quæ absolutè dicuntur, diversa fuit opinio.

Plato enim posuit omnium rerum species separatas, lib. 1 Metaph. apud Aristotelem, text. 6, et quòd ab eis individua denominantur, quasi species separatas participando, ut puta quòd Socrates dicitur homo secundum ideam hominis separatam. Et sicut ponebat ideam hominis et equi separatam, quam vocabat per se hominem, et per se equum; ita ponebat ideam entis, et ideam unius separatam, quam dicebat per se ens, et per se unum; et ejus participatione unumquodque dici (1) ens, vel unum; hoc autem quod est per se ens, et per se unum, ponebat esse summum bonum; et quia bonum convertitur cum ente, sicut et unum, ipsum per se bonum dicebat esse Deum, à quo omnia dicuntur bona per modum participationis.

Et quamvis hæc opinio irrationabilis videatur quantum ad hoc quòd ponebat species rerum naturalium separatas per se subsistentes, ut Aristoteles multipliciter improbat, lib. 3 Met., à text. 10 usque ad finem lib., tamen hoc absolutè verum est, quòd aliquid est primum, quod per suam essentiam est ens, et bonum, quod dicimus Deum, ut ex superioribus patet, quæst. 2, art. 3. Huic etiam sententiæ concordat Aristoteles. A primo igitur per suam essentiam ente, et bono unumquodque potest dici bonum, et ens, in quantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis, licet remotè et efficienter, ut ex superioribus patet, quæst. 6, art. 3.

Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divinâ, sicut primo principio exemplari effectivo, et finali totius bonitatis. Nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinæ bonitatis sibi inhærente, quæ est formaliter sua bonitas, denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium, et etiam multæ bonitates.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

(1) Al. seu indivisionis.

(1) Al. dicitur.

QUÆSTIO VII.

DE INFINITATE DEI. (*In quatuor articulos
divisa.*)

Post considerationem divinæ perfectionis, considerandum est de ejus infinitate, et de existentia ejus in rebus; attribuitur enim Deo quod sit ubique, et in omnibus rebus, in quantum est incircumscribibilis et infinitus.

Circa primum quærentur quatuor: 1° utrùm Deus sit infinitus; 2° utrùm aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam; 3° utrùm aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem; 4° utrùm possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Deus sit infinitus.* — (1, dist. 43, quæst. 2, art. 1, et 1 cont., cap. 43, et Pot. quæst. 1, art. 2, et opusc. 2, artic. 18, 19 et 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit infinitus. Omne enim infinitum est imperfectum, quia habet rationem partis, et materiæ, ut dicitur in 3 Physic., text. 66. Sed Deus est perfectissimus. Ergo non est infinitus.

2. Præterea, secundum Philosophum in 1 Physic., text. 15, finitum et infinitum conveniunt quantitati. Sed in Deo non est quantitas, cum non sit corpus, ut supra ostensum est, quæst. 3, artic. 1. Ergo non competit sibi esse infinitum.

3. Præterea, quod ita est hic quod non alibi, est finitum secundum locum. Ergo quod ita est hoc quod non est aliud, est finitum secundum substantiam. Sed Deus est hoc, et non est aliud; non enim est lapis, nec lignum. Ergo Deus non est infinitus secundum substantiam.

Sed contra est quod dicit Damascenus, lib. 1 orthod. Fidei, cap. 4, quod *Deus est infinitus et æternus, et incircumscribibilis.*

Respondeo dicendum quod omnes antiqui philosophi attribuunt infinitum primo principio, ut dicitur in 3 Physic., text. 30, et hoc rationabiliter, considerantes res effluere à primo principio in infinitum. Sed quia quidam erraverunt circa naturam primi principii, consequens fuit ut errarent circa infinitatem ipsius; quia enim ponebant primum principium materiam, consequenter attribuerunt primo principio infinitatem materialem, dicentes, aliquod corpus infinitum esse primum principium rerum.

Considerandum est igitur quod infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum: finitur autem quodammodo et materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequàm recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed cum recipit unam, terminatur per illam. Forma verò finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc quod recipitur in materia, fit forma determinatè hujus rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur; et ideò infinitum, secundum quod attribuitur materiæ, habet rationem imperfecti; est enim quasi

materia non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis, per eam ejus amplitudo contrahitur; unde infinitum, secundum quod se tenet ex parte formæ non determinatæ per materiam, habet rationem perfecti.

Illud autem quod est maximè formale omnium, est ipsum esse, ut ex superioribus patet, quæst. 4, art. 1. Cum igitur esse divinum non sit esse receptum in aliquo, sed ipse sit suum esse subsistens, ut supra ostensum est qu. 3, artic. 4, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod terminus quantitatis est sicut forma ipsius; cujus signum est, quod figura, quæ consistit in terminatione quantitatis, est quædam forma circa quantitatem. Unde infinitum, quod competit quantitati est infinitum quod se tenet ex parte materiæ; et tale infinitum non attribuitur Deo, ut dictum est in corp. artic.

Ad tertium dicendum quod ex hoc ipso quod esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo, prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia remouetur ab eo. Sicut si esset albedo subsistens, ex hoc ipso quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente in subjecto.

ARTICULUS II. — *Utrùm aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam.* — (Qu. 1, art. 2, ad 4, et qu. 86, art. 2, c., et 1, dist. 43, qu. 1, art. 2 corp., et 1 Met.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid aliud quàm Deus possit esse infinitum per essentiam. Virtus enim rei proportionatur essentiæ ejus. Si enim essentia Dei est infinita, oportet quod ejus virtus sit infinita. Ergo potest producere effectum infinitum, cum quantitas virtutis per effectum cognoscatur.

2. Præterea, quidquid habet virtutem infinitam, habet essentiam infinitam. Sed intellectus creatus habet virtutem infinitam; apprehendit enim universale, quod se potest extendere ad infinita singularia. Ergo omnis substantia intellectualis creata est infinita.

3. Præterea, materia prima aliud est à Deo, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 1 et 8 ad 3. Sed materia prima est infinita. Ergo aliquid aliud præter Deum potest esse infinitum.

Sed contra est quod infinitum non potest esse ex principio aliquo, ut dicitur in 3 Physic., text. 30. Omne autem quod est præter Deum, est ex Deo sicut ex primo principio. Ergo nihil quod est præter Deum potest esse infinitum.

Respondeo dicendum quod aliquid præter Deum potest esse infinitum secundum quid, sed non simpliciter. Si enim loquamur de infinito, secundum quod competit materiæ, manifestum est quod omne existens in actu habet aliquam formam, et sic materia ejus est determinata per formam. Sed quia materia, secundum quod est sub unâ formâ substantiali, remanet in potentia ad multas formas accidentales, quod est finitum simpliciter, potest esse infinitum secundum quid

utpote lignum est finitum secundum suam formam, sed tamen est infinitum secundum quid, in quantum est in potentiâ ad figuras infinitas. Si autem loquamur de infinito, secundum quod convenit formæ, sic manifestum est quod illa quorum formæ sunt in materiâ, sunt simpliciter finita, et nullo modo infinita. Si autem sint aliquæ formæ creatæ non receptæ in materiâ, sed per se subsistentes, ut quidam de angelis opinantur; erunt quidem infinitæ secundum quid, in quantum hujusmodi formæ non terminantur, neque contrahuntur per aliquam materiam. Sed quia forma creata sic subsistens habet esse, et non est suum esse, necesse est quod ipsum ejus esse sit receptum, et contractum ad terminatam naturam. Unde non potest esse infinitum simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quod hoc est contra rationem facti, quod essentia rei sit ipsum esse ejus, quia esse subsistens non est esse creatum; unde contra rationem facti est quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum (hoc enim esset contradictoria esse simul), ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod virtus intellectus extendit se quodammodo ad infinita, procedit ex hoc quod intellectus est forma non in materiâ, sed vel totaliter separata, sicut sunt substantiæ angelorum, vel ad minus potentia intellectiva, quæ non est actus alicujus organi in animâ intellectivâ corpori conjunctâ.

Ad tertium dicendum quod materia prima non existit in rerum naturâ per se ipsam, cum non sit ens in actu, sed potentia tantum; unde magis est aliquid concreatum, quam creatum. Nihilominus tamen materia prima etiam secundum potentiam non est infinita simpliciter, sed secundum quid; quia ejus potentia non se extendit nisi ad formas naturales.

ARTICULUS III. — *Utrum possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem.*
— (Verit. quæst. 2, artic. 1 et 10, et quol. 9, art. 1, et quol. 12, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod possit esse aliquid infinitum actu secundum magnitudinem. In scientiis enim mathematicis non invenitur falsum; quia *abstrahendum non est mendacium*, ut dicitur in 2 Physic., text. 18. Sed scientiæ mathematicæ utuntur infinito secundum magnitudinem; dicit enim geometra in suis demonstrationibus: *Sit linea talis infinita*. Ergo non est impossibile aliquid esse infinitum secundum magnitudinem.

2. Præterea, id quod non est contra rationem alicujus, non est impossibile convenire sibi. Sed esse infinitum non est contra rationem magnitudinis; sed magis finitum, et infinitum videtur esse passiones quantitatis. Ergo non est impossibile aliquam magnitudinem esse infinitam.

3. Præterea, magnitudo divisibilis est in

infinitum; sic enim definitur continuum, quod est in infinitum divisibile, ut patet in 3 Physic. text. 1. Sed contraria nata sunt fieri circa idem. Cum ergo divisioni opponatur additio, et diminutioni augmentum, videtur quod magnitudo possit crescere in infinitum. Ergo possibile est esse magnitudinem infinitam.

4. Præterea, motus et tempus habent quantitatem et continuitatem à magnitudine super quam transit motus, ut dicitur in 4 Physic., text. 99. Sed non est contra rationem temporis et motus quod sint infinita, cum unumquodque indivisibile signatum in tempore, et motu circulari sit principium, et finis. Ergo nec contra rationem magnitudinis erit quod sit infinita.

Sed contra, omne corpus superficiem habet. Sed omne corpus superficiem habens est finitum, quia superficies est terminus corporis finiti. Ergo omne corpus est finitum. Et similiter potest dici de superficie et lineâ. Nihil est ergo infinitum secundum magnitudinem.

Respondeo dicendum quod aliud est esse infinitum secundum suam essentiam, et secundum magnitudinem. Dato enim quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis, vel aer, non tamen esset infinitum secundum essentiam, quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam, et ad aliquod individuum per materiam. Et ideò habito ex præmissis, quod nulla creatura est infinita secundum essentiam, adhuc restat inquirere, utrum aliquid creatum sit infinitum secundum magnitudinem.

Sciendum est igitur quod corpus, quod est magnitudo completa, dupliciter sumitur; scilicet mathematicè, secundum quod consideratur in eo sola quantitas; et naturaliter, secundum quod consideratur in eo materia et forma.

Et de corpore quidem naturali, quod non possit esse infinitum in actu, manifestum est. Nam omne corpus naturale aliquam formam substantialem habet determinatam. Cum igitur ad formam substantialem consequantur accidentia, necesse est quod ad determinatam formam consequantur determinata accidentia, inter quæ est quantitas. Unde omne corpus naturale, 3 Phys. text. 40, habet determinatam quantitatem et in majus et in minus. Unde impossibile est aliquod corpus naturale infinitum esse. Hoc etiam ex motu patet; quia omne corpus naturale habet aliquem motum naturalem; corpus autem infinitum non posset habere aliquem motum naturalem; nec rectum, quia nihil movetur naturaliter motu recto, nisi cum est extra suum locum, quod corpori infinito accidere non posset; occuparet enim omnia loca, et sic indifferenter quilibet locus esset locus ejus; et similiter etiam neque secundum motum circularem, quia in motu circulari oportet quod una pars corporis, 1 de Cæl. text. 35, transferatur ad locum in quo fuit alia pars; quod in corpore circulari, si ponatur infinitum, esse non posset, quia

duæ lineæ protractæ à centro, quantò longius protrahuntur à centro, tantò longius distant ab invicem. Si ergo corpus esset infinitum, in infinitum lineæ distarent ab invicem, et sic una nunquàm posset pervenire ad locum alterius.

De corpore etiam mathematico eadem ratio est. Quia si imaginemur corpus mathematicum existens actu, oportet quòd imaginemur ipsum sub aliquâ formâ, quia nihil est actu nisi per suam formam; unde cùm forma quanti, in quantum huiusmodi, sit figura, oportebit quòd habeat aliquam figuram; et sic erit finitum, est enim figura, quæ termino vel terminis comprehenditur.

Ad primum ergo dicendum quòd geometer non indiget sumere aliquam lineam esse infinitam actu, sed indiget accipere aliquam lineam finitam actu, à quâ possit subtrahi quantum necesse est, et hanc nominat lineam infinitam.

Ad secundum dicendum, quòd licet infinitum non sit contra rationem magnitudinis in communi, est tamen contra rationem cujuslibet speciei ejus, scilicet contra rationem magnitudinis bicubitæ, vel tricubitæ, sive circularis, vel triangularis, et similium. Non autem est possibile in genere esse quòd in nullâ specie est; unde non est possibile esse aliquam magnitudinem infinitam, cùm nulla species magnitudinis sit infinita.

Ad tertium dicendum quòd infinitum quod convenit quantitati, ut dictum est artic. 1 hujus quæst. ad 2, se tenet ex parte materiæ; per divisionem autem totius acceditur ad materiam, nam partes se habent in ratione materiæ; per additionem autem acceditur ad totum (1), quod se habet in ratione formæ; et ideò non invenitur infinitum in additione magnitudinis, sed in divisione tantum.

Ad quartum dicendum quòd motus et tempus non sunt secundum totum in actu, sed successivè; unde habent potentiam permixtam actui. Sed magnitudo est tota in actu; et ideò infinitum quod convenit quantitati, et se tenet ex parte materiæ, repugnat totalitati magnitudinis, non autem totalitati temporis vel motus; esse enim in potentiâ convenit materiæ.

ARTICULUS IV. — *Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem.* — (1, dist. 43, qu. 1, art. 1 ad 3, et 2, dist. 1, qu. 1, art. 3, ad 17, et Verit. qu. 2, art. 2, ad 3, et quol. 2, artic. 2, et quol. 3, art. 1, corp., et quol. 12, artic. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd possibile sit esse multitudinem infinitam secundum actum. Non enim est impossibile, id quod est in potentiâ, reduci ad actum. Sed numerus est in infinitum multiplicabilis. Ergo non est impossibile esse multitudinem infinitam in actu.

2. Præterea, cujuslibet speciei possibile est esse aliquod individuum in actu. Sed species figuræ sunt infinitæ. Ergo possibile est esse infinitas figuras in actu.

3. Præterea, ea quæ non opponuntur ad invicem, non impediunt se invicem. Sed posita aliquâ multitudine rerum, adhuc possunt fieri alia multa, quæ eis non opponuntur. Ergo non est impossibile aliqua iterum simul esse cum eis, et sic in infinitum; ergo possibile est esse infinita in actu.

Sed contra est quod dicitur Sap. 11, 21 : *Omnia in pondere, numero et mensurâ dispositi.*

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuit duplex opinio. Quidam enim, sicut Avicenna et Algazel, dixerunt, super 3 Phys., quòd impossibile est esse multitudinem actu infinitam per se, sed infinitam per accidens multitudinem esse non est impossibile. Dicitur enim multitudo esse infinita per se, quando requiritur ad aliquid ut multitudo infinita sit; et hoc est impossibile esse; quia sic oportet quòd aliquid dependeret ex infinitis, unde ejus generatio nunquàm compleretur, cùm non sit infinita pertransire.

Per accidens autem dicitur multitudo infinita, quando non requiritur ad aliquid infinitas multitudinis, sed accidit ita esse. Et hoc sic manifestari potest in operatione fabri, ad quam quædam multitudo requiritur per se, scilicet quòd sit ars in animâ, et manus movens, et martellus; et si hæc in infinitum multiplicarentur, nunquàm opus fabrilis compleretur, quia dependeret ex infinitis causis. Sed multitudo martellorum, quæ accidit ex hoc quòd unum frangitur, et accipitur aliud, est multitudo per accidens; accidit enim, quòd multis martellis operetur, et nihil differt utrum uno, vel duobus, vel pluribus operetur, vel infinitis, si infinito tempore operaretur. Per hunc igitur modum posuerunt, quòd possibile est esse actu multitudinem infinitam per accidens.

Sed hoc est impossibile, quia omnem multitudinem oportet esse in aliquâ specie multitudinis. Species autem multitudinis sunt secundum species numerorum. Nulla autem species numeri est infinita, quia quilibet numerus est multitudo mensurata per unum. Unde impossibile est esse multitudinem infinitam actu; sive per se, sive per accidens. Item omnis multitudo in rerum naturâ existens est creata, et omne creatum sub aliquâ certâ intentione creantis comprehenditur, non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quòd sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens. Sed esse multitudinem infinitam in potentiâ possibile est; quia augmentum multitudinis consequitur divisionem magnitudinis (1). Quantò enim aliquid plus dividitur, tantò plura secundum numerum resultant. Unde sicut infinitum invenitur in potentiâ in divisione continui, quia proceditur ad materiam, ut supra ostensum est art. præced., eadem ratione etiam infinitum invenitur in potentiâ in additione multitudinis.

Ad primum ergo dicendum quòd unum-

(1) Editio Rom.: *Ad totum, secundum quod se habet, etc.*

(1) Al. *multitudinis.*

quodque quod est in potentiâ, reducitur in actum secundum modum sui esse; dies enim non reducitur in actum, ut sit tota simul, sed successivè; et similiter infinitum multitudinis non reducitur in actum, ut sit totum simul, sed successivè; quia post quamlibet multitudinem potest sumi alia multitudo in infinitum.

Ad secundum dicendum quod species figurarum habent infinitatem ex infinitate numeri. Sunt enim species figurarum, ut trilaterum, quadrilaterum, et sic inde sicut multitudo infinita numerabilis non reducitur in actum, quod sit tota simul, ita nec multitudo figurarum.

Ad tertium dicendum quod, licet quibusdam positis, alia poni non sit eis oppositum, tamen infinita poni opponitur cuilibet speciei multitudinis. Unde non est possibile esse aliquam multitudinem actu infinitam.

QUÆSTIO VIII.

DE EXISTENTIA DEI IN REBUS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Quia verò infinito convenire videtur quod ubique, et in omnibus sit, considerandum est, utrum hoc Deo conveniat; et circa hoc quærantur quatuor: 1^o utrum Deus sit in omnibus rebus; 2^o utrum Deus sit ubique; 3^o utrum Deus sit ubique per essentiam, et potentiam, et præsentiam; 4^o utrum esse ubique sit proprium Dei.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum Deus sit in omnibus rebus.* — (2, dist. 37, quæst. 1, art. 1, et 3, contr. cap. 68.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit in omnibus rebus. Quod enim est supra omnia, non est in omnibus rebus. Sed Deus est supra omnia, secundum illud psal. 112, 4: *Excelsus super omnes gentes Dominus*, etc. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

2. Præterea, quod est in aliquo, continetur ab eo. Sed Deus non continetur à rebus, sed magis continet res. Ergo Deus non est in rebus, sed magis res sunt in eo. Unde Augustinus, in lib. 83 Quæst., dicit, quæst. 20 in princ., quod *in ipso potius sunt omnia quam ipse alicubi*.

3. Præterea, quantum aliquod agens est virtuosius, tantò ad magis distans ejus actio procedit. Sed Deus est virtuosissimum agens. Ergo ejus actio pertingere potest ad ea etiam quæ ab ipso distant, nec oportet quod sit in omnibus.

4. Præterea, dæmones res aliquæ sunt, nec tamen Deus est in dæmonibus; non enim *est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur 2 ad Corint. 6, 15. Ergo Deus non est in omnibus rebus.

Sed contra, ubicumque operatur aliquid, ibi est. Sed Deus operatur in omnibus, secundum illud Isaia 26, 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine*. Ergo Deus est in omnibus rebus.

Respondeo dicendum quod Deus est in omnibus rebus, non quidem sicut pars essentiæ, vel sicut accidens, sed sicut agens adest ei in quod agit. Oportet enim omne agens con-

jungi ei in quod immediatè agit, et suâ virtute illud contingere; unde in 7 Physic., à text. 10 usque ad 13 inclus., probatur quod motum et movens oportet esse simul. Cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam, oportet quod esse creatum sit proprius effectus ejus, sicut ignire est proprius effectus ipsius ignis. Hunc autem effectum causat Deus in rebus, non solum quando primò esse incipiunt, sed quamdiù in esse conservantur, sicut lumen causatur in aere à sole, quamdiù aer illuminatus manet. Quamdiù igitur res habet esse, tamdiù oportet quod Deus adsit ei secundum modum quo esse habet. Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium quæ in re sunt, ut ex supra dictis patet, quæst. 7, art. 1. Unde oportet quod Deus sit in omnibus rebus, et intimè.

Ad primum ergo dicendum quod Deus est supra omnia per excellentiam suæ naturæ, et tamen est in omnibus rebus ut causans omnium esse, ut supra dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod licet corporalia dicantur esse in aliquo sicut in continente, tamen spiritualia continent ea in quibus sunt, sicut anima continet corpus. Unde et Deus est in rebus sicut continens res; tamen per quamdam similitudinem corporalium dicuntur omnia esse in Deo, in quantum continentur ab ipso.

Ad tertium dicendum quod nullius agentis, quantumcumque virtuosus, actio procedit ad aliquid distans, nisi in quantum in illud per media agit. Hoc autem ad maximam virtutem Dei pertinet, quod immediatè in omnibus agit. Unde nihil est distans ab eo, quasi in se illud Deum non habeat. Dicuntur tamen res distare à Deo per dissimilitudinem naturæ vel gratiæ (1), sicut et ipse est super omnia per excellentiam suæ naturæ.

Ad quartum dicendum quod in dæmonibus intelligitur et natura, quæ est à Deo, et deformitas culpæ, quæ non est ab ipso; et ideò non est absolutè concedendum, quod Deus sit in dæmonibus, sed cum hac additione, in quantum sunt res quædam. In rebus autem quæ nominant naturam non deformatam, absolutè dicendum est Deum esse.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus sit ubique.* — (1, dist. 37, quæst. 2, art. 1 et 3, et 3 contr., cap. 68.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit ubique. Esse enim ubique significat esse in omni loco. Sed esse in omni loco non convenit Deo, cui non convenit esse in loco; nam *incorporalia*, ut dicit Boetius in lib. de Hebdom., circa princ., *non sunt in loco*. Ergo Deus non est ubique.

2. Præterea, sicut se habet tempus ad successiva, ita se habet locus ad permanentia. Sed unum indivisibile actionis vel motus non potest esse in diversis temporibus. Ergo nec

(1) Edit. Rom., *vel gloriæ*; in margine autem al. *gratiæ*.

unum indivisibile in genere rerum permanentium potest esse in omnibus locis. Esse autem divinum non est successivum, sed permanens. Ergo Deus non est in pluribus locis; et ita non est ubique.

3. Præterea, quod est totum alicubi, nihil ejus est extra locum illum. Sed Deus, si est in aliquo loco, totus est ibi, non enim habet partes. Ergo nihil ejus est extra locum illum: ergo Deus non est ubique.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 23, 24: *Cælum et terram ego impleo.*

Respondeo dicendum quòd cum locus sit res quædam; esse aliquid in loco potest intelligi dupliciter; vel per modum aliarum rerum, id est, sicut dicitur aliquid esse in aliis rebus quocumque modo, sicut accidentia loci sunt in loco; vel per modum proprium loci, sicut locata sunt in loco.

Utroque autem modo secundum aliquid Deus est in omni loco, quod est esse ubique. Primò quidem sic est in omnibus rebus ut dans eis esse, et virtutem et operationem; sic enim est in omni loco ut dans ei esse, et virtutem locativam. Item locata sunt in loco, in quantum replent locum, et Deus omnem locum replet, non sicut corpus; corpus enim dicitur replere locum, in quantum non compatitur secum aliud corpus; sed per hoc quòd Deus est in aliquo loco, non excluditur quin alia sint ibi, imò per hoc replet omnia loca quòd dat esse omnibus locatis, quæ replent omnia loca.

Ad primum ergo dicendum quòd incorporea non sunt in loco per contactum quantitatis dimensionis, sicut corpora, sed per contactum virtutis.

Ad secundum dicendum quòd indivisibile est duplex. Unum, quod est terminus continui, ut punctum in permanentibus, et momentum in successivis; et hujusmodi indivisibile in permanentibus, quia habet determinatum situm, non potest esse in pluribus partibus loci, vel in pluribus locis; et similiter indivisibile actionis vel motûs, quia habet determinatum ordinem in motu, vel actione, non potest esse in pluribus partibus temporis. Aliud autem indivisibile est quod est extra totum genus continui, et hoc modo substantiæ incorporeæ, ut Deus, angelus, et anima, dicuntur esse indivisibiles. Tale igitur indivisibile non applicatur ad continuum sicut aliquid ejus, sed in quantum contingit illud suâ virtute; unde secundum quod virtus sua se potest extendere ad unum, vel multa, ad parvum, vel magnum, secundum hoc est in uno, vel pluribus locis, et in loco parvo, vel magno.

Ad tertium dicendum quòd totum dicitur respectu partium. Est autem duplex pars, scilicet pars essentiæ ut forma, et materia dicuntur partes compositi, et genus, et differentia partes speciei; et etiam *pars quantitatis*, in quam scilicet dividitur aliqua quantitas. Quod ergo est totum in aliquo loco totalitate quantitatis, non potest esse extra locum illum, quia quantitas locati commensuratur quantitati loci; unde non est totalitas quantitatis, si non sit totalitas loci. Sed to-

talitas essentiæ non commensuratur totalitati loci. Unde non oportet quòd illud quod est totum totalitate essentiæ in aliquo, nullo modo sit extra illud. Sicut apparet etiam in formis accidentalibus, quæ secundum accidens quantitatem habent; albedo enim est tota in quâlibet parte superficiæ, si accipiantur totalitas essentiæ, quia secundum perfectam rationem suæ speciei invenitur in quâlibet parte superficiæ. Si autem accipiantur totalitas secundum quantitatem quam habet per accidens, sic non est tota in quâlibet parte superficiæ. In substantiis autem incorporeis non est totalitas nec per se, nec per accidens, nisi secundum perfectam rationem essentiæ. Et idè sicut anima est tota in quâlibet parte corporis, ita Deus totus est in omnibus, et singulis.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam.* — (1, dist. 37, qu. 1, art. 2, et in Exp. litt.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd malè assignentur modi existendi Dei in rebus, cum dicitur quòd Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam. Id enim per essentiam est in aliquo quod essentialiter est in eo, Deus autem non est essentialiter in rebus; non enim est de essentiâ alicujus rei. Ergo non debet dici quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

2. Præterea, hoc est esse præsentem alicui rei, scilicet non deesse illi. Sed hoc est Deum esse per essentiam in rebus, scilicet non deesse alicui rei. Ergo idem est esse Deum in omnibus per essentiam et præsentiam. Superfluum ergo fuit dicere, quòd Deus sit in rebus per essentiam, præsentiam et potentiam.

3. Præterea, sicut Deus est principium omnium rerum per suam potentiam, ita per scientiam et voluntatem. Sed non dicitur Deus esse in rebus per scientiam et voluntatem. Ergo nec per potentiam.

4. Præterea, sicut gratia est quædam perfectio superaddita substantiæ rei, ita multæ sunt aliæ perfectiones superadditæ. Si ergo Deus dicitur esse speciali modo in quibusdam per gratiam, videtur quòd secundum quamlibet perfectionem debeat accipi specialis modus essendi Deum in rebus.

Sed contra est quod Glossa ord. dicit super Cantica canticorum, cap. 5, et desumitur ex Gregorio in Ezechiel, hom. 8, circa med., quòd *Deus communi modo est in omnibus rebus præsentia, potentia et substantia*; tamen familiari modo dicitur esse in aliquibus per gratiam.

Respondeo dicendum quòd Deus dicitur esse in re aliquâ dupliciter: uno modo per modum causæ agentis, et sic est in omnibus rebus creatis ab ipso, alio modo sicut obiectum operationis est in operante, quod proprium est in operationibus animæ, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creaturâ, quæ cognoscit, et diligit illum actu, vel habitu. Et quia hoc habet rationalis

creatura per gratiam, ut infra patebit, qu. 12, artic. 4, dicitur esse hoc modo in sanctis per gratiam.

In rebus verò aliis ab ipso creatis quomodo sit, considerandum est ex his quæ in rebus humanis esse dicuntur. Rex enim dicitur esse in toto regno, scilicet per suam potentiam, licet non sit ubique præsens. Per præsentiā verò suā dicitur aliquid esse in omnibus quæ in conspectu ipsius sunt; sicut omnia quæ sunt in aliquā domo, dicuntur esse præsentiā alicui, qui tamen non est secundum substantiam suam in quālibet parte domus. Secundum verò substantiam, vel essentialiā dicitur aliquid esse in loco in quo ejus substantia habetur.

Fuerunt ergo aliqui, scilicet Manichæi, qui dixerunt divinæ potestati subjecta spiritualia esse et incorporalia;abilia verò, et corporalia subjecta esse dicebant potestati principii contrarii. Contra hos ergo oportet dicere, quod Deus sit in omnibus per potentiam suam.

Fuerunt verò alii, qui licet crederent omnia esse subjecta divinæ potentiæ, tamen providentiam divinam usque ad hæc inferiora corpora non extendebant, ex quorum personā dicitur Job. 22, 14: *Circa cardines cæli perambulatur, nec nostra considerat*. Et contra hos oportuit dicere, quod Deus sit in omnibus per suam præsentiā.

Fuerunt verò alii, qui licet dicerent omnia ad Dei providentiam pertinere, tamen posuerunt omnia non immediatè esse à Deo creata, sed quod immediatè creavit primas creaturas, et illæ creaverunt alias. Et contra hos oportet dicere quod sit in omnibus per essentialiā.

Sic ergo est in omnibus per potentiam, in quantum omnia ejus potestati subduntur; est per præsentiā in omnibus, in quantum omnia nuda sunt, et aperta oculis ejus; est in omnibus per essentialiā, in quantum adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est art. 1 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur esse in omnibus per essentialiā, non quidem rerum, quasi sit de essentiali carum, sed per essentialiā suā; quia substantiā suā adest omnibus ut causa essendi, sicut dictum est art. prox. cit.

Ad secundum dicendum quod aliquid potest dici præsens alicui, in quantum subjacet ejus conspectui, quod tamen distat ab eo secundum suam substantiam, ut dictum est in corp. art., et ideo oportuit duos modos poni, scilicet per essentialiā et præsentiā.

Ad tertium dicendum quod de ratione scientiæ, et voluntatis est quod scitum est in sciente, et volitum in volente. Unde secundum scientiam et voluntatem magis res sunt in Deo quàm Deus in rebus. Sed de ratione potentiæ est quod sit principium agendi in aliud; unde secundum potentiam agens comparatur, et applicatur rei exteriori; et sic per potentiam potest dici agens esse in altero.

Ad quartum dicendum quod nulla alia perfectio superaddita substantiæ facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et ama-

tum, nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Deum in rebus. Est autem alius singularis modus essendi Deum in homine per unionem, de quo modo suo loco agetur tertiā parte, quæst. 2, art. 1.

ARTICULUS IV. — *Utrum esse ubique sit proprium Dei.* — (1, dist. 37, qu. 2, art. 2, et 3 cont., cap. 68, et lib. 4, cap. 17 et 19, et quol. 13, quæst. 1, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod esse ubique non sit proprium Dei. Universale enim secundum Philosophum, 1 Post. text. 43, est ubique, et semper; materia etiam prima, cum sit in omnibus corporibus, est ubique. Neutrum autem horum est Deus, ut ex præmissis patet, quæst. 3, art. 1, usque ad 5 inclus. Ergo esse ubique non est proprium Dei.

2. Præterea, numerus est in numeratis. Sed totum universum est constitutum in numero, ut patet Sap. 2. Ergo aliquis numerus est qui est in toto universo, et ita ubique.

3. Præterea, totum universum est quoddam totum corpus perfectum, ut dicitur in 1 de Cæl. et Mundo, text. 4. Sed totum universum est ubique, quia extra ipsum nullus locus est. Non ergo solus Deus est ubique.

4. Præterea, si aliquod corpus esset infinitum, nullus locus esset extra ipsum. Ergo esse ubique non videtur proprium Dei.

5. Præterea, anima, ut dicit Augustinus in 6 de Trin., cap. 5, non procul à fine, est tota in toto corpore, et tota in quolibet ejus parte. Si ergo non esset in mundo nisi unum solum animal, anima ejus esset ubique, et sic esse ubique non est proprium Dei.

6. Præterea, ut Augustinus dicit in epist. 3 ad Volusianum, post princ.: *Anima ubi videt, ibi sentit, et ibi sentit, ubi vivit, et ubi vivit, ibi est*. Sed contra est quod Ambrosius dicit de Spiritu sancto, lib. 1, cap. 7, circa princ.: *Quis audeat creaturam dicere Spiritum sanctum, qui in omnibus, et ubique, et semper est? quod utique Divinitatis est proprium*.

Respondeo dicendum quod esse ubique primò et per se, est proprium Dei. Dico autem esse ubique primò, quod secundum se totum est ubique; si quid enim esset ubique secundum diversas partes in diversis locis existens, non esset primò ubique, quia quod convenit alicui ratione partis suæ, non convenit ei primò; sicut si homo est albus dente, albedo non convenit primò homini, sed denti. Esse autem ubique per se dico id cui non convenit esse ubique per accidens, propter aliquam suppositionem factam; quia sic granum milii esset ubique, supposito quod nullum aliud corpus esset. Per se igitur convenit esse ubique alicui, quando tale est quod quālibet positione factā, sequitur illud esse ubique.

Et hoc propriè convenit Deo; quia quotcumque loca ponantur, etiamsi ponerentur infinita præter ista quæ sunt, oporteret in omnibus esse Deum, quia nihil potest esse nisi per ipsum. Sic igitur esse ubique primò et per se, convenit Deo, et est proprium ejus; quia quotcumque loca ponantur, oportet quod in quolibet sit Deus, non secundum partem, sed

secundum se ipsum.

Ad primum ergo dicendum quod universale et materia prima sunt quidem ubique, sed non secundum idem esse.

Ad secundum dicendum quod numerus, cum sit accidens, non est per se, sed per accidens in loco; nec est totus in quolibet numerorum, sed secundum partem; et sic non sequitur quod sit primum et per se ubique.

Ad tertium dicendum quod totum corpus universi est ubique, sed non primum quia non totum est in quolibet loco, sed secundum suas partes; nec iterum per se, quia si ponerentur aliqua alia loca, non esset in eis.

Ad quartum dicendum quod si esset corpus infinitum, esset ubique, sed secundum suas partes.

Ad quintum dicendum quod si esset unum solum animal, anima ejus esset ubique primum (1) quidem, sed per accidens.

Ad sextum dicendum quod cum dicitur anima alicubi videre, potest intelligi dupliciter. Uno modo secundum quod hoc adverbium *alicubi* determinat actum videndi ex parte objecti: et sic verum est quod dum cælum videt, in cælo videt, et eadem ratione in cælo sentit; non tamen sequitur quod in cælo vivat vel sit, quia vivere et esse non important actum transeuntem in exterius objectum. Alio modo potest intelligi secundum quod adverbium determinat actum videntis, secundum quod exit à vidente; et sic verum est quod anima ubi sentit, et videt, ibi est, et vivit secundum istum modum loquendi, et ita non sequitur quod sit ubique.

QUÆSTIO IX.

DE DEI IMMUTABILITATE. — (*In duos articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de immutabilitate et æternitate divinâ, quæ immutabilitatem consequitur.

Circa immutabilitatem verò quærentur duo: 1^o utrùm Deus sit omnino immutabilis; 2^o utrùm esse immutabile sit proprium Dei.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Deus sit omnino immutabilis.* — (1, dist. 8, quæst. 3, art. 1, et opusc. 3, cap. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnino immutabilis. Quidquid enim movet se ipsum, est aliquo modo mutabile. Sed, sicut dicit Augustinus 8 super Gen. ad litteram, cap. 20 in fin., *spiritus creator movet se, nec per tempus, nec per locum*. Ergo Deus est aliquo modo mutabilis.

2. Præterea, Sap. 7, 24, dicitur de sapientiâ, quod est *mobilior omnibus mobilibus*. Sed Deus est ipsa sapientia. Ergo Deus est mobilis.

3. Præterea, appropinquare et elongari motum significant. Hujusmodi autem dicuntur de Deo in Scripturâ, Jac. 4, 8: *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*. Ergo Deus est mutabilis.

Sed contra est quod dicitur Malach. 3, 6: *Ego Deus (2), et non mutor*.

Respondeo dicendum quod ex præmissis,

q. 2, art. 3, ostenditur Deum esse omnino immutabilem.

Primum quidem quia supra ostensum est, ibid., esse aliquod primum ens, quod Deum dicimus; et quod hujusmodi primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicujus potentiae, eo quod potentia simpliciter est posterior actu. Omne autem quod quocumque modo mutatur, est aliquo modo in potentiâ. Ex quo patet quod impossibile est Deum aliquo modo mutari.

Secundò quia omne quod movetur, quantum ad aliquid manet, et quantum ad aliquid transit; sicut quod movetur de albedine in nigredinem, manet secundum substantiam; et sic in omni eo quod movetur, attenditur aliqua compositio. Ostensum est autem supra, quæst. 3, art. 7, quod in Deo nulla est compositio, sed est omnino simplex. Unde manifestum est quod Deus moveri non potest.

Tertiò, quia omne quod movetur, motu suo aliquid acquirit, et pertingit ad illud ad quod prius non pertingebat. Deus autem, cum sit infinitus, comprehendens in se omnem plenitudinem perfectionis totius esse, non potest aliquid acquirere, nec extendere se in aliquid ad quod prius non pertingebat. Unde nullo modo sibi competit motus. Et inde est quod quidam antiquorum, quasi ab ipsâ veritate coacti, posuerunt primum principium esse immobile.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum modum quo Plato dicebat primum movens movere se ipsum; omnem operationem nominans motum, secundum quod etiam ipsum intelligere, et velle, et amare motus quidam dicuntur. Quia ergo Deus intelligit, et amat se ipsum, secundum hoc dixerunt, quod Deus movet se ipsum, non autem secundum quod motus et mutatio est existentis in potentiâ, ut nunc loquimur de mutatione et motu.

Ad secundum dicendum quod sapientia dicitur mobilis esse similitudinariè, secundum quod suam similitudinem diffundit usque ad ultima rerum; nihil enim esse potest quod non procedat à divinâ sapientiâ per quamdam imitationem, sicut à primo principio effectivo et formali, prout etiam artificia procedunt à sapientiâ artificis. Sic igitur, in quantum similitudo divinæ sapientiæ gradatim procedit à supremis, quæ magis participant de ejus similitudine, usque ad infima rerum, quæ minùs participant, dicitur esse quidam processus, et motus divinæ sapientiæ in res; sicut si dicamus solem procedere usque ad terram, in quantum radius luminis usque ad terram pertingit; et hoc modo exponit Dionysius, cap. 1 cæl. Hier., in princ., dicens, quod omnis processus divinæ manifestationis venit ad nos à Patre luminum moto (1).

Ad tertium dicendum quod hujusmodi dicuntur de Deo in Scripturis metaphoricè. Sicut enim dicitur sol intrare domum, vel exire, in quantum radius ejus pertingit ad domum, sic dicitur Deus appropinquare ad

(1) Al. non primum

(2) Vulgata Dominus.

(1) Nicolaus: motus.

nos, vel recedere à nobis, in quantum percipimus influentiam bonitatis ipsius, vel ab eo deficimus.

ARTICULUS II. — Utrum esse immutabile sit Dei proprium. — (1, dist. 8, quæst. 3, art. 1 et 2, et dist. 19, quæst. 3, art. 3, et 1 cont., cap. 13, 14 et 15, et opusc. 2, cap. 4, 16, 17, 124 et 222.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod esse immutabile non sit proprium Dei. Dicit enim Philosophus in 2 Metaphysic. text. 12, quod *materia est in omni eo quod movetur*. Sed substantiæ quædam creatæ, sicut angeli et animæ, non habent materiam, ut quibusdam videtur. Ergo esse immutabile non est proprium Dei.

2. Præterea, omne quod movetur, movetur propter aliquem finem. Quod ergo jam pervenit ad ultimum finem, non movetur. Sed quædam creaturæ jam pervenerunt ad ultimum finem, sicut omnes beati. Ergo aliquæ creaturæ sunt immobiles.

3. Præterea, omne quod est mutabile, est variabile. Sed formæ sunt invariabiles; dicitur enim in lib. sex principiorum, cap. de Formâ, in princ., quod *forma est simplici et invariabili essentiâ consistens*. Ergo non est solius Dei proprium esse immutabile.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Naturâ boni, cap. 1, in princ.: *Solus Deus immutabilis est; quæ autem fecit, quia ex nihilo sunt, mutabilia sunt*.

Respondeo dicendum quod solus Deus est omninò immutabilis; omnis autem creatura aliquo modo est mutabilis. Sciendum est enim quod mutabile potest aliquid dici dupliciter: uno modo per potentiam quæ in ipso est, alio modo per potentiam quæ in altero est; omnes enim creaturæ, antequàm essent, non erant possibles esse per aliquam potentiam creatam, cum nullum creatum sit æternum; sed per solam potentiam divinam, in quantum Deus poterat eas in esse producere. Sicut autem ex voluntate Dei dependet quod res in esse producit, ita ex voluntate ejus dependet quod res in esse conservat; non enim aliter eas in esse conservat quàm semper eis esse dando; unde si suam actionem eis subtraheret, omnia in nihilum redigerentur, ut patet per Augustinum 4 super Gen. ad litteram cap. 12, circa princip. Sicut igitur in potentiâ Creatoris fuit ut res essent, antequàm essent in seipsis; ita in potentiâ Creatoris est, postquàm sunt in seipsis, ut non sint. Sic igitur per potentiam quæ est in altero, scilicet in Deo, sunt mutabiles, in quantum ab ipso ex nihilo potuerunt produci in esse, et de esse possunt reduci in non esse.

Si autem dicatur aliquid mutabile per potentiam in ipso existentem, sic etiam aliquo modo omnis creatura est mutabilis. Est enim in creaturâ duplex potentia, scilicet activa, et passiva; dico autem potentiam passivam, secundum quam aliquid assequi potest suam perfectionem vel in essendo, vel in consequendo finem. Si igitur attendatur mutabilitas rei secundum potentiam ad esse, sic

non in omnibus creaturis est mutabilitas, sed in illis solum in quibus illud quod est possibile in eis, potest stare cum non esse. Unde in corporibus inferioribus est mutabilitas et secundum esse substantiale, quia materia eorum potest esse cum privatione formæ substantialis ipsorum, et quantum ad esse accidentale, si subjectum compatiatur secum privationem accidentis; sicut hoc subjectum *homo* compatiatur secum non album, et ideò potest mutari de albo in non album. Si verò sit tale accidens quod consequatur principia essentialia subjecti, privatio illius accidentis non potest stare cum subjecto. Unde subjectum non potest mutari secundum illud accidens, sicut nix non potest fieri nigra. In corporibus verò cælestibus materia non compatiatur secum privationem formæ, quia forma perficit totam potentialitatem materiæ; et ideò non sunt mutabilia secundum esse substantiale, sed secundum esse locale; quia subjectum compatiatur secum privationem hujus loci vel illius. Substantiæ verò incorporeæ, quia sunt ipsæ formæ subsistentes, quæ tamen se habent ad esse ipsarum sicut potentia ad actum, non compatiuntur secum privationem hujus actûs; quia esse consequitur formam; et nihil corrumpitur nisi per hoc quod amittit formam; unde in ipsâ formâ non est potentia ad non esse; et ideò hujusmodi substantiæ sunt immutabiles, et invariabiles secundum esse; et hoc est quod dicit Dionysius, cap. 4 de divin. Nomin., parum à princ. lect. 1, quod *substantiæ intellectuales creatæ mundæ sunt à generatione, et ab omni variatione, sicut incorporeales et immateriales*. Sed tamen remanet in eis duplex mutabilitas: una secundum quod sunt in potentiâ ad finem; et sic est in eis mutabilitas secundum electionem de bono in malum, ut Damascenus, lib. 2, cap. 3 et 4 dicit; alia secundum locum, in quantum virtute suâ finitâ possunt attingere quædam loca quæ prius non attingebant; quod de Deo dici non potest, qui suâ infinitate omnia loca replet, ut supra dictum est qu. 8, art. 2.

Sic igitur in omni creaturâ est potentia ad mutationem vel secundum esse substantiale, sicut corpora corruptibilia; vel secundum esse locale tantum, sicut corpora cælestia; vel secundum ordinem ad finem, et applicationem virtutis ad diversa, sicut in angelis; et universaliter omnes creaturæ communiter sunt mutabiles secundum potentiam creantis; in cujus potestate est esse, et non esse earum. Unde cum Deus nullo istorum modorum sit mutabilis, proprium ejus est omninò immutabilem esse.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa procedit de eo quod est mutabile secundum esse substantiale vel accidentale; de tali enim motu philosophi tractaverunt.

Ad secundum dicendum quod angeli boni supra immutabilitatem essendi, quæ competit eis secundum naturam, habent immutabilitatem electionis ex divinâ virtute; tamen remanet in eis mutabilitas secundum locum.

Ad tertium dicendum quod formæ dicun-

tur invariabiles, quia non possunt esse subiectum variationis; subjiciuntur tamen variationi, in quantum subjectum secundum eas variatur: unde patet quòd secundum quòd sunt, sic variantur; non enim dicuntur entia quasi sint subjectum essendi, sed quia eis aliquid est.

QUÆSTIO X.

DE DEI ÆTERNITATE. — *(In sex articulos divisa.)*

Deinde quæritur de æternitate; et circa hoc quærentur sex: 1° quid sit æternitas; 2° utrùm Deus sit æternus; 3° utrùm esse æternum sit proprium Dei; 4° utrùm æternitas differat à tempore (1); 5° de differentiâ ævi, et temporis; 6° utrùm sit unum ævum tantum, sicut est unum tempus, et una æternitas.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm convenienter definatur æternitas, quòd est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio.* — (1, dist. 8, quæst. 2, art. 1, et dist. 19, quæst. 2, art. 1, et Pot. qu. 3, art. 14 et 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens definitio æternitatis quam Boetius ponit 3 de Consol., pros. 2, circ. pr., dicens, quòd *æternitas est interminabilis vitæ tota simul et perfecta possessio*. Interminabile enim negativè dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quæ sunt deficientia, quod æternitati non competit. Ergo in definitione æternitatis non debet poni *interminabile*.

2. Præterea, æternitas durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quàm vitam. Ergo non debuit poni in definitione æternitatis *vita*, sed magis *esse*.

3. Præterea, totum dicitur quod habet partes. Hoc autem æternitati non convenit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur *tota*.

4. Præterea, plures dies non possunt esse simul, nec plura tempora. Sed in æternitate pluraliter dicuntur dies, et tempora; dicitur enim Micheæ 5, 2: *Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis*; et ad Rom. 16, 25: *Secundum revelationem mysterii temporibus æternis taciti*. Ergo æternitas non est tota simul.

5. Præterea, totum et perfectum sunt idem. Posito igitur quòd sit *tota*, superflue additur quòd sit *perfecta*.

6. Præterea, *possessio* ad durationem non pertinet. Æternitas autem quædam duratio est. Ergo æternitas non est possessio.

Respondeo dicendum quòd sicut in cognitionem simplicium oportet nos venire per composita, ita in cognitionem æternitatis oportet nos venire per tempus, quod nihil aliud est quàm numerus motûs secundum prius et posterius. Cum enim in quolibet motu sit successio, et una pars post alteram, ex hoc quòd numeramus prius et posterius in motu, apprehendimus tempus, quod nihil aliud est quàm numerus prioris et posterioris in motu. In eo autem quod caret motu, et semper eodem modo se habet, non est accipere prius, et posterius. Sicut igitur ratio temporis consistit in numeratione prioris et posterioris in

motu; ita in apprehensione uniformitatis ejus, quod est omnino extra motum, consistit ratio æternitatis.

Item ea dicuntur tempore mensurari quæ principium et finem habent in tempore, ut dicitur in 4 Physic., text. 70, et hoc ideo quia in omni eo quod movetur, est accipere aliquod principium, et aliquem finem. Quod verò est omnino immutabile, sicut nec successionem, ita nec principium, aut finem habere potest.

Sic ergo ex duobus notificatur æternitas. Primò ex hoc quòd id quod est in æternitate, est interminabile, id est, principio et fine carens, ut terminus ad utrumque referatur. Secundò per hoc quòd ipsa æternitas successionem caret, tota simul existens.

Ad primum ergo dicendum quòd simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctum est cujus pars non est; quod non ideo est, quòd negatio sit de essentiâ eorum, sed quia intellectus noster, qui primò apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest nisi per remotionem compositionis.

Ad secundum dicendum quòd illud quod est verè æternum, non solum est ens, sed vivens, et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Proptensio autem durationis videtur attendi secundum operationem magis quàm secundum esse; unde et tempus est numerus motûs.

Ad tertium dicendum quòd æternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest.

Ad quartum dicendum quòd sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphoricè in Scripturis nominatur, sic æternitas tota simul existens nominibus temporalibus successivis.

Ad quintum dicendum quòd in tempore est duo considerare: scilicet ipsum tempus, quod est successivum; et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo *tota simul* ad removendum tempus, et *perfecta* ad excludendum nunc temporis.

Ad sextum dicendum quòd illud quod possidetur, firmiter et quietè habetur; ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam æternitatis, usus est nomine possessionis.

ARTICULUS II. — *Utrùm Deus sit æternus.* — (2, dist. 2, qu. 1, art. 1, et 1 cont. c. 15, Pot. qu. 3, art. 17, 23, et op. 2, cap. 5, 6, 7 et 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit æternus. Nihil enim factum potest dici de Deo. Sed æternitas est aliquid factum; dicit enim Boetius, lib. 5, de Consol. pros. ult., quòd *nunc fluens, facit tempus, nunc stans facit æternitatem*; et Augustinus dicit in lib. 83 Quætionum, qu. 23, in pr., quòd *Deus est auctor æternitatis*. Ergo Deus non est æternus.

2. Præterea, quod est ante æternitatem, et post æternitatem, non mensuratur æternitate. Sed *Deus est ante æternitatem*, ut dicitur in libro de Causis, prop. 2, et *post æternitatem*; dicitur enim Exod. 15, 18, quòd *Dominus re-*

(1) Al., *ab ævo et tempore*.

gnabit in æternum, et ultra. Ergo esse æternum non convenit Deo.

3. Præterea, æternitas mensura quædam est. Sed Deo non convenit esse mensuratum. Ergo non competit ei esse æternum.

4. Præterea, in æternitate non est præsens, præteritum, vel futurum, cum sit tota simul, ut dictum est art. pr. Sed de Deo dicuntur in Scripturis verba præsentis temporis, præteriti, vel futuri. Ergo Deus non est æternus.

Sed contra est quod dicit Athanasius, in suo Symb. de Confess. fidei: *Æternus Pater, æternus Filius, æternus Spiritus sanctus.*

Respondeo dicendum quod ratio æternitatis consequitur immutabilitatem, sicut ratio temporis consequitur motum, ut ex dictis patet (art. præced.). Unde cum Deus sit maxime immutabilis, sibi maxime competit esse æternum. Nec solum est æternus; sed est sua æternitas; cum tamen nulla alia res sit sua duratio; quia non est suum esse. Deus autem est suum esse uniforme; unde sicut est sua essentia, ita est sua æternitas.

Ad primum ergo dicendum quod *nunc* stans dicitur facere æternitatem secundum nostram apprehensionem. Sicut enim causatur in nobis apprehensio temporis, eo quod apprehendimus fluxum ipsius *nunc*, ita causatur in nobis apprehensio æternitatis, in quantum apprehendimus *nunc* stans. Quod autem dicit Augustinus, loco cit. in arg., quod *Deus est auctor æternitatis*, intelligitur de æternitate participatâ. Eo enim modo communicat Deus suam æternitatem aliquibus, quo et suam immutabilitatem.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Nam Deus dicitur esse ante æternitatem, prout participatur à substantiis immaterialibus. Unde et ibidem, eadem proposit. 2, circa fin., dicitur quod *intelligentia parificatur æternitati*. Quod autem dicitur in Exod.: *Dominus regnabit in æternum, et ultra*, sciendum quod æternum accipitur ibi pro seculo, sicut habet alia translatio. Sic igitur dicitur quod regnabit ultra æternum, quia durat ultra quodcumque seculum, id est, ultra quamcumque durationem datam. Nihil est enim aliud seculum quam periodus cuiuslibet rei, ut dicitur in lib. 1 de Cælo, text. 100. Vel dicitur etiam ultra æternum regnare, quia si etiam aliquid aliud semper esset, ut motus cæli secundum quosdam philosophos, tamen Deus ultra regnat, in quantum ejus regnum est totum simul.

Ad tertium dicendum quod æternitas non est aliud quam ipse Deus. Unde non dicitur Deus æternus, quasi sit aliquo modo mensuratus; sed accipitur ibi ratio mensuræ secundum apprehensionem nostram tantum.

Ad quartum dicendum quod verba diversorum temporum attribuuntur Deo, in quantum ejus æternitas omnia tempora includit; non quod ipse varietur per præsens, præteritum et futurum.

ARTICULUS III. — *Utrum esse æternum sit proprium Dei.* — (1, dist. 8, quæst. 2, art. 2, et dist. 19, quæst. 1, art. 1, et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 2, quæst. 3, et 1 cont. cap. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod

esse æternum non sit soli Deo proprium. Dicitur enim Danielis 12, 3, quod *qui ad justitiam erudiunt plurimos, erunt quasi stellæ in perpetuas æternitates*. Non autem essent plures æternitates, si solus Deus esset æternus. Non igitur solus Deus est æternus.

2. Præterea, Matth. 25, 41, dicitur: *Ite, maledicti* (1), *in ignem æternum*; non igitur solus Deus est æternus.

3. Præterea, omne necessarium est æternum. Sed multa sunt necessaria, sicut omnia principia demonstrationis, et omnes propositiones demonstrativæ. Ergo non solus Deus est æternus.

Sed contra est quod dicit Augustinus (Fulgentius), lib. de Fide ad Petrum, cap. 6, et Hieronymus ad Damasum, ep. 57: *Deus solus est qui exordium non habet*. Quidquid autem exordium habet, non est æternum. Solus ergo Deus est æternus.

Respondeo dicendum quod æternitas verè et propriè in solo Deo est, quia æternitas immutabilitatem consequitur, ut ex dictis patet art. præc. Solus autem Deus est omnino immutabilis, ut est superius ostensum, quæst. 9, art. 1 et 2. Secundum tamen quod aliqua ab ipso immutabilitatem percipiunt, secundum hoc aliqua ejus æternitatem participant. Quædam ergo quantum ad hoc immutabilitatem sortiuntur à Deo quod nunquam esse desinunt; et secundum hoc dicitur Eccles. 1, de terrâ, quod *in æternum stat*; et sic æternitas Angelis attribui potest, secundum illud psal. 75, 5: *Illuminans tu mirabiliter à montibus æternis*. Quædam etiam æterna in Scripturis dicuntur propter diuturnitatem durationis, licet corruptibilia sint; sicut in Psal. dicuntur montes *æterni*, et Deuteronom. 33, 15, etiam dicitur: *De pomis collium æternorum*. Quædam autem amplius participant de ratione æternitatis, in quantum habent intransmutabilitatem vel secundum esse, vel ulterius secundum operationem, sicut Angeli, et beati, qui Verbo fruuntur, quia *quantum ad illam visionem Verbi non sunt in sanctis volubiles cogitationes*, ut dicit Augustinus, 15 de Trinitate, cap. 16, in fin. Unde et videntes Deum dicuntur habere vitam æternam, secundum illud Joan. 17, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum*, etc.

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur multæ æternitates, secundum quod sunt multi participantes æternitatem ex ipsâ Dei contemplatione.

Ad secundum dicendum quod ignis inferni dicitur æternus propter interminabilitatem tantum. Est tamen in pœnis eorum transmutatio, secundum illud Job. 24, 19: *Ad nimium calerem transibunt ab aquis nivium*. Unde in inferno non est vera æternitas, sed magis tempus, secundum illud psal. 80, 16: *Erit tempus eorum in secula*.

Ad tertium dicendum quod necessarium significat quemdam modum veritatis. Verum autem, secundum Philosophum, 6 Metaphys., text. 8, est in intellectu. Secundum hoc igitur vera et necessaria sunt æterna, quia sunt in

(i) Vulgata: *Discedite à me, maledicti*.

intellectu æterno, qui est intellectus divinus solus; unde non sequitur quòd aliquid extra Deum sit æternum.

ARTICULUS IV. — *Utrum æternitas differat à tempore.* — (*Infra, art. 5, et 1, dist. 10, quæst. 2, art. 1, et 2 dist. 2, quæst. 1, art. 1, et quodl. 5, quæst. 4, et quodl. 10, quæst. 2, et pot. quæst. 3, art. 14, ad 18.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd æternitas non sit aliud à tempore. Impossibile est enim duas esse measuras durationis simul, nisi una sit pars alterius. Non enim sunt simul duo dies, vel duæ horæ; sed dies et hora sunt simul, quia hora est pars diei. Sed æternitas et tempus sunt simul; quorum utrumque mensuram quamdam durationis importat. Cùm igitur æternitas non sit pars temporis, quia æternitas excedit tempus, et includit ipsum, videtur quòd tempus sit pars æternitatis, et non aliud ab æternitate.

2. Præterea, secundum Philosophum in 4 Phys., text. 104, et 121, nunc temporis manet idem in toto tempore. Sed hoc videtur constituere rationem æternitatis, quòd sit idem indivisibiliter se habens in toto decursu temporis. Ergo æternitas est nunc temporis. Sed nunc temporis non est aliud secundum substantiam à tempore. Ergo æternitas non est aliud secundum substantiam à tempore.

3. Præterea, sicut mensura primi motûs est mensura omnium motuum, ut dicitur in 4 Physic., text. 133, ita videtur quòd mensura primi esse sit mensura omnis esse. Sed æternitas est mensura primi esse, quod est esse divinum. Ergo æternitas est mensura omnis esse. Sed esse rerum corruptibilium mensuratur tempore. Ergo tempus vel est æternitas vel aliquid æternitatis.

Sed contra est quòd æternitas est tota simul. In tempore autem est prius et posterius. Ergo tempus et æternitas non sunt idem.

Respondeo dicendum quòd manifestum est tempus et æternitatem non esse idem. Sed hujus diversitatis rationem quidam assignaverunt ex hoc quòd æternitas caret principio et fine, tempus autem habet principium et finem. Sed hæc est differentia per accidens, et non per se; quia dato quòd tempus semper fuerit, et semper futurum sit secundum positionem eorum qui motum cœli ponunt sempiternum, adhuc remanebit differentia inter æternitatem, et tempus, ut dicit Boetius in lib. de Consolat. (prosâ 4, lib. 5), ex hoc quòd æternitas est tota simul, quod tempori non convenit: quia æternitas est mensura esse permanentis, tempus verò est mensura motûs. Si tamen prædicta differentia attendatur quantum ad mensurata, et non quantum ad measuras, sic habet aliam rationem; quia solum illud mensuratur tempore quod habet principium et finem in tempore, ut dicitur in 4 Physic., text. 120. Unde si motus cœli semper duraret, tempus non mensuraret ipsum secundum suam totam durationem, cùm infinitum non sit mensurabile, sed mensuraret quamlibet circulationem, quæ habet principium et finem in tempore.

Potest tamen et aliam rationem habere ex

parte istarum mensurarum, si accipiaturs finis, et principium in potentiâ; quia etiam dato quòd tempus semper duret, tamen possibile est signare in tempore et principium et finem, accipiendo aliquas partes ipsius, sicut dicimus principium et finem diei, vel anni; quod non contingit in æternitate. Sed tamen istæ differentię consequuntur eam, quæ est per se et primò, differentiam, per hoc quòd æternitas est tota simul, non autem tempus.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procederet, si tempus et æternitas essent mensuræ unius generis; quod patet esse falsum ex his quorum est tempus et æternitas mensura.

Ad secundum dicendum quòd *nunc* temporis est idem subjecto in toto tempore, sed differens ratione, eo quòd sicut tempus respondet motui, ita *nunc* temporis respondet mobili; mobile autem est idem subjecto in toto decursu temporis, sed differens ratione, in quantum est hic et ibi; et ista alternatio est motus. Similiter fluxus ipsius *nunc*, secundum quod alternatur ratione, est tempus. Æternitas autem manet eadem et subjecto et ratione, unde æternitas non est idem quod *nunc* temporis.

Ad tertium dicendum quòd sicut æternitas est propria mensura ipsius esse permanentis, ita tempus est propria mensura motûs; unde secundum quòd aliquod esse recedit à permanentiâ essendi, et subditur transmutationi, secundum hoc recedit ab æternitate, et subditur tempori. Esse ergo rerum corruptibilium, quia est transmutabile, non mensuratur æternitate, sed tempore; tempus enim mensurat non solum quæ transmutantur in actu, sed quæ sunt transmutabilia; unde non solum mensurat motum, sed etiam quietem, quæ est ejus quod natum est moveri, et non movetur.

ARTICULUS V. — *De differentia ævi et temporis.*
— (*Locis sup. art. 4, notat. 15.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ævum non sit aliud à tempore. Dicit enim Augustinus, 8 super Gen. ad litt., cap. 20, 22, 23, quòd *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*. Sed ævum dicitur esse mensura spiritualium substantiarum. Ergo tempus non differt ab ævo.

2. Præterea, de ratione temporis est quòd habeat prius et posterius; de ratione verò æternitatis est quòd sit tota simul, ut dictum est (art. 1 hujus quæst.). Sed ævum non est æternitas; dicitur enim Eccli. 1, quòd *Sapientia æterna est ante ævum*. Ergo non est totum simul, sed habet prius et posterius; et ita est tempus.

3. Præterea, si in ævo non est prius et posterius, sequitur quòd in æviternis non differat esse, vel fuisse, vel futurum esse. Cùm igitur sit impossibile æviterna non fuisse, sequitur quòd impossibile sit ea non futura esse: quod falsum est, cùm Deus possit ea reducere in nihilum.

4. Præterea, cùm duratio æviternorum sit infinita ex parte post, si ævum sit totum simul, sequitur quòd aliquod creatum sit infinitum in actu; quod est impossibile. Non igitur ævum differt à tempore.

Sed contra est quod dicit Boetius, lib. 3 de Consol., metro 9, in princ. :

... Qui tempus ab ævo

Ire jubes....

Respondeo dicendum quòd ævum differt à tempore, et ab æternitate, sicut medium existens inter illa.

Sed horum differentiam aliqui sic assignant dicentes, quòd æternitas principio et fine caret; ævum habet principium, sed non finem; tempus autem habet principium et finem. Sed hæc differentia est per accidens, sicut supra dictum est art. præc., quia si etiam semper æviterna fuissent, et semper futura essent, ut aliqui ponunt, vel etiamsi quandoque deficerent, quod Deo possibile esset, adhuc ævum distingueretur ab æternitate et tempore.

Alii verò assignant differentiam inter hæc tria per hoc quòd æternitas non habet prius et posterius; tempus autem habet prius et posterius cum innovatione et veteratione; ævum habet prius et posterius sine innovatione et veteratione.

Sed hæc positio implicat contradictoria. Quod quidem manifestè apparet, si innovatio et veteratio referantur ad ipsam mensuram. Cum enim prius et posterius durationis non possit esse simul, si ævum habet prius et posterius, oportet quòd priori parte ævi recedente, posterior de novo adveniat; et sic erit innovatio in ipso ævo, sicut in tempore. Si verò referatur ad mensurata, adhuc sequitur inconveniens. Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore quòd habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in mensurâ, ut patet ex 4 Phys., text. 110 et 117. Si igitur ipsum æviternum non sit inveterabile, nec innovabile, hoc erit, quia esse ejus est intransmutabile. Mensura ergo ejus non habebit prius et posterius.

Est ergo dicendum quòd cum æternitas sit mensura esse permanentis, secundum quòd aliquid recedit à permanentiâ essendi, secundum hoc recedit ab æternitate. Quædam autem sic recedunt à permanentiâ essendi, quòd esse eorum est subjectum transmutationis, vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quædam verò recedunt minùs à permanentiâ essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subjectum transmutationis; tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu, vel in potentiâ; sicut patet in corporibus cœlestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile; tamen esse intransmutabile habent (1) cum transmutabilitate secundum locum; et similiter patet de Angelis, quòd habent esse intransmutabile, quantum ad eorum naturam pertinet, cum transmutabilitate secundum electionem (2), et cum transmutabilitate intelligentiarum et affectionum et locorum, suo modo; et ideò hujusmodi mensurantur ævo, quod est medium inter

æternitatem, et tempus. Esse autem quod mensurat æternitas, nec est mutabile, nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; ævum autem non habet in se prius et posterius, sed ei congiungi possunt; æternitas autem non habet prius neque posterius, neque ea compatitur.

Ad primum ergo dicendum quòd creaturæ spirituales quantum ad affectiones et intelligentias, in quibus est successio, mensurantur tempore. Unde et Augustinus ibidem, lib. cit. in arg. cap. 20, dicit quòd per tempus moveri, est per affectiones moveri. Quantum verò ad eorum esse naturale, mensurantur ævo; sed quantum ad visionem gloriæ, participant æternitatem.

Ad secundum dicendum quòd ævum est totum simul, non tamen est æternitas; quia compatitur secum prius et posterius.

Ad tertium dicendum quòd in ipso esse Angeli in se considerato non est differentia præteriti et futuri, sed solum secundum adjunctas mutationes. Sed quod dicimus Angelum esse vel fuisse, vel futurum esse, differt secundum acceptionem intellectus nostri, qui accipit esse Angeli per comparisonem ad diversas partes temporis. Et cum dicit, Angelum esse vel fuisse, supponit aliquid cum quo ejus oppositum non subditur divinæ potentiæ. Cum verò dicit futurum esse, nondum supponit aliquid. Unde cum esse et non esse Angeli subsit divinæ potentiæ, absolutè considerando, potest Deus facere quòd esse Angeli non sit futurum; tamen non potest facere quòd non sit, dum est; vel quòd non fuerit, postquam fuit.

Ad quartum dicendum quòd duratio ævi est infinita, quia non finitur tempore. Sic autem esse aliquod creatum infinitum, quod non finiatur quodam alio, non est inconveniens.

ARTICULUS VI.—*Utrum sit unum ævum tantum.*
— (2, dist. 2, quæst. 1, art. 2, et quodl. 5, quæst. 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit tantum unum ævum. Dicitur enim in apocryphis Esdræ: *Majestas et potestas ævorum est apud te, Domine.*

2. Præterea, diversorum generum diversæ sunt mensuræ. Sed quædam æviterna sunt in genere corporalium, scilicet corpora cœlestia; quædam verò sunt spirituales substantiæ, scilicet Angeli. Non ergo est unum ævum tantum.

3. Præterea, cum ævum sit nomen durationis, quorum est unum ævum, est una duratio. Sed non omnium æviternorum est una duratio, quia quædam post alia esse incipiunt, ut maximè patet in animabus humanis. Non est ergo unum ævum tantum.

4. Præterea, ea quæ non dependent ab invicem, non videntur habere unam mensuram durationis; propter hoc enim omnium temporalium videtur esse unum tempus, quia omnium motuum quodammodo causa est primus motus, qui prius tempore mensuratur. Sed æviterna non dependent ab invicem, quia unus Angelus non est causa alterius. Non ergo est unum ævum tantum.

(1) Al., *habet*.

(2) Ita codd. Alcan. et Terrac. In editis addebatur: *Quantum ad eorum naturam pertinet*,

Sed contra, ævum est simplicius tempore, et propinquius se habens ad æternitatem. Sed tempus est unum tantum. Ergo multò magis ævum.

Respondeo dicendum quòd circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quòd est unum ævum tantum; quidam, quòd multa.

Quid autem horum verius sit, oportet considerare ex causâ unitatis temporis; in cognitionem enim spiritualium per corporalia devenimus.

Dicunt autem quidam esse unum tempus omnium temporalium, propter hoc quòd est unus numerus omnium numerorum; cum tempus sit numerus secundum Philosophum, lib. 4 Physic., text. 101. Sed hoc non sufficit, quia tempus non est numerus, ut abstractus extra numeratum, sed ut in numerato existens; alioquin non esset continuus; quia decem ulnæ panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum. Unde alii assignant causam unitatis temporis ex unitate æternitatis, quæ est principium omnis durationis. Et sic omnes durationes sunt unum, si consideretur earum principium; sunt verò multæ, si consideretur diversitas eorum quæ recipiunt durationem ex influxu primi principii. Alii verò assignant causam unitatis temporis ex parte materiæ primæ, quæ est primum subjectum motûs, cuius mensura est tempus. Sed neutra assignatio sufficiens videtur, quia ea quæ sunt unum principio, vel subjecto, et maximè remoto, non sunt unum simpliciter, sed secundum quid. Est ergo vera ratio unitatis temporis unitas primi motûs, secundum quem, cum sit simplicissimus, omnes alii mensurantur, ut dicitur in 10 Metaphys., text. 3. Sic ergo tempus ad illum motum comparatur, non solum ut mensura ad mensuratum, sed etiam ut accidens ad subjectum; et sic ab eo recipit unitatem. Ad alios autem motus comparatur solum ut mensura ad mensuratum. Unde secundum eorum multitudinem non multiplicatur, quia unâ mensurâ separata multa mensurari possunt.

Hoc igitur habito, sciendum quòd de substantiis spiritualibus duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quòd omnes processerunt à Deo in quâdam æqualitate, ut Origenes dixit, lib. 1 Periarchon, cap. 8, vel etiam multæ earum, ut quidam posuerunt. Alii verò dixerunt, quòd omnes substantiæ spirituales processerunt à Deo quodam gradu, et ordine; et hoc videtur sentire Dionysius, qui dicit cap. 10, cœlest. Hierarch., et cap. 4, à med., quòd inter substantias spirituales sunt primæ, mediæ et ultimæ, etiam in uno ordine Angelorum. Secundum igitur primam opinionem necesse est dicere, quòd sunt plura æva, secundum quòd sunt plura æviterna prima æqualia. Secundum autem secundam opinionem oporteret dicere, quòd sit unum ævum tantum; quia cum unumquodque mensuretur simplicissimo sui generis, ut dicitur in 10 Met., text. 4, oportet quòd esse omnium æviternorum mensuretur per esse primi æviterni, quod tantò est simplicius, quantò

prius. Et quia secunda opinio verior est, ut infra ostendetur qu. 47, art. 2, concedimus ad præsens unum esse ævum tantum.

Ad primum ergo dicendum quòd ævum aliquando accipitur pro seculo, quod est periodus durationis alicujus rei, et sic dicuntur multa æva, sicut multa secula.

Ad secundum dicendum quòd licet corpora cœlestia et spiritualia differant in genere naturæ, tamen conveniunt in hoc quòd habent esse intransmutabile; et sic mensurantur ævo.

Ad tertium dicendum quòd nec omnia temporalia simul incipiunt, et tamen omnium est unum tempus propter primum, quod mensuratur tempore; et sic omnia æviterna habent unum ævum propter primum, etiamsi non omnia simul incipiant.

Ad quartum dicendum quòd ad hoc quòd aliqua mensurentur per aliquod unum, non requiritur quòd illud unum sit causa omnium eorum, sed quòd sit simplicius.

QUÆSTIO XI.

DE UNITATE DEI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post præmissa considerandum est de divinâ unitate; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o utrùm unum addat aliquid supra ens; 2^o utrùm opponantur unum, et multa; 3^o utrùm Deus sit unus; 4^o utrùm sit maximè unus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm unum addat aliquid supra ens.* — (1, dist. 24, quæst. 4, art. 3, et 3 contr. cap. 53, et Ver. quæst. 8, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unum addat aliquid supra ens. Omne enim quod est in aliquo genere determinato, se habet ex additione ad ens, quod circuit omnia genera. Sed unum est in genere determinato: est enim principium numeri, qui est species (1) quantitatis. Ergo unum addit aliquid supra ens.

2. Præterea, quod dividit aliquod commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum, et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens.

3. Præterea, si unum non addit supra ens, idem esset dicere unum et ens. Sed nugatoriè dicitur: ens, ens. Ergo nugatio esset dicere, ens unum, quod falsum est. Addit igitur unum supra ens.

Sed contra est quod dicit Dionysius ult. cap. de div. Nom., non procul à princ. lect. 1: *Nihil est existentium non participans uno*; quod non esset, si unum adderet supra ens, quod contraheret ipsum. Ergo unum non habet se ex additione ad ens.

Respondeo dicendum quòd unum non addit supra ens rem aliquam, sed tantum negationem divisionis. Unum enim nihil aliud significat quàm ens indivisum. Et ex hoc ipso apparet quòd unum convertitur cum ente.

(1) Rom., edit. *speciei*.

Nam omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu, et potentiâ. Quod autem est compositum, non habet esse, quamdiu partes ejus sunt divisæ, sed postquam constituunt, et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cujuslibet rei consistit in indivisione; et inde est quod unum quodque sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem.

Ad primum igitur dicendum quod quidam putantes idem esse unum quod convertitur cum ente, et quod est principium numeri, divisi sunt in contrarias positiones. Pythagoras enim et Plato videntes quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed significat substantiam entis, prout est indivisa, existimaverunt sic se habere de uno quod est principium numeri. Et quia numerus componitur ex unitatibus, crediderunt quod numeri essent substantiæ omnium rerum. E contrario autem Avicenna considerans quod unum quod est principium numeri, addit aliquam rem supra substantiam entis (aliâs numerus ex unitatibus compositus non esset species quantitatis), credidit quod unum quod convertitur cum ente, addat rem aliquam super substantiam entis, sicut album supra hominem. Sed hoc manifestè falsum est, quia quælibet res est una per suam substantiam. Si enim per aliquid aliud esset una quælibet res, cum illud iterum sit unum, si esset iterum unum per aliquid aliud, esset abire in infinitum. Unde standum est in primo. Sic igitur dicendum est, quod unum quod convertitur cum ente, non addit aliquam rem supra ens, sed unum quod est principium numeri, addit aliquid supra ens ad genus quantitatis pertinens.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet id quod est uno modo divisum, esse alio modo indivisum; sicut quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter, vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei; licet sit divisum quantum ad ea quæ sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto, et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentiâ, sicut quod est unum toto, et multa secundum partes; hujusmodi erit unum simpliciter et multa secundum quid. Si verò aliquid è converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter, utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium, sive causam; erunt (1) multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quæ (2) sunt multa numero, et unum specie, vel unum principio. Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non containeretur sub ente, nisi containeretur aliquo modo sub uno. Dicit enim Dionysius ult. de div. Nom. lect.

1, quod non est multitudo non participans uno. Sed quæ sunt multa partibus, sunt unum toto; et quæ sunt multa accidentibus, sunt unum subjecto; et quæ sunt multa numero, sunt unum specie; et quæ sunt speciebus multa, sunt unum genere; et quæ sunt multa processibus, sunt unum principio.

Ad tertium dicendum quod ideò non est negatio, cum dicitur ens unum, quia unum addit aliquid secundum rationem supra ens.

ARTICULUS II. — *Utrum unum et multa opponantur.* — (1, dist. 24, quæst. 1, art. 3, ad 4, et 10 Met., sect. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unum et multa non opponantur. Nullum enim oppositum prædicatur de suo opposito. Sed omnis multitudo est quodammodo unum, ut ex prædictis patet art. præc. Ergo unum non opponitur multitudini.

2. Præterea, nullum oppositum constituitur ex suo opposito. Sed unum constituit multitudinem. Ergo non opponitur multitudini.

3. Præterea, unum uni est oppositum. Sed multo opponitur paucum. Ergo non opponitur ei unum.

4. Præterea, si unum opponitur multitudini, opponitur ei sicut indivisum diviso, et sic opponitur ei ut privatio habitui. Hoc autem videtur inconveniens; quia sequeretur quod unum sit posterius multitudinem, et definiatur per eam, cum tamen multitudo definiatur per unum. Unde erit circulus in definitione; quod est inconveniens. Non ergo unum et multa sunt opposita.

Sed contra (1), quorum rationes sunt oppositæ, ipsa sunt opposita. Sed ratio unius consistit in indivisibilitate, ratio verò multitudinis divisionem continet. Ergo unum et multa sunt opposita.

Respondeo dicendum quod unum opponitur multis, sed diversimodè. Nam unum quod est principium numeri, opponitur multitudini, quæ est numerus, ut mensura mensurato. Unum enim habet rationem primæ mensuræ, et numerus est multitudo mensurata per unum, ut patet ex 10 Met., text. 2. Unum verò quod convertitur cum ente, opponitur multitudini per modum privationis, ut indivisum diviso.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla privatio tollit totaliter esse, quia privatio est *negatio in subjecto*, secundum Philosophum, tum in postprædicamentis cap. de Oppositis, text. 4, tum in 4 Metaph., text. eod. Sed tamen omnis privatio tollit aliquod esse; et ideò in ente ratione suæ communitatis accidit quod privatio entis fundatur in ente; quod non accidit in privationibus formarum specialium (2), ut visûs, vel albedinis, vel alicujus hujusmodi. Et sicut est de ente, ita est de uno, et bono, quæ convertuntur cum ente. Nam privatio boni fundatur in aliquo bono, et similiter remotio unitatis fundatur in ali-

(1) Al., erit, fortè meliùs.

(2) Al., et quæ.

(1) Deest hoc argumentum: Sed contra, in MSS. Alcan.

(2) Ita codd. Alcan. et Terrac. Al., spiritualium.

quo uno. Et exinde contingit quòd multitudo est quoddam unum, et malum est quoddam bonum, et non ens est quoddam ens. Non tamen oppositum prædicatur de opposito, quia alterum horum est simpliciter, et alterum secundum quid; quod enim secundum quid est ens (ut in potentiâ) est non ens simpliciter, id est, actu; vel quod est ens simpliciter in genere substantiæ, est non ens secundum quid, quantum ad aliquod esse accidentale. Similiter ergo quod est bonum secundum quid, est malum simpliciter, vel è converso; et similiter, quod est unum simpliciter, est multa secundum quid, et è converso.

Ad secundum dicendum quòd duplex est totum; quoddam homogeneous, quod componitur ex similibus partibus; quoddam verò heterogeneous, quod componitur ex dissimilibus partibus. In quolibet autem toto homogeneous totum constituitur ex partibus habentibus formam totius, sicut quælibet pars aquæ est aqua; et talis est constitutio continui ex suis partibus. In quolibet autem toto heterogeneous quælibet pars caret formâ totius; nulla enim pars domus est domus, nec aliqua pars hominis est homo. Et tale totum est multitudo. In quantum ergo pars ejus non habet formam multitudinis, componitur multitudo ex unitatibus, sicut domus ex non domibus, non quòd unitates constituent multitudinem secundum id quod habent de ratione indivisionis, prout opponuntur multitudini, sed secundum hoc quod habent de entitate; sicut et partes domus constituunt domum per hoc quòd sunt quædam corpora, non per hoc quòd sunt non domus.

Ad tertium dicendum quòd multum accipitur dupliciter, uno modo absolutè, et sic opponitur uni; alio modo secundum quòd importat excessum quemdam, et sic opponitur paucis; unde primo modo duo sunt multa, non autem secundo.

Ad quartum dicendum quòd unum opponitur privativè multis, in quantum in ratione multorum est quòd sint divisa.

Unde oportet quòd divisio sit prius unitate non simpliciter, sed secundum rationem nostræ apprehensionis. Apprehendimus enim simplicia per composita; unde definimus punctum, *cujus pars non est*, vel principium lineæ. Sed multitudo etiam secundum rationem consequenter se habet ad unum; quia divisa non intelligimus habere rationem multitudinis, nisi per hoc quòd utrique divisorum attribuimus unitatem. Unde unum ponitur in definitione multitudinis, non autem multitudo in definitione unius. Sed divisio cadit in intellectu ex ipsâ negatione entis; ita quòd primò cadit in intellectu ens; secundò quòd hoc ens non est illud ens, et sic secundò apprehendimus divisionem; tertio unum; quartò multitudinem.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus sit unus.* — (Infra, quæst. 3, art. 3, et 1 dist. 2, art. 1, et dist. 24, quæst. 1, art. 1, et 1 cont., cap. 42, et Pot. quæst. 3, art. 6, et opusc. 2, cap. 12, et 15 Metaph. fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd

Deus non sit unus. Dicitur enim 1 ad Cor. 8, 5: *Siquidem sunt dii multi, et domini multi.*

2. Præterea, unum quod est principium numeri, non potest prædicari de Deo, cum nulla quantitas de Deo prædicetur; similiter nec unum quod convertitur cum ente, quia importat privationem, et omnis privatio imperfectio est, quæ Deo non competit. Non est igitur dicendum, quòd Deus sit unus.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. 6, 4: *Audi, Israel, Dominus Deus noster Deus unus est.*

Respondeo dicendum quòd Deum esse unum, ex tribus demonstratur. Primò quidem ex ejus simplicitate. Manifestum est enim quòd illud unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est multis communicabile. Illud enim unde Socrates est homo, multis communicari potest; sed id unde est hic homo, non potest communicari nisi uni tantum. Si ergo Socrates per id esset homo per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Socrates, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 3. Secundum igitur idem est Deus, et hic Deus. Impossibile est igitur esse plures deos.

Secundò verò ex infinitate ejus perfectionis. Ostensum est enim supra, qu. 4, art. 2, quòd Deus comprehendit in se totam perfectionem essendi. Si ergo essent plures dii, oporteret eos differre. Aliquid ergo conveniret uni quod non alteri. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset; et sic ille in quo esset privatio, non esset simpliciter perfectus (1). Impossibile est ergo esse plures deos. Unde et antiqui philosophi quasi ab ipsâ coacti veritate ponentes principium infinitum, posuerunt unum tantum principium.

Tertiò ab unitate mundi. Omnia enim quæ sunt, inveniuntur esse ordinata ad invicem, dum quædam quibusdam deserviunt. Quæ autem diversa sunt, in unum ordinem non convenirent, nisi ab aliquo uno ordinarentur. Melius enim multa reducuntur in unum ordinem per unum quàm per multa; quia per se unius unum est causa, et multa non sunt causa unius nisi per accidens, in quantum scilicet sunt aliquo modo unum. Cum igitur illud quod est primum, sit perfectissimum, et per se, non per accidens, oportet quòd primum reducens omnia in unum ordinem sit unum tantum. Et hoc est Deus.

Ad primum ergo dicendum quòd dicuntur dii multi secundum errorem quorundam, qui multos deos colebant, existimantes planetas et alias stellas esse deos, vel etiam singulas partes mundi. Unde subdit ibid. Apostolus: *Nobis autem unus Deus*, etc.

Ad secundum dicendum quòd unum, secundum quòd est principium numeri, non prædicatur de Deo, sed solum de his quæ

(1) Al.: Et sic ille in quo esset privatio non esset simpliciter perfectus. Si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset. MSS. Camer. et Alcan.: Et si hoc esset privatio, non esset simpliciter perfectus; si autem hoc esset, perfectio alteri eorum deesset.

habent esse in materiâ. Unum enim quod est principium numeri, est de genere mathematicorum, quæ habent esse in materiâ, sed sunt secundum rationem à materiâ abstracta. Unum verò quod convertitur cum ente, est quoddam metaphysicum, quod secundum esse non dependet à materiâ. Et licet in Deo non sit aliqua privatio, tamen secundum modum apprehensionis nostræ non cognoscitur à nobis nisi per modum privationis et remotionis. Et sic nihil prohibet aliqua privativè dicta de Deo prædicari, sicut quod est incorporeus, infinitus; et similiter de Deo dicitur, quod sit unus.

ARTICULUS IV. — *Utrum Deus sit maximè unus.* — (*Inf., quæst. 18, art. 3, corp., et quæst. 38, art. 3, corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit maximè unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minùs. Ergo Deus non dicitur magis unus quàm alia quæ sunt unum.

2. Præterea, nihil videtur esse magis indivisibile quàm id quod est indivisibile actu et potentiâ, cujusmodi est punctum et unitas. Sed in tantum dicitur aliquid magis unum, in quantum est indivisibile. Ergo Deus non est magis unum quàm unitas et punctum.

3. Præterea, quod est per essentiam bonum, est maximè bonum. Ergo quod est per essentiam suam unum, est maximè unum. Sed omne ens est unum per suam essentiam, ut patet per Philosophum in 4 Metaph., text. 3. Ergo omne ens est maximè unum; Deus igitur non est magis unum quàm alia entia.

Sed contra est quod dicit Bernardus (1), lib. 4 de Consid., cap. 8, in fin., quod *inter omnia quæ unum dicuntur, arcem tenet unitas divinæ Trinitatis.*

Respondeo dicendum quod cum unum sit ens indivisum, ad hoc quod aliquid sit maximè unum, oportet quod sit et maximè ens, et maximè indivisum. Utrumque autem competit Deo. Est enim maximè ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est ipsum esse subsistens omnibus modis indeterminatum. Est autem maximè indivisum, in quantum neque dividitur actu, neque potentiâ, secundum quemcumque modum divisionis, cum sit omnibus modis simplex, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7. Unde manifestum est quod Deus est maximè unus.

Ad primum ergo dicendum quod, licet privatio secundum se non recipiat magis et minùs, tamen secundum quod ejus oppositum recipit magis et minùs, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum, vel divisibile, vel minùs, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis, vel minùs, vel maximè unum.

Ad secundum dicendum quod punctum et unitas, quæ est principium numeri (2), non

sunt maximè entia, cum non habeant esse nisi in subjecto aliquo. Unde neutrum eorum est maximè unum. Sicut enim subjectum non est maximè unum propter diversitatem accidentis et subjecti, ita nec accidens.

Ad tertium dicendum quod, licet omne ens sit unum per suam substantiam, non tamen se habet æqualiter substantia cujuslibet ad causandam unitatem; quia substantia quorundam est ex multis composita, quorundam verò non.

QUÆSTIO XII.

QUOMODO DEUS A NOBIS COGNOSCATUR. — (*In tredecim articulos divisa.*)

Quia in superioribus consideravimus qualiter Deus sit secundum se ipsum, restat considerandum qualiter sit in cognitione nostrâ, id est, quomodo cognoscatur à creaturis. et circa hoc quærentur tredecim: 1° utrum aliquis intellectus creatus possit videre essentiam Dei; 2° utrum Dei essentia videatur ab intellectu per aliquam speciem creatam; 3° utrum oculo corporeo Dei essentia possit videri; 4° utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam; 5° utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat aliquo lumine creato; 6° utrum videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs videat; 7° utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam; 8° utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, nia in ipsâ cognoscat; 9° utrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat; 10° utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt; 11° utrum in statu hujus vitæ possit aliquis homo essentiam Dei videre; 12° utrum per rationem naturalem Deum in hac vitâ possimus cognoscere; 13° utrum supra cognitionem naturalis rationis sit in præsentî vitâ aliqua cognitio Dei per gratiam.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum aliquis intellectus creatus possit Deum videre per essentiam.* — (1-2, quæst. 56, art. 1, corp., et quæst. 93, art. 2, corp., et 3 cont., cap. 51, 54 et 57, et Ver. quæst. 8, art. 1, et quodl. 7, art. 2, et opusc. 2, cap. 105.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus intellectus creatus possit Deum per essentiam videre; Chrysostomus enim super Joan. hom. 14, aliquantul. à princ., exponens illud quod dicitur Joan. 1: *Deum nemo vidit unquam*, sic dicit: *Ipsam quod est Deus, non solum Prophetæ, sed nec Angeli viderunt, nec Archangeli. Quod enim creabilis est naturæ, qualiter videre poterit quod increabile est?* Dionysius etiam in cap. 1 de div. Nom., à med. illius lect. 3, loquens de Deo dicit: *Neque sensus est ejus, neque phantasia, neque opinio, nec ratio, nec scientia.*

2. Præterea, omne infinitum, in quantum hujusmodi, est ignotum. Sed Deus est infinitus, ut supra ostensum est, quæst. 7, art. 1; ergo secundum se est ignotus.

3. Præterea, intellectus creatus non est coverò et Lovanienses legunt ex Camer.: *Quæ sunt principia quantitatis.*

(1) Al Boetius.

(2) Ita cod. Alean. cum editis plurimis. Duacenses

gnoscitivus nisi existentium. Primum enim quod cadit in apprehensione intellectus est ens. Sed Deus non est existens, sed supra existentia, ut dicit Dionysius, cap. 1 et 2 de div. Nom. Ergo non est intelligibilis, sed supra omnem intellectum.

4. Præterea, cognoscentis ad cognitum oportet esse aliquam proportionem, cum cognitum sit perfectio cognoscentis. Sed nulla est proportio intellectus creati ad Deum, quia in infinitum distant. Ergo intellectus creatus non potest videre essentiam Dei.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan 3, 2 : *Videbimus eum sicuti est.*

Respondeo dicendum quod cum unumquodque sit cognoscibile, secundum quod est in actu, Deus, qui est actus purus absque omni permixtione potentiae, quantum in se est, maximè cognoscibilis est. Sed quod est maximè cognoscibile in se, alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum; sicut sol, qui est maximè visibilis, videri non potest à vespertilionem propter excessum luminis.

Hoc igitur attendentes quidam posuerunt quod nullus intellectus creatus essentiam Dei videre potest.

Sed hoc inconvenienter dicitur. Cum enim ultima hominis beatitudo in altissimâ ejus operatione consistat, quæ est operatio intellectus; si nunquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel nunquam beatitudinem obtinebit, vel in alio ejus beatitudo consistet quàm in Deo; quod est alienum à fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturæ, quod est ei principium essendi; in tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est præter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturæ pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturæ.

Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.

Ad primum ergo dicendum quod utraque auctoritas loquitur de divisione comprehensionis. Unde præmittit Dionysius, cap. cit. in arg., immediatè ante verba proposita dicens: *Omnibus ipse est universaliter incomprehensibilis, et neque sensus ejus est, etc.* Et Chrysostomus, eadem hom. 14, parùm ante med., parùm post verba prædicta subdit: *Visionem hæc dicit certissimam Patris considerationem et comprehensionem tantam, quantam Pater habet de Filio.*

Ad secundum dicendum quod infinitum quod se tenet ex parte materiæ non perfectæ per formam, ignotum est secundum se, quia omnis cognitio est per formam; sed infinitum quod se tenet ex parte formæ non limitatæ per materiam, est secundum se maximè notum. Sic autem Deus est infinitus, et non primo modo, ut ex superioribus patet, quæst. 7, art. 1.

Ad tertium dicendum quod Deus non sic dicitur non existens, quasi nullo modo sit

existens, sed quia est supra omne existens, in quantum est suum esse. Unde ex hoc non sequitur quod nullo modo possit cognosci; sed quod omnem cognitionem excedat; quod est ipsum non comprehendere.

Ad quartum dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo certa habitudo unius quantitatis ad alteram, secundum quod duplum, triplum, et æquale sunt species proportionis. Alio modo quælibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturæ ad Deum, in quantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum; et secundum hoc intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum.

ARTICULUS II. — *Utrum essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur.* — (4, dist. 49, quæst. 2, art. 1, et Ver. quæst. 8, art. 1, et 3 cont., cap. 49, et opusc. 2, cap. 105.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod essentia Dei ab intellectu creato per aliquam similitudinem videatur. Dicitur enim 1 Joan. 3, 2 : *Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

2. Præterea, Augustinus dicit, 9 de Trinitate, cap. 11, in princ. : *Cum Deum novimus, fit aliqua Dei similitudo in nobis.*

3. Præterea, intellectus in actu est intelligibile in actu, sicut sensus in actu est sensibilis in actu. Hoc autem non est, nisi in quantum informatur sensus similitudine rei sensibilis, et intellectus similitudine rei intellectæ. Ergo si Deus ab intellectu creato videtur in actu, oportet quod per aliquam similitudinem videatur.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 15 de Trinitate, cap. 9, parùm à med., quod cum Apostolus dicit : « *Videmus nunc per speculum, et in ænigmate;* » speculi, et ænigmati nomine, quæcumque similitudines ab ipso significatæ intelligi possunt, quæ accommodatæ sunt ad intelligendum Deum. Sed videre Deum per essentiam non est visio ænigmatica, vel specularis (1), sed contra eam dividitur. Ergo divina essentia non videtur per similitudines.

Respondeo dicendum quod ad visionem tam sensibilem, quàm intellectualem, duo requiruntur, scilicet virtus visiva, et unio rei visæ cum visu. Non enim fit visio in actu, nisi per hoc quod res visa quodammodò est in vidente. Et in rebus quidem corporalibus apparet quod res visa non potest esse in vidente per suam essentiam, sed solùm per suam similitudinem; sicut similitudo lapidis est in oculo, per quam fit visio in actu, non autem ipsa substantia lapidis. Si autem esset una et eadem res quæ esset principium visivæ virtutis, et quæ esset res visa, oporteret videntem ab illâ re et virtutem visivam habere, et formam per quam videret.

Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivæ virtutis, et ab intellectu videri potest. Et cum ipsa intellectiva virtus creaturæ non sit Dei essentia, relinquitur

(1) Edit. Rom., *speculativa*.

quodd sit aliqua participativa similitudo ipsius, qui est primus intellectus. Unde et virtus intellectualis creaturæ lumen quoddam intelligibile dicitur, quasi à primâ luce derivatum, sive hoc intelligatur de virtute naturali, sive de aliquâ perfectione superadditâ gratiæ, vel gloriæ. Requiritur ergo ad videndum Deum aliqua Dei similitudo ex parte visivæ potentiæ, quâ scilicet intellectus sit efficax ad videndum Deum. Sed ex parte visæ rei quam necesse est aliquo modo uniri videnti, per nullam similitudinem creatam Dei essentia videri potest. Primò quidem quia, sicut dicit Dionysius, cap. 1 de divin. Nominibus, non multum procul à princ., « per similitudines inferioris ordinis rerum nullo modo superiora possunt cognosci; » sicut per speciem corporis non potest cognosci essentia rei incorporeæ. Multò igitur minùs per speciem creatam quamcumque potest essentia Dei videri. Secundò quia essentia Dei est ipsum esse ejus, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4, quod nulli formæ creatæ competere potest. Non potest igitur aliqua forma creata esse similitudo repræsentans videnti Dei essentiam. Tertiò quia divina essentia est aliquod incircumscriptum, continens in se supereminenter quidquid potest significari, vel intelligi ab intellectu creato. Et hoc nullo modo per aliquam speciem creatam repræsentari potest, quia omnis forma creata est determinata secundum aliquam rationem vel sapientiæ, vel virtutis, vel ipsius esse, vel alicujus hujusmodi. Unde dicere Deum per similitudinem videri, est dicere divinam essentiam non videri; quod est erroneum.

Dicendum ergo quodd ad videndum Dei essentiam requiritur aliqua similitudo ex parte visivæ potentiæ, scilicet lumen divinæ gloriæ confortans intellectum ad videndum Deum; de quo dicitur in psal. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*. Non autem per aliquam similitudinem creatam Dei essentia videri potest, quæ ipsam divinam essentiam repræsentet ut in se est.

Ad primum ergo dicendum quodd auctoritas illa loquitur de similitudine quæ est per participationem luminis gloriæ.

Ad secundum dicendum quodd Augustinus ibi loquitur de cognitione Dei quæ habetur in viâ.

Ad tertium dicendum quodd divina essentia est ipsum esse. Unde sicut aliæ formæ intelligibiles, quæ non sunt suum esse, uniuntur intellectui secundum aliquod esse, quo informant ipsum intellectum, et faciunt ipsum in actu; ita divina essentia unitur intellectui creato, ut intellectum in actu, per se ipsam faciens intellectum in actu.

ARTICULUS III. — *Utrum essentia Dei videri possit oculis corporalibus.* — (2-2, qu. 175, art. 4, et 4, dist. 49, qu. 2, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quodd essentia Dei videri possit oculo corporali. Dicitur enim Job. 19, 26: *In carne meâ videbo Deum*, etc.; et 42, 5: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te*.

2. Præterea, Augustinus dicit ult. de Civi-

tate Dei, cap. 29, circa med.: *Vis itaque præpollentior oculorum erit illorum (scilicet glorificatorum), non ut acutiùs (1) videant, quàm quidam perhibentur videre serpentes, vel aquilæ (quantalibet enim acrimonid cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quàm corpora), sed ut videant et incorporalia*. Quicumque autem potest videre incorporalia, potest elevari ad videre Deum. Ergo oculus glorificatus potest videre Deum.

3. Præterea, Deus potest videri ab homine visione imaginariâ. Dicitur enim Isa. 6, 1: *Vidi Dominum sedentem super solium*, etc. Sed visio imaginaria à sensu originem habet; phantasia enim est motus factus à sensu secundum actum, ut dicitur in 3 de Animâ, cap. 3, text. 160. Ergo Deus sensibili visione videri potest.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de videndo Deum ad Paulin., epist. 112, cap. 9: *Deum nemo vidit unquàm, vel in hac vitâ, sicut ipse est, vel in Angelorum vitâ, sicut visibilia ista quæ corporali visione cernuntur*.

Respondeo dicendum quodd impossibile est Deum videri sensu visûs, vel quocumque alio sensu, aut potentiâ sensitivæ partis. Omnis enim potentia hujusmodi est actus corporalis organi, ut infra dicetur, art. seq. et qu. 78. Actus autem proportionatur ei cujus est actus. Unde nulla hujusmodi potentia potest se extendere ultra corporalia. Deus autem incorporeus est, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 1. Unde nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu.

Ad primum ergo dicendum quodd cùm dicitur: *In carne meâ videbo Deum Salvatorem meum*, non intelligitur quodd oculo carnis sit Deum visurus, sed quodd in carne existens post resurrectionem visurus sit Deum. Similiter quod dicitur: *Nunc oculus meus videt te*, intelligitur de oculo mentis; sicut, Ephes. 1, 17, dicit Apostolus: *Det vobis spiritum sapientiæ in agnitione ejus, illuminatos oculos cordis vestri*.

Ad secundum dicendum quodd Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione. Quod patet ex hoc quod ibidem præmittitur: *Longè itaque potentiæ alterius erunt (scilicet oculi glorificati), si per eos videbitur incorporea illa natura*; sed postmodum hoc determinat dicens: *Valdè credibile est, sic nos visuros mundana tunc corpora cæli novi, et terræ novæ, ut Deum ubique præsentem, et universa etiam corporalia gubernantem, clarissimâ perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exercentes (2) vivimus, mox ut aspiciamus, non credimus vivere (3), sed videmus*. Ex quo patet quodd hoc modo intelligit oculos glorificatos Deum visuros, sicut nunc oculi nostri vident alicujus vitam. Vita autem non videtur oculo corporali, sicut per se visibile, sed sicut sensibile per accidens; quod quidem à sensu (4) non cognosci-

(1) Al. acrius.

(2) Al. exerentes.

(3) Al. videre.

(4) Al. à visu.

tur, sed statim eum sensu ab aliquâ aliâ virtute cognoscitivâ. Quodd autem statim visis illis corporibus divina præsentia ex eis cognoscatur per intellectum, ex duobus contingit, scilicet ex perspicuitate intellectûs, et ex refulgentiâ divinæ claritatis in corporibus innovatis.

Ad tertium dicendum quodd in visione imaginariâ non videtur Dei essentia, sed aliqua forma in imaginatione formatur, repræsentans Deum secundum aliquem modum similitudinis, prout in Scripturis divinis divina per res sensibiles metaphoricè describuntur.

ARTICULUS IV. — *Utrum aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit.* — (4, dist. 49, quæst. 2, art. 6, et Ver. quæst. 8, art. 3, et 3 cont. cap. 50.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quodd aliquis intellectus creatus per sua naturalia divinam essentiam videre possit. Dicit enim Dionysius, cap. 4 de divin. Nom., parum ante med.: *Angelus est speculum purum, clarissimum, suscipiens totam, si fas est dicere, pulchritudinem Dei.* Sed unumquodque videtur, dum videtur ejus speculum. Cum igitur Angelus per sua naturalia intelligat se ipsum, videtur quodd etiam per sua naturalia intelligat divinam essentiam.

2. Præterea, illud quod est maximè visibile, fit minùs visibile nobis propter defectum nostri visûs vel corporalis, vel intellectualis. Sed intellectus Angeli non patitur aliquem defectum. Cum ergo Deus secundum se sit maximè intelligibilis, videtur quodd ab angelo sit maximè intelligibilis. Si igitur alia intelligibilia per sua naturalia intelligere potest, multò magis Deum.

3. Præterea, sensus corporeus non potest elevari ad intelligendam substantiam incorpoream, quia est supra ejus naturam. Si igitur videre Deum per essentiam sit supra naturam cujuslibet intellectûs creati, videtur quodd nullus intellectus creatus ad videndum Dei essentiam pertingere possit; quod est erroneum, ut ex supradictis patet, art. 1 hujus quæst.; videtur ergo quodd intellectui creato sit naturale divinam essentiam videre.

Sed contra est quod dicitur Roman. 6, 23: *Gratia Dei vita æterna.* Sed vita æterna consistit in visione divinæ essentiæ, secundum illud Joan. 17, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, etc.* Ergo videre Dei essentiam convenit intellectui creato per gratiam, et non per naturam.

Respondeo dicendum quodd impossibile est quodd aliquis creatus intellectus per sua naturalia essentiam Dei videat. Cognitio enim contingit secundum quodd cognitum est in cognoscente. Cognitum autem est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Unde cujuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suæ naturæ. Si igitur modus essendi alicujus rei cognitæ excedat modum naturæ cognoscentis, oportet quodd cognitio illius rei sit supra naturam illius cognoscentis. Est autem multiplex modus essendi rerum. Quædam enim sunt quorum natura non habet esse nisi in hâc materiâ individuali; et

hujusmodi sunt omnia corporalia. Quædam verò sunt quorum naturæ sunt per se subsistentes, non in materiâ aliquâ, quæ tamen non sunt suum esse, sed sunt esse habentes. Et hujusmodi sunt substantiæ incorporeæ, quas Angelos dicimus. Solius autem Dei proprius modus essendi est ut sit suum subsistens. Ea igitur quæ non habent esse nisi in materiâ individuali, cognoscere est nobis connaturale, eo quodd animâ nostra, per quam cognoscimus, est forma alicujus materiæ. Quæ tamen habet duas virtutes cognoscitivas, unam, quæ est actus alicujus corporei organi; et huic connaturale est cognoscere res, secundum quodd sunt in materiâ individuali; undè sensus non cognoscit nisi singularia. Alia verò virtus cognoscitiva ejus est intellectus, qui non est actus alicujus organi corporalis. Unde per intellectum connaturale est nobis cognoscere naturas quæ quidem non habent esse nisi in materiâ individuali; non tamen secundum quodd sunt in materiâ individuali, sed secundum quodd abstrahuntur ab eâ per considerationem intellectûs; unde secundum intellectum possumus cognoscere hujusmodi res in universali, quod est supra facultatem sensûs. Intellectui autem angelico connaturale est cognoscere naturas non in materiâ existentes; quod est supra naturalem facultatem intellectûs animæ secundum statum præsentis vitæ, quo corpori unitur. Relinquitur ergo quodd cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino, et quodd sit supra facultatem naturalem cujuslibet intellectûs creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit ut intelligibilem ab ipso.

Ad primum ergo dicendum quodd iste modus cognoscendi Deum est Angelo connaturalis, ut scilicet cognoscat eum per similitudinem ejus in ipso Angelo refulgentem. Sed cognoscere Deum per aliquam similitudinem creatam non est cognoscere essentiam Dei, ut supra ostensum est, art. 2 hujus quæst. Unde non sequitur quodd Angelus per sua naturalia possit cognoscere essentiam Dei.

Ad secundum dicendum quodd intellectus Angeli non habet defectum, si defectus accipiatur privativè, ut scilicet careat eo quod habere debet. Si verò accipiatur negativè, sic quælibet creatura invenitur deficiens, Deo comparata, dum non habet illam excellentiam quæ invenitur in Deo.

Ad tertium dicendum quodd sensus visûs, quia omninò materialis est, nullo modo elevari potest ad aliquid immateriale. Sed intellectus noster, vel angelicus, quia secundum naturam à materiâ aliquâ qualiter elevatus est, potest ultra suam naturam per gratiam ad aliquid altius elevari. Et hujus signum est, quodd visus nullo modo potest in abstractione cognoscere id quod in concrectione cognoscit; nullo enim modo potest percipere naturam nisi ut hanc; sed intellectus noster potest in abstractione considerare quod in cognitione cognoscit. Etsi enim cognoscat res habentes

formam in materiâ, tamen resolvit compositum in utrumque, et considerat ipsam formam per se. Et similiter intellectus Angeli, licet connaturale sit ei cognoscere esse concretum in aliquâ naturâ, tamen potest ipsum esse secernere per intellectum, dùm cognoscit quod aliud est ipsa, et aliud est ejus esse. Et ideò, cùm intellectus creatus per suam naturam natus sit apprehendere formam concretam, et esse concretum in abstractione per modum resolutionis cujusdam, potest per gratiam elevari ut cognoscat substantiam separatam subsistentem, et esse separatum subsistens.

ARTICULUS V. — *Utrùm intellectus creatus ad videndum Dei essentiam aliquo creato lumine indigeat.* — (3 cont., cap. 51, 52 et 53, et opusc. 3, cap. 103, et 3, dist. 14, art. 1, quæst. 2, ad 1, et 4, dist. 49, quæst. 2, art. 7, et Verit. quæst. 3, art. 3, ad 24.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus creatus ad videndum essentiam Dei aliquo lumine creato non indigeat. Illud enim quod est per se lucidum in rebus sensibilibus, alio lumine non indiget, ut videatur. Ergo nec in intelligibilibus. Sed Deus est lux intelligibilis. Ergo non videtur per aliquod lumen creatum.

2. Præterea, cùm Deus videtur per medium, non videtur per suam essentiam. Sed cùm videtur per aliquod lumen creatum, videtur per medium. Ergo non videtur per suam essentiam.

3. Præterea, illud quod est creatum, nihil prohibet alicui creaturæ esse naturale. Si ergo per aliquod lumen creatum Dei essentia videtur, poterit illud lumen esse naturale alicui creaturæ; et ita illa creatura non indigebit aliquo alio lumine ad videndum Deum; quod est impossibile. Non est ergo necessarium quòd omnis creatura ad videndum Dei essentiam, lumen superadditum requirat.

Sed contra est quòd dicitur in psalm. 35, 10 : *In lumine tuo videbimus lumen.*

Respondeo dicendum quòd omne quod elevatur ad aliquid quod excedit suam naturam, oportet quòd disponatur aliquâ dispositione, quæ sit supra suam naturam; sicut si aer debeat accipere formam ignis, oportet quòd disponatur aliquâ dispositione ad talem formam. Cùm autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectûs. Unde oportet quòd aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc quòd elevetur in tantam sublimitatem. Cùm igitur virtus naturalis intellectûs creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est art. præc., oportet quòd ex divinâ gratiâ superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivæ illuminationem intellectûs vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. Et istud est lumen de quo dicitur Apoc. 21, 23, quòd *claritas Dei illuminabit eam*, scilicet societatem beatorum Deum videntium. Et secundum hoc lumen efficiuntur deiformes, id est, Deo similes, secundum illud 1 Joan. 3, 2 : *Cùm apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.*

Ad primum ergo dicendum quòd lumen creatum est necessarium ad videndum Dei essentiam, non quòd per hoc lumen Dei essentia intelligibilis fiat, quæ secundum se intelligibilis est, sed ad hoc quòd intellectus fiat potens ad intelligendum, per modum quo potentia fit potentior ad operandum per habitum. Sicut etiam et lumen corporale necessarium est in visu exteriori, in quantum facit medium transparens in actu, ut possit moveri à colore.

Ad secundum dicendum quòd lumen istud non requiritur ad videndum Dei essentiam quasi similitudo in quâ Deus videatur, sed quasi perfectio quædam intellectûs confortans ipsum ad videndum Deum. Et ideò potest dici, quòd non est medium in quo Deus videatur, sed quo videtur; et hoc non tollit immediatam visionem Dei.

Ad tertium dicendum quòd dispositio ad formam ignis non potest esse naturalis nisi habenti formam ignis. Unde lumen gloriæ non potest esse naturale creaturæ, nisi creatura esset naturæ divinæ; quod est impossibile. Per hoc enim lumen fit creatura rationalis deiformis, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS VI. — *Utrùm videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs videat.* — (4, dist. 49, quæst. 2, art. 4, 3 cont., cap. 56.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntium essentiam Dei unus alio perfectiùs non videat. Dicitur enim 1 Joan. 3, 2 : *Videbimus eum sicuti est.* Sed ipse uno modo est. Ergo uno modo videbitur ab omnibus; non ergo perfectiùs et minùs perfectè.

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. 83 Quæst., quæst. 32, quòd *unam rem non potest unus alio plus intelligere.* Sed omnes videntes Deum per essentiam intelligunt Dei essentiam; intellectu enim videtur Deus, non sensu, ut supra habitum est, art. 3 hujus quæst. Ergo videntium divinam essentiam unus alio non clariùs videt.

3. Præterea, quòd aliquid (1) altero perfectiùs videatur, ex duobus contingere potest, vel ex parte objecti visibilis, vel ex parte potentiae visivæ videntis. Ex parte autem objecti, per hoc quòd objectum perfectiùs in vidente recipitur, scilicet secundum perfectiorem similitudinem, quod in proposito locum non habet; Deus enim non per aliquam similitudinem, sed per ejus essentiam præsens est intellectui essentiam ejus videnti. Relinquitur ergo quòd si unus alio perfectiùs eum videat, hoc sit secundum differentiam potentiae intellectivæ, et ita sequitur quòd cujus potentia intellectiva naturaliter est sublimior, clariùs eum videat; quod est inconveniens, cùm hominibus promittatur in beatitudine æqualitas Angelorum.

Sed contra est quòd vita æterna in visione Dei consistit, secundum illud Joann. 17, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum*, etc. Ergo si omnes æqualiter Dei essentiam vident in vitâ æternâ, omnes erunt æquales : cujus contrarium dicit Apostolus

(1) Al., aliquis..... videat?

Cor. 13, 14 : *Stella differt à stellâ in claritate.*

Respondeo dicendum quòd videntium Deum per essentiam unus alio perfectiùs eum videbit. Quod quidem non erit per aliquam Dei similitudinem perfectiorem in uno quàm in alio, cùm illa visio non sit futura per aliquam similitudinem, ut ostensum est art. 2 hujus quæst., sed hoc erit per hoc quòd intellectus unius habebit majorem virtutem, seu facultatem ad videndum Deum, quàm alterius. Facultas autem videndi Deum non competit intellectui creato secundùm suam naturam, sed per lumen gloriæ, quod intellectum in quâdam deformitate constituit, ut ex superioribus patet art. præc.

Unde intellectus plus participans de lumine gloriæ perfectiùs Deum videbit. Plus autem participabit de lumine gloriæ qui plus habet de charitate; quia ubi est major charitas, ibi est majus desiderium, et desiderium quodammodo facit desiderantem aptum et paratum ad susceptionem desiderati. Unde qui plus habebit de charitate, perfectiùs Deum videbit, et beator erit.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur : *Videbimus eum sicuti est*, hoc adverbium *sicuti* determinat modum visionis ex parte rei visæ, ut sit sensus : *Videbimus eum ita esse sicuti est*, quia ipsum esse ejus videbimus, quod est ejus essentia. Non autem determinat modum visionis ex parte videntis; ut sit sensus, quòd ita erit perfectus modus videndi, sicut est in Deo perfectus modus essendi.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Cùm enim dicitur, quòd rem unam unus alio meliùs non intelligit, hoc habet veritatem, si referatur ad modum rei intellectæ, quia quicumque intelligit rem esse aliter quàm sit, non verè intelligit; non autem si referatur ad modum intelligendi, quia intelligere unius est perfectius quàm intelligere alterius.

Ad tertium dicendum quòd diversitas videndi non erit ex parte objecti, quia idem objectum omnibus præsentabitur, scilicet Dei essentia; nec ex diversâ participatione objecti per differentes similitudines; sed erit per diversam facultatem intellectûs, non quidem naturalem, sed gloriosam, ut dictum est art. præc.

ARTICULUS VII. — *Utrùm videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant.* — (1, dist. 19, art. 2, ad 3, et 3 cont. cap. 53, lib. 3, et Ver. quæst. 8, art. 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam, ipsum comprehendant. Dicit enim Apostolus, Phil. 3, 12 : *Sequor autem, si quo modo comprehendam.* Non autem frustra sequebatur; dicit enim ipse, 1 Corinth. 19, 26 : *Sic curro, non quasi in incertum.* Ergo ipse comprehendit, et eadem ratione alii, quos ad hoc invitat dicens : *Sic currite, ut comprehendatis.*

2. Præterea, ut dicit Augustinus, in lib. de videndo Deum, ad Paulin., epist. 112, cap. 9, in princ. : *Illud comprehenditur quod ita totum videtur, ut nihil ejus lateat videntem.*

Sed si Deus per essentiam videtur, totus videtur, et nihil ejus latet videntem, cùm Deus sit simplex. Ergo à quocumque videtur per essentiam, comprehenditur.

3. Si dicatur quòd videtur totus, sed non totaliter; contra : *Totaliter* vel dicit modum videntis, vel modum rei visæ. Sed ille qui videt Deum per essentiam, videt eum totaliter, si significetur modus rei visæ, quia videt eum sicuti est, ut dictum est art. præc.; similiter videt eum totaliter, si significetur modus videntis, quia totâ virtute suâ intellectus Dei essentiam videbit. Quilibet ergo videns Deum per essentiam, totaliter eum videbit; ergo eum comprehendet.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 32, 18 : *Fortissime, magne et potens, Dominus exercituum nomen tibi. Magnus consilio, et incomprehensibilis cogitatu.* Ergo comprehendendi non potest.

Respondeo dicendum quòd comprehendere Deum impossibile est cuicumque intellectui creato; attingere verò mente Deum qualitercumque magna est beatitudo, ut dicit Augustinus, serm. 38 de Verb. Domini, cap. 3, circ. med.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd illud comprehenditur quod perfectè cognoscitur : perfectè autem cognoscitur quod tantum cognoscitur, quantum est cognoscibile. Unde si id quod est cognoscibile per scientiam demonstrativam, opinione teneatur ex aliquâ ratione probabili conceptâ, non comprehenditur; puta, si hoc quod est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis, aliquis sciat per demonstrationem, comprehendit illud; si verò aliquis ejus opinionem accipiat probabiliter per hoc quod à sapientibus, vel pluribus ita dicitur, non comprehendet ipsum, quia non pertinget ad illum perfectum modum cognitionis quo cognoscibile est. Nullus autem intellectus creatus pertingere potest ad illum perfectum modum cognitionis divinæ essentiæ, quo cognoscibilis est; quod sic patet : Unum quodque enim sic cognoscibile est, secundùm quòd est ens actu. Deus igitur, cujus esse est infinitum, ut supra ostensum est, quæst. 7, art. 2, infinitè cognoscibilis est. Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinitè cognoscere. In tantum enim intellectus creatus divinam essentiam perfectiùs vel minùs perfectè cognoscit, in quantum majori vel minori lumine gloriæ perfunditur. Cùm igitur lumen gloriæ creatum in quocumque intellectu creato receptum non possit esse infinitum, impossibile est quòd aliquis intellectus creatus Deum infinitè cognoscat. Unde impossibile est quòd Deum comprehendat.

Ad primum ergo dicendum quòd *comprehensio* dicitur dupliciter : uno modo strictè et propriè, secundùm quòd aliquid includitur in comprehendente, et sic nullo modo Deus comprehenditur nec intellectu, nec aliquo alio; quia cùm sit infinitus, nullo finito includi potest, ut aliquid finitum eum infinitè capiat, sicut ipse infinitus est; et sic de comprehensione, nunc, quæritur. Alio modo

comprehensio largiùs sumitur, secundùm quòd comprehensio insecutioni opponitur: qui enim attingit aliquem, quando jam tenet ipsum, comprehendere eum dicitur. Et sic Deus comprehenditur à beatis, secundùm illud Cant. 3, 4: *Tenui eum, nec dimittam*, et sic intelliguntur auctoritates Apostoli de comprehensione; et hoc modo *comprehensio* est una de tribus dotibus animæ, quæ respondet spei, sicut visio fidei, et fruitio charitati. Non enim apud nos omne quod videtur, jam tenetur vel habetur, quia videntur interdùm distantia, vel quæ non sunt in potestate nostrâ. Neque iterùm omnibus quæ habemus fruimur, vel quia non delectamur in eis, vel quia non sunt ultimus finis desiderii nostri, ut desiderium nostrum impleant, et quietent. Sed hæc tria habent beati in Deo; quia et vident ipsum, et videndo tenent sibi præsentem, in potestate habentes semper eum videre, et tenentes fruuntur, sicut ultimo fine desiderium implentes.

Ad secundum dicendum quòd non propter hoc Deus incomprehensibilis dicitur, quasi aliquid ejus sit quod non videatur; sed quia non ita perfectè videtur sicut visibilis est; sicut cùm aliqua demonstrabilis propositio per aliquam probabilem rationem cognoscitur, non est aliquid ejus quod non cognoscatur, nec subjectum, nec prædicatum, nec compositio; sed tota non ita perfectè cognoscitur sicut cognoscibilis est. Unde Augustinus, loc. cit. in argum., definiendo comprehensionem, dicit quòd totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem, aut cujus fines circumspici, vel circumscribi possunt; tunc enim fines aliqujus circumspiciuntur, quando ad finem in modo cognoscendi illam rem pervenitur.

Ad tertium dicendum quòd *totaliter* dicit modum objecti, non quidem ita quòd totus modus objecti non cadat sub cognitione, sed quia modus objecti non est modus cognoscantis. Qui igitur videt Deum per essentiam, videt hoc in eo quòd infinitè existit, et infinitè cognoscibilis est; sed hic infinitus modus non competit ei, ut scilicet ipse infinitè cognoscat; sicut aliquis probabiliter scire potest aliquam propositionem esse demonstrabilem, licèt ipse eam demonstrativè non cognoscat.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant.* — (4, dist. 49, quæst. 2, art. 5, et Verit. quæst. 2, art. 4 et 20, art. 4 et 5, et 3 cont. cap. 54 et 57.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam omnia in Deo videant. Dicit enim Gregorius, in 4 Dial., cap. 33, in fin., et lib. 2 Mor., cap. 11: *Quid est quod non videant, qui videntem omnia vident* (1)? Sed Deus est videns omnia. Ergo qui vident Deum, omnia vident.

2. Præterea, quicumque videt speculum, vi-

det ea quæ in speculo resplendent. Sed omnia quæcumque fiunt, vel fieri possunt, in Deo resplendent sicut in quodam speculo; ipse enim omnia in se ipso cognoscit. Ergo quicumque videt Deum, videt omnia quæ sunt, et quæ fieri possunt.

3. Præterea, qui intelligit id quod est majus, potest intelligere minima, ut dicitur 13 de Animâ, cap. 4, text. 7. Sed omnia quæ Deus facit, vel facere potest, sunt minùs quàm ejus essentia. Ergo quicumque intelligit Deum, potest intelligere omnia quæ Deus facit, vel facere potest.

4. Præterea, rationalis creatura omnia naturaliter scire desiderat. Si igitur videndo Deum non omnia sciat, non quietatur ejus naturale desiderium; et ita videndo Deum non erit beata; quod est inconveniens. Videndo igitur Deum omnia scit.

Sed contra est quòd Angeli vident Deum per essentiam, et tamen non omnia sciunt. *Inferiores enim Angeli purgantur à superioribus à nescientia*, ut dicit Dionysius, cap. 7 cœlest. Hierar., à med. Ipsi etiam nesciunt futura contingentia, et cogitationes cordium; hoc enim solius Dei est. Non ergo quicumque vident Dei essentiam, vident omnia.

Respondeo dicendum quòd intellectus creatus videndo divinam essentiam non videt in ipsâ omnia quæ facit Deus, vel facere potest. Manifestum est enim quòd sic aliqua videntur in Deo, secundùm quòd sunt in ipso. Omnia autem alia sunt in Deo sicut effectus sunt virtute in suâ causâ. Sic igitur videntur omnia in Deo sicut effectus in suâ causâ. Sed manifestum est quòd quantò aliqua causa perfectiùs videtur, tantò plures ejus effectus in ipsâ videri possunt. Qui enim habet intellectum elevatum, statim uno principio demonstrativo proposito, ex ipso multarum conclusionum cognitionem accipit; quod non convenit ei qui debilioris intellectus est, sed oportet quòd ei singula explanentur. Ille igitur intellectus potest in causâ cognoscere omnes causæ effectus, et omnes rationes effectuum, qui causam totaliter comprehendit. Nullus autem intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest, ut ostensum est art. præc. Nullus igitur intellectus creatus videndo Deum potest cognoscere omnia quæ Deus facit, vel potest facere; hoc enim esset comprehendere ejus virtutem; sed horum, quæ Deus facit, vel facere potest, tantò aliquis intellectus plura cognoscit, quantò perfectiùs Deum videt.

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius loquitur quantum ad sufficientiam objecti, scilicet Dei, quod, quantum in se est, sufficienter continet omnia, et demonstrat; non tamen sequitur quòd unusquisque videns Deum omnia cognoscat, quia non perfectè comprehendit ipsum.

Ad secundum dicendum quòd videns speculum non est necessarium quòd omnia in speculo videat, nisi speculum visu suo comprehendat.

Ad tertium dicendum quòd licèt majus sit videre Deum quàm omnia alia, tamen majus est videre sic ipsum quòd non omnia in eo

(1) Al.: *Quid est quod ibi nesciant, qui scientem omnia sciunt?*

cognoscantur, quàm videre sic ipsum quòd non omnia, sed pauciora, vel plura cognoscantur in eo. Jam enim ostensum est in corp. art. quòd multitudo cognitorum in Deo consequitur modum videndi ipsum vel magis perfectum, vel minùs perfectum.

Ad quartum dicendum quòd naturale desiderium rationalis creaturæ est ad sciendum omnia illa quæ pertinent ad perfectionem intellectûs: et hæc sunt species et genera rerum, et rationes earum, quæ in Deo videbit quilibet videns essentiam divinam. Cognoscere autem alia, singularia, et cogitata, et facta eorum, non est de perfectione intellectûs creati; nec ad hoc ejus naturale desiderium tendit, nec iterùm cognoscere illa quæ nondum sunt, sed fieri à Deo possunt. Si tamen solus Deus videretur, qui est fons, et principium totius esse, et veritatis, ita repletur naturale desiderium sciendi, quòd nihil aliud quæreretur, et beatus esset. Unde dicit Augustinus 5 Confes., cap. 4, in princ.: *Inferlix homo, qui scit omnia illa (scilicet creaturas), te tamen nescit! beatus autem qui te scit, etiamsi illa nesciat. Qui verò te et illa novit, non propter illa beator est, sed propter te solum beatus.*

ARTICULUS IX. — *Utrùm ea quæ videntur in Deo à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur.* — (2-2, quæst. 175, art. 4, et 3 dist. 14, art. 1, quæst. 3 corp., et 4 dist. 49, quæst. 2, art. 1 corp., et ad 3, et Ver. quæst. 8, art. 5, et quæst. 10, art. 2 corp.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ videntur in Deo à videntibus divinam essentiam, per aliquas similitudines videantur. Omnis enim cognitio est per assimilationem cognoscentis ad cognitum; sic enim intellectus in actu fit intellectum in actu, et visus in actu visibile in actu, in quantum ejus similitudine informatur, ut pupilla similitudine coloris. Si igitur intellectus videntis Deum per essentiam intelligat in Deo aliquas creaturas, oportet quòd earum similitudinibus informetur.

2. Præterea, ea quæ priùs vidimus, memoriter tenemus. Sed Paulus videns in raptu essentiam Dei, ut dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litt., cap. 3 et 28, postquàm desiit essentiam Dei videre, recordatus est multorum quæ in illo raptu viderat; unde ipse dicit, quòd *audivi arcana verba, quæ non licet homini loqui*; 2 Cor. 12, 4. Ergo oportet dicere quòd aliquæ similitudines eorum quæ recordatus est, in ejus intellectu remanserint; et eadem ratione, quando præsentialiter videbat Dei essentiam, eorum quæ in ipsâ videbat, aliquas similitudines, vel species habebat.

Sed contra est quòd per unam speciem videtur speculum, et ea quæ in speculo apparent.

Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili. Ergo si ipse Deus non videtur per aliquam similitudinem, sed per suam essentiam, nec ea quæ in ipso videntur, per aliquas similitudines sive species videntur.

Respondeo dicendum quòd videntes Deum per suam essentiam, ea quæ in ipsâ essentiâ Dei vident, non vident per aliquas species, sed per ipsam essentiam divinam intellectui eorum unitam. Sic enim cognoscitur unumquodque, secundum quòd similitudo ejus est in cognoscente; sed hoc contingit dupliciter. Cum enim quæcumque uni et eidem sunt similia, sibi invicem sint similia, virtus cognoscitiva dupliciter assimilari potest alicui cognoscibili. Uno modo secundum se, quando directè ejus similitudine informatur, et tunc cognoscitur illud secundum se. Alio modo secundum quòd informatur specie alicujus quod est ei simile; et tunc non dicitur res cognosci in se ipsâ, sed in suo simili. Alia enim est cognitio quâ cognoscitur aliquis homo in se ipso, et alia quâ cognoscitur in suâ imagine. Sic ergo cognoscere res per earum similitudines in cognoscente existentes, est cognoscere eas in se ipsis, seu in propriis naturis; sed cognoscere eas, prout earum similitudines præexistunt in Deo, est videre eas in Deo. Et hæc duæ cognitiones differunt. Unde secundum illam cognitionem quâ res cognoscuntur à videntibus Deum per essentiam, in ipso Deo non videntur per aliquas similitudines alias, sed per solam essentiam divinam intellectui præsentem, per quam et Deus videtur.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectus creatus videntis Deum assimilatur rebus quæ videntur in Deo, in quantum unitur essentiae divinæ, in quâ rerum omnium similitudines præexistunt.

Ad secundum dicendum quòd aliquæ potentiae cognoscitivæ sunt quæ ex speciebus primò conceptis alias formare possunt, sicut imaginatio ex præconceptis speciebus montis et auri format speciem montis aurei; et intellectus ex præconceptis speciebus generis et differentiae, format rationem speciei; et similiter ex similitudine imaginis formare possumus in nobis similitudinem ejus cujus est imago. Et sic Paulus, vel quicumque alius, videns Deum, ex ipsâ visione essentiae divinæ potest formare in se similitudines rerum quæ in essentiâ divinâ videntur, quæ remanserunt in Paulo etiam postquàm desiit Dei essentiam videre. Ista tamen visio quâ videntur res per hujusmodi species sic conceptas, est alia à visione quâ videntur res in Deo.

ARTICULUS X. — *Utrùm videntes Deum per essentiam simul videant omnia quæ in ipso vident.* — (De his etiam contra Gent. lib. 3, cap. 39.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd videntes Deum per essentiam non simul videant omnia quæ in ipso vident. Quia secundum Philosophum, 2 Top., c. 4, in princ., *contingit multa scire, intelligere verò unum.* Sed ea quæ videntur in Deo, intelliguntur; intellectu enim videtur Deus. Ergo non contingit à videntibus Deum simul multa videri in Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litteram, cap. 22 et 23, quòd *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*, hoc

est, per intelligentiam et affectionem. Sed creatura spiritalis est Angelus, qui Deum videt. Ergo videntes Deum successivè intelligunt, et afficiuntur; tempus enim successionem importat.

Sed contra est quod Augustinus dicit 25 de Trinitate, cap. 16, circa fin.: *Non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab aliis in alia euntes, atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram uno simul conspectu videbimus.*

Respondeo dicendum quod ea quæ videntur in Verbo, non successivè, sed simul videntur. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod idè nos simul non possumus multa intelligere, quia multa per diversas species intelligemus. Diversis autem speciebus non potest intellectus unius simul actu informari ad intelligendum per eas; sicut nec unum corpus potest simul diversis figuris (1) figurari. Unde contingit quod quando aliqua multa unâ specie intelligi possunt, simul intelliguntur; sicut diversæ partes alicujus totius, si singulæ propriis speciebus intelligantur, successivè intelliguntur, et non simul; si autem omnes intelligantur unâ specie totius, simul intelligentur. Ostensum est autem, art. præc., quod ea quæ videntur in Deo, non videntur singula per suas similitudines, sed omnia per unam essentiam Dei. Unde simul et non successivè videntur.

Ad primum ergo dicendum quod sic unum tantum intelligimus, in quantum unâ specie intelligimus; sed multa unâ specie intellecta simul intelliguntur; sicut in specie hominis intelligimus animal et rationale, et in specie domus parietem et tectum,

Ad secundum dicendum quod Angeli, quantum ad cognitionem naturalem, quâ cognoscunt res per species diversas eis inditas, non simul omnia cognoscunt; et sic moventur secundum intelligentiam per tempus, sed secundum quod vident res in Deo, simul eas vident.

ARTICULUS XI. — *Utrum aliquis in hac vitâ possit videre Deum per essentiam.* — (1-2, quæst. 5, art. 3, corp., et 4, dist. 49, quæst. 2, art. 7, et Ver. quæst. 10, art. 2, et quodl. 1, quæst. 1, art. 1, et 3 cont., cap. 45.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in hac vitâ possit Deum per essentiam videre. Dicit enim Jacob, Genes. 32, 30: *Vidi Deum facie ad faciem.* Sed videre facie ad faciem est videre per essentiam, ut patet per illud quod dicitur 1 Corinth. 13, 12: *Videmus nunc per speculum, et in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Ergo Deus in hac vitâ per essentiam videri potest.

2. Præterea, Numer. 12, 8, dicit Dominus de Moyse: *Ore ad os loquor ei.* Sed qui ore ad os loquitur Deo, palam, et non per ænigmata, et figuras, videt Deum; sed hoc est videre Deum per essentiam. Ergo aliquis in statu hujus vitæ potest Deum per essentiam videre.

3. Præterea, illud in quo alia omnia cognoscimus, et per quod de aliis judicamus, est nobis secundum se notum. Sed omnia etiam

nunc in Deo cognoscimus; dicit enim Augustinus, 12 Confess., cap. 23, circa med.: *Si ambo videmus verum esse quod dicis; et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, illud videmus; nec ego in te (1), nec tu in me; sed ambo in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Idem etiam in lib. de verâ Religione, cap. 31 per totum, dicit quod secundum veritatem divinam de omnibus judicamus; et 2 de Trinit. cap. 2, vers. fin., dicit quod rationis est judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporeales et sempiternas; quæ nisi supra mentem essent, incommutabiles profectò non essent. Ergo et in hac vitâ ipsum Deum videmus.

4. Præterea, secundum Augustinum, 12 super Genes. ad litteram, cap. 25 et præc., visione intellectuali videntur ea quæ sunt in animâ per suam essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus intelligibilibus, non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse ibidem dicit. Ergo cum Deus sit per essentiam suam in animâ nostrâ, per essentiam suam videtur à nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod. 33, 20: *Non videbit me homo, et vivet;* Glossa ord.: *Quamdiu hæc mortaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturæ suæ speciem non potest.*

Respondeo dicendum quod ab homine puro Deus videri per essentiam non potest, nisi ab hac vitâ mortali separetur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., modus cognitionis sequitur modum naturæ rei cognoscentis. Anima autem nostra, quamdiù in hac vitâ vivimus, habet esse in materiâ corporali; unde naturaliter non cognoscit aliqua, nisi quæ habent formam in materiâ, vel quæ per hujusmodi cognosci possunt. Manifestum est autem quod per naturas rerum materialium divina essentia cognosci non potest. Ostensum est enim supra, art. 1 et 9 hujus quæst., quod cognitio Dei per quancunque similitudinem creatam non est visio essentiæ ipsius. Unde impossibile est animæ hominis secundum hanc vitam viventis essentiam Dei videre. Et hujus signum est quod anima nostra quanto magis à corporalibus abstrahitur, tanto intelligibilium abstractorum fit capacior. Unde in somniis et alienationibus à sensibus corporis magis divinæ revelationes percipiuntur, et prævisiones futurorum. Quod ergo anima elevetur usque ad supremum intelligibilem, quod est essentia divina, esse non potest, quamdiù in hac mortali vitâ utitur.

Ad primum ergo dicendum quod secundum Dionysium, cap. 4 cœlest. Hierar., circa med., sic in Scripturis dicitur aliquis Deum vidisse, in quantum formatae sunt aliquæ figuræ vel sensibiles vel imaginariæ, secundum aliquam similitudinem aliquod divinum repræsentantes. Quod ergo dicit Jacob: *Vidi Deum facie ad faciem,* referendum est non ad ipsam divinam essentiam, sed ad figuram, in quâ repræsentabatur Deus. Et hoc ipsum ad

(1) Al. formari.

(1) Al.: *Nec ego utique in te. Dei loquentis vel Deus loquens.*

quamdam prophetiæ eminentiam pertinet ut videatur loquens Deus (1), licet imaginariâ visione, ut infra patebit, 2-2, quæst. 174, cùm de gradibus prophetiæ loquemur. Vel hoc dicit Jacob ad designandam quamdam eminentiam intelligibilem contemplationis supra communem statum.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus miraculosè aliquid supernaturaliter in rebus corporeis operatur, ita etiam supernaturaliter, et præter communem ordinem, mentes aliquorum in hac carne viventium, sed non sensibus carnis utentium, usque ad visionem suæ essentiæ elevavit; ut dicit Augustinus 12 super Genes. ad litteram, cap. 26, 27 et 28, et in libro de videndo Deum, cap. 13 præcipuè, de Moyse, qui fuit magister Judæorum, et de Paulo, qui fuit magister gentium. Et de hoc plenius tractabitur, cùm de raptu ejus agemus, 2-2, quæst. 175, art. 3 præcipuè.

Ad tertium dicendum quòd omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum per participationem sui luminis omnia cognoscimus et dijudicamus; nam et ipsum lumen naturale rationis participatio quædam est divini luminis; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, id est, per lumen solis. Unde dicit Augustinus, 1 Soliloquiorum, cap. 8 in princ. : « Disciplinarum spectamina videri » non possunt, nisi aliquo velut suo sole illa lustrentur, » videlicet Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse quòd videatur substantia solis; ita ad videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium quòd videatur essentia Dei.

Ad quartum dicendum quòd visio intellectualis est eorum quæ sunt in animâ per suam essentiam, sicut intelligibilia in intellectu. Sic autem Deus est in animâ beatorum, non autem in animâ nostrâ, sed per præsentiam, essentiam et potentiam.

ARTICULUS XII. — *Utrùm per rationem naturalem Deum in hac vitâ cognoscere possimus.* — (1, dist. 3, qu. 1, art. 1, et 4 cont. cap. 1, et Boetius de Trinitate, quæst. 1, art. 2.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd per naturalem rationem Deum in hac vitâ cognoscere non possimus. Dicit enim Boetius in lib. de Consolat. 5, inter med. et fin. prosæ 4, quòd *ratio non capit simplicem formam*. Deus autem maximè est simplex forma, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 7. Ergo ad ejus cognitionem ratio naturalis pervenire non potest.

2. Præterea, ratione naturali sine phantasmate nihil intelligit anima, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 30; habetur etiam de Mem. et Remin. cap. 1. Sed Dei, cùm sit incorporeus, phantasma in nobis esse non potest. Ergo cognosci non potest à nobis cognitione naturali.

3. Præterea, cognitio quæ est per rationem naturalem, communis est bonis et malis, sic-

ut natura eis communis est. Sed cognitio Dei competit tantum bonis; dicit enim Augustinus 1 de Trinitate, cap. 2, parum à princ., quòd *humanæ mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur, nisi per justitiam fidei emundetur* (1). Ergo Deus per rationem naturalem cognosci non potest.

Sed contra est quod dicitur Rom. 1, 19 : *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*, id est, quod cognoscibile est de Deo per rationem naturalem.

Respondeo dicendum quòd naturalis nostra cognitio à sensu principium sumit. Unde tantum se nostra naturalis cognitio extendere potest, in quantum manuduci potest per sensibilia. Ex sensibilibus autem non potest usque ad hoc intellectus noster pertingere quòd divinam essentiam videat; quia creaturæ sensibiles sunt effectus Dei virtutem causæ non adæquantes. Unde ex sensibilibus cognitione non potest tota Dei virtus cognosci, et per consequens nec ejus essentia videri. Sed quia sunt effectus à causâ dependentes, ex eis in hoc perducere possumus ut cognoscamus de Deo an est, et ut cognoscamus de ipso ea quæ necesse est ei convenire, secundum quòd est prima omnium causa, excedens omnia sua causata.

Unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quòd scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso quòd scilicet ipse non est aliquid eorum quæ ab eo causantur; et quòd hæc non removen- tur ab eo propter ejus defectum, sed quia superexcedit.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio ad formam simplicem pertingere non potest, ut sciat de eâ quid est; potest tamen de eâ cognoscere, ut sciat an est.

Ad secundum dicendum quòd Deus naturali cognitione cognoscitur per phantasmata effectus sui.

Ad tertium dicendum quòd cognitio Dei per essentiam, cùm sit per gratiam, non competit nisi bonis; sed cognitio ejus quæ est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis; unde dicit Augustinus, in lib. 1 Retractationum, cap. 4, retractans quod dixerat lib. 1 Solil., cap. 1 : *Non approbo quod in oratione dixi : Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti. Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera*, scilicet per rationem naturalem.

ARTICULUS XIII. — *Utrùm per gratiam habeatur altior cognitio Dei quàm ea quæ habetur per rationem naturalem.* — (Qu. 32, art. 1, et 1, dist. 3, qu. 1, art. 4, et Ver. qu. 10, art. ult., et Boet. de Trin., qu. 1, art. 4.)

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per gratiam non habeatur altior cognitio Dei quàm ea quæ habetur per naturalem rationem. Dicit enim Dionysius, lib. 1, de mysticâ Theologiâ, cap. 1, in fine, quòd ille qui melius unitur Deo in hac vitâ, unitur ei sicut omnino ignoto. Quod etiam de

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. Al. : *Ut videatur persona Dei loquentis, vel loquens Deus.*

(1) Al. : *Per justitiam fidei nutrita vegetetur.*

Moyse dicit; qui tamen excellentiam quamdam obtinuit in gratiæ cognitione. Sed coniungi Deo, ignorando de eo quid est, hoc contingit etiam per rationem naturalem. Ergo per gratiam non plenius cognoscitur à nobis Deus quàm per rationem naturalem.

2. Præterea, per rationem naturalem in cognitionem divinarum pervenire non possumus, nisi per phantasmata, similiter etiam (1) nec secundum cognitionem gratiæ. Dicit enim Dionysius cap. 1 cœl. Hierarchiæ, circ. med., quod *impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate* (2) *sacrorum velaminum circumvelatum*. Ergo per gratiam non plenius cognoscimus Deum quàm per rationem naturalem.

3. Præterea, intellectus noster per gratiam fidei Deo adhæret. Fides autem non videtur esse cognitio; dicit enim Gregorius in homil. 26 in Evang., à med. illius, quod ea quæ non videntur, fidem habent, et non agnitionem. Ergo per gratiam non additur nobis aliqua excellentior cognitio de Deo.

Sed contra est quod dicit Apostolus 1 Cor. 2, 10: *Nobis revelavit Deus per Spiritum suum, illa scilicet quæ nemo principum huius seculi novit*, id est, philosophorum, ut exponit Glossa (Hier. in illum loc.).

Respondeo dicendum quod per gratiam perfectior cognitio de Deo habetur à nobis quàm per rationem naturalem. Quod sic patet: cognitio enim quam per naturalem rationem habemus, duo requirit, scilicet phantasmata ex sensibilibus accepta, et lumen naturale intelligibile, cuius virtute intelligibiles conceptiones ab eis abstrahimus.

Et quantum ad utrumque juvatur humana cognitio per revelationem gratiæ. Nam et lumen naturale intellectus confortatur per infusionem luminis gratuiti; et interdum etiam phantasmata in imaginatione hominis formantur divinitus, magis exprimentia res divinas quàm ea quæ naturaliter à sensibilibus accipimus, sicut apparet in visionibus prophetalibus; et interdum etiam aliquæ res sensibiles formantur divinitus, aut etiam voces, ad aliquid divinum exprimendum; sicut in Baptismo visus est Spiritus sanctus in specie columbæ, et vox Patris audita est: *Hic est Filius meus dilectus*. Matth. 3, 17.

Ad primum ergo dicendum quod licet per revelationem gratiæ in hac vitâ non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto conjungamur; tamen plenius ipsum cognoscimus, in quantum plures et excellentiores effectus ejus nobis demonstrantur, et in quantum ei aliqua attribuimus ex revelatione divinâ, ad quæ ratio naturalis non pertingit, ut Deum esse trinum et unum.

Ad secundum dicendum quod ex phantasmatibus vel à sensu acceptis secundum naturalem ordinem, vel divinitus in imaginatione formati, tantò excellentior cognitio intellectualis habetur, quantò lumen intelligibile in homine fortius fuerit; et sic per revelationem ex phantasmatibus plenior cognitio accipitur ex infusione divini luminis.

(1) Edit. Rom. sic etiam.

(2) Edit. eadem, veritate.

Ad tertium dicendum quod fides cognitio quædam est, in quantum intellectus determinatur per fidem ad aliquod cognoscibile. Sed hæc determinatio ad unum non procedit ex visione credentis, sed à visione ejus cui creditur. Et sic in quantum deest visio, deficit à ratione cognitionis quæ est in scientiâ; nam scientiâ determinat intellectum ad unum per visionem et intellectum primorum principiorum.

QUÆSTIO XIII.

DE NOMINIBUS DEI. — (In duodecim articulos divisa.)

Consideratis his quæ ad divinam cognitionem (1) pertinent, procedendum est ad considerationem divinarum nominum. Unumquodque enim nominatur à nobis, secundum quod ipsum cognoscimus.

Circa hoc ergo quærantur duodecim: 1° utrum Deus sit nominabilis à nobis; 2° utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter; 3° utrum aliqua nomina dicta de Deo propriè dicantur de ipso, an omnia attribuantur ei metaphoricè; 4° utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma; 5° utrum nomina aliqua dicantur de Deo et creaturis univocè vel æquivocè; 6° supposito quod dicantur analogicè, utrum dicantur de Deo per prius, vel de creaturis; 7° utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore; 8° utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis; 9° utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile; 10° utrum accipiantur univocè vel æquivocè secundum quod significat Deum per naturam, et per participationem, et secundum opinionem; 11° utrum hoc nomen, *qui est*, sit maximè proprium nomen Dei; 12° utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum aliquod nomen Deo conveniat.* — (1, dist. 22, quest. 1, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum nomen Deo conveniat. Dicit enim Dionysius, cap. 1 de div. Nom., à med. ill. lect. 3, quod *neque nomen ejus est, neque opinio*; et Proverb. 30, 4, dicitur: *Quod nomen ejus, et quod nomen Filii ejus, si nosti?*

2. Præterea, omne nomen aut dicitur in abstracto, aut in concreto. Sed nomina significantia in concreto non competunt Deo, cum simplex sit; neque nomina significantia in abstracto, quia non significant aliquid perfectum subsistens. Ergo nullum nomen potest dici de Deo.

3. Præterea, nomina significant substantiam cum qualitate; verba autem et participia significant cum tempore; pronomina autem cum demonstratione, vel relatione; quorum nihil competit Deo, quia sine qualitate est, et sine omni accidente, et sine tempore, et sentiri non potest, ut demonstrari possit; nec relativè significari, cum relativa sint aliquorum antedictorum recordativa, vel nominum, vel participiorum, vel pronominum demonstrativorum. Ergo Deus

(1) Rom. edit., perfectionem.

nullo modo potest nominari à nobis.

Sed contra est quod dicitur Exod 15, 3 : *Quasi vir pugnator; Omnipotens nomen ejus.*

Respondeo dicendum quòd secundum Philosophum, 1 Perih. cap. 1, in princ., voces sunt signa intellectuum, et intellectus sunt rerum similitudines; et sic patet quòd voces referuntur ad res significandas mediante conceptione intellectus. Secundum igitur quòd aliquid à nobis intellectu cognosci potest, sic à nobis potest nominari. Ostensum est autem supra, art. 2, quæst. præced., quòd Deus in hac vitâ non potest à nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur à nobis ex creaturis secundum habitudinem principii, et per modum excellentiæ et remotionis. Sic igitur potest nominari à nobis ex creaturis; non tamen ita quòd nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam, secundum quòd est; sicut hoc nomen, *homo*, exprimit suâ significatione essentiam hominis, secundum quòd est; significat enim ejus definitionem declarantem ejus essentiam; ratio enim, quam significat nomen, est definitio.

Ad primum ergo dicendum quòd eâ ratione dicitur Deus non habere nomen vel esse supra nominationem, quia essentia ejus est supra id quod de Deo intelligimus, et voce significamus.

Ad secundum dicendum quòd quia ex creaturis in Dei cognitionem venimus, et ex ipsis eum nominamus; nomina quæ Deo tribuimus, hoc modo significant, secundum quod competit creaturis materialibus, quarum cognitio est nobis connaturalis, ut supra dictum est, quæst. præc. art. 4. Et quia in hujusmodi creaturis ea quæ sunt perfecta et subsistentia, sunt composita; forma autem in eis non est aliquid completum subsistens, sed magis quo aliquid est; inde est quòd omnia nomina à nobis imposita ad significandum aliquid completum subsistens, significant in concretionem, prout competit compositis; quæ autem imponuntur ad significandas formas simplices, significant aliquid non ut subsistens, sed ut quo aliquid est; sicut albedo significat ut quo aliquid est album. Quia igitur et Deus simplex est, et subsistens est, attribuius ei nomina (1) abstracta ad significandam simplicitatem ejus, et nomina concreta ad significandam subsistentiam et perfectionem ipsius, quamvis utraque nomina deficiant à modo ipsius, sicut intellectus noster non cognoscit eum ut est, secundum hanc vitam.

Ad tertium dicendum quòd significare substantiam cum qualitate, est significare suppositum cum naturâ vel formâ determinatâ, in quâ subsistit. Unde, sicut de Deo dicuntur aliqua in concretionem ad significandum subsistentiam (2) et perfectionem ipsius, sicut dictum est in solut. præc., ita dicuntur de Deo nomina significantia sub-

stantiam cum qualitate. Verba verò, et participia consignantia tempus, dicuntur de ipso ex eo quòd æternitas includit omne tempus. Sicut enim simplicia subsistentia non possumus apprehendere et significare nisi per modum compositorum; ita simplicem æternitatem non possumus intelligere vel voce exprimere nisi per modum temporalium rerum; et hoc propter connaturalitatem intellectus nostri ad res compositas et temporales. Pronomina verò demonstrativa dicuntur de Deo secundum quòd faciunt demonstrationem ad id quod intelligitur, non ad id quod sentitur. Secundum enim quod à nobis intelligitur, secundum hoc sub demonstratione cadit. Et sic secundum illum modum quo nomina, et participia, et pronomina demonstrativa de Deo dicuntur, secundum hoc et pronomibus (1) et nominibus relativis significari potest.

ARTICULUS II.—*Utrum aliquod nomen dicatur de Deo substantialiter.*—(Pot. qu. 7, art. 4 et 5, et 1, dist. 2, art. 2, et 1 cont., cap. 51.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo substantialiter. Dicit enim Damascenus, lib. 1 de Fid. orth., cap. 4 : *Oportet singula eorum quæ de Deo dicuntur, non quid est secundum substantiam significare, sed quid non est ostendere, aut habitudinem quumdam, aut aliquid eorum quæ assequuntur naturam, vel operationem.*

2. Præterea, dicit Dionysius, cap. 1 de div. Nom., ante med. lect. 3 : *Omnium sanctorum (2) theologorum hymnum invenies ad beatos (3) thearchiæ processus manifestativè et laudativè Dei nominationes dividendum.* Et est sensus quòd nomina quæ in divinam laudem sancti doctores assumunt, secundum processus ipsius Dei distinguuntur. Sed quod significat processum alicujus rei, nihil significat ad ejus essentiam pertinens. Ergo nomina dicta de Deo non dicuntur de ipso substantialiter.

3. Præterea, secundum hoc nominatur aliquid à nobis, secundum quòd intelligitur. Sed non intelligitur Deus à nobis in hac vitâ secundum suam substantiam. Ergo nec aliquid nomen impositum à nobis dicitur de Deo secundum suam substantiam.

Sed contra est quod dicit Augustinus 7 de Trinitat., cap. 1 et 7, per tot., et lib. 6, cap. 4 : *Deo hoc est esse quod fortem esse, vel sapientem esse, et si quid de illâ simplicitate dixeris, quâ ejus substantia significatur.* Ergo omnia nomina hujusmodi significant divinam substantiam.

Respondeo dicendum quòd de nominibus quæ de Deo dicuntur negativè, vel quæ relationem ipsius ad creaturam significant, manifestum est quòd substantiam ejus nullo modo significant, sed remotionem alicujus ab ipso, vel relationem ejus ad alium, vel potius alicujus ad ipsum.

Sed de nominibus quæ absolutè et affir-

(1) Rom. edit. : *Nomina simplicia, et nomina abstracta.*

(2) Edit. cit. in textu, *substantiam*, in margine, *subsistentiam*.

(1) Al., à pronomibus, vel nominibus relativis.

(2) Al., *sanctum*.

(3) Al., *ad bonos*.

attribuè de Deo dicuntur, sicut *bonus*, *sapiens*, et hujusmodi, multipliciter aliqui sunt opinati. Quidam enim dixerunt quòd hæc omnia nomina, licèt affirmativè de Deo dicantur, tamen magis inventa sunt ad aliquid removendum à Deo quàm ad aliquid ponendum in ipso. Unde dicunt quòd, cùm dicimus Deum esse viventem, significamus quòd Deus non hoc modo est sicut res inanimatæ; et similiter accipiendum est in aliis; et hoc posuit Rabbi Moyses, in lib. qui dicitur דברי משה, id est, *doctor dubiorum*). Alii verò dicunt quòd hæc nomina imposita sunt ad significandum habitudinem ejus ad creata: ut cùm dicimus: Deus est bonus, sit sensus: Deus est causa bonitatis in rebus; et eadem ratio est in aliis.

Sed utrumque istorum videtur esse inconveniens propter tria: primò quidem, quia secundum neutram harum positionum posset assignari ratio quare quædam nomina magis de Deo dicerentur quàm alia. Sic enim est causa corporum, sicut est causa bonorum; unde si nihil aliud significatur cùm dicitur: Deus est bonus, nisi Deus est causa bonorum; poterit similiter dici quòd Deus est corpus, quia est causa corporum. Item per hoc quòd dicitur quòd est corpus, removetur quòd non sit ens in potentiâ tantum, sicut materia prima. Secundò, quia sequeretur quòd omnia nomina dicta de Deo, per posterius dicerentur de ipso; sicut sanum per posterius dicitur de medicinâ, eo quòd significat hoc tantum quòd sit causa sanitatis in animali, quòd per prius dicitur sanum. Tertiò, quia hoc est contra intentionem loquentium de Deo. Aliud enim intendunt dicere, cùm dicunt Deum viventem, quàm quòd sit causa vitæ nostræ, vel quòd differat à corporibus inanimatis.

Et ideò aliter dicendum est quòd hujusmodi quidem nomina significant substantiam divinam, et prædicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt à repræsentatione ipsius. Quod sic patet. Significant enim sic nomina Deum, secundum quòd intellectus noster cognoscit ipsum. Intellectus autem noster, cùm cognoscat Deum ex creaturis, sic cognoscit ipsum, secundum quòd creaturæ ipsum repræsentant. Ostensum est autem supra, quæst. 3, art. 2, quòd Deus in se præhabet omnes perfectiones creaturarum, quasi simpliciter et universaliter perfectus. Unde quælibet creatura in tantum eum repræsentat, et est ei similis, in quantum perfectionem aliquam habet, non tamen ita quòd repræsentet eum sicut aliquid ejusdem speciei, vel generis, sed sicut excellens principium, à cujus formâ effectus deficiunt, cujus tamen aliqualem similitudinem effectus consequuntur; sicut formæ corporum inferiorum repræsentant virtutem solarem. Et hoc supra expositum est, quæst. 4, art. 3, cùm de perfectione divinâ agebatur. Sic igitur prædicta nomina divinam substantiam significant, imperfectè tamen, sicut et creaturæ imperfectè eam repræsentant. Cùm igitur dicitur: Deus est bonus, non est sensus: Deus est causa bonitatis, vel: Deus non est malus; sed est sensus:

Id quòd bonitatem dicimus in creaturis, præexistit in Deo, et hoc quidem secundum modum altiorum. Unde ex hoc non sequitur quòd Deo competat esse bonum, in quantum causat bonitatem; sed potius, è converso, quia est bonus, bonitatem rebus diffundit, secundum illud Augustini de Doctrinâ, lib. 1, cap. 31: *In quantum bonus est, sumus*.

Ad primum ergo dicendum quòd Damascenus ideò dicit quòd hæc nomina non significant quid est Deus, quia à nullo istorum nominum exprimitur quid est Deus perfectè, sed unumquodque imperfectè eum significat, sicut et creaturæ imperfectè eum repræsentant.

Ad secundum dicendum quòd in significatione nominum aliud est quandoque à quo imponitur nomen ad significandum, et aliud ad quòd significandum nomen imponitur; sicut hoc nomen, *lapis*, imponitur ab eo quòd lædit pedem, non tamen imponitur ad hoc significandum quòd significet lædens pedem, sed ad significandam quamdam speciem corporum, alioquin omne lædens pedem esset lapis. Sic igitur dicendum est quòd hujusmodi divina nomina imponuntur quidem à processibus Deitatis: sicut enim secundum diversos processus perfectionum creaturæ Deum repræsentant, licèt imperfectè; ita intellectus noster secundum unumquemque processum Deum cognoscit, et nominat; sed tamen hæc nomina non imponuntur ad significandum ipsos processus, ut cùm dicitur: Deus est vivens, sit sensus: Ab eo procedit vita; sed ad significandum ipsum rerum principium, prout in eo præexistit vita, licèt eminentiori modo quàm intelligatur, vel significetur.

Ad tertium dicendum quòd essentiam Dei in hac vitâ cognoscere non possumus, secundum quòd in se est, sed cognoscimus eam secundum quòd repræsentatur in perfectionibus creaturarum; et sic nomina à nobis imposita eam significant.

ARTICULUS III. — *Utrum aliquod nomen dicatur de Deo propriè.* — (Pot. quæst. 7, art. 3, ad 6, et 1, dist. 8, qu. 4, art. 3, et dist. 23, art. 1, et 1 cont., cap. 30.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum nomen dicatur de Deo propriè. Omnia enim nomina quæ de Deo dicimus, sunt à creaturis accepta, ut dictum est artic. 1 hujus quæst. Sed nomina creaturarum metaphoricè dicuntur de Deo, sicut cùm dicitur: Deus est lapis, vel leo, vel aliquid hujusmodi. Ergo nomina dicta de Deo dicuntur metaphoricè.

2. Præterea, nullum nomen propriè dicitur de aliquo, à quo veriùs removetur quàm de eo prædicetur. Sed omnia hujusmodi nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, veriùs remonentur à Deo quàm de eo prædicentur, ut patet per Dionysium, capit. 2 cœlestis Hierarchiæ, parùm ante med., et 4 similiter. Ergo nullum istorum nominum propriè dicitur de Deo.

3. Præterea, nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphoricè, cùm sit incorporeus. Sed omnia hujusmodi nomina

implicant quasdam corporales conditiones; significant enim cum tempore, et cum compositione, et cum aliis hujusmodi, quæ sunt conditiones corporum. Ergo omnia dicuntur de Deo metaphoricè.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. 2 de Fide, in princip. prologi: *Sunt quædam nomina quæ evidenter proprietatem Divinitatis ostendunt, et quædam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimunt veritatem* (1); *alia verò sunt quæ translativè per similitudinem de Deo dicuntur.* Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphoricè, sed aliqua dicuntur propriè.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso; quæ quidem perfectiones in Deo sunt secundum eminentiorem modum quàm in creaturis; intellectus autem noster eo modo apprehendit eas secundum quòd sunt in creaturis; et secundum quòd apprehendit, ita significat per nomina. In nominibus igitur quæ Deo attribuimus, est duo considerare, scilicet perfectiones ipsas significatas, ut bonitatem, vitam, et hujusmodi, et modum significandi. Quantum igitur ad id quòd significant hujusmodi nomina, propriè competunt Deo, et magis propriè quàm ipsis creaturis, et per prius dicuntur de eo. Quantum verò ad modum significandi, non propriè dicuntur de Deo; habent enim modum significandi qui creaturis competit.

Ad primum ergo dicendum quòd quædam nomina significant hujusmodi perfectiones à Deo procedentes in res creatas, hoc modo quòd ipse modus imperfectus, quo à creaturâ participatur divina perfectio, in ipso nominis significato includitur; sicut lapis significat aliquid materialiter ens; et hujusmodi nomina non possunt attribui Deo nisi metaphoricè. Quædam verò nomina significant ipsas perfectiones absolute absque hoc quòd aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione, ut *ens*, *bonum*, *vivens*, et hujusmodi; et talia propriè dicuntur de Deo.

Ad secundum dicendum quòd ideò hujusmodi nomina dicit Dionysius, loco in arg. citato, negari à Deo, quia id quòd significatur per nomen, non convenit eo modo ei quo nomen significat, sed excellentiori modo. Unde ibidem dicit Dionysius quòd Deus est super omnem substantiam et vitam.

Ad tertium dicendum quòd ista nomina quæ propriè dicuntur de Deo, important conditiones corporales non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi; ea verò quæ metaphoricè de Deo dicuntur, important conditionem corporalem in ipso suo significato.

ARTICULUS IV. — *Utrum nomina dicta de Deo sint nomina synonyma.* — (Pot. quæst. 7, art. 6, et 1 cont., cap. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ista nomina dicta de Deo sint nomina synonyma. Synonyma enim nomina dicuntur quæ omninò idem significant. Sed ista no-

mina dicta de Deo omninò idem significant in Deo; quia bonitas Dei est ejus essentia, et similiter sapientia. Ergo ista nomina sunt omninò synonyma.

2. Præterea, si dicatur quòd ista nomina significant idem secundum rem sed secundum rationes diversas; contra, ratio cui non respondet aliquid in re, est vana. Si ergo istæ rationes sunt multæ, et res est una, videtur quòd rationes istæ sint vanæ.

3. Præterea, magis est unum quod est unum re et ratione, quàm quod est unum re, et multiplex ratione. Sed Deus est maximè unus. Ergo videtur quòd non sit unus re, et multiplex ratione; et sic nomina dicta de Deo non significant rationes diversas, et ita sunt synonyma.

Sed contra, omnia synonyma sibi invicem adjuncta nugationem adducunt, sicut si dicatur vestis, indumentum. Si igitur omnia nomina dicta de Deo sunt synonyma, non posset convenienter dici Deus bonus, vel aliquid hujusmodi; cum tamen scriptum sit, Jer. 32, 19: *Fortissime, magne, potens, Dominus exercituum nomen tibi.*

Respondeo dicendum quòd hujusmodi nomina dicta de Deo non sunt synonyma.

Quod quidem facile esset videre, si dicere-mus quòd hujusmodi nomina sunt inducta ad removendam, vel ad designandam habitudinem causæ respectu creaturarum: sic enim essent diversæ rationes horum nominum secundum diversa negata, vel secundum diversos effectus connotatos.

Sed secundum quòd dictum est art. 2 huj. qu., hujusmodi nomina substantiam divinam significare, licet imperfectè, etiam planè apparet, secundum præmissa art. 1 hujus quæst., quòd habent rationes diversas. Ratio enim quam significat nomen, est conceptio intellectûs de re significatâ per nomen. Intellectus autem noster, cum cognoscat Deum ex creaturis, format ad intelligendum Deum conceptiones proportionatas perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas: quæ quidem perfectiones in Deo præexistunt unitè et simpliciter, in creaturis verò recipiuntur divisè et multipliciter. Sicut igitur diversis perfectionibus creaturarum respondet unum simplex principium representatum per diversas perfectiones creaturarum variè et multipliciter, ita variis et multiplicibus conceptibus intellectûs nostri respondet unum omninò simplex, secundum hujusmodi conceptiones imperfectè intellectum. Et ideò nomina Deo attributa, licet significant unam rem, tamen quia significant eam sub rationibus multis et diversis, non sunt synonyma.

Et sic patet solutio ad primum; quia nomina synonyma dicuntur quæ significant unum secundum unam rationem; quæ enim significant rationes diversas unius rei, non primò et per se unum significant, quia primum non significat rem nisi mediante conceptione intellectûs, ut dictum est art. 1 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quòd rationes plures horum nominum non sunt cassæ et vanæ; quia omnibus respondet unam quid

(1) Al., unitatem.

simplex per omnia huiusmodi multipliciter et imperfectè representatum.

Ad tertium dicendum quòd hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quòd ea quæ sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sunt simpliciter et unitè. Et ex hoc contingit quòd est unus re et multiplex secundum rationem, quia intellectus noster ita multipliciter apprehendit eum, sicut res multipliciter ipsum representant.

ARTICULUS V.—*Utrum ea quæ de Deo dicuntur et creaturis, univocè dicantur de ipsis.* — (Pot. qu. 7, art. 6, et opusc. 3, cap. 27, et 1 cont., cap. 32, 33 et 34.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, univocè de ipsis dicantur. Omne enim æquivocum reducitur ad univocum, sicut multa ad unum; nam si hoc nomen, *canis*, æquivocè dicitur de latrabili et marino, oportet quòd de aliquibus univocè dicatur, scilicet de omnibus latrabilibus; aliter enim esset procedere in infinitum. Inveniuntur autem quædam agentia univoca, quæ conveniunt cum suis effectibus in nomine et definitione, ut homo generat hominem; quædam verò agentia æquivoca, sicut sol causat calidum, cum tamen ipse non sit calidus nisi æquivocè. Videtur igitur quòd primum agens, ad quod omnia agentia reducuntur, sit agens univocum; et ita quæ de Deo et creaturis dicuntur, univocè prædicantur.

2. Præterea, secundum æquivoca non attenditur aliqua similitudo. Cum igitur creaturæ ad Deum sit aliqua similitudo, secundum illud Genes. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, videtur quòd aliquid univocè de Deo et creaturis dicatur.

3. Præterea, mensura est homogenea mensurato, ut dicitur in 10 Metaphys., text. 4. Sed Deus est prima mensura omnium entium, ut ibidem dicitur. Ergo Deus est homogeneus creaturis; et ita aliquid univocè de Deo et creaturis dici potest.

Sed contra, quidquid prædicatur de aliquibus secundum idem nomen, et non secundum eandem rationem, prædicatur de eis æquivocè. Sed nullum nomen convenit Deo secundum illam rationem, secundum quam dicitur de creaturâ: nam sapientia in creaturis est qualitas, non autem in Deo; genus autem variatum mutat rationem, cum sit pars definitionis; et eadem ratio est in aliis. Quidquid ergo de Deo et creaturis dicitur, æquivocè dicitur.

Præterea, Deus plus distat à creaturis quam quæcumque creaturæ ab invicem. Sed propter distantiam quarundam creaturarum contingit quòd nihil univocè de eis prædicari potest, sicut de his quæ non conveniunt in aliquo genere. Ergo multò minùs de Deo et creaturis aliquid univocè prædicatur, sed omnia prædicantur æquivocè.

Respondeo dicendum quòd impossibile est aliquid prædicari de Deo et creaturis univocè. Quia omnis effectus non adæquans virtutem causæ agentis, recipit similitudinem

agentis, non secundum eandem rationem, sed deficienter; ita ut quod divisim et multipliciter est in effectibus, in causâ est simpliciter, et eodem modo; sicut sol secundum unam suam virtutem multiformes et varias formas in istis inferioribus producit. Eodem modo, ut supra dictum est, art. præc., omnes rerum perfectiones quæ sunt in rebus creatis divisim et multipliciter, in Deo præexistunt unitè et simpliciter. Sic igitur, cum aliquod nomen ad perfectionem pertinens de creaturâ dicitur, significat illam perfectionem distinctam (1) secundum rationem distinctionis (2) ab aliis; puta, cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, significamus aliquam perfectionem distinctam ab essentiâ hominis, et à potentiâ, et ab esse ipsius, et ab omnibus huiusmodi; sed cum hoc nomen de Deo dicimus, non intendimus significare aliquid distinctum ab essentiâ, vel potentiâ, vel esse ipsius. Et sic cum hoc nomen, *sapiens*, de homine dicitur, quodammodò circumscibit et comprehendit rem significatam, non autem cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam, et excedentem nominis significationem. Unde patet quòd non secundum eandem rationem hoc nomen, *sapiens*, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univocè de Deo et creaturis prædicatur.

Sed nec etiam purè æquivocè ut aliqui dixerunt. Quia secundum hoc ex creaturis nihil posset cognosci de Deo, nec demonstrari, sed semper incideret fallacia æquivocationis. Et hoc est tam contra Philosophum, 8 Phys. et 12 Met., qui multa demonstrativè de Deo probat, quam etiam contra Apostolum dicentem Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. Dicendum est igitur quòd huiusmodi nomina dicuntur de Deo et creaturis secundum analogiam, id est, proportionem.

Quod quidem dupliciter contingit in nominibus: vel quia multa habent proportionem ad unum, sicut sanum dicitur de medicinâ et urinâ in quantum utrumque habet ordinem et proportionem ad sanitatem animalis; cuius hoc quidem signum est, illud verò causa; vel ex eo quòd unum habet proportionem ad alterum, sicut sanum dicitur de medicinâ et animali, in quantum medicina est causa sanitatis, quæ est in animali. Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo, et creaturis analogicè, et non æquivocè purè, neque purè univocè. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Et sic quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quòd est aliquis ordo creaturæ ad Deum ut ad principium et causam, in quâ præexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et iste modus communitatis medius est inter puram æquivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in iis quæ analogicè dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis, nec totaliter diversa, sicut

(1) Nicolai, ut distinctam.

(2) Al., definitionis.

in æquivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionales ad aliquid unum; sicut sanum de urinâ dictum significat signum sanitatis animalis, de medicinâ verò dictum significat causam ejusdem sanitatis.

Ad primum ergo, dicendum quòd licet in prædicationibus oporteat æquivoca ad univoca reduci, tamen in actionibus agens non univocum ex necessitate præcedit agens univocum. Agens enim non univocum est causa universalis totius speciei, ut sol est causa generationis omnium hominum; agens verò univocum non est causa agens universalis totius speciei, alioquin esset causa sui ipsius, cum sub specie contineatur, sed est causa particularis respectu hujus individui, quod in participatione speciei constituit. Causa igitur universalis totius speciei non est agens univocum. Causa autem universalis est prior particulari. Hoc autem agens universale, licet non sit univocum, non tamen est omnino æquivocum, quia sic non faceret sibi simile; sed potest dici agens analogicum; sicut in prædicationibus omnia univoca reducuntur ad unum primum non univocum, sed analogicum, quod est ens.

Ad secundum dicendum quòd similitudo creaturæ ad Deum est imperfecta; quia etiam nec idem secundum genus repræsentat, ut supra dictum est, quæst. 4, art. 3.

Ad tertium dicendum quòd Deus non est mensura proportionata mensuratis; unde non oportet quòd Deus et creaturæ sub uno genere contineantur.

Ea verò quæ sunt in contrarium, concludunt quòd non univocè hujusmodi nomina de Deo et creaturis prædicentur, non autem quòd æquivocè.

ARTICULUS VI. — *Utrum nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo.*—(1 cont. cap. 34, et Pot. qu. 7, art. 5, ad 8.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina per prius dicantur de creaturis quàm de Deo. Secundum enim quòd cognoscimus aliquid, secundum hoc illud nominamus, cum nomina, secundum Philosophum, lib. 1 Perih., cap. 1, sint signa intellectuum. Sed per prius cognoscimus creaturam quàm Deum. Ergo nomina à nobis imposita per prius conveniunt creaturis quàm Deo.

2. Præterea, secundum Dionysium, in lib. de divin. Nom., cap. 1, aliquantulum ante fin. lect. 4, *Deum ex creaturis nominamus.* Sed nomina à creaturis translata in Deum, per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo, sicut leo, lapis, et hujusmodi. Ergo omnia nomina quæ de Deo et de creaturis dicuntur, per prius de creaturis quàm de Deo dicuntur.

3. Præterea, omnia nomina quæ communiter de Deo et creaturis dicuntur, dicuntur de Deo sicut de causâ omnium, ut dicit Dionysius, cap. 1 de myst. Theol., parum ante med. Sed quod dicitur de aliquo per causam, per posterius de illo dicitur; per prius enim dicitur animal sanum quàm medicina, quæ est causa sanitatis. Ergo hujusmodi nomina per prius dicuntur de creaturis quàm de Deo.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 3, 14: *Flecto genua mea ad Patrem Domini nostri Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in celo et in terrâ nominatur;* et eadem ratio videtur de nominibus aliis quæ de Deo et creaturis dicuntur. Ergo hujusmodi nomina per prius de Deo quàm de creaturis dicuntur.

Respondetur dicendum quòd in omnibus nominibus quæ de pluribus analogicè dicuntur, necesse est quòd omnia dicantur per respectum ad unum. Et ideo illud unum oportet quòd ponatur in definitione omnium. Et quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph., text. 28, necesse est quòd illud nomen per prius dicatur de eo quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis secundum ordinem quo appropinquant ad illud primum vel magis, vel minus; sicut sanum quod dicitur de animali, cadit in definitione sani quod dicitur de medicinâ, quæ dicitur sana, in quantum causat sanitatem in animali; et in definitione sani quod dicitur de urinâ, quæ dicitur sana, in quantum est signum sanitatis animalis.

Sic ergo omnia nomina quæ metaphoricè de Deo dicuntur, per prius de creaturis dicuntur quàm de Deo, quia dicta de Deo nihil aliud significant quàm similitudines ad tales creaturas. Sicut enim ridere dictum de prato nihil aliud significat quàm quòd pratum similiter se habet in decore, cum floret, sicut homo cum ridet, secundum similitudinem proportionis; sic nomen leonis dictum de Deo nihil aliud significat quàm quòd Deus similiter se habet ut fortiter operetur in suis operibus; sicut leo in suis. Et sic patet quòd, secundum quòd dicuntur de Deo, eorum significatio definiri non potest, nisi per illud quod de creaturis dicitur.

De aliis autem nominibus quæ non metaphoricè dicuntur de Deo, esset etiam eadem ratio, si dicerentur de Deo causaliter tantum, ut quidam posuerunt. Sic enim cum dicitur: Deus est bonus, nihil aliud esset quàm: Deus est causa bonitatis creaturæ; et sic hoc nomen, *bonum*, dictum de Deo, clauderet in suo intellectu bonitatem creaturæ. Unde bonum per prius diceretur de creaturâ quàm de Deo.

Sed supra ostensum est, art. 2 hujus quæst., quòd hujusmodi nomina non solum dicuntur de Deo causaliter, sed etiam essentialiter. Cum enim dicitur: Deus est bonus, vel sapiens, non solum significatur quòd ipse sit causa sapientiæ vel bonitatis, sed quòd hæc in eo eminentius præexistunt. Unde secundum hoc dicendum est quòd quantum ad rem significatam per nomen, per prius dicuntur de Deo quàm de creaturis, quia à Deo hujusmodi perfectiones in creaturas manant; sed quantum ad impositionem nominis, per prius à nobis imponuntur creaturis, quas prius cognoscimus. Unde et modum significandi habent qui competit creaturis, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quòd obiectio illa procedit quantum ad impositionem nominis.

Ad secundum dicendum quòd non est ea-

dem ratio de nominibus quæ metaphoricè de Deo dicuntur, et de aliis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd objectio illa procederet, si huiusmodi nomina solùm de Deo causaliter dicerentur, et non essentialiter, sicut sanum de medicinâ.

ARTICULUS VII. — *Utrùm nomina quæ important relationem ad creaturas, dicantur de Deo ex tempore.* — (*Infr., qu. 34, art. 3, ad 2, et quæst. 43, a. 2, et 1, dist. 14, quæst. 1, art. 1, ad 5, et dist. 30, art. 1, per totum, et 2, corp., et dist. 37, quæst. 2, art. 3, c., et ad 3, et dist. 38, art. 4, ad 1, et 3 Sent., dist. 32, art. 3.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina quæ important relationem ad creaturas, non dicantur de Deo ex tempore. Omnia enim huiusmodi nomina significant divinam substantiam, ut communiter dicitur. Unde et Ambrosius, lib. 1 de Fid., cap. 1, circa med., dicit quòd hoc nomen, *Dominus*, est nomen potestatis, quæ est divina substantia. *Creator* (1), significat Dei actionem quæ est ejus essentia. Sed divina substantia non est temporalis, sed æterna. Ergo huiusmodi nomina non dicuntur de Deo ex tempore, sed ab æterno.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid ex tempore, potest dici factum; quod enim ex tempore est album, fit album. Sed Deo non convenit esse factum. Ergo de Deo nihil prædicatur ex tempore.

3. Præterea, si aliqua nomina dicuntur de Deo ex tempore, propter hoc quòd important relationem ad creaturas, eadem ratio videtur de omnibus quæ relationem ad creaturas important. Sed quædam nomina importantia relationem ad creaturas dicuntur de Deo ab æterno; ab æterno enim scivit creaturam et dilexit, secundum illud Jerem. 31, 3: *In charitate perpetuâ dilexi te*. Ergo et alia nomina quæ important relationem ad creaturas, ut *Dominus*, et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno.

4. Præterea, huiusmodi nomina relationem significant. Oportet igitur quòd relatio illa vel sit aliquid in Deo, vel in creaturâ tantum. Sed non potest esse quòd sit in creaturâ tantum, quia sic Deus denominaretur *Dominus* à relatione oppositâ, quæ est in creaturis; nihil autem denominatur à suo opposito. Relinquitur ergo quòd relatio est aliquid in Deo. Sed in Deo nihil potest esse ex tempore, cum ipse sit supra tempus. Ergo videtur quòd huiusmodi nomina non dicantur de Deo ex tempore.

5. Præterea, secundum relationem dicitur aliquid relativè, puta secundum dominium dominus, sicut secundum albedinem albus. Si igitur relatio dominii non est in Deo secundum rem, sed solùm secundum rationem, sequitur quòd Deus non sit realiter dominus, quod patet esse falsum.

6. Præterea, in relativis quæ non sunt simul naturâ, unum potest esse altero non existente; sicut scibile existit non existente scientiâ, ut dicitur in Prædic., cap. 7 text. 5.

(1) Al., et creatio.

Sed relativa quæ dicuntur de Deo et creaturis, non sunt simul naturâ. Ergo potest aliquid dici relativè de Deo ad creaturam, etiam creaturâ non existente; et sic huiusmodi nomina, *Dominus* et *Creator*, dicuntur de Deo ab æterno, et non ex tempore.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 5 de Trinit., cap. 16, quòd hæc relativa appellatio, *Dominus*, Deo convenit ex tempore.

Respondeo dicendum quòd quædam nomina importantia relationem ad creaturam, ex tempore de Deo dicuntur, et non ab æterno.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quidam posuerunt relationem non esse rem naturæ, sed rationis tantum. Quod quidem apparet esse falsum ex hoc quòd ipsæ res naturalem ordinem et habitudinem habent ad invicem.

Verumtamen sciendum est quòd, cum relatio requirat duo extrema, tripliciter se habet ad hoc quòd sit res naturæ aut rationis. Quandoque enim ex utrâque parte est res rationis tantum, quando scilicet ordo vel habitudo non potest esse inter aliqua nisi secundum apprehensionem rationis tantum, utpote cum dicimus idem eidem idem. Nam secundum quòd ratio apprehendit bis aliquod unum, statuit illud ut duo; et sic apprehendit quamdam habitudinem ipsius ad se ipsum. Et similiter est de omnibus relationibus quæ sunt inter ens et non ens, quas format ratio, in quantum apprehendit non ens ut quoddam extremum. Et idem est de omnibus relationibus quæ consequuntur actum rationis, ut genus, et species, et huiusmodi. Quædam verò relationes sunt quantum ad utrumque extremum res naturæ, quando scilicet est habitudo inter aliqua duo secundum aliquid realiter conveniens utrique; sicut patet de omnibus relationibus quæ consequuntur quantitatem, ut magnum et parvum, duplum et dimidium, et huiusmodi; nam quantitas est in utroque extremorum: et simile est de relationibus quæ consequuntur actionem et passionem, ut motivum et mobile, pater et filius, et similia. Quandoque verò relatio in uno extremorum est res naturæ, et in altero est res rationis tantum: et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis; sicut sensus et scientia referuntur ad sensibile et scibile; quæ quidem, in quantum sunt res quædam in esse naturali existentes, sunt extra ordinem esse sensibilis et intelligibilis. Et ideò in scientiâ quidem et sensu est relatio realis, secundum quòd ordinantur ad sciendum vel sentiendum res; sed res ipsæ in se consideratæ sunt extra ordinem huiusmodi; unde in eis non est aliqua relatio realiter ad scientiam et sensum, sed secundum rationem tantum, in quantum intellectus apprehendit ea ut terminos relationum scientiæ et sensûs. Unde Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 20, quòd non dicuntur relativè, eo quòd ipsa referantur ad alia, sed quia alia referuntur ad ipsa. Et similiter dextrum non dicitur de columnâ, nisi quantum ponitur animal ad dexteram. Unde huiusmodi relatio non est realiter in columnâ, sed in animali.

Cùm igitur Deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non è converso, manifestum est quòd creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio ejus ad creaturas, sed secundum rationem tantum, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum. Et sic nihil prohibet hujusmodi nomina importantia relationem ad creaturam prædicari de Deo ex tempore, non propter aliquam mutationem ipsius, sed propter creaturæ mutationem, sicut columna fit dextera animali, nullâ mutatione circa ipsam existente, sed animali translato.

Ad primum ergo dicendum quòd relativa quædam sunt imposita ad significandum ipsas habitudines relativas, ut dominus et servus, pater et filius, et hujusmodi; et hæc dicuntur relativa secundum *esse*. Quædam verò sunt imposita ad significandas res quas consequuntur quædam habitudines, sicut movens et motum, caput et capitatum, et alia hujusmodi; quæ dicuntur relativa secundum *dici*. Sic igitur et circa nomina divina hæc differentia est consideranda dupliciter. Nam quædam significant ipsam habitudinem ad creaturam, ut *Dominus*, et hujusmodi non significant substantiam divinam directè, sed indirectè, in quantum præsupponunt ipsam, sicut dominium præsupponit potestatem, quæ est divina substantia. Quædam verò significant directè essentiam divinam, et ex consequenti important habitudinem, sicut *Salvator*, *Creator*; et hujusmodi significant actionem Dei, quæ est ejus essentia. Utraque tamen nomina ex tempore de Deo dicuntur quantum ad habitudinem quam important vel principaliter, vel consequenter, non autem quantum ad hoc quòd significant essentiam vel directè, vel indirectè.

Ad secundum dicendum quòd sicut relationes quæ de Deo dicuntur ex tempore, non sunt in Deo nisi secundum rationem; ita nec fieri nec factum esse dicitur de Deo nisi secundum rationem, nullâ mutatione circa ipsum existente, sicut est id: *Domine, refugium factus es nobis*; ps. 89, 1.

Ad tertium dicendum quòd operatio intellectûs et voluntatis est in operante: et ideò nomina quæ significant relationes consequentes actionem intellectûs, vel voluntatis, dicuntur de Deo ab æterno; quæ verò consequuntur actiones procedentes secundum modum intelligendi ad exteriores effectus, dicuntur de Deo ex tempore, ut *Salvator*, *Creator*, et hujusmodi.

Ad quartum dicendum quòd relationes significatæ per hujusmodi nomina quæ dicuntur de Deo ex tempore, sunt in Deo secundum rationem tantum; oppositæ autem relationes in creaturis sunt secundum rem. Nec est inconveniens quòd à relationibus realiter existentibus in re (1) Deus denominetur; tamen secundum quòd cointelliguntur per intellectum nostrum oppositæ relationes in Deo; ut sic Deus dicatur relativè ad creaturam, quia creatura refertur ad ipsum, sicut

Philosophus dicit in 3 Metaph., text. 2, quòd scibile dicitur relativè, quia scientia refertur ad ipsum.

Ad quintum dicendum quòd cùm eâ ratione referatur Deus ad creaturam, quâ creatura refertur ad ipsum, cùm relatio subjectionis realiter sit in creaturâ, sequitur quòd Deus non secundum rationem tantum, sed realiter sit Dominus; eo enim modo dicitur Dominus quo creatura ei subjecta est.

Ad sextum dicendum quòd ad cognoscendum utrùm relativa sint simul naturâ, vel non, non oportet considerare ordinem rerum de quibus relativa dicuntur, sed significationes ipsorum relativorum. Si enim unum in sui intellectu claudat aliquid, et è converso, tunc sunt simul naturâ; sicut duplum, dimidium, et pater, et filius, et similia. Si autem unum in sui intellectu claudat aliud, et non è converso, tunc non sunt simul naturâ. Et hoc modo se habent scientia et scibile; nam scibile dicitur secundum potentiam, scientia autem secundum habitum, vel secundum actum. Unde scibile secundum modum suæ significationis præexistit scientiæ; sed si accipitur scibile secundum actum, tunc est simul cum scientiâ secundum actum; nam scitum non est aliquid, nisi sit ejus scientia. Licet igitur Deus sit prior creaturis, quia tamen in significatione domini clauditur quòd habeat servum, et è converso, ista duo relativa, *dominus* et *servus*, sunt simul naturâ. Unde Deus non fuit dominus antequàm haberet creaturam sibi subjectam.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm hoc nomen, Deus, sit nomen naturæ.* — (1, dist. 2, in *Expos. lit.*, et dist. 18, art. 5, ad 6, et dist. 23, quæst. 2, art. 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *Deus*, non sit nomen naturæ. Dicit enim Damascenus in 1 lib. orth. Fidei, cap. 12, quòd *Deus dicitur à θεός, quod est curare et fovere universa* (1); vel ab αἰθερ, id est, ardere; *Deus enim noster ignis consumens est*; vel à θεωρεῖν, quod est considerare omnia. Hæc autem omnia ad operationem pertinent. Ergo hoc nomen, *Deus*, operationem significat, et non naturam.

2. Præterea, secundum hoc aliquid nominatur à nobis, secundum quòd cognoscitur. Sed divina natura est nobis ignota. Ergo hoc nomen, *Deus*, non significat naturam divinam.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in lib. de Fide, in prologo lib. 2, circ. pr. cap. 3, quòd *Deus est nomen naturæ*.

Respondeo dicendum quòd non est semper idem id à quo imponitur nomen ad significandum, et id ad quod significandum nomen imponitur. Sicut enim substantiam rei ex proprietatibus vel operationibus ejus cognoscimus; ita substantiam rei denominamus quandoque ab aliquâ ejus operatione, vel proprietate; sicut substantiam lapidis denominamus ab aliquâ actione ejus, quia lædit pedem; non tamen hoc nomen imposi-

(1) Al., in creaturâ.

(1) Al., currere et disponere omnia.

tum est ad significandum hanc actionem, sed substantiam lapidis. Si qua verò sunt quæ secundum se sunt nota nobis, ut calor, frigus, albedo, et huiusmodi, non ab aliis denominantur. Unde in talibus idem est quod nomen significat, et id à quo imponitur nomen ad significandum.

Quia igitur Deus non est notus nobis in sui naturâ, sed innotescit nobis ex operationibus vel effectibus ejus, ex his possumus eum nominare, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst.; unde hoc nomen, *Deus*, est nomen operationis, quantum ad id à quo imponitur ad significandum. Imponitur enim hoc nomen ab universali rerum providentiâ. Omnes enim loquentes de Deo hoc intendunt nominare Deum, quod habet providentiam universalem de rebus; unde dicit Dionysius, 12 cap. de divin. Nominibus, circ. princ. lect. 1, quod *Deitas est quæ omnia videt providentiâ et bonitate perfectâ*. Ex hac autem operatione hoc nomen, *Deus*, assumptum, impositum est ad significandum divinam naturam.

Ad primum ergo dicendum quod omnia quæ posuit Damascenus, pertinent ad providentiam, à quâ imponitur hoc nomen, *Deus*, ad significandum.

Ad secundum dicendum quod secundum quod naturam alicujus rei ex ejus proprietatibus et effectibus cognoscere possumus, sic eam nomine possumus significare. Unde quia substantiam lapidis ex ejus proprietate possumus cognoscere secundum se ipsam, sciendo quid est lapis; hoc nomen, *lapis*, ipsam lapidis naturam, secundum quod in se est, significat; significat enim definitionem lapidis, per quam scimus quid est lapis; ratio enim quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph., text. 28. Sed ex effectibus divinis divinam naturam non possumus cognoscere secundum quod in se est, ut sciamus de eâ quid est, sed per modum eminentiæ, et causalitatis, et negationis, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 12. Et sic hoc nomen, *Deus*, significat naturam divinam: impositum est enim nomen hoc ad aliquid significandum supra omnia existens, quod est principium omnium, et remotum ab omnibus: hoc enim intendunt significare nominantes Deum.

ARTICULUS IX. — *Utrum hoc nomen, Deus, sit communicabile.* — (Quæst. 39, art. 4, ad 1, et 1, dist. 4, quæst. 1, art. 2, ad 3, et dist. 21, quæst. 2, art. 1 ad 4, et Pot. quæst. 7, art. 3, ad 1.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, sit communicabile. Cuiusque enim communicatur res significata per nomen, communicatur et nomen ipsum. Sed hoc nomen, *Deus*, ut dictum est art. præc., significat divinam naturam, quæ est communicabilis aliis, secundum illud 2 Petri 1, 4: *Magna (1) et pretiosa promissa nobis donavit, ut per hoc efficiamur divinæ consortes naturæ*. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

(1) Vulgata, maxima, et infra, efficiamini.

2. Præterea, sola nomina propria non sunt communicabilia. Sed hoc nomen, *Deus*, non est nomen proprium, sed appellativum; quod patet ex hoc quod habet plurale, secundum illud psalm. 81, 6: *Ego dixi, dii estis*. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

3. Præterea, hoc nomen, *Deus*, imponitur ab operatione, ut dictum est art. proximè cit. Sed alia nomina quæ imponuntur Deo ab operationibus, sive ab effectibus, sunt communicabilia, ut *bonus*, *sapiens*, et huiusmodi. Ergo hoc nomen, *Deus*, est communicabile.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 14, 21: *Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposuerunt*; et loquitur de nomine Deitatis. Ergo hoc nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile.

Respondeo dicendum quod aliquod nomen potest esse communicabile dupliciter: uno modo propriè; alio modo per similitudinem. Propriè quidem communicabile est quod secundum totam significationem nominis est communicabile multis; per similitudinem autem communicabile est quod est communicabile secundum aliquid eorum quæ includuntur in nominis significatione. Hoc enim nomen, *leo*, propriè communicatur omnibus illis in quibus invenitur natura quam significat hoc nomen, *leo*; per similitudinem verò communicabile est illis qui participant quid leoninum, ut puta audaciam, vel fortitudinem, qui metaphoricè leones dicuntur.

Ad sciendum autem quæ nomina propriè sint communicabilia, considerandum est quod omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem, vel secundum rationem saltem; sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem; natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens, et hoc ideo quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem à singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est præter intellectum naturæ speciei. Unde servato intellectu naturæ speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare, ex hoc ipso quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare est incommunicabile et re et ratione. Non enim potest in apprehensionem cadere pluralitas hujus individui. Unde nullum nomen significans aliquod individuum est communicabile multis propriè, sed solum secundum similitudinem; sicut aliquis metaphoricè potest dici Achilles, in quantum habet aliquid de proprietatibus Achillis, scilicet fortitudinem. Formæ verò quæ non individuatur per aliud suppositum, sed per se ipsas, quia scilicet sunt formæ subsistentes, si intelligerentur secundum quod sunt in se ipsis, non possent communicari nec re, neque ratione, sed fortè per similitudinem, sicut dictum est de individuis. Sed quia formas simplices per se subsistentes non possumus

intelligere secundum quod sunt, sed intelligimus eas ad modum rerum compositarum habentium formas in materia; ideo, ut dictum est art. 1 hujus quaest. ad 2 arg., imponimus eis nomina concreta significantia naturam in aliquo supposito. Unde quantum pertinet ad rationem nominum, eadem ratio est de nominibus quae à nobis imponuntur ad significandum naturas rerum compositarum, et de nominibus quae à nobis imponuntur ad significandum naturas simplices subsistentes.

Unde cum hoc nomen, *Deus*, impositum sit ad significandum naturam divinam, ut dictum est art. praec., natura autem divina multiplicabilis non sit, ut supra ostensum est, quaest. 11, art. 3, sequitur quod hoc nomen, *Deus*, incommunicabile quidem sit secundum rem, sed communicabile secundum opinionem, quemadmodum hoc nomen, *sol*, esset communicabile secundum opinionem ponentium multos soles. Et secundum hoc dicitur Galat. 6, 8: *His qui naturam non sunt dii, serviebatis*; Glossa interlinearis ibi: *Non sunt dii naturam, sed opinione hominum*. Est nihilominus communicabile hoc nomen, *Deus*, non secundum suam totam significationem, sed secundum aliquid ejus per quamdam similitudinem ut dii dicantur qui participant aliquid divinum per similitudinem, secundum illud psalm. 81, 6: *Ego dixi, dii estis*.

Si verò esset aliquod nomen impositum ad significandum Deum non ex parte naturae, sed ex parte suppositi, secundum quod consideratur ut hoc aliquid; illud nomen esset omnibus modis incommunicabile, sicut fortè est nomen *tetragrammaton* apud Hebraeos: et est simile, si quis imposeret nomen soli designans hoc individuum.

Ad primum ergo dicendum quod natura divina non est communicabilis nisi secundum similitudinis participationem.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen, *Deus*, est nomen appellativum, et non proprium, quia significat naturam divinam ut in habente, licet ipse Deus secundum rem non sit nec universalis, nec particularis. Nomina enim non sequuntur modum essendi qui est in rebus, sed modum essendi secundum quod in cognitione nostrà est. Et tamen secundum rei veritatem est incommunicabile, secundum quod dictum est de hoc nomine, *sol*, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod haec nomina, *bonus*, *sapiens*, et similia, imposita quidem sunt à perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas, non tamen sunt imposita ad significandum divinam naturam, sed ad significandum ipsas perfectiones absolutè; et ideo etiam secundum rei veritatem sunt communicabilia multis. Sed hoc nomen, *Deus*, impositum est ab operatione proprià Deo, quam experimur continuè, ad significandam divinam naturam.

ARTICULUS X. — *Utrum hoc nomen, Deus, univocè dicatur de Deo per participationem, secundum naturam, et secundum opinionem.* — (Sup., art. 5, corp., et infra,

quaest. 29, art. 4, et prol., art. 2, ad 2, et dist. 35, art. 4, et 1 contr., cap. 32, 33 et 34, et Ver. quaest. 2, art. 2, et Pot. quaest. 7, art. 7, et opusc. 3, cap. 27.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Deus*, univocè dicatur de Deo per naturam, et per participationem, et secundum opinionem. Ubi enim est diversa significatio, non est contradictio affirmantis et negantis; æquivocatio enim impedit contradictionem. Sed catholicus dicens: *Idolum non est Deus*, contradicit pagano dicenti: *Idolum est Deus*. Ergo *Deus* utrobique sumptum univocè dicitur.

2. Præterea, sicut idolum est Deus secundum opinionem, et non secundum veritatem, ita fruitio carnalium delectationum dicitur felicitas secundum opinionem, et non secundum veritatem. Sed hoc nomen, *beatitudo*, univocè dicitur de hac beatitudine opinatà, et de hac beatitudine verà. Ergo et hoc nomen, *Deus*, univocè dicitur de Deo secundum veritatem, et de Deo secundum opinionem.

3. Præterea, univoca dicuntur quorum est ratio una. Sed catholicus, cum dicit unum esse Deum, intelligit nomine Dei rem omnipotentem, et super omnia venerandam; et hoc idem intelligit gentilis cum dicit, idolum esse Deum. Ergo hoc nomen univocè dicitur utrobique.

4. Sed contra, illud quod est in intellectu, est similitudo ejus quod est in re; ut dicitur in 1 Perih., cap. 1, Sed animal dictum de animali vero et de animali picto æquivocè dicitur. Ergo hoc nomen, *Deus*, dictum de Deo vero, et de Deo secundum opinionem, æquivocè dicitur.

5. Præterea, nullus potest significare id quod non cognoscit. Sed gentilis non cognoscit naturam divinam. Ergo cum dicit: *Idolum est Deus*, non significat veram Deitatem. Hanc autem significat catholicus dicens unum esse Deum. Ergo hoc nomen, *Deus*, non dicitur univocè, sed æquivocè de Deo vero, et de Deo secundum opinionem.

Respondeo dicendum quod hoc nomen, *Deus*, in præmissis tribus significationibus non accipitur neque univocè, neque æquivocè, sed analogicè. Quod ex hoc patet: quia univocorum est omninò eadem ratio, æquivocorum est omninò ratio diversa; in analogicis verò oportet quod nomen secundum unam significationem acceptum ponatur in definitione ejusdem nominis secundum alias significationes accepti; sicut ens de substantià dictum ponitur in definitione entis secundum quod de accidente dicitur; et sanum dictum de animali, ponitur in definitione sani secundum quod dicitur de urinà et de medicinà. Hujus enim sani quod est in animali, urina est significativa, et medicina factiva. Sic accidit in proposito. Nam hoc nomen, *Deus*, secundum quod pro Deo vero sumitur, in ratione Dei sumitur secundum quod dicitur Deus secundum opinionem, vel participationem. Cum enim aliquem nominamus Deum secundum participationem, intelligimus nomine Dei aliquid habens similitudinem veri Dei. Similiter cum idolum nomina-

mus Deum, hoc nomine, *Deus*, intelligimus significari aliquid de quo homines opinantur quòd sit Deus; et sic manifestum est quòd alia et alia est significatio nominis, sed una illarum significationum clauditur in significationibus aliis. Unde manifestum est quòd analogicè dicitur.

Ad primum ergo dicendum quòd nominum multiplicitas non attenditur secundum nominis prædicationem, sed secundum significationem. Hoc enim nomen, *homo*, de quocumque prædicetur, sive verè, sive falsè, dicitur uno modo. Sed tunc multipliciter diceretur, si per hoc nomen, *homo*, intenderemus significare diversa; puta, si unus intenderet significare per hoc nomen, *homo*, id quod verè est homo, et alius intenderet significare eodem nomine lapidem, vel aliquid aliud. Unde patet quòd catholicus dicens idolum non esse Deum, contradicit pagano hoc asserenti; quia uterque utitur hoc nomine, *Deus*, ad significandum verum Deum. Cùm enim paganus dicit idolum esse Deum, non utitur hoc nomine secundum quòd significat Deum opinabilem; sic enim verum diceret, cùm etiam catholici interdum in tali significatione hoc nomine utantur, ut cùm dicitur psal. 95, 5: *Omnes dii gentium dæmonia*.

Et similiter dicendum ad secundum et tertium. Nam illæ rationes procedunt secundum diversitatem prædicationis nominis, et non secundum diversam significationem.

Ad quartum dicendum quòd animal dictum de animali vero et de picto, non dicitur purè æquivocè. Sed Philosophus, in Antepred., cap. de Æquivoc., largo modo accipit æquivoca, secundum quòd includunt in se analogia; quia et ens, quod analogicè dicitur, aliquando dicitur æquivocè prædicari de diversis prædicamentis.

Ad quintum dicendum quòd ipsam naturam Dei, prout in se est, neque catholicus, neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis, vel excellentiæ, vel remotionis, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 12. Et secundum hoc in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen, *Deus*, cùm dicit: Idolum est Deus, in quâ accipit ipsum catholicus dicens: Idolum non est Deus. Si verò aliquis esset qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret; nisi fortè sicut proferimus nomina quorum significationes ignoramus.

ARTICULUS XI. — *Utrum hoc nomen, qui est, sit maximè nomen Dei proprium.* — (1, dist. 8, quæst. 1, art. 1, et Pot. quæst. 6, art. 1, et quæst. 7, art. 1, c., fin., et qu. 10, art. 1, ad 9.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *qui est*, non sit maximè proprium nomen Dei. Hoc enim nomen, *Deus*, est nomen incommunicabile, ut dictum est, art. 9 hujus quæst. Sed hoc nomen, *qui est*, non est nomen incommunicabile. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maximè proprium nomen Dei.

2. Præterea, Dionysius dicit, cap. 3 de di-

vin. Nomin., in princ. lect. 1, quòd *boni nominatio excellenter est manifestativa omnium Dei processuum*. Sed hoc maximè Deo convenit quòd sit universale rerum principium. Ergo hoc nomen, *bonum*, est maximè proprium Dei, et non hoc nomen, *qui est*.

3. Præterea, omne nomen divinum videtur importare relationem ad creaturas, cùm Deus non cognoscatur à nobis nisi per creaturas. Sed hoc nomen, *qui est*, nullam importat habitudinem ad creaturas. Ergo hoc nomen, *qui est*, non est maximè proprium nomen Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. 3, 13, quòd Moysi quærenti: *Si dixerint mihi: Quod est nomen ejus? quid dicam eis?* respondit ei Dominus: *Sic dices eis: Qui est, misit me ad vos*. Ergo hoc nomen, *qui est*, est maximè proprium nomen Dei.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen, *qui est*, triplici ratione est maximè proprium nomen Dei.

Primò quidem propter sui significationem. Non enim significat formam aliquam, sed ipsum esse. Unde cùm esse Dei sit ipsa ejus essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4, manifestum est quòd inter alia nomina hoc maximè propriè nominat Deum; unumquodque enim denominatur à suâ formâ.

Secundò propter ejus universalitatem. Omnia enim alia nomina vel sunt minùs communia, vel si convertantur cum ipso, tamen addunt aliquid supra ipsum secundum rationem. Unde quodammodò informant et determinant ipsum. Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viæ, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit à modo quo Deus in se est. Et ideo quânto aliqua nomina sunt minùs determinata, et magis communia, et absoluta, tantò magis propriè dicuntur de Deo à nobis. Unde Damascenus, lib. 1 orthod. Fid., cap. 12, ante med., dicit quòd *principalius omnibus, quæ de Deo dicuntur, nominibus est, qui est; totum enim (1) in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiæ infinitum et indeterminatum*. Quolibet enim alio nomine determinatur aliquis modus substantiæ rei; sed hoc nomen, *qui est*, nullum modum essendi determinat, sed se habet indeterminatè ad omnes, et ideo nominat ipsum pelagus substantiæ infinitum.

Tertiò verò ex ejus consignificatione; significat enim esse in præsentī; et hoc maximè propriè de Deo dicitur, cujus esse non novit præteritum, vel futurum, ut dicit Augustinus in 5 de Trinit., cap. 2, et lib. 83 Quæst., quæst. 17.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc nomen, *qui est*, est magis proprium nomen Dei quàm hoc nomen, *Deus*, quântum ad id à quo imponitur, scilicet ab esse, et quântum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est in corp. art. Sed quântum ad id ad

(1) Al.: *Totum enim in se ipso comprehendens velut quoddam pelagus, etc.*

quod significandum imponitur nomen, est magis proprium hoc nomen, *Deus*, quod imponitur ad significandum naturam divinam; et adhuc magis proprium nomen est *tetragrammaton*, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et (ut sic liceat loqui) singularem.

Ad secundum dicendum quod hoc nomen, *bonum*, est principale nomen Dei, in quantum est causa, non tamen simpliciter; nam esse absolutè, præintelligitur causæ.

Ad tertium dicendum quod non est necessarium quod omnia divina importent habitudinem ad creaturas, sed sufficit quod imponantur ab aliquibus perfectionibus procedentibus à Deo in creaturas, inter quas prima est ipsum esse, à quâ sumitur hoc nomen, *qui est*.

ARTICULUS XII. — *Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo.* — (Pot. quæst. 7, art. 5, ad 1, et 1, dist. 4, qu. 1, art. 1, et 1 cont., cap. 36.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod propositiones affirmativæ non possint formari de Deo. Dicit enim Dionysius, cap. 2 cœl. Hierarch., parùm ante med., quod *negationes de Deo sunt veræ, affirmationes autem incompactæ*.

2. Præterea, Boetius dicit in lib. de Trinit., ante med., quod *forma simplex subjectum esse non potest*. Sed Deus maximè est forma simplex, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7 et 8. Ergo non potest esse subjectum. Sed omne illud de quo propositio affirmativa formatur, accipitur ut subjectum. Ergo de Deo propositio affirmativa formari non potest.

3. Præterea, omnis intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus. Sed Deus habet esse absque omni compositione, ut supra probatum est, qu. 3, art. 7. Cùm igitur omnis intellectus affirmativus intelligat aliquid cum compositione, videtur quod propositio affirmativa verè de Deo formari non possit.

Sed contra est quod fidei non subest falsum. Sed propositiones quædam affirmativæ subduntur fidei, utpote quod Deus est trinus et unus, et quod est omnipotens. Ergo propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo.

Respondeo dicendum quod propositiones affirmativæ possunt verè formari de Deo. Ad cuius evidentiam sciendum est quod in quâlibet propositione affirmativâ verâ oportet quod prædicatum et subjectum significant idem secundum rem aliquo modo, et diversum secundum rationem. Et hoc patet tam in propositionibus quæ sunt de prædicato accidentali, quàm in illis quæ sunt de prædicato substantiali. Manifestum est enim quod homo et albus sunt idem subjecto, et differunt ratione; alia enim est ratio hominis, et alia ratio albi. Et similiter cùm dico: Homo est animal; illud enim ipsum quod est homo, verè animal est; in eodem enim supposito est et natura sensibilis, à quâ dicitur animal; et natura rationalis, à quâ dicitur homo; unde et hic etiam prædicatum et subjectum sunt idem supposito, sed diversa sunt

ratione. Sed in propositionibus in quibus idem prædicatur de se ipso, hoc aliquo modo invenitur, in quantum intellectus id quod ponit ex parte subjecti, trahit ad partem suppositi; quod verò ponit ex parte prædicati, trahit ad naturam formæ in supposito existentis, secundum quod dicitur quod *prædicata tenentur formaliter, et subjecta materialiter*. Huic verò diversitati quæ est secundum rationem, respondet pluralitas prædicati et subjecti; identitatem verò rei significat intellectus per ipsam compositionem. Deus autem in se consideratus est omninò unus et simplex; sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in se ipso est, videre.

Sed quamvis intelligat ipsum sub diversis conceptionibus, cognoscit tamen quod omnibus suis conceptionibus respondet una et eadem res simplex. Hanc ergo pluralitatem quæ est secundum rationem, repræsentat pluralitas prædicati et subjecti; unitatem verò repræsentat intellectus per compositionem.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius dicit affirmationes de Deo esse incompactas, vel inconvenientes, secundum aliam translationem, in quantum nullum nomen Deo competit secundum modum significandi, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster non potest formas simplices subsistentes, secundum quod in se ipsis sunt, comprehendere; sed apprehendit eas secundum modum compositorum, in quibus est aliquid quod subicitur; et est aliquid quod inest. Et idè apprehendit formam simplicem in ratione subjecti, et attribuit ei aliquid.

Ad tertium dicendum quod hæc propositio: *Intellectus intelligens rem aliter quàm sit, est falsus*, est duplex, ex eo quod hoc adverbium, *aliter*, potest determinare hoc verbum, *intelligens*, ex parte intellecti, vel ex parte intelligentis. Si ex parte intellecti, sic propositio vera est; et est sensus: Quicumque intellectus intelligit rem esse aliter quàm sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo non dicit eum esse compositum, sed simplicem. Si verò ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectûs in intelligendo quàm rei in essendo. Manifestum est enim quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cùm intelligit simplicia quæ sunt supra se, intelligit ea secundum modum suum, scilicet compositè, non tamen ita quod intelligat ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus formans compositionem de Deo.

QUÆSTIO XIV.

DE SCIENTIA DEI. — (In sexdecim articulos divisa.)

Post considerationem eorum quæ ad divi-

nam substantiam pertinent, restat considerandum de his quæ pertinent ad operationem ipsius. Et quia operatio quædam est quæ manet in operante, quædam verò quæ procedit in exteriorem effectum; primò agemus de scientiâ et voluntate (nam intelligere in intelligente est, et velle in volente), et postmodum de potentiâ Dei, quæ consideratur ut principium operationis divinæ in effectum exteriorem procedentis. Quia verò intelligere quoddam vivere est, post considerationem divinæ scientiæ considerandum est de vitâ divinâ. Et quia scientia verorum est, erit etiam considerandum de veritate et falsitate. Rursùm, quia omne cognitum in cognoscente est, rationes autem rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente, ideæ vocantur, cum consideratione scientiæ erit etiam adjungenda consideratio de ideis.

Circa scientiam verò queruntur sexdecim: 1^o utrùm in Deo sit scientiâ; 2^o utrùm Deus intelligat se ipsum; 3^o utrùm comprehendat se; 4^o utrùm suum intelligere sit sua substantia; 5^o utrùm intelligat alia à se; 6^o utrùm habeat de eis propriam cognitionem; 7^o utrùm scientia Dei sit discursiva; 8^o utrùm scientia Dei sit causa rerum; 9^o utrùm scientia Dei sit eorum quæ non sunt; 10^o utrùm sit malorum; 11^o utrùm sit singularium; 12^o utrùm sit infinitorum; 13^o utrùm sit contingentium futurorum; 14^o utrùm sit enuntiabilem; 15^o utrùm scientia Dei sit variabilis; 16^o utrùm Deus de rebus habeat speculativam scientiam, vel practicam.

ARTICULUS PRIMUS.—*Utrùm in Deo sit scientia.*

— (1, dist. 13, art. 1, et 1 cont., cap. 42, et Pot. quest. 8, art. 1, corp., et art. 5, corp., et Ver., quest. 2, art. 1, et opusc. 3, cap. 28 et 35, et 12 Met., lect. 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit scientia. Scientia enim habitus est qui Deo non competit, cum sit medius inter potentiam et actum. Ergo scientia non est in Deo.

2. Præterea, scientia, cum sit conclusio- num, est quædam cognitio ab alio causata, scilicet ex cognitione principiorum. Sed nihil causatum est in Deo. Ergo scientia non est in Deo.

3. Præterea, omnis scientia vel universalis, vel particularis est. Sed in Deo non est universale et particulare, ut ex superioribus patet, quæst. 3, artic. 5. Ergo in Deo non est scientia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 11, 33: *O altitudo divitiarum sapientiæ et scientiæ Dei!*

Resp. dicendum quod in Deo perfectissima est scientia. Ad cujus evidentiam considerandum est quod cognoscencia à non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscencia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius; nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem; propter quod dicit Philosophus, 3

de Animâ, text. 37, quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem forme est per materiam. Unde et supra dicimus, quod forme secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quendam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicujus rei est ratio quod sit cognoscitiva, et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis. Unde in 2 de Animâ, text. 124, dicitur quod plantæ non cognoscunt propter suam materialitatem. Sensus autem cognoscitivus est, quia receptivus est specierum sine materiâ; et intellectus adhuc magis cognoscitivus, quia magis separatus est à materiâ, et immixtus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 4 usque ad 7. Unde cum Deus sit in summo immaterialitatis, ut ex superioribus patet, quæst. 7, art. 1, sequitur quod ipse sit in summo cognitionis.

Ad primum ergo dicendum quod quia perfectiones procedentes à Deo in creaturas altiori modo sunt in Deo, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 4, oportet quod quodcumque nomen sumptum à quacunque perfectione creaturæ Deo attribuitur, secludatur ab ejus significatione omne illud quod pertinet ad imperfectum modum, qui competit creaturæ. Unde scientia non est qualitas in Deo, vel habitus, sed substantia, et actus purus.

Ad secundum dicendum quod ea quæ sunt divisim et multipliciter in creaturis, in Deo sunt simpliciter et unitè, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 4. Homo autem secundum diversa cognita habet diversas cognitiones. Nam secundum quod cognoscit principia, dicitur habere intelligentiam; scientiam verò, secundum quod cognoscit conclusiones; sapientiam, secundum quod cognoscit causam altissimam; consilium, vel prudentiam, secundum quod cognoscit agibilia. Sed hæc omnia Deus unâ et simplici cognitione cognoscit, ut infra patebit, art. 7 hujus quæst. Unde simplex Dei cognitio omnibus istis nominibus nominari potest; ita tamen quod ab unoquoque eorum, secundum quod in divinam prædicationem venit, secludatur quidquid imperfectionis est, et retineatur quidquid perfectionis est. Et secundum hoc dicitur Job 12, 13: *Apud ipsum est sapientia et fortitudo; et ipse habet consilium et intelligentiam.*

Ad tertium dicendum quod scientia est secundum modum cognoscentis; scitum enim est in sciente secundum modum scientis. Et idèd cum modus divinæ essentiæ sit altior quàm modus quo creaturæ sunt, scientia divina non habet modum creatæ scientiæ, ut scilicet sit universalis, vel particularis, vel in habitu vel in potentiâ, vel secundum aliquem talem modum disposita.

ARTICULUS II.—*Utrùm Deus intelligat se.*— (Verit. quest. 2, art. 2, et 1 cont. cap. 47 et 48, et 4, cap. 2, et 1, dist. 25, art. 2, et 12 Metaph., lect. 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non intelligat se. Dicitur enim in lib. de Causis, prop. 13, in princ., quod *omnis sciens qui scit suam essentiam, est rediens ad essentiam suam reditione completâ.* Sed Deus non exit extra essentiam suam, nec ali-

quo modo movetur; et sic non competit sibi redire ad essentiam suam. Ergo ipse non est sciens essentiam suam.

2. Præterea, intelligere est quoddam pati et moveri, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 12 et 28; scientia etiam est assimilatio ad rem scitam; et scitum etiam est perfectio scientis. Sed nihil movetur, vel patitur, vel perficitur à se ipso, *neque similitudo sibi ipsi est*, ut Hilarius dicit, lib. 3 de Trinit., non multum remotè ante fin. Ergo Deus non est sciens se ipsum.

3. Præterea, præcipuè Deo sumus similes secundum intellectum, quia secundum mentem sumus ad imaginem Dei, ut dicit Augustinus, lib. 15 de Trinit., cap. 1, et lib. 6 super Genes., cap. 12. Sed intellectus noster non intelligit se, nisi sicut intelligit alia, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 15. Ergo Deus non intelligit se, nisi fortè intelligendo alia.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 2: *Quæ sunt Dei nemo novit, nisi Spiritus Dei.*

Respondeo dicendum quod Deus se per se ipsum intelligit. Ad cujus evidentiam sciendum est quod, licet in operationibus quæ transeunt in exteriorem effectum, objectum operationis, quod significatur ut terminus, sit aliquid extra operantem; tamen in operationibus quæ sunt in operante, objectum, quod significatur ut terminus operationis, est in ipso operante; et secundum quod est in eo, sic est operatio in actu. Unde dicitur in lib. 3 de Animâ, text. 36 et 37, quod *sensibile in actu est sensus in actu, et intelligibile in actu est intellectus in actu*. Ex hoc enim aliquid in actu sentimus, vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus in-formatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. Et secundum hoc tantum sensus vel intellectus aliud est à sensibili vel intelligibili, quia utrumque est in potentiâ. Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis; ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster, cum intelligit in potentiâ; neque species intelligibilis sit aliud à substantiâ intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens; sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic se ipsum per se ipsum intelligit.

Ad primum ergo dicendum quod redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in se ipsâ. Forma enim, in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur; in quantum verò in se ipsâ habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivæ quæ non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt se ipsas, sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes cognoscitivæ per se subsistentes cognoscunt se ipsas: et propter hoc dicitur in libro de Causis, quod *sciens essentiam suam redit ad essentiam suam*. Per se autem subsistere maximè convenit Deo. Unde secundum hunc modum loquendi ipse est maximè rediens ad essentiam suam, et cognoscens seipsum.

Ad secundum dicendum quod moveri et pati sumuntur æquivocè, secundum quod intelligere dicitur esse quoddam moveri, vel pati, ut dicitur in 3 de Animâ, loc. cit. in argum. Non enim intelligere est motus, qui est actus imperfecti, qui est ab alio in aliud; sed actus perfecti existens in ipso agente. Similiter etiam quod intellectus perficiatur ab intelligibili, vel assimiletur ei, hoc convenit intellectui qui quandoque est in potentiâ; quia per hoc quod est in potentiâ, differt ab intelligibili, et assimilatur ei per speciem intelligibilem, quæ est similitudo rei intellectæ, et perficitur per ipsam, sicut potentia per actum. Sed intellectus divinus, qui nullo modo est in potentiâ, non perficitur per intelligibile; neque assimilatur ei, sed est sua perfectio, et suum intelligere.

Ad tertium dicendum quod esse naturale non est materiæ primæ, quæ est in potentiâ, nisi secundum quod est reducta in actum per formam. Intellectus autem noster possibilis se habet in ordine intelligibilium sicut materia prima in ordine rerum naturalium, eò quod est in potentiâ ad intelligibilia sicut materia prima ad naturalia. Unde intellectus noster possibilis non potest habere intelligibilium operationem (1), nisi in quantum perficitur per speciem intelligibilem alienjus; et sic intelligit se ipsum per speciem intelligibilem, sicut et alia. Manifestum est autem quod ex eo quod cognoscit intelligibile, intelligit ipsum suum intelligere, et per actum cognoscit potentiam intellectivam. Deus autem est sicut actus purus tam in ordine existentium, quam in ordine intelligibilium; et ideo per se ipsum se ipsum intelligit.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus comprehendat se ipsum.* — (3, dist. 14, art. 2, quæst. 1 et 2, et 1 cont., cap. 3, et Ver. quæst. 2, art. 2, ad 5, et quæst. 20, art. 4, et opusc. 3, cap. 206, 213 et 264, et opusc. 9, cap. 79.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non comprehendat se ipsum. Dicit enim Augustinus, in lib. 83 Quæstionum, quæst. 14, quod id quod comprehendit se, finitum est sibi. Sed Deus est omnibus modis infinitus. Ergo non comprehendit se.

2. Si dicatur quod Deus infinitus est nobis, sed sibi finitus; contra: Verius est unumquodque secundum quod est apud Deum, quam secundum quod est apud nos. Si igitur Deus sibi ipsi est finitus, nobis autem infinitus, verius est Deum esse finitum quam infinitum; quod est contra prius determinatam, quæst. 7, art. 14. Non ergo Deus comprehendit se ipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibidem: *Omne quod intelligit se, comprehendit se*. Sed Deus intelligit se: ergo comprehendit se.

Respondeo dicendum quod Deus perfectè comprehendit se ipsum. Quod sic patet: tunc enim dicitur aliquid comprehendere, quando pervenitur ad finem cognitionis ipsius; et hoc est quando res cognoscitur ita perfectè sicut cognoscibilis est; sicut propositio demon-

(1) Al., intelligibilem operationem.

strabilis comprehenditur quando scitur per demonstrationem, non autem quando cognoscitur per aliquam rationem probabilem. Manifestum est autem quod Deus ita perfectè cognoscit se ipsum sicut perfectè cognoscibilis est; est enim unumquodque cognoscibile secundum modum sui actûs. Non enim cognoscitur aliquid secundum quod in potentiâ est, sed secundum quod est in actu, ut dicitur in 9 Metaph., text. 20. Tanta est autem virtus Dei in cognoscendo, quanta est actualitas ejus in existendo; quia per hoc quod actu est et ab omni materiâ et potentiâ separatus, Deus cognoscitivus est, ut ostensum est art. 1 hujus quæst. Unde manifestum est quod tantum se ipsum cognoscit, quantum cognoscibilis est; et propter hoc se ipsum perfectè comprehendit.

Ad primum ergo dicendum quod comprehendere, si propriè accipiatur, significat aliquid habens et includens alterum; et sic oportet quod omne comprehensum sit finitum, sicut omne inclusum. Non sic autem comprehendendi dicitur Deus à se ipso, ut intellectus suus sit aliud quàm ipse, et capiat ipsum et includat; sed hujusmodi locutiones per negationem sunt exponendæ. Sicut enim Deus dicitur esse in se ipso, quia à nullo exteriori continetur, ita dicitur comprehendendi à se ipso, quia nihil est sui quod lateat ipsum. Dicit enim Augustinus in lib. de videndo Deo, epist. 112, ad Paulin., cap. 9, circa princ., quod *totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem.*

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

ARTICULUS IV. — *Utrum ipsum intelligere Dei sit ejus substantia.* — (1 cont., cap. 46 et 47, et 4, cap. 11 et 12, et opusc. 3, cap. 29, 30 et 31.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ipsum intelligere Dei non sit ejus substantia. intelligere enim est quædam operatio; operatio autem aliquid significat procedens ab operante; substantia autem operantis non procedit ab operante. Ergo ipsum intelligere Dei non est ipsa substantia.

2. Præterea, cum aliquis intelligit se intelligere, hoc non est intelligere aliquid magnum vel principale intellectum, sed intelligere quoddam secundarium et accessorium. Si igitur Deus sit ipsum suum intelligere, intelligere Dei erit sicut cum intelligimus nos intelligere; et sic non erit aliquid magnum intelligere Dei.

3. Præterea, omne *intelligere* est aliquid intelligere. Cum ergo Deus intelligit se, si ipsemet non est aliud quàm suum intelligere, intelligit se intelligere, et intelligere se intelligere se, et sic in infinitum. Non ergo ipsum intelligere Dei est ejus substantia.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. 7

de Trinitate, cap. 7: *Deo hoc est esse, quod sapientem esse.* Hoc autem est sapientem esse quod intelligere. Ergo Deo hoc est esse quod intelligere. Sed esse Dei est ejus substantia, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4. Ergo intelligere Dei est ejus substantia.

Respondeo dicendum quod est necesse dicere quod intelligere Dei est ejus substantia. Nam si intelligere Dei sit aliud quàm ejus substantia, oporteret, ut dicit Philosophus in 12 Metaph., text. 39, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiæ divinæ, ad quod se haberet substantia divina sicut potentia ad actum; quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio, et actus intelligentis. Hoc autem qualiter sit, considerandum est. Sicut enim supra dictum est, art. 2 hujus quæst., intelligere non est actio progrediens ad aliquid extrinsecum, sed manet in operante sicut actus et perfectio ejus, prout esse est perfectio existentis. Sicut enim esse consequitur formam, ita intelligere sequitur speciem intelligibilem. In Deo autem non est forma quæ sit aliud quàm suum esse, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 4 et 7. Unde cum ipsa sua essentia sit etiam species intelligibilis, ut dictum est quæst. 3, art. 7 præcipuè, ex necessitate sequitur quod ipsum ejus intelligere sit ejus essentia et ejus esse.

Et sic patet ex omnibus præmissis quod in Deo intellectus intelligens, et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere sunt omnino unum et idem. Unde patet quod per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in ejus substantiâ.

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

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

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

ARTICULUS V. — *Utrum Deus cognoscat alia à se.* — (1, dist. 35, art. 2, et Ver. quæst. 2, art. 4, et 1 cont., cap. 48 et 49.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia à se. Quæcumque enim sunt alia à Deo, sunt extra ipsum. Sed Augustinus dicit in lib. 83 Quæst., qu. 46, post medium, quod *neque quidquam Deus extra se ipsum intuetur.* Ergo non cognoscit alia à se.

2. Præterea, intellectum est perfectio intelligentis. Si ergo Deus intelligat alia à se, aliquid aliud erit perfectio Dei, et nobilius ipso; quod est impossibile.

3. Præterea, ipsum intelligere speciem habet ab intelligibili, sicut et omnis alius actus à suo objecto. Unde et ipsum intelligere tantò est nobilius, quantò etiam nobilius est ipsum quod intelligitur. Sed Deus est ipsum suum intelligere, ut ex dictis patet art. præc. Si igitur Deus intelligit aliquid aliud à se, ipse Deus

specificatur per aliquid aliud à se; quod est impossibile. Non igitur intelligit alia à se.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 4, 13: *Omnia autem nuda et aperta sunt oculis ejus.*

Respondeo dicendum quod necesse est Deum cognoscere alia à se. Manifestum est enim quod se ipsum perfectè intelligit; alioquin suum esse non esset perfectum, cum suum esse sit suum intelligere. Si autem perfectè aliquid cognoscitur, necesse est quod virtus ejus perfectè cognoscatur. Virtus autem aliqujus rei perfectè cognosci non potest, nisi cognoscantur ea ad quæ virtus se extendit. Unde cum virtus divina se extendat ad alia, eo quod ipsa est prima causa effectiva omnium entium, ut ex supradictis patet, q. 2, art. 3, necesse est quod Deus alia à se cognoscat. Et hoc etiam evidentius fit, si adjungatur quod ipsum esse causæ agentis primæ, scilicet Dei, est ejus intelligere. Unde quicumque effectus præexistunt in Deo sicut in causâ primâ, necesse est quod sint in ipso ejus intelligere, et quod omnia in eo sint secundum modum intelligibilem. Nam omne quod est in altero, est in eo secundum modum ejus in quo est.

Ad sciendum autem qualiter alia à se cognoscat, considerandum est quod dupliciter aliquid cognoscitur: uno modo in se ipso, alio modo in altero. In se ipso quidem cognoscitur aliquid, quando cognoscitur per speciem propriam adæquatam ipsi cognoscibili, sicut cum oculus videt hominem per speciem hominis; in alio autem videtur id quod videtur per speciem continentis, sicut cum pars videtur in toto per speciem totius, vel cum homo videtur in speculo per speciem speculi, vel quocumque alio modo contingat aliquid in alio videri.

Sic igitur dicendum est quod Deus se ipsum videt in se ipso, quia se ipsum videt per essentiam suam; alia autem à se videt non in ipsis, sed in se ipso, in quantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso.

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

Ad secundum dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis, non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio ejus. Lapis enim non est in animâ, sed species ejus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 38. Ea verò quæ sunt alia à Deo, intelliguntur à Deo, in quantum essentia Dei continet species eorum, ut dictum est in corp. art.; unde non sequitur quod aliquid aliud sit perfectio divini intellectûs quàm ipsa essentia Dei.

Ad tertium dicendum quod ipsum intelligere non specificatur per id quod in alio intelligitur, sed per principale intellectum in quo alia intelliguntur. In tantum enim ipsum intelligere specificatur per objectum suum, in quantum forma intelligibilis est principium intellectualis operationis. Nam omnis ope-

ratio specificatur per formam quæ est principium operationis, sicut calefactio per calorem. Unde per illam formam intelligibilem specificatur intellectualis operatio, quæ facit intellectum in actu. Et hæc est species principalis intellecti, quæ in Deo nihil est aliud quàm essentia sua, in quâ omnes species rerum comprehenduntur. Unde non oportet quod ipsum intelligere divinum, vel potius ipse Deus, specificetur per aliud quàm per essentiam divinam.

ARTICULUS VI. — *Utrum Deus cognoscat alia à se propriâ cognitione.* — (1, dist. 35, art. 3, et dist. 36, quæst. 1, art. 1, et 1 contr., cap. 50, 62 et 72, et 3, cap. 73 et 76, et Ver. quæst. 2, art. 4 et 5, et opuse. 3, cap. 134 et 135.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat alia à se propriâ cognitione. Sic enim cognoscit alia à se, ut dictum est art. præc., secundum quod alia ab ipso in eo sunt. Sed alia ab eo sunt in ipso sicut in primâ causâ communi et universali. Ergo alia cognoscuntur à Deo sicut in causâ primâ et universali. Hoc autem est cognoscere in universali, et non secundum propriam cognitionem. Ergo Deus cognoscit alia à se in universali, et non secundum propriam cognitionem.

2. Præterea, quantum distat essentia creaturæ ab essentiâ divinâ, tantum distat essentia divina ab essentiâ creaturæ. Sed per essentiam creaturæ non potest cognosci essentia divina, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 1. Ergo nec per essentiam divinam potest cognosci essentia creaturæ. Et sic cum Deus nihil cognoscat nisi per essentiam suam, sequitur quod non cognoscat creaturam secundum ejus essentiam, ut cognoscat de eâ quid est; quod est propriam cognitionem de re habere.

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

Sed contra, habere propriam cognitionem de rebus, est cognoscere res non solum in communi, sed secundum quod sunt ab invicem distinctæ. Sic autem Deus cognoscit res; unde dicitur Hebr. 4, 12, quod *pertingit usque ad divisionem spiritûs et animæ, compagum quoque et medullarum; et discretor cogitationum et intentionum cordis; et non est ulla creatura invisibilis in conspectu ejus.*

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam erraverunt, dicentes quod Deus alia à se non cognoscit nisi in communi, scilicet in quantum sunt entia. Sicut enim ignis, si cognosceret se ipsum ut est principium caloris, cognosceret naturam caloris, et omnia alia in quantum sunt calida; ita Deus, in quantum cognoscit se ut principium essendi, cognoscit naturam entis, et omnia alia in quan-

tum sunt entia.

Sed hoc non potest esse. Nam intelligere aliquid in communi, et non in speciali, est imperfectè aliquid cognoscere. Unde intellectus noster, dùm de potentiâ in actum educitur, pertingit prius ad cognitionem universalem et confusam de rebus quàm ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens, ut patet in 1 Physic., text. 2, in princ. comm. Si igitur cognitio Dei de rebus aliis à se esset in universali tantùm et non in speciali, sequeretur quòd ejus intelligere non esset omnibus modis perfectum, et per consequens nec ejus esse; quod est contra ea quæ superius ostensa sunt, quæst. 4, art. 1, et art. 3, 4 et 5 hujus quæst.

Oportet igitur dicere quòd alia à se cognoscat propriâ cognitione, non solùm secundùm quòd communicant in ratione entis, sed secundùm quòd unum ab alio distinguitur. Et ad hujus evidentiam considerandum est quòd quidam volentes ostendere quòd Deus per unum cognoscit multa; utuntur quibusdã exemplis; ut puta quòd si centrum cognosceret se ipsum, cognosceret omnes lineas progredientes à centro; vel lux, si cognosceret se ipsam, cognosceret omnes colores.

Sed hæc exempla, licet quantùm ad aliquid similia sint, scilicet quantùm ad universalem causalitatem, tamen deficiunt quantùm ad hoc quòd multitudo et diversitas non causantur ab illo uno principio universali quantùm ad id quod principium distinctionis est, sed solùm quantùm ad id in quo communicant. Non enim diversitas coloris causatur ex luce solùm, sed ex diversâ dispositione diaphani recipientis; et similiter diversitas linearum ex diverso situ. Et inde est quòd hujusmodi diversitas et multitudo non potest cognosci in suo principio secundùm propriam cognitionem, sed solùm in communi. Sed in Deo non sic est. Supra enim ostensum est, quæst. 4, art. 2, quòd quidquid perfectionis est in quâcumque creaturâ, totum præexistit et continetur in Deo secundùm modum excellentem. Non solùm autem id in quo creaturæ communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet, sed etiam ea per quæ creaturæ ab invicem distinguuntur, sicut vivere et intelligere, et hujusmodi, quibus viventia à non viventibus, et intelligentia à non intelligentibus distinguuntur. Et omnis forma per quam quælibet res in propriâ specie constituitur, perfectio quædam est. Et sic omnia in Deo præexistunt, non solùm quantùm ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantùm ad ea secundùm quæ res distinguuntur.

Et sic, cùm Deus in se omnes perfectiones contineat, comparatur Dei essentia ad omnes rerum essentias, non sicut commune ad propria, ut unitas ad numeros, vel centrum ad lineas; sed sicut perfectus actus ad imperfectos; ut si dicerem, homo ad animal, vel senarius, qui est numerus perfectus, ad imperfectos sub ipso contentos. Manifestum est autem quòd per actum perfectum cognosci possunt actus imperfecti non solùm in communi, sed etiam propriâ cognitione; sicut qui cognoscit hominem, cognoscit animal

propriâ cognitione; et qui cognoscit senarium, cognoscit trinarium propriâ cognitione. Sic igitur cùm essentia Dei habeat in se quidquid perfectionis habet essentia cujuscumque rei alterius, et adhuc ampliùs, Deus in se ipso potest omnia propriâ cognitione cognoscere. Propria enim natura uniuscujusque consistit secundùm quòd per aliquem modum divinam perfectionem participat. Non autem Deus perfectè se ipsum cognosceret, nisi cognosceret quomodocumque participabilis est ab aliis sua perfectio. Nec etiam ipsam naturam essendi perfectè sciret, nisi cognosceret omnes modos essendi. Unde manifestum est quòd Deus cognoscit omnes res propriâ cognitione, secundùm quòd ab aliis distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd sic cognoscere aliquid sicut in cognoscente est, potest dupliciter intelligi. Uno modo secundùm quòd hoc adverbium, *sicut*, importat modum cognitionis ex parte rei cognitæ; et sic falsum est. Non enim semper cognoscens cognoscit cognitum secundùm illud esse quod habet in cognoscente: oculus enim non cognoscit lapidem secundùm esse quod habet in oculo; sed per speciem lapidis quam habet in se, cognoscit lapidem secundùm esse quod habet extra oculum. Et si aliquis cognoscens cognoscat cognitum secundùm esse quod habet in cognoscente, nihilominus cognoscit ipsum secundùm esse quod habet extra cognoscentem; sicut intellectus cognoscit lapidem secundùm esse intelligibile quod habet in intellectu, in quantum cognoscit se intelligere; sed nihilominus cognoscit esse lapidis (1) in propriâ naturâ. Si verò intelligatur secundùm quòd hoc adverbium, *sicut*, importat modum ex parte cognoscentis, verum est quòd sic solùm cognoscens cognoscit cognitum, secundùm quòd est in cognoscente. Quia quantò perfectius est cognitum in cognoscente, tantò perfectior est modus cognitionis.

Sic igitur dicendum est quòd Deus non solùm cognoscit res esse in se ipso; sed per id quòd in se ipso continet res, cognoscit eas in propriâ naturâ, et tantò perfectiùs, quantò perfectiùs est unumquodque in ipso.

Ad secundum dicendum quòd essentia creaturæ comparatur ad essentiam Dei ut actus imperfectus ad perfectum. Et ideò essentia creaturæ non sufficienter ducit in cognitionem essentiæ divinæ, sed è converso.

Ad tertium dicendum quòd idem non potest accipi ut ratio diversorum per modum adæquationis. Sed divina essentia est aliquid excedens omnes creaturas. Unde potest accipi ut propria ratio uniuscujusque, secundùm quòd diversimodè est participabilis vel imitabilis à diversis creaturis.

ARTICULUS VII. — *Utrùm scientia Dei sit discursiva.* — (1 cont., cap. 55, 56 et 57, et Pot. qu. 9, art. 2 ad. 10, et quodl. 11, art. 2, ad 2, et opusc. 5, cap. 29.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei sit discursiva. Scientia enim Dei non est secundùm scire in habitu sed secundùm intelligere in actu. Sed secundum

(1) Ita codd. Alcan. et Cam. Al., lapidem.

dum Philosophum, in 2 Topic., cap. 2, in declaratione loci 33: *Scire in habitu contingit multa simul, sed intelligere actu unum tantum*. Cum ergo Deus multa cognoscat, quia et se et alia, ut ostensum est art. 3 et 5 hujus quæst., videtur quod non simul omnia intelligat, sed de uno in aliud discurrat.

2. Præterea, cognoscere effectum per causam est scientiæ discurrentis. Sed Deus cognoscit alia per se ipsum, sicut effectum per causam. Ergo cognitio sua est discursiva.

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

Sed contra est quod Augustinus dicit in 15 de Trinit., cap. 14, à med., quod *Deus non particulatim vel sigillatim omnia videt, velut alternante conceptu (1) hinc illuc, inde huc; sed omnia videt simul*.

Respondeo dicendum quod in scientiâ divinâ nullus est discursus, quod sic patet: in scientiâ enim nostrâ duplex est discursus: unus secundum successionem tantum; sicut cum, postquam intelligimus aliquid in actu, convertimus nos ad intelligendum aliud; alius discursus est secundum causalitatem; sicut cum per principia pervenimus in cognitionem conclusionum. Primus autem discursus Deo convenire non potest. Multa enim quæ successivè intelligimus, si unumquodque eorum in seipso consideretur, omnia simul intelligimus, si in aliquo uno ea intelligamus: puta si partes intelligamus in toto, vel diversas res videamus in speculo; Deus autem omnia videt in uno, quod est ipse, ut habitum est art. 4 et 5 hujus quæst. Unde simul et non successivè omnia videt. Similiter etiam et secundus discursus Deo competere non potest. Primò quidem, quia secundus discursus præsupponit primum; procedentes enim à principiis ad conclusiones non simul utrumque considerant. Deinde quia discursus talis est procedentis de noto ad ignotum. Unde manifestum est quod quando cognoscitur primum, adhuc ignoratur secundum; et sic secundum non cognoscitur in primo, sed ex primo. Terminus verò (2) discursus est, quando secundum videtur in primo, resolutis effectibus in causas; et tunc cessat discursus. Unde cum Deus effectus suos in se ipso videat sicut in causâ, ejus cognitio non est discursiva.

Ad primum ergo dicendum quod licet sit unum tantum intelligere in se ipso, tamen contingit multa intelligere in aliquo uno, ut dictum est in corp. art., et art. præc.

Ad secundum dicendum quod Deus non cognoscit per causam, quasi prius cognitâ, effectus incognitos; sed eos cognoscit in causâ: unde ejus cognitio est sine discursu, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod effectus causarum creatarum videt quidem Deus in ipsis

causis multò melius quam nos; non tamen ita quod cognitio effectuum causetur in ipso ex cognitione causarum creatarum, sicut in nobis; unde ejus scientia non est discursiva.

ARTICULUS VIII. — *Utrum scientia Dei sit causa rerum.* — (1, dist. 38, art. 1, et 5 cont., cap. 61 et 62, et Ver. quæst. 2, art. 14.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit causa rerum. Dicit enim Origenes super Epist. ad Rom. sup. illud: *Quos vocavit, hos et justificavit: « Non propterea aliquid erit, quia id scit Deus esse futurum; sed quia futurum est, ideò scitur à Deo, antequàm fiat. »*

2. Præterea, positâ causâ, ponitur effectus. Sed scientia Dei est æterna. Si ergo scientia Dei est causa rerum creatarum, videtur quod creaturæ sint ab æterno.

3. Præterea, *scibile est prius scientiâ, et mensurâ ejus*, ut dicitur in 10 Metaph.; text. 9. Sed id quod est posterius et mensuratum, non potest esse causa. Ergo scientia Dei non est causa rerum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 15 de Trinitate, cap. 13, in med.: *Universas creaturas, et spirituales et corporales, non quia sunt, ideò novit Deus; sed ideò sunt, quia novit*.

Respondeo dicendum quod scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, eo quod artifex operatur per suum intellectum. Unde oportet quod forma intellectus sit principium operationis, sicut calor est principium calefactionis. Sed considerandum est quod forma naturalis, in quantum est forma manens in eo cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis secundum quod est tantum in intelligente, nisi adjungatur ei inclinatio ad effectum, quæ est per voluntatem. Cum enim forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in 9 Metaph., text. 10. Manifestum est autem quod Deus per intellectum suum causat res, cum suum esse sit suum intelligere; unde necesse est quod sua scientia sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam. Unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis.

Ad primum ergo dicendum quod Origenes locutus est attendens rationem scientiæ, cui non competit ratio causalitatis, nisi adjunctâ voluntate, ut dictum est in corp. art.

Sed quod dicit, ideò præscire Deum aliqua, quia sunt futura, intelligendum est secundum causam consequentiæ, non secundum causam essendi. Sequitur enim, si aliqua sunt futura, quod Deus ea præscierit, non tamen res futuræ sunt causa quod Deus sciat.

Ad secundum dicendum quod scientia Dei est causa rerum, secundum quod res sunt in

(1) Al., *conspectu*.

(2) Al., *tertius verò*.

scientiâ. Non fuit autem in scientiâ Dei quod res essent ab æterno; unde quamvis scientia Dei sit æterna, non sequitur tamen quod creaturæ sint ab æterno.

Ad tertium dicendum quod res naturales sunt mediæ inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus à rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est; unde sicut scibilia naturalia sunt priora quàm scientia nostra, et mensura ejus; ita scientia Dei est prior quàm res naturales, et mensura ipsarum; sicut etiam aliqua domus est media inter scientiam artificis qui eam fecit, et scientiam illius qui ejus cognitionem ex ipsâ jam factâ capit.

ARTICULUS IX. — *Utrum Deus habeat scientiam non entium.* — (1, dist. 38, art. 4, et Ver. quæst. 1, art. 8, et 1 cont., cap. 69.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non habeat scientiam non entium. Scientia enim Dei non est nisi verorum. Sed verum et ens convertuntur. Ergo scientia Dei non est non entium.

2. Præterea, scientia requirit similitudinem inter scientem et scitum. Sed ea quæ non sunt non possunt habere aliquam similitudinem ad Deum, qui est ipsum esse. Ergo ea quæ non sunt, non possunt sciri à Deo.

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

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Rom. 4, 17: *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquàm ea quæ sunt.*

Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quæcumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quæ non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt quæ actu sunt; ea verò quæ non sunt actu, sunt in potentiâ vel ipsius Dei, vel creaturæ; sive in potentiâ activâ, sive in passivâ; sive in potentiâ opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quæcumque igitur possunt per creaturam fieri, vel cogitari, vel dici, et etiam quæcumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiamsi actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam.

Sed horum quæ actu non sunt, est attendenda quædam diversitas. Quædam enim licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt, vel erunt; et omnia ista dicitur Deus scire scientiâ visionis. Quia cum intelligere Dei, quod est ejus esse, æternitate mensuratur, quæ sine successione existens totum tempus comprehendit, præsens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quæ sunt in quocumque tempore, sicut in subjecta sibi præsentialiter. Quædam verò sunt, quæ sunt in potentiâ Dei, vel creaturæ, quæ tamen nec sunt, nec erunt, neque fuerunt; et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiæ. Quod ideo dicitur, quia ea quæ videntur apud nos habent esse distinctum extra videntem.

Ad primum ergo dicendum quod secun-

dum quod sunt in potentiâ, sic habent veritatem ea quæ non sunt actu; verum est enim ea esse in potentiâ; et sic sciuntur à Deo.

Ad secundum dicendum quod cum Deus sit ipsum esse, in tantum unumquodque est, in quantum participat de Dei similitudine; sicut unumquodque in tantum est calidum, in quantum participat calorem. Sic et ea quæ sunt in potentiâ, etiamsi non sunt in actu, cognoscuntur à Deo.

Ad tertium dicendum quod Dei scientia est causa rerum voluntate adjunctâ. Unde non oportet quod quæcumque scit Deus, sint, vel fuerint, vel futura sint; sed solum ea quæ vult esse, vel permittit esse. Et iterum non est in scientiâ Dei quod illa sint, sed quod esse possint.

ARTICULUS X. — *Utrum Deus cognoscat mala.* — (1, dist. 37, quæst. 1, art. 2, et Ver. quæst. 2, art. 1, ad 5, et 1 cont., cap. 71, et quodl. 11, quæst. 2, art. unico.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non cognoscat mala. Dicit enim Philosophus, in 3 de Animâ, text. 25, quod intellectus qui non est in potentiâ, non cognoscit privationem. Sed *malum est privatio boni*, ut dicit Augustinus, Enchir. cap. 11, et lib. 3 Confess., cap. 7. Igitur cum intellectus Dei nunquam sit in potentiâ, sed semper actu, ut ex dictis patet, art. 4 hujus quæst., videtur quod Deus non cognoscat mala.

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

3. Præterea, omne quod cognoscitur, cognoscitur per suam similitudinem, vel per suum oppositum. Quidquid autem cognoscit Deus, cognoscit per suam essentiam, ut ex dictis patet, præcipuè art. 5 hujus quæst. Divina autem essentia neque est similitudo mali, neque ei malum opponitur; divinæ enim essentiæ nihil est contrarium, ut dicit Augustinus, 12 de Civitate Dei, cap. 2, circa fin. Ergo Deus non cognoscit mala.

4. Præterea, quod cognoscitur non per se ipsum, sed per aliud, imperfectè cognoscitur. Sed malum non cognoscitur à Deo per se ipsum, quia sic oporteret quod malum esset in Deo; oportet enim cognitum esse in cognoscente. Si ergo cognoscitur per aliud, scilicet per bonum, imperfectè cognoscetur ab ipso; quod est impossibile, quia nulla cognitio Dei est imperfecta. Ergo scientia Dei non est malorum.

Sed contra est quod dicitur Prov. 15, 11: *Infernus et perditio coram Deo.*

Respondeo dicendum quod quicumque perfectè cognoscit aliquid, oportet quod cognoscat omnia quæ possunt illi accidere. Sunt autem quædam bona quibus accidere potest ut per mala corrumpantur; unde Deus non perfectè cognosceret bona, nisi etiam cognosceret mala. Sic autem est cognoscibile unumquodque, secundum quod est; unde cum hoc sit esse mali quod est privatio boni, per hoc ipsum quod Deus cognoscit bona, cognoscit etiam mala, sicut per lucem co-

gnoscentur tenebræ. Unde dicit Dionysius, cap. 7 de divin. Nomin., non procul à med. lect 3, quòd *Deus per semetipsum tenebrarum accipit visionem, non aliunde videns tenebras quàm à lumine.*

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

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

Ad tertium dicendum quòd licet malum non opponatur essentiæ divinæ, quæ non est corruptibilis per malum, opponitur tamen effectibus Dei, quos per essentiam suam cognoscit; et eos cognoscens, mala opposita cognoscit.

Ad quartum dicendum quòd cognoscere aliquid per aliud tantum, est imperfectæ cognitionis, si illud sit cognoscibile per se; sed malum non est per se cognoscibile, quia de ratione mali est quòd sit privatio boni; et sic neque definiri neque cognosci potest nisi per bonum.

ARTICULUS XI. — *Utrum Deus cognoscat singularia.* — (1, dist. 3, art. 3, dist. 36, quæst. 2, art. 8, et 1 cont. cap. 50, 63, usque ad 72; et 3, cap. 75 et 76, et Ver. quæst. 2, art. 4 et 5, et opusc. 3, cap. 134 et 135.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat singularia. Intellectus enim divinus immaterialior est quàm intellectus humanus. Sed intellectus humanus propter suam immaterialitatem non cognoscit singularia; sed, sicut dicitur in 2 de Animâ, text. 60, ratio est universalium, sensus verò particularium. Ergo Deus non cognoscit singularia.

2. Præterea, illæ solæ virtutes in nobis sunt singularium cognoscitivæ, quæ recipiunt species non abstractas à materialibus conditionibus. Sed res in Deo sunt maximè abstractæ ab omni materialitate. Ergo Deus non cognoscit singularia.

3. Præterea, omnis cognitio est per aliquam similitudinem. Sed similitudo singularium, in quantum sunt singularia, non videtur esse in Deo, quia principium singularitatis est materia; quæ, cum sit ens in potentiâ tantum, omninò est dissimilis Deo, qui est actus purus. Non ergo Deus potest cognoscere singularia.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 2: *Omnes viæ hominum patent oculis ejus.*

Respondeo dicendum quòd Deus cognoscit singularia. Omnes enim perfectiones in creaturis inventæ in Deo præexistunt secundum

altiores modum, ut ex dictis patet, quæst. 14, art. 2. Cognoscere autem singularia pertinet ad perfectionem nostram. Unde necesse est quòd Deus singularia cognoscat. Nam et Philosophus pro inconvenienti habet quòd aliquid cognoscatur à nobis quod non cognoscatur à Deo; unde contra Empedoclem arguit in 1 de Animâ, text. 80, et in 3 Metaph., text. 15, quòd accideret Deum esse insipientissimum, si discordiam ignoraret. Sed perfectiones quæ in inferioribus dividuntur, in Deo simpliciter et unitè existunt; unde licet nos per aliam potentiam cognoscamus universalialia et immaterialialia, et per aliam singularialia et materialialia; Deus tamen per suum simplicem intellectum utraque cognoscit.

Sed qualiter hoc esse possit quidam manifestare volentes, dixerunt quòd Deus cognoscit singularia per causas universales. Nam nihil est in aliquo singularium quod non ex aliquâ causâ oriatur universali. Et ponunt exemplum: sicut si aliquis astrologus cognosceret omnes motus universales cœli, posset prænuntiare omnes eclipses futuras. Sed istud non sufficit, quia singularia ex causis universalibus sortiuntur quasdam formas et virtutes, quæ, quantumcumque ad invicem conjungantur, non individuantur nisi per materiam individuaalem. Unde qui cognosceret Socratem per hoc quòd est albus, vel Sophronisci filius, vel quidquid aliud sic dicatur, non cognosceret ipsum in quantum est hic homo. Unde secundum modum prædictum Deus non cognosceret singularia in suâ singularitate.

Alii verò dixerunt quòd Deus cognoscit singularia, applicando causas universales ad particulares effectus. Sed hoc nihil est, quia nullus potest applicare aliquid ad alterum, nisi illud præcognoscat; unde dicta applicatio non potest esse ratio cognoscendi particularia, sed cognitionem singularium præsupponit.

Et ideò aliter dicendum est quòd cum Deus sit causa rerum per suam scientiam, ut dictum est art. 8 hujus quæst., in tantum se extendit scientia Dei, in quantum se extendit ejus causalitas. Unde cum virtus activa Dei se extendat non solum ad formas, à quibus accipitur ratio universalis, sed etiam usque ad materiam, ut infra ostendetur, quæst. 44, art. 2, necesse est quòd scientia Dei usque ad singularia se extendat, quæ per materiam individuantur. Cum enim sciat alia à se per essentiam suam, in quantum est similitudo rerum, velut principium activum earum, necesse est quòd essentia ejus sit principium sufficiens cognoscendi omnia quæ per ipsum fiunt, non solum in universali, sed etiam in singulari. Et esset simile de scientiâ artificis, si esset productiva totius rei, et non formæ tantum.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectus noster speciem intelligibilem abstrahit à principiis individuantibus. Unde species intelligibilis nostri intellectus non potest esse similitudo principiorum individualium; et propter hoc intellectus noster singularia non cognoscit. Sed species intelligibilis divini in-

tellectûs, quæ est Dei essentia, non est immaterialis per abstractionem, sed per se ipsam, principium existens omnium principiorum quæ intrant rei compositionem, sive sint principia speciei, sive principia individui; unde per eam Deus cognoscit non solum universalia, sed etiam singularia.

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

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

ARTICULUS XII. — *Utrum Deus possit cognoscere infinita.* — (3 p., quæst. 10, art. 3, et 1, dist. 39, quæst. 1, art. 3, et Ver. quæst. 2, art. 9, et art. 5, ad 4, et 1 cont., cap. 69 et 71, et opusc. 3, cap. 135.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit cognoscere infinita. Infinitum enim, secundum quod est infinitum, est ignotum; quia infinitum est *cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere*, ut dicitur in 3 Phys., text. 63. Augustinus etiam dicit, 12 de Civitate Dei, cap. 18, post med., quod *quidquid scientiâ comprehenditur, scientis comprehensione finitur*. Sed infinita non possunt finiri. Ergo non possunt scientiâ Dei comprehendi.

2. Præterea, si dicatur quod ea quæ in se sunt infinita, scientiæ Dei finita sunt; contra: ratio infiniti est quod sit impertransibile, et finiti (1), quod sit pertransibile, ut dicitur in 3 Phys., text. 34. Sed infinitum non potest transiri nec à finito, nec ab infinito, ut probatur in 6 Phys., à text. 40 usque ad 66. Ergo infinitum non potest esse finitum finito, neque etiam infinito; et ita infinita non sunt finita scientiæ Dei, quæ est infinita.

3. Præterea, scientia Dei est mensura scitorum. Sed contra rationem infiniti est quod sit mensuratum. Ergo infinita non possunt sciri à Deo.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 12 de Civit. Dei, cap. 18, à med.: *Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei cuius scientiæ (2) non est numerus.*

Respondeo dicendum quod cum Deus sciat non solum ea quæ sunt actu, sed etiam ea quæ sunt in potentiâ, vel suâ, vel creaturæ, ut ostensum est art. 9 hujus quæst., hæc autem constet esse infinita, necesse est dicere quod Deus sciat infinita.

Et licet scientia visionis, quæ est tantum eorum quæ sunt, vel erunt, vel fuerunt, non sit infinitorum, ut quidam dicunt, cum non ponamus mundum ab æterno fuisse, nec generationem et motum in æternum mansura,

(1) In codd. Alcan. et Camer. deest: *Et finiti*, quod sit pertransibile.

(2) Al., *intelligentiæ*.

ut individua in infinitum multiplicentur; tamen, si diligentius considerentur, necesse est dicere quod Deus etiam scientiâ visionis sciat infinita. Quia Deus scit etiam cogitationes et affectiones cordium, quæ in infinitum multiplicabuntur, creaturis rationalibus permanentibus absque fine.

Hoc autem idè est quia cognitio cujuslibet cognoscentis se extendit secundum modum formæ quæ est principium cognitionis. Species enim sensibilis, quæ est in sensu, est similitudo solum unius individui; unde per eam solum unum individuum cognosci potest. Species autem intelligibilis intellectûs nostri est similitudo rei quantum ad naturam speciei, quæ est participabilis à particularibus infinitis; unde intellectus noster per speciem intelligibilem hominis cognoscit quodammodò homines etiam infinitos; sed tamen non in quantum distinguuntur ab invicem, sed secundum quod communicant in naturâ speciei; propter hoc quod species intelligibilis intellectûs nostri non est similitudo hominum quantum ad principia individualia, sed solum quantum ad principia speciei. Essentia autem divina, per quam intellectus divinus intelligit, est similitudo sufficiens omnium quæ sunt, vel esse possunt, non solum quantum ad principia communia, sed etiam quantum ad principia propria uniuscujusque, ut ostensum est art. præc.; unde sequitur quod scientia Dei se extendat ad infinita etiam secundum quod sunt ab invicem distincta.

Ad primum ergo dicendum quod infiniti ratio congruit quantitati, secundum Philosophum, in 1 Physicorum, text. 15. De ratione autem quantitatis est ordo partium. Cognoscere ergo infinitum secundum modum infiniti, est cognoscere partem post partem; et sic nullo modo contingit cognosci infinitum, quia quantacumque quantitas partium accipiat, semper remanet aliquid extra accipientem. Deus autem non sic cognoscit infinitum, vel infinita, quasi enumerando partem post partem, cum cognoscat omnia simul, non successivè, ut supra dictum est, art. 7 hujus quæst. Unde nihil prohibet ipsum cognoscere infinita.

Ad secundum dicendum quod transitio importat quamdam successionem in partibus; et inde est quod infinitum transiri non potest neque à finito, neque ab infinito; sed ad rationem comprehensionis sufficit adæquatio, quia id comprehendere dicitur, cuius nihil est extra comprehendentem. Unde non est contra rationem infiniti quod comprehendatur ab infinito; et sic quod in se est infinitum, potest dici finitum scientiæ Dei, tanquam comprehensum, non tamen tanquam pertransibile.

Ad tertium dicendum quod scientia Dei est mensura rerum non quantitativa, quâ quidem mensurâ carent infinita; sed quâ mensurat essentiam et veritatem rei. Unumquodque enim in tantum habet de veritate suæ naturæ, in quantum imitatur Dei scientiam, sicut artificiatum, in quantum concordat arti. Dato autem quod essent aliqua infinita actu secundum numerum, puta infiniti homines,

vel secundum quantitatem continuam, ut si esset aer infinitus, ut quidam antiqui dixerunt, tamen manifestum est quod haberent esse determinatum et finitum, quia esse eorum esset limitatum ad aliquas determinatas naturas. Unde mensurabilia essent secundum scientiam Dei.

ARTICULUS XIII. — *Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium.* — (Infr., quæst. 86, art. 3 et 4, et 1, dist. 38, art. 5, et 1 contr. cap., 67, et Verit. quæst. 2, art. 12, et quodl. 12, quæst. 3.)

Ad decimum tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scientia Dei non sit futurorum contingentium. A causâ enim necessariâ procedit effectus necessarius. Sed scientia Dei est causa scitorum, ut supra dictum est, art. 8 huj. quæst. Cum ergo ipsa sit necessaria, sequitur scita ejus esse necessaria. Non ergo scientia Dei est contingentium.

2. Præterea, omnis conditionalis cujus antecedens est necessarium absolutè, consequens est necessarium absolutè; sic enim se habet antecedens ad consequens, sicut principia ad conclusionem. Ex principiis autem necessariis non sequitur conclusio nisi necessaria, ut in 1 Poster., text. 18, probatur. Sed hæc est quædam conditionalis vera: *Si Deus scivit hoc contingens futurum esse, hoc erit*; quia scientia Dei non est nisi verorum. Hujus autem conditionalis antecedens est necessarium absolutè, tum quia est æternum, tum quia significatur ut præteritum. Ergo et consequens est necessarium absolutè. Igitur quidquid scitur à Deo, est necessarium; et sic scientia Dei non est contingentium.

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

Sed contra est quod dicitur in psal. 32, 15: *Qui finxit sigillatim corda eorum, qui intelligit omnia opera eorum, scilicet hominum.* Sed opera hominum sunt contingentia, utpote libero arbitrio subjecta. Ergo Deus scit futura contingentia.

Respondeo dicendum quod, cum supra ostensum sit, art. 9 hujus quæst., quod Deus sciat omnia non solum quæ actu sunt, sed etiam quæ sunt in potentiâ suâ, vel creaturæ, horum autem quædam sint contingentia nobis futura, sequitur quod Deus contingentia futura cognoscat.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod contingens aliquod dupliciter potest considerari: uno modo in se ipso, secundum quod jam in actu est; et sic non consideratur ut futurum, sed ut præsens, neque ut ad utrumlibet contingens, sed ut determinatum ad unum; et propter hoc sic infallibiliter subdi potest certæ cognitioni, utpote sensui visûs, sicut cum video Socratem sedere. Alio modo potest considerari contingens ut est in suâ causâ; et sic consideratur ut futurum, et ut contingens nondum determinatum ad unum, quia causa contingens se habet ad opposita, et sic

contingens non subditur per certitudinem alicui cognitioni. Unde quicumque cognoscit effectum contingentem in causâ suâ tantum, non habet de eo nisi conjecturalem cognitionem. Deus autem cognoscit omnia contingentia, non solum prout sunt in suis causis, sed etiam prout unumquodque eorum est actu in se ipso. Et licet contingentia fiant in actu successivè, non tamen Deus successivè cognoscit contingentia, prout sunt in suo esse, sicut nos, sed simul; quia ejus cognitio mensuratur æternitate, sicut etiam suum esse; æternitas autem tota simul existens ambit totum tempus, ut supra dictum est, quæst. 10, art. 2 et 4. Unde omnia quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia, non solum eâ ratione quâ habet rationes rerum apud se præsentis, ut quidam dicunt, sed quia ejus intuitus fertur ab æterno supra omnia, prout sunt in suâ præsentia. Unde manifestum est quod contingentia infallibiliter à Deo cognoscuntur, in quantum subduntur divino conspectui secundum suam præsentia, et tamen sunt futura contingentia, suis causis proximis (1) comparata.

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

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt quod hoc antecedens: *Deus scivit hoc contingens futurum*, non est necessarium, sed contingens; quia, licet sit præteritum, tamen importat respectum ad futurum. Sed hoc non tollit ei necessitatem, quia id quod habuit respectum ad futurum, necesse est habuisse, licet etiam futurum non sequatur quandoque. Alii verò dicunt hoc antecedens esse contingens, quia est compositum ex necessario et contingentem, sicut istud dictum est contingens, Socratem esse hominem album. Sed hoc etiam nihil est; quia cum dicitur: *Deus scivit esse futurum hoc contingens*, contingens non ponitur ibi nisi ut materia verbi, et non sicut principalis pars propositionis. Unde contingentia ejus vel necessitas nihil refert ad hoc quod propositio sit necessaria vel contingens, vera vel falsa. Ita enim potest esse verum, me dixisse hominem esse asinum, sicut me dixisse, Socratem currere, vel Deum esse; et eadem ratio est de necessario et contingentem. Unde dicendum est quod antecedens est necessarium absolutè. Nec tamen sequitur, ut quidam dicunt, quod consequens sit necessarium absolutè, quia antecedens est causa remota consequentis, quod propter causam proximam contingens est. Sed hoc nihil est. Esset enim conditionalis falsa, cujus antecedens esset causa remota necessaria, et consequens effectus contingens; ut puta si

(1) Cod. Romanus, *immediatis*. In cod. Alcan. deest utrumque.

dicarem : Si sol movetur, herba germinabit. Et ideò aliter dicendum est quòd quando in antecedente ponitur aliquid pertinens ad actum animæ, consequens est accipiendum non secundum quòd in se est, sed secundum quòd est in animâ. Aliud enim est esse rei in se ipsâ; et esse rei in animâ, ut puta si dicam : *Si anima intelligit aliquid, illud est immateriale*; intelligendum est quòd illud est immateriale, secundum quòd est in intellectu, non secundum quòd est in se ipso. Et similiter si dicam : *Si Deus scivit aliquid, illud erit*; consequens intelligendum est prout subest divinæ scientiæ, scilicet prout est in suâ præsentialitate. Et sic necessarium est, sicut et antecedens. Quia *omne quod est, dum est, necesse est esse*, ut dicitur in 1 Perih., cap. 6, declinando ad fin.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ temporaliter in actum reducuntur, à nobis successivè cognoscuntur in tempore, sed à Deo in æternitate, quæ est supra tempus. Unde nobis, quia cognoscimus futura contingentia, in quantum talia sunt, certa esse non possunt, sed soli Deo, cujus intelligere est in æternitate supra tempus : sicut ille qui vadit per viam, non videt illos qui post eum veniunt; sed ille qui ab aliquâ altitudine totam viam intuetur, simul videt omnes transeuntes per viam. Et ideò illud quod scitur à nobis, oportet esse necessarium etiam secundum quòd in se est, quia ea quæ in se sunt contingentia futura, à nobis sciri non possunt; sed ea quæ sunt scita à Deo, oportet esse necessaria secundum modum quo subsunt divinæ scientiæ, ut dictum est in corp. art., non autem absolutè, secundum quòd in propriis causis considerantur. Unde et hæc propositio : *Omne scitum à Deo necessarium est esse*, consuevit distingui; quia potest esse de re, vel de dicto. Si intelligatur de re, est divisa et falsa; et est sensus : Omnis res quam Deus scit, est necessaria. Vel potest intelligi de dicto, et sic est composita et vera; et est sensus : Hoc dictum, scitum à Deo esse, est necessarium. Sed instant quidam dicentes quòd ista distinctio habet locum in formis separabilibus à subjecto; ut si dicam : Album possibile est esse nigrum; quæ quidem de dicto est falsa, et de re est vera. Res enim quæ est alba, potest esse nigra; sed hoc dictum, album esse nigrum, nunquam potest esse verum. In formis autem inseparabilibus à subjecto non habet locum prædicta distinctio; ut si dicam : Corvum nigrum possibile est esse album, quia in utroque sensu est falsa. Esse autem scitum à Deo est inseparabile à re; quia quod est scitum à Deo, non potest esse non scitum. Hæc autem instantia locum haberet, si hoc quod dico scitum, importaret aliquam dispositionem subjecto inhærentem; sed cum importet actum scientis, ipsi rei scitæ, licet semper sciatur, potest aliquid attribui secundum se, quod non attribuitur ei in quantum stat sub actu sciendi; sicut esse materiale attribuitur lapidi secundum se, quod non attribuitur ei secundum quòd est intelligibile.

ARTICULUS XIV. — *Utrum Deus cognoscat enuntiabilia.* — (Inf., quæst. 16, art. 5, ad 1, et dist. 38, art. 3, et dist. 41, art. 5, et 1 cont., cap. 58, ad 6, et cap. 59, et Ver. quæst. 2, art. 7.)

Ad decimum quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non cognoscat enuntiabilia. Cognoscere enim enuntiabilia convenit intellectui nostro, secundum quòd componit et dividit. Sed in intellectu divino nulla est compositio. Ergo Deus non cognoscit enuntiabilia.

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

Sed contra est quod dicitur in psal. 93, 11 : *Dominus scit cogitationes hominum.* Sed enuntiabilia continentur in cogitationibus hominum. Ergo Deus cognoscit enuntiabilia.

Respondeo dicendum quòd cum formare enuntiabilia sit in potestate intellectus nostri, Deus autem sciat quidquid est in potentia suâ, vel creaturæ, ut supra dictum est, art. 9 hujus quæst., necesse est quòd Deus sciat omnia enuntiabilia quæ formari possunt.

Sed sicut scit materialia immaterialiter, et composita simpliciter; ita scit enuntiabilia non per modum enuntiabilium, quòd scilicet in intellectu ejus sit compositio vel divisio enuntiabilium; sed unumquodque cognoscit per simplicem intelligentiam, intelligendo essentiam uniuscujusque; sicut nos hoc ipso quòd intelligimus quid est homo, intelligeremus omnia quæ de homine prædicari possunt. Quod quidem in intellectu nostro non contingit, qui de uno in aliud discurrit, propter hoc quòd species intelligibilis sic repræsentat unum, quòd non repræsentat aliud. Unde intelligendo quid est homo, non hoc ipso alia quæ ei insunt, intelligimus, sed divisim secundum quamdam successionem. Et propter hoc ea quæ seorsum et divisim intelligimus, oportet nos in unum redigere per modum compositionis, vel divisionis, enuntiationem formando. Sed species intellectus divini, scilicet ejus essentia, sufficit ad demonstrandum omnia. Unde intelligendo essentiam suam, cognoscit essentias omnium, et quæcumque eis accidere possunt.

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

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

ARTICULUS XV. — *Utrum scientia Dei sit variabilis.* — (Inf., quæst. 19, art. 7, corp., et 1, dist. 37, art. 2, et art. 5, corp., et dist. 38, quæst. 1, art. 3, ad 5, et Ver. quæst. 2, art. 5.)

Ad decimum quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd scientia Dei sit variabilis. Scientia enim relativè dicitur ad scibile. Sed ea quæ important relationem ad creaturam, di-

cuntur de Deo ex tempore, et variantur secundum variationem creaturarum, ut *dominus, creator*, et hujusmodi. Ergo scientia Dei est variabilis secundum variationem creaturarum.

2. Præterea, quidquid potest Deus facere, potest scire. Sed Deus potest plura facere quam faciat. Ergo potest plura scire quam sciat. Et sic scientia sua potest variari secundum augmentum et diminutionem.

3. Præterea, Deus scivit Christum nasciturum. Nunc autem nescit Christum nasciturum, quia Christus nasciturus non est. Ergo non quidquid Deus scivit, scit; et ita scientia Dei videtur esse variabilis.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 1, 17, quod *apud Deum non est transmutatio, neque vicissitudinis obumbratio*.

Respondeo dicendum quod cum scientia Dei sit ejus substantia, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæstion., sicut substantia ejus est omnino immutabilis, ut supra ostensum est, quæst. 9, art. 1, ita oportet scientiam ejus omnino invariabilem esse.

Ad primum ergo dicendum quod *dominus, et creator*, et hujusmodi, important relationes ad creaturas, secundum quod in se ipsis sunt. Sed scientia Dei importat relationem ad creaturas, secundum quod sunt in Deo; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt in Deo invariabiliter, in se ipsis autem variabiliter. Vel aliter dicendum est quod *dominus, creator*, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in se ipsis sunt; et ideo hujusmodi relationes variè de Deo dicuntur secundum variationem creaturarum. Sed *scientia*, et *amor*, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse; et ideo invariabiliter prædicantur de Deo (1).

Ad secundum dicendum quod Deus scit etiam ea quæ potest facere, et non facit. Unde ex hoc quod potest plura facere quam facit, non sequitur quod possit plura scire quam sciat, nisi hoc referatur ad scientiam visionis, secundum quam dicitur scire ea quæ sunt in actu secundum aliquod tempus. Ex hoc tamen quod scit quod aliqua possunt esse, quæ non sunt, vel etiam non esse quæ

sunt, non sequitur quod scientia sua sit variabilis, sed quod cognoscat rerum variabilitatem. Si tamen aliquid esset quod prius Deus nescivisset, et postea sciret, esset ejus scientia variabilis. Sed hoc esse non potest, quia quidquid est, vel potest esse secundum aliquod tempus, Deus in æterno suo scit. Et ideo ex hoc quod ponitur aliquid esse secundum quodcumque tempus, oportet poni quod ab æterno sit scitum à Deo. Et ideo non debet concedi quod Deus possit plura scire quam sciat, quia hæc propositio implicat quod ante nesciverit, et postea sciat.

Ad tertium dicendum quod antiqui Nominales dixerunt idem esse enuntiabile, Christum nasci, et esse nasciturum, et esse natum; quia eadem res significatur per hæc tria, scilicet nativitas Christi; et secundum hoc sequitur quod Deus, quidquid scivit, sciat, quia modò scit Christum natum, quod significat idem ei quod est Christum esse nasciturum. Sed hæc opinio falsa est; tum quia diversitas partium orationis diversitatem enuntiabilium causat; tum etiam quia sequeretur quod propositio quæ semel est vera, esset semper vera; quod est contra Philosophum, in Prædicam., cap. 1 de Substantiâ, post med., qui dicit quod hæc oratio: Socrates sedet, vera est eo sedente; et eadem falsa est, eo surgente. Et ideo concedendum est quod hæc non est vera: Quidquid Deus scivit, scit, si ad enuntiabilia referatur. Sed ex hoc non sequitur quod scientia Dei sit variabilis. Sicut enim absque variatione divinæ scientiæ est quod sciat unam et eandem rem quandoque esse, et quandoque non esse; ita absque variatione divinæ scientiæ est quod scit aliquod enuntiabile quandoque esse verum, et quandoque falsum. Esset autem ex hoc scientia Dei variabilis, si enuntiabilia cognosceret per modum enuntiabilium, componendo et dividendo, sicut accidit in intellectu nostro. Unde cognitio nostra variatur vel secundum veritatem et falsitatem; puta, si mutata re eandem opinionem de re illâ retineamus; vel secundum diversas opiniones, ut si primò opinemur aliquem sedere, et postea opinemur eum non sedere, quorum neutrum potest esse in Deo.

ARTICULUS XVI. — *Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam.* — (In quæst. 34, art. 3, corp., 1-2, qu. 3, art. 5, ad 1; et 1 Sent., in prol., et Verit. qu. 3, art. 3.)

Ad decimum sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus de rebus non habeat scientiam speculativam. Scientia enim Dei est causa rerum, ut supra ostensum est, art. 8 hujus quæst. Sed scientia speculativa non est causa rerum scitarum. Ergo scientia Dei non est speculativa.

2. Præterea, scientia speculativa est per abstractionem à rebus, quod divinæ scientiæ non competit. Ergo scientia Dei non est speculativa.

Sed contra, omne quod est nobilius, Deo est attribuendum. Sed scientia speculativa est nobilior quam practica, ut patet per Philosophum, in princ. Metaph., lib. 1, cap. 11

(1) Ita omnes, quas vidimus, editiones. Mss. Alcan., Tarrac., secundam tantummodò exhibent solutionem, neque ab illis verbis circa medium: *Dicendum est quod dominus*, etc., usque ad illa: *Et ideo invariabiliter prædicantur de Deo*. Codex verò Camer. hoc modo omnia comprehendit: *Ad primum ergo dicendum quod dominus et creator, et hujusmodi, important relationes quæ consequuntur actus qui intelliguntur terminari ad ipsas creaturas, secundum quod in se ipsis sunt; et ideo hujusmodi relationes variè de Deo dicuntur secundum varietatem creaturarum. Sed scientia, et amor, et hujusmodi, important relationes quæ sequuntur actus qui intelliguntur in Deo esse; et ideo invariabiliter prædicantur de Deo, secundum quod sunt in Deo; quia secundum hoc est unumquodque intellectum in actu, secundum quod est in intelligente. Res autem creatæ sunt invariabiliter in Deo, in se ipsis autem variabiliter*.

non procul à princ. Ergo Deus habet de rebus scientiam speculativam.

Respondeo dicendum quòd aliqua scientia est speculativa tantum, aliqua practica tantum, aliqua verò secundum aliquid speculativa, et secundum aliquid practica.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd aliqua scientia potest dici speculativa tripliciter: primò, ex parte rerum scitarum, quæ non sunt operabiles à sciente, sicut est scientia hominis de rebus naturalibus, vel divinis; secundò, quantum ad modum sciendi, ut puta, si ædificator consideret domum, definiendo et dividendo, et considerando universalialia prædicata ipsius; hoc siquidem est operabilia modo speculativo considerare, et non secundum quòd operabilia sunt; operabile enim est aliquid per applicationem formæ ad materiam, non per resolutionem compositi in principia universalialia formalia; tertio, quantum ad finem: nam intellectus practicus differt fine à speculativo, sicut dicitur in 3 de Animâ, text. 49. Intellectus enim practicus ordinatur ad finem operationis; finis autem intellectus speculativi est consideratio veritatis. Unde si quis ædificator consideret qualiter posset fieri aliqua domus, non ordinans ad finem operationis, sed ad cognoscendum tantum, erit quantum ad finem speculativa consideratio, tamen de re operabili. Scientia igitur quæ est speculativa ratione ipsius rei scitæ, est speculativa tantum. Quæ verò speculativa est, vel secundum modum, vel secundum finem, est secundum quid speculativa, et secundum quid practica. Cum verò ordinatur ad finem operationis, est simpliciter practica.

Secundum hoc ergo dicendum est quòd Deus de se ipso habet scientiam speculativam tantum; ipse enim operabilis non est.

De omnibus verò aliis habet scientiam et speculativam et practicam. Speculativam quidem quantum ad modum; quidquid enim in rebus nos speculativè cognoscimus definiendo et dividendo, hoc totum Deus multò perfectiùs novit.

Sed de his quæ potest quidem facere, sed secundum nullum tempus facit, non habet practicam scientiam, secundum quòd practica scientia dicitur à fine. Sic autem habet practicam scientiam de his quæ secundum aliquod tempus facit. Mala verò licet ab eo non sint operabilia, tamen sub cognitione practica ipsius cadunt, sicut et bona, in quantum permittit, vel impedit, vel ordinat ea; sicut et ægritudines cadunt sub practica scientiâ medici, in quantum per artem suam curat eas.

Ad primum ergo dicendum quòd scientia Dei est causa, non quidem sui ipsius, sed aliorum; quorundam quidem actu, scilicet eorum quæ secundum aliquod tempus fiunt; quorundam verò virtutè, scilicet eorum quæ potest facere, et tamen nunquam fiunt.

Ad secundum ergo dicendum quòd scientiam esse acceptam à rebus scitis, non per se convenit scientiæ speculativæ, sed per accidens, in quantum est humana.

Ad id verò quod in contrarium objicitur, dicendum quòd de operabilibus perfecta scien-

tia non habetur, nisi sciantur in quantum operabilia sunt. Et idèd cum scientia Dei sit omnibus modis perfecta, oportet quòd sciat ea quæ sunt à se operabilia, in quantum huiusmodi, et non solum secundum quòd sunt speculabilia. Sed tamen non receditur à nobilitate speculativæ scientiæ, quia omnia alia à se videt in se ipso. Se ipsum autem speculativè cognoscit; et sic in speculativâ sui ipsius scientiâ habet cognitionem et speculativam et practicam omnium aliorum.

QUÆSTIO XV.

DE IDEIS. — (In tres articulos divisâ.)

Post considerationem de scientiâ Dei, restat considerare de ideis; et circa hoc quæruntur tria: 1º an sint ideæ; 2º utrùm sint plures; vel una tantum; 3º utrùm sint omnium quæ cognoscuntur à Deo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm ideæ sint.* — (Inf., quæst. 44, art. 3; et 1, dist. 36, quæst. 3, art. 2, et Ver. quæst. 3, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ideæ non sint. Dicit enim Dionysius, cap. 7 de divin. Nom., à med. lect. 3, quòd Deus non cognoscit res secundum ideam. Sed ideæ non ponuntur ad aliud nisi ut per eas cognoscantur res. Ergo ideæ non sunt.

2. Præterea, Deus in se ipso cognoscit omnia, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 5. Sed se ipsum non cognoscit per ideam. Ergo nec alia.

3. Præterea, idea ponitur ut principium cognoscendi et operandi. Sed essentia divina est sufficiens principium cognoscendi et operandi omnia. Non ergo necesse est ponere ideas.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 Quæst., quæst. 46, parum à princ.: *Tanta vis in ideis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.*

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere in mente divinâ ideas.

Ideæ enim Græcè, Latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei præter ipsam existens ad duo esse potest, vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quòd formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente.

Et quantum ad utrumque est necesse ponere ideas, quod sic patet. In omnibus enim quæ non à casu generantur, necesse est formam esse finem generationis cujuscumque. Agens autem non ageret propter formam, nisi in quantum similitudo formæ est in ipso. Quod quidem contingit dupliciter: in quibusdam enim agentibus præexistit forma rei fiendæ secundum esse naturale, sicut in his quæ agunt per naturam; sicut homo generat hominem, et ignis ignem. In quibusdam verò secundum esse intelligibile, ut in his quæ agunt per intellectum; sicut similitudo domus præexistit in mente ædificatoris; et hæc potest dici idea domus, quia artifex intendit domum assimilare formæ quam mente concepit. Quia igitur mundus non est casu fa-

ctus, sed est factus à Deo per intellectum agente (1), ut infra patebit, quæst. 46, art. 6, necesse est quòd in mente divinâ sit forma ad similitudinem cuius mundus est factus. Et in hoc consistit ratio ideæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus non intelligit res secundum ideam extra se existentem; et sic etiam Aristoteles, lib. 3 Metaph., à text. 10 usque ad fin. lib., improbat opinionem Platonis de ideis; secundum quòd ponebat eas per se existentes, non in intellectu.

Ad secundum dicendum quòd licet Deus per essentiam suam se et alia cognoscat, tamen essentia ejus est principium operativum aliorum, non autem sui ipsius; ideò habet rationem ideæ, secundum quòd ad alia comparatur, non autem secundum quòd comparatur ad ipsum Deum.

Ad tertium dicendum quòd Deus secundum essentiam suam est similitudo omnium rerum. Unde idea in Deo nihil est aliud quàm Dei essentia.

ARTICULUS II. — *Utrum sint plures ideæ.* — (1, dist. 36, quæst. 2, art. 2, et 1 cont., cap. 54, et Ver. quæst. 3, art. 2, et opusc. 9, cap. 66.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint plures ideæ. Idea enim in Deo est ejus essentia. Sed essentia Dei est una tantum. Ergo et idea est una.

2. Præterea, sicut idea est principium cognoscendi et operandi, ita ars et sapientia. Sed in Deo non sunt plures artes et sapientiæ. Ergo nec plures ideæ.

3. Si dicatur quòd ideæ multiplicantur secundum respectus ad diversas creaturas; contra: pluralitas idearum est ab æterno. Si ergo ideæ sunt plures, creaturæ autem sunt temporales, ergo temporale erit causa æterni.

4. Præterea, respectus isti aut sunt secundum rem in creaturis tantum, aut etiam in Deo. Si in creaturis tantum, cum creaturæ non sint ab æterno, pluralitas idearum non erit ab æterno, si multiplicentur solum secundum hujusmodi respectus. Si autem realiter sunt in Deo, sequitur quòd alia pluralitas realis sit in Deo quàm pluralitas personarum; quod est contra Damascenum dicentem, lib. 1 de Fid. orthod., cap. 9, 10 et 11, quòd *in divinis omnia unum sunt præter ingenerationem, generationem et processionem*. Sic igitur non sunt plures ideæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 Quæst., quæst. 46, à med.: *Ideæ sunt principales quædam formæ, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsæ formæ non sunt; ac per hoc æternæ, ac semper eodem modo se habentes, quæ divinâ intelligentiâ continentur. Sed cum ipsæ neque oriantur, neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.*

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere plures ideas. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd in quolibet effectu illud quod est ultimus finis, propriè est intentum

à principali agente sicut ordo exercitûs à duce. Illud autem quod est optimum in rebus existens, est bonum ordinis universi, ut patet per Philosophum in 12 Metaph., text. 52. Ordo igitur universi est propriè à Deo intentus, et non per accidens proveniens secundum successionem agentium; prout quidam dixerunt quòd Deus creavit primum creatum tantum, quod creatum creavit secundum creatum, et sic inde, quousque producta est tanta rerum multitudo; secundum quam opinionem Deus non haberet nisi ideam primi creati. Sed si ipse ordo universi est per se creatus ab eo, et intentus ab ipso, necesse est quòd habeat ideam ordinis universi. Ratio autem alicujus totius haberi non potest, nisi habeantur propriæ rationes eorum ex quibus totum constituitur; sicut ædificator speciem domûs concipere non posset, nisi apud ipsum esset propria ratio cujuslibet partium ejus. Sic igitur oportet quòd in mente divinâ sint propriæ rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus in lib. 83 Quæst., quæst. 46, post med., quòd *singula propriis rationibus à Deo creata sunt*. Unde sequitur quòd in mente divinâ sint plures ideæ.

Hoc autem quomodo divinæ simplicitati non repugnet, facile est videre, si quis consideret ideam operati esse in mente operantis sicut quòd intelligitur, non autem sicut species quâ intelligitur, quæ est forma faciens intellectum in actu. Forma enim domûs in mente ædificatoris est aliquid ab eo intellectum, ad cujus similitudinem domum in materiâ format. Non est autem contra simplicitatem divini intellectûs quòd multa intelligat; sed contra simplicitatem ejus esset, si per plures species ejus intellectus formaretur.

Unde plures ideæ sunt in mente divinâ ut intellectæ ab ipsâ, quod hoc modo potest videri: ipse enim essentiam suam perfectè cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem modum quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci non solum secundum quòd in se est, sed secundum quòd est participabilis secundum aliquem modum similitudinis à creaturis. Unaquæque autem creatura habet propriam speciem secundum quòd aliquo modo participat divinæ essentiæ similitudinem. Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam ut sic imitabilem à tali creaturâ, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam hujus creaturæ; et similiter de aliis. Et sic patet quòd Deus intelligit plures rationes proprias plurium rerum; quæ sunt plures ideæ.

Ad primum ergo dicendum quòd idea non nominat divinam essentiam, in quantum est essentia, sed in quantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei. Unde secundum quòd sunt plures rationes intellectæ ex unâ essentiâ, secundum hoc dicuntur plures ideæ.

Ad secundum dicendum quòd sapientia et ars significantur ut quo Deus intelligit; sed idea, ut quod Deus intelligit. Deus autem uno intellectu intelligit multa, et non solum secundum quòd in se ipsis sunt, sed etiam secundum quòd intellecta sunt; quod est intelligere plures rationes rerum; sicut ar-

(1) Al., agentem.

tifex, dùm intelligit formam domûs in materiâ, dicitur intelligere domum; dùm autem intelligit formam domûs ut à se speculatam, ex eo quòd intelligit se intelligere eam, intelligit ideam, vel rationem domûs. Deus autem non solùm intelligit multas res per essentiam suam, sed etiam intelligit se intelligere multa per essentiam suam. Sed hoc est intelligere plures rationes rerum, vel plures ideas esse in intellectu ejus ut intellectas.

Ad tertium dicendum quòd hujusmodi respectus, quibus multiplicantur ideæ, non causantur à rebus, sed ab intellectu divino comparante essentiam suam ad res.

Ad quartum dicendum quòd respectus multiplicantes ideas non sunt in rebus creatis, sed in Deo; non tamen sunt reales respectus, sicut illi quibus distinguuntur personæ, sed sunt respectus intellecti à Deo.

ARTICULUS III. — *Utrùm omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ.* — (1, dist. 36, quæst. 2, art. 3; et 1, dist. 1, quæst. 1, art. 2, c., et Ver. quæst. 3, art. 4, 5, 6, 7 et 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnium quæ cognoscit Deus, sint ideæ in ipso. Mali enim idea non est in Deo, quia sequeretur malum esse in Deo. Sed mala cognoscuntur à Deo. Ergo non omnium quæ cognoscuntur à Deo, sunt ideæ.

2. Præterea, Deus cognoscit ea quæ nec sunt, nec erunt, nec fuerunt, ut supra dictum est art. 9 præc. quæst. Sed horum non sunt ideæ; quia dicit Dionysius, cap. 5 de div. Nom., non multùm remotè ante finem, quòd *exemplaria sunt divinæ voluntates determinativæ et effectivæ rerum.* Ergo non omnium quæ à Deo cognoscuntur, sunt ideæ in ipso.

3. Præterea, Deus cognoscit materiam primam, quæ non potest habere ideam, cùm nullam habeat formam. Ergo idem quod priùs.

4. Præterea, constat quòd Deus scit non solùm species, sed etiam genera, et singularia, et accidentia. Sed horum non sunt ideæ secundùm positionem Platonis, qui primus ideas introduxit, ut dicit Augustinus, lib. 83 Quæst., quæst. 46. Non ergo omnium cognitorum à Deo sunt ideæ in ipso.

Sed contra, ideæ sunt rationes in mente divinâ existentes, ut per Augustinum patet, in cit. quæst. 46, post med. Sed omnium quæ cognoscit Deus, habet proprias rationes. Ergo omnium quæ cognoscit, habet ideam.

Respondeo dicendum quòd cùm ideæ à Platone ponerentur principia cognitionis rerum et generationis ipsarum, ad utrumque se habet idea, prout in mente divinâ ponitur. Et secundùm quòd est principium factionis rerum, exemplar dici potest, et ad practicam cognitionem pertinet; secundùm autem quòd principium cognoscitivum est, propriè dicitur ratio, et potest etiam ad scientiam speculativam pertinere. Secundùm ergo quòd exemplar est, secundùm hoc se habet ad omnia quæ à Deo fiunt secundùm aliquod tempus; secundùm verò quòd principium cognoscitivum est, se habet ad omnia quæ cognoscuntur à Deo, etiamsi nullo tempore fiant; et ad omnia quæ à Deo cognoscuntur secundùm propriam rationem, et secundùm quòd co-

gnoscuntur ab ipso per modum speculationis.

Ad primum ergo dicendum quòd malum cognoscitur à Deo non per propriam rationem, sed per rationem boni; et ideò malum non habet in Deo ideam, neque secundùm quòd idea est exemplar, neque secundùm quòd est ratio.

Ad secundum dicendum quòd eorum quæ neque sunt, neque erunt, neque fuerunt, Deus non habet practicam cognitionem, nisi virtute tantùm. Unde respectu eorum non est idea in Deo secundùm quòd idea significat exemplar, sed solùm secundùm quòd significat rationem.

Ad tertium dicendum quòd Plato, secundùm quosdam, posuit materiam non creatam; et ideò non posuit ideam esse materiæ, sed materiæ concausam. Sed quia nos ponimus materiam creatam à Deo, non tamen sine formâ, habet quidem materia ideam in Deo, non tamen aliam ab ideâ compositi; nam materia secundùm se neque esse habet, neque cognoscibilis est.

Ad quartum dicendum quòd genera non possunt habere ideam aliam ab ideâ speciei, secundùm quòd idea significat exemplar; quia nunquàm genus fit nisi in aliquâ specie. Similiter etiam est de accidentibus quæ inseparabiliter concomitantur subjectum, quia hæc simul fiunt cum subjecto; accidentia autem quæ superveniunt subjecto, specialem ideam habent. Artifex enim per formam domûs facit omnia accidentia quæ à principio concomitantur domum; sed ea quæ superveniunt domui jam factæ, ut picturæ, vel aliquid aliud, facit per aliquam aliam formam. Individua verò, secundùm Platonem, non habebant aliam ideam quàm ideam speciei; tum quia singularia individuuntur per materiam, quam ponebat esse increatam, ut quidam dicunt, et concausam ideæ; tum quia intentio naturæ consistit in speciebus, nec particularia producit, nisi ut in eis species salventur. Sed providentia divina non solùm se extendit ad species, sed ad singularia, ut infra dicetur, quæst. 22, art. 3.

QUÆSTIO XVI.

DE VERITATE. — (*In octo articulos divisa.*)

Quoniam autem scientia verorum est post considerationem scientiæ Dei, de veritate inquirendum est; circa quam quærentur octo: 1^o utrùm veritas sit in re, vel tantùm in intellectu: 2^o utrùm sit tantùm in intellectu componente et dividente; 3^o de comparatione veri ad ens; 4^o de comparatione veri ad bonum; 5^o utrùm Deus sit veritas; 6^o utrùm omnia sint vera veritate unâ, vel pluribus; 7^o de æternitate veritatis; 8^o de incommutabilitate ipsius.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm veritas sit tantùm in intellectu* — (1, dist. 39, quæst. 5, art. 5, ad 7, et Ver. quæst. 1, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas non sit tantùm in intellectu, sed magis in rebus. Augustinus enim, lib. 2 Soliloq., cap. 5, reprobatur hanc notificationem veri: *Verum est id quod videtur*; quia secundùm hoc lapides qui sunt in abditissimo terræ

sinu, non essent veri lapides, quia non videntur. Reprobat etiam, eod. lib., istam: *Verum est quod ita se habet ut videtur cognitori, si velit et possit cognoscere*; quia secundum hoc sequeretur quod nihil esset verum, si nullus posset cognoscere. Et definit sic verum: *Verum est id quod est*. Et sic videtur quod veritas sit in rebus, et non in intellectu.

2. Præterea, quidquid est verum, veritate verum est. Si igitur veritas est in intellectu solo, nihil erit verum, nisi secundum quod intelligitur; quod est error antiquorum philosophorum, ut patet 11 Metaph., text. 6, et 4, à text. 19 usque ad 25, qui dicebant omne quod videtur, esse verum; ad quod sequitur contradictoria simul esse vera, cum contradictoria simul à diversis vera esse videantur.

3. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis, ut patet 1 Posteriorum, text. 5. Sed ex eo quod res est, vel non est, est opinio vel oratio vera vel falsa, secundum Philosophum in Prædicamentis, cap. 1 de Substantiâ, non procul à fin. Ergo veritas magis est in rebus quam in intellectu.

Sed contra est quod Philosophus dicit 6 Metaphys., text. 8, quod *verum et falsum non sunt in rebus, sed in intellectu*.

Respondeo dicendum quod sicut bonum nominat id in quod tendit appetitus, ita verum nominat id in quod tendit intellectus. Hoc autem distat inter appetitum et intellectum, sive quamcumque cognitionem, quia cognitio est secundum quod cognitum est in cognoscente; appetitus autem est secundum quod appetens inclinatur in ipsam rem appetitam; et sic terminus appetitus, quod est bonum, est in re appetibili; sed terminus cognitionis, quod est verum, est in ipso intellectu. Sicut autem bonum est in re, in quantum habet ordinem ad appetitum, et propter hoc ratio bonitatis derivatur à re appetibili in appetitum, secundum quod appetitus dicitur bonus, prout est boni; ita, cum verum sit in intellectu, secundum quod conformatur rei intellectæ, necesse est quod ratio veri ab intellectu ad rem intellectam derivetur, ut res etiam intellecta vera dicatur, secundum quod habet aliquem ordinem ad intellectum.

Res autem intellecta ad intellectum aliquem potest habere ordinem vel per se, vel per accidens. Per se quidem habet ordinem ad intellectum, à quo dependet secundum suum esse; per accidens autem ad intellectum à quo cognoscibilis est; sicut si dicamus quod domus comparatur ad intellectum artificis per se, per accidens autem comparatur ad intellectum à quo non dependet. Judicium autem de re non sumitur secundum id quod inest ei per accidens, sed secundum id quod inest ei per se. Unde unaquæque res dicitur vera absolutè secundum ordinem ad intellectum à quo dependet. Et inde est quod res artificiales dicuntur veræ per ordinem ad intellectum nostrum; dicitur enim domus vera quæ assequitur similitudinem formæ quæ est in mente artificis, et dicitur oratio vera, in quantum est signum intellectus veri.

Et similiter res naturales dicuntur esse veræ secundum quod assequuntur similitudinem specierum quæ sunt in mente divinâ; dicitur enim verus lapis, qui assequitur propriam lapidis naturam secundum præconceptionem intellectus divini. Sic ergo veritas principaliter est in intellectu, secundariò verò in rebus, secundum quod comparantur ad intellectum ut ad principium.

Et secundum hoc veritas diversimodè notificatur. Nam Augustinus, in lib. de verâ Relig., cap. 36, dicit quod *veritas est quæ ostenditur id quod est*; et Hilarius dicit, lib. 5 de Trinit., ante med., quod *verum est declarativum aut manifestativum esse*; et hoc pertinet ad veritatem secundum quod est in intellectu. Ad veritatem autem rei secundum ordinem ad intellectum pertinet definitio Augustini in lib. de verâ Relig., cap. eod., à med., talis: *Veritas est summa similitudo principii, quæ sine ullâ dissimilitudine est*; et quædam definitio Anselmi, in dial. de Verit., cap. 12, talis: *Veritas est rectitudo solâ mente perceptibilis*; nam rectum est quod principio concordat; et quædam definitio Avicennæ, talis: *Veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei*. Quod autem dicitur, quod veritas est adæquatio rei et intellectus, potest ad utrumque pertinere.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de veritate rei, et excludit à ratione hujus veritatis comparisonem ad intellectum nostrum. Nam id quod est per accidens, ab unaquaque definitione excluditur.

Ad secundum dicendum quod antiqui philosophi species rerum naturalium non dicebant procedere ab aliquo intellectu, sed eas provenire à casu. Et quia considerabant quod verum importat comparisonem ad intellectum, cogeantur veritatem rerum constituere in ordine ad intellectum nostrum; ex quo inconvenientia sequebantur quæ Philosophus prosequitur in 4 Metaphysic., loco cit. in arg. Quæ quidem inconvenientia non accidunt, si ponamus veritatem rerum consistere in comparisonem ad intellectum divinum.

Ad tertium dicendum quod licet veritas intellectus nostri à re causetur, non tamen oportet quod in re per prius inveniatur ratio veritatis, sicut neque in medicinâ per prius invenitur ratio sanitatis quam in animali; virtus enim medicinæ, non sanitas ejus, causat sanitatem, cum non sit agens univocum. Et similiter esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus. Unde Philosophus dicit, loco cit. in arg., quod opinio et oratio vera est ex eo quod res est, non ex eo quod res vera est.

ARTICULUS II. — *Utrum veritas sit tantum in intellectu componente et dividente*. — (1, dist. 19, quæst. 5, art. 1, ad 7, et Ver. quæst. 1, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas non sit solum in intellectu componente et dividente. Dicit enim Philosophus, in 3 de Animâ, text. 26, quod sicut sensus propriorum sensibilibus semper veri

sunt, ita et intellectus ejus quod quid est. Sed compositio et divisio non est neque in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est*. Ergo veritas non est solùm in compositione et divisione intellectûs.

2. Præterea, Isaac dicit, in lib. de Definitionibus, quòd *veritas est ædæquatio rei et intellectûs*. Sed sicut intellectus complexorum potest adæquari rebus, ita intellectus incomplexorum, et etiam sensus sentiens rem ut est. Ergo veritas non est solùm in compositione et divisione intellectûs.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in 6 Metaph., text. 8, quòd *circa simplicità, et quod quid est, non est veritas nec in intellectu, neque in rebus*.

Respondeo dicendum quòd verum, sicut dictum est art. præc., secundùm suam primam rationem est in intellectu. Cùm autem omnis res sit vera secundùm quòd habet propriam formam naturæ suæ, necesse est quòd intellectus, in quantum est cognoscens, sit verus, in quantum habet similitudinem rei cognitæ, quæ est forma ejus, in quantum est cognoscens; et propter hoc per conformitatem intellectûs et rei veritas definitur; unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit. Licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quæ est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de eâ. Intellectus autem conformitatem suam ad rem intelligibilem cognoscere potest; sed tamen non apprehendit eam, secundùm quòd cognoscit de aliquo *quod quid est*. Sed quando judicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primò cognoscit, et dicit verum; et hoc facit componendo, et dividendo. Nam in omni propositione, aliquam formam significatam per prædicatum; vel applicat alicui rei significatæ per subjectum, vel removet ab eâ; et ideò benè invenitur quòd sensus est verus de aliquâ re, vel intellectus cognoscendo *quod quid est*; sed non quòd cognoscat, aut dicat verum. Et similiter est de vocibus incomplexis (1). Veritas igitur (2) potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente *quod quid est*, ut in quâdam re verâ, non autem ut cognitum in cognoscente; quod importat nomen veri. Perfectio enim intellectûs est verum ut cognitum. Et ideò, propriè loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente *quod quid est*.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III. — *Utrum verum et ens convertantur.* — (Ver. qu. 1, art. 2, ad 1; et 1, dist. 19, qu. 5, art. 1, ad 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd verum et ens non convertantur. Verum enim est propriè in intellectu, ut dictum est art. 1 hujus quæst.; ens autem propriè est in rebus. Ergo non convertuntur.

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., quibus consonant editiones Patavinæ. Romana edit. aliæque, *de vocibus complexis aut incomplexis*.

(2) Rom. edit., *quidem igitur*.

2. Præterea, id quod se extendit ad ens et non ens, non convertitur cum ente. Sed verum se extendit ad ens et non ens; nam verum est, quod est, esse, et quod non est, non esse. Ergo verum et ens non convertuntur.

3. Præterea, quæ se habent secundùm prius et posterius, non videntur converti. Sed verum videtur prius esse quàm ens; nam non intelligitur ens (1) nisi sub ratione veri. Ergo videtur quòd non sint convertibilia.

Sed contra est quod dicit Philosophus 2 Metaph., text. 4, quòd *eadem est dispositio rerum in esse et veritate*.

Respondeo dicendum quòd sicut bonum habet rationem appetibilis, ita verum habet ordinem ad cognitionem. Unumquodque autem in quantum habet de esse, in tantum est cognoscibile. Et propter hoc dicitur in 3 de Animâ, text. 37, quòd *anima est quodammodò omnia secundùm sensum et intellectum*. Et ideò sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum. Sed tamen sicut bonum addit rationem appetibilis supra ens, ita et verum comparisonem ad intellectum.

Ad primum ergo dicendum quòd verum est in rebus et in intellectu, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Verum autem quod est in rebus, convertitur cum ente secundùm substantiam; sed verum quod est in intellectu convertitur cum ente, ut manifestativum cum manifestato. Hoc enim est de ratione veri, ut dictum est ibid. Quamvis posset dici quòd etiam ens est in rebus et in intellectu, sicut et verum, licet verum principaliter sit in intellectu, ens verò principaliter in rebus. Et hoc accidit propter hoc quòd verum et ens differunt ratione.

Ad secundum dicendum quòd non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur in quantum intellectus facit illud cognoscibile; unde verum fundatur in ente (2) in quantum non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet à ratione.

Ad tertium dicendum quòd cùm dicitur quòd ens non potest apprehendi sine ratione veri, hoc potest dupliciter intelligi. Uno modo ita quòd non apprehendatur ens, nisi ratio veri assequatur (3) apprehensionem entis; et sic locutio habet veritatem. Alio modo posset sic intelligi, quòd ens non posset apprehendi, nisi apprehenderetur ratio veri; et hoc falsum est. Sed verum non potest apprehendi, nisi apprehendatur ratio entis, quia ens cadit in ratione veri. Et est simile, sicut si comparemus intelligibile ad ens; non enim potest intelligi ens, quin ens sit intelligibile; sed tamen potest intelligi ens ita quòd non intelligatur ejus intelligibilitas. Et similiter ens intellectum est verum; non tamen intelligendo ens, intelligitur verum.

(1) Editiones Rom. 1570, Patavina 1698, aliæque omittunt *ens*; habent verò cod. Alcan. et edit. Patavina 1712.

(2) Ita edit. Rom. cum cod. Alcan. Duacenses verò, et Lovanienses theologi editionesque Patavinæ, ex Camer. et Rom. habent, *in non ente*.

(3) Al., *consequatur*.

ARTICULUS IV. — *Utrum bonum secundum rationem sit prius quàm verum.* — (Verit. quæst. 21, art. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum secundum rationem sit prius quàm verum. Quod enim est universalius, secundum rationem prius est, ut patet ex 1 Physic., text. 3 et 4. Sed bonum est universalius quàm verum; nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo bonum prius est secundum rationem quàm verum.

2. Præterea, bonum est in rebus, verum autem in compositione et divisione intellectus, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Sed ea quæ sunt in re priora sunt his quæ sunt in intellectu. Ergo prius est secundum rationem bonum quàm verum.

3. Præterea, veritas est quædam species virtutis, ut patet in 3 Ethic., cap. 7. Sed virtus continetur sub bono; est enim bona qualitas mentis, ut dicit Augustinus, lib. 6 cont. Julian., cap. 7, et lib. 2 de lib. Arb., cap. 18 et 19. Ergo bonum est prius quàm verum.

Sed contra, quod est in pluribus, est prius secundum rationem. Sed verum est in quibusdam, in quibus non est bonum, scilicet in mathematicis. Ergo verum est prius quàm bonum (1).

Respondeo dicendum quòd licet bonum et verum supposito convertantur cum ente, tamen ratione differunt. Et secundum hoc, verum, absolutè loquendo, prius est quàm bonum (2), quod ex duobus apparet: primò quidem ex hoc quòd verum propinquiùs se habet ad ens, quod est prius quàm bonum. Nam verum respicit ipsum esse simpliciter, et immediatè; ratio autem boni consequitur esse secundum quòd est aliquo modo perfectum; sic enim appetibile est. Secundò apparet ex hoc quòd cognitio naturaliter præcedit appetitum. Unde, cum verum respiciat cognitionem, bonum autem appetitum, prius erit verum quàm bonum secundum rationem.

Ad primum ergo dicendum quòd voluntas et intellectus mutuò se includunt; nam intellectus intelligit voluntatem, et voluntas vult intellectum intelligere. Sic ergo inter illa quæ ordinantur ad objectum voluntatis, continentur etiam ea quæ sunt intellectus, et è converso. Unde in ordine appetibilium bonum se habet ut universale, et verum ut particulare; in ordine autem intelligibilium est è converso. Ex hoc ergo quòd verum est quoddam bonum, sequitur quòd bonum sit prius in ordine appetibilium, non autem quòd sit prius simpliciter.

Ad secundum dicendum quòd secundum hoc est aliquid prius ratione quòd prius cadit in intellectu. Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens, et secundariò apprehendit se intelligere ens, et tertiò apprehendit se appetere ens. Unde primò est ratio entis, secundò ratio veri, tertiò ratio boni; licet bonum sit in rebus.

(1) Ita Codex Alcan. et edit. Rom. 1570, et Patav. 1698. Codex Camer., edit. Lovan. et Duac., et Patavina 1721: *Prius secundum rationem quàm bonum.*

(2) Al.: *Prius est secundum rationem quàm bonum.*

Ad tertium dicendum quòd virtus quæ dicitur veritas, non est veritas communis, sed quædam veritas secundum quam homo in dictis et factis ostendit se ut est. Veritas autem vitæ dicitur particulariter, secundum quòd homo in vitâ suâ implet illud ad quod ordinatur per intellectum divinum, sicut etiam dictum est, art. 1 hujus quæst., veritatem esse in cæteris rebus. Veritas autem justitiæ est secundum quòd homo servat id quod debet alteri secundum ordinem legum. Unde ex his particularibus veritatibus non est procedendum ad veritatem communem.

ARTICULUS V. — *Utrum Deus sit veritas.* — (1-2, quæst. 3, art. 7, corp., et quæst. 39, art. 1, ad 3, et 2-2, quæst. 27, art. 4, c., et 1 cont., cap. 59, 60, 61 et 62, et lib. 3, cap. 51, et opusc. 2, cap. 105, et Joan. 14, lect. 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit veritas. Veritas enim consistit in compositione et divisione intellectus. Sed in Deo non est compositio et divisio. Ergo non est ibi veritas.

2. Præterea, veritas secundum Augustinum, in lib. de verâ Relig., cap. 36, est similitudo principii. Sed Dei non est similitudo ad principium. Ergo in Deo non est veritas.

3. Præterea, quidquid dicitur de Deo, dicitur de eo ut de primâ causâ omnium, sicut esse Dei est causa omnis esse, et bonitas ejus est causa omnis boni. Si ergo in Deo sit veritas, omne verum erit ab ipso. Sed aliquem peccare est verum. Ergo hoc erit à Deo; quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 6: *Ego sum via, veritas, et vita.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., veritas invenitur in intellectu, secundum quòd apprehendit rem ut est; et in re, secundum quòd habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maximè invenitur in Deo. Nam esse ejus non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quòd non solum in ipso sit veritas, sed quòd ipse sit ipsa summa et prima veritas.

Ad primum ergo dicendum quòd licet in intellectu divino non sit compositio et divisio, tamen secundum suam simplicem intelligentiam judicat de omnibus, et cognoscit omnia complexa; et sic in intellectu ejus est veritas.

Ad secundum dicendum quòd verum intellectus nostri est secundum quòd conformatur suo principio, scilicet rebus à quibus cognitionem accipit; veritas etiam rerum est, secundum quòd conformantur suo principio, scilicet intellectui divino. Sed hoc propriè loquendo non potest dici in veritate divinâ, nisi fortè secundum quòd veritas appropriatur Filio, qui habet principium. Sed si de veritate essentialiter dictâ loquamur, non potest intelligi, nisi resolvatur affirmativa in negativam; sicut cum dicitur: *Pater est à*

se, quia non est ab alio. Et similiter dici potest similitudo principii veritas divina, in quantum ejus esse non est ejus intellectui dissimile.

Ad tertium dicendum quòd non ens et privationes non habent ex se ipsis veritatem, sed solùm in apprehensione intellectûs. Omnis autem apprehensio intellectûs à Deo est. Unde quidquid est veritatis in hoc quod dico: Istum fornicari est verum, totum est à Deo; sed si arguatur: Ergo istum fornicari est à Deo, est fallacia accidentis.

ARTICULUS VI. — *Utrùm sit una sola veritas, secundùm quam omnia sunt vera.* — (1-2, qu. 95, art. 1; et 1, dist. 19, quæst. 5, art. 2, et Ver. qu. 1, art. 4 et 8, et psalm. 11.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd una sola sit veritas, secundùm quam omnia sunt vera. Quia secundùm Augustinum, lib. 14 de Trin., cap. 8, et lib. 15, cap. 1, circa fin., *nihil est majus mente humanâ, nisi Deus*. Sed veritas est major mente humanâ, alioquin mens judicaret de veritate; nunc autem omnia judicat secundùm veritatem, et non secundùm se ipsam. Ergo solus Deus est veritas; ergo non est alia veritas quàm Deus.

2. Præterea, Anselmus dicit, in lib. de Veritate, cap. 14, circa fin., quòd sicut tempus se habet ad temporalia, ita veritas ad res veras. Sed unum est tempus omnium temporalium. Ergo una est veritas, quâ omnia vera sunt.

Sed contra est quod in psalm. 11, 2, dicitur: *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum*.

Respondeo dicendum quòd quodammodò una est veritas, quâ omnia sunt vera, et quodammodò non. Ad cujus evidentiam sciendum est quòd quando aliquid prædicatur univocè de multis, illud in quolibet eorum secundùm propriam rationem invenitur, sicut animal in quâlibet specie animalis. Sed quando aliquid dicitur analogicè de multis, illud invenitur secundùm propriam rationem in uno eorum tantùm, à quo alia denominantur; sicut sanum dicitur de animali, et urinâ, et medicinâ, non quòd sanitas sit nisi in animali tantùm, sed à sanitate animalis denominatur medicina sana, in quantum est illius sanitatis effectiva, et urina, in quantum est illius sanitatis significativa. Et quamvis sanitas non sit in medicinâ, neque in urinâ, tamen in utroque est aliquid per quod illud quidem facit, istud autem significat sanitatem. Dictum est autem art. 1 hujus quæst. quòd veritas per prius est in intellectu, et per posterius in rebus, secundùm quòd ordinantur ad intellectum divinum. Si ergo loquamur de veritate, prout existit in intellectu secundùm propriam rationem, sic in multis intellectibus creatis sunt multæ veritates, et in uno et eodem intellectu secundùm plura cognita. Unde dicit Glossa super illud ps. 11 (est autem Glossa Augustini in istum ps.): *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum*, quòd « *sicut ab una facie hominis resultant plures similitudines in speculo, sic ab una veritate derivant resultant plures veritates.* » Si verò loquamur de veritate secundùm quòd est in rebus, sic omnes sunt veræ unâ primâ veri-

tate, cui unumquodque assimilatur secundùm suam entitatem. Et sic licèt plures sint essentialiæ vel formæ rerum, tamen una est veritas divini intellectûs, secundùm quam omnes res denominantur veræ.

Ad primum ergo dicendum quòd anima non secundùm quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundùm veritatem primam, in quantum resultat in eâ sicut in speculo, secundùm primam intelligibilia. Unde sequitur quòd veritas prima sit major animâ; et tamen etiam veritas creata, quæ est in intellectu nostro, est major animâ non simpliciter, sed secundùm quid, in quantum est perfectio ejus, sicut etiam scientia posset dici major animâ. Sed verum est quòd nihil subsistens est majus mente rationali nisi Deus.

Ad secundum dicendum quòd dictum Anselmi veritatem habet, secundùm quòd res dicuntur veræ per comparisonem ad intellectum divinum.

ARTICULUS VII. — *Utrùm veritas creata sit æterna.* — (1, dist. 19, qu. 5, art. 3, et Ver. qu. 1, art. 5.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas creata sit æterna. Dicit enim Augustinus in lib. 2 de lib. Arb., cap. 8, quòd *nihil est magis æternum quàm ratio circuli, et duo et tria esse quinque*. Sed horum veritas est veritas creata. Ergo veritas creata est æterna.

2. Præterea, omne quod est semper, est æternum. Sed universalis est ubique et semper. Ergo sunt æterna; ergo et verum, quod est maximè universale.

3. Præterea, id quod est verum in præsentī, semper fuit verum esse futurum. Sed sicut veritas propositionis de præsentī est veritas creata, ita veritas propositionis de futuro. Ergo aliqua veritas creata est æterna.

4. Præterea, omne quod caret principio et fine, est æternum. Sed veritas enuntiabilium caret principio et fine; quia si veritas incæpit, cum ante non esset, verum erat veritatem non esse, et utique aliquâ veritate verum erat; et sic veritas erat antequàm inciperet. Et similiter si ponatur veritatem habere finem, sequitur quòd sit postquàm desierit; verum enim erit veritatem non esse. Ergo veritas est æterna.

Sed contra est quòd solus Deus est æternus, ut supra habitum est quæst. 10, art. 3.

Respondeo dicendum quòd veritas enuntiabile non est aliud quàm veritas intellectûs. Enuntiabile enim est in intellectu, et est in voce. Secundùm autem quòd est in intellectu, habet per se veritatem; sed secundùm quòd est in voce, dicitur verum enuntiabile; secundùm quòd significat aliquam veritatem intellectûs, non propter aliquam veritatem in enuntiabili existentem sicut in subjecto; sicut urina dicitur sana non à sanitate quæ in ipsâ sit, sed à sanitate animalis, quam significat. Similiter etiam supra dictum est, art. 1 hujus quæst., quòd res denominantur veræ à veritate intellectûs. Unde si nullus intellectus esset æternus, nulla veritas esset æterna. Sed

quia solus intellectus divinus est æternus, in ipso solo veritas æternitatem habet. Nec propter hoc sequitur quòd aliquid aliud sit æternum quàm Deus, quia veritas intellectus divini est ipse Deus, ut supra ostensum est, art. 3 hujus quæstionis.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio circuli, et duo et tria esse quinque, habent æternitatem in mente divinâ.

Ad secundum dicendum quòd aliquid esse semper, et ubique, potest intelligi dupliciter. Uno modo quia habet in se unde se extendat ad omne tempus, et ad omnem locum, sicut Deo competit esse ubique, et semper. Alio modo quia non habet in se quòd determinetur ad aliquem locum, vel tempus; sicut materia prima dicitur esse una, non quia habet unam formam, sicut homo est unus ab unitate unius formæ, sed per remotionem omnium formarum distinguendum. Et per hunc modum quodlibet universale dicitur esse ubique, et semper, in quantum universalia abstrahuntur ab hîc et nunc. Sed ex hoc non sequitur ea esse æterna nisi in intellectu, si quis sit æternus.

Ad tertium dicendum quòd illud quod nunc est, ex eo futurum fuit, antequàm esset, quia in causâ suâ erat ut fieret. Unde, sublata causâ, non esset futurum illud fieri. Sola autem causa prima est æterna. Unde ex hoc non sequitur quòd ea quæ sunt, semper fuerit verum ea esse futura, nisi quatenus in causâ sempiternâ fuit ut essent futura; quæ quidem causa solus Deus est.

Ad quartum dicendum quòd quia intellectus noster non est æternus, nec veritas enuntiabilium quæ à nobis formantur, est æterna, sed quandoque incæpit; et antequàm huiusmodi veritas esset, non erat verum dicere, veritatem talem esse, nisi ab intellectu divino, in quo solum veritas est æterna; sed nunc verum est dicere veritatem illam tunc non fuisse. Quod quidem non est verum, nisi veritate quæ nunc est in intellectu nostro, non autem per aliquam veritatem ex parte rei, quia ista est veritas de non ente. Non ens autem non habet ex se ut sit verum, sed solummodò ex intellectu apprehendente ipsum. Unde in tantum est verum dicere veritatem non fuisse, in quantum apprehendimus non esse ipsius ut præcedens esse ejus.

ARTICULUS VIII. — *Utrum veritas sit immutabilis.*—(1, dist. 19, quæst. 3, art. 3, et Ver. qu. 1, art. 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd veritas sit immutabilis. Dicit enim Augustinus, in lib. 2 de libero Arbitr., cap. 12, non procul à fine, et de verâ Religione, cap. 30, quòd *veritas non est æqualis menti, quia esset mutabilis, sicut et mens.*

2. Præterea, id quod remanet post omnem mutationem, est immutabile; sicut prima materia est ingenita et incorruptibilis, quia remanet post omnem generationem et corruptionem. Sed veritas remanet post omnem mutationem, quia post omnem mutationem verum est dicere esse, vel non esse. Ergo veritas est immutabilis.

3. Præterea, si veritas enuntiationis mutatur, maximè mutatur ad mutationem rei

Sed sic non mutatur; *veritas* enim, secundum Anselmum, in dial. de Veritate, cap. 5, *est rectitudo quædam*, in quantum aliquid implet id quod est de ipso in mente divinâ. Hæc autem propositio: Socrates sedet, accipit à mente divinâ ut significet Socratem sedere; quod significat etiam, eo non sedente. Ergo veritas propositionis nullo modo mutatur.

4. Præterea, ubi est eadem causa, est idem effectus. Sed eadem res est causa veritatis harum trium propositionum: Socrates sedet, sedebat, et sedit. Ergo eadem est harum veritas. Sed oportet quòd alterum horum sit verum. Ergo veritas harum propositionum immutabiliter manet, et eadem ratione veritas cujuslibet alterius propositionis.

Sed contra est quod dicitur in psal. 11, 2: *Diminutæ sunt veritates à filiis hominum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., veritas propriè est in solo intellectu; res autem dicuntur veræ à veritate quæ est in aliquo intellectu. Unde mutabilitas veritatis consideranda est circa intellectum. Cujus quidem veritas in hoc consistit quòd habeat conformitatem ad res intellectas. Quæ quidem conformitas variari potest dupliciter, sicut et quælibet alia similitudo ex mutatione alterius extremi. Unde uno modo variatur veritas ex parte intellectus ex eo quòd de re eodem modo se habente aliquis aliam opinionem accipit. Alio modo, si, opinione eadem manente, res mutetur. Et utroque modo fit mutatio de vero in falsum. Si ergo sit aliquis intellectus in quo non possit esse alternatio opinionum, vel cujus acceptionem non potest subterfugere res aliqua, in eo est immutabilis veritas. Talis autem est intellectus divinus, ut ex superioribus patet, quæst. 12, art. 13. Unde veritas divini intellectus est immutabilis; veritas autem intellectus nostri mutabilis est: non quòd ipsa sit subjectum mutationis, sed in quantum intellectus noster mutatur de veritate in falsitatem; sic enim formæ mutabiles dici possunt. Veritas autem intellectus divini est, secundum quam res naturales dicuntur veræ, quæ est omninò immutabilis.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de veritate divinâ.

Ad secundum dicendum quòd verum et ens sunt convertibilia. Unde sicut ens non generatur, neque corrumpitur per se, sed per accidens, in quantum hoc vel illud ens corrumpitur vel generatur, ut dicitur in Phys., text. 76, ita veritas mutatur, non quòd nulla veritas remaneat, sed quia non remanet illa veritas quæ prius erat.

Ad tertium dicendum quòd propositio non solum habet veritatem, sicut res aliæ veritatem habere dicuntur, in quantum implet id quod de eis est ordinatum ab intellectu divino; sed dicitur habere veritatem quodam speciali modo, in quantum significat veritatem intellectus; quæ quidem consistit in conformitate intellectus et rei; quæ quidem subtractâ mutatur veritas opinionis, et per consequens veritas propositionis. Sic igitur hæc propositio: Socrates sedet, eo sedente, vera

(Vingt.)

est et veritate rei, in quantum est quædam vox significativa, et veritate significationis, in quantum significat opinionem veram; Socrate verò surgente, remanet prima veritas, sed mutatur secunda.

Ad quartum dicendum quòd sessio Socratis, quæ est causa veritatis hujus propositionis: Socrates sedet, non eodem modo se habet, dùm Socrates sedet, et postquàm sederit, et antequàm sederet. Unde et veritas ab hoc causata diversimodè se habet, et diversimodè significatur propositionibus de præsentì, præterito et futuro. Unde non sequitur quòd, licèt altera trium propositionum sit vera, eadem veritas invariabilis maneat.

QUESTIO XVII.

DE FALSITATE.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde quæritur de falsitate; et circa hoc quærentur quatuor: 1º utrùm falsitas sit in rebus; 2º utrùm sit in sensu; 3º utrùm sit in intellectu; 4º de oppositione veri et falsi.

ARTICULUS PRIMUS.—*Utrùm falsitas sit in rebus.*—(Sup., quæst. 16, art. 1 et 2, et 1, dist. 19, qu. 5, art. 1, et 1 contr., cap. 60, et Ver. qu. 1, art. 10, et Perih. lib. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd falsitas non sit in rebus. Dicit enim Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 8, in fine: *Si verum est id, quod est, falsum non esse uspiàm, concludetur, quovis repugnante.*

2. Præterea, falsum dicitur à fallendo. Sed res non fallunt, ut dicit Augustinus in lib. de verâ Relig., cap. 33, à med., quia non ostendunt aliud quàm suam speciem. Ergo falsum in rebus non invenitur.

3. Præterea, verum dicitur in rebus per comparisonem ad intellectum divinum, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, in quantum imitatur ipsum (1). Sed quælibet res, in quantum est, imitatur Deum. Ergo quælibet res vera est absque falsitate; et sic nulla res est falsa.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de verâ Relig., cap. 34, circ. princ., quòd *omne corpus est verum corpus, et falsa unitas, quia imitatur unitatem, et non est unitas.* Sed quælibet res imitatur divinam unitatem, et ab eâ deficit. Ergo in omnibus rebus est falsitas.

Respondeo dicendum quòd cùm verum et falsum opponantur, opposita autem sint circa idem; necesse est ut ibi priùs quæeratur falsitas ubi primò veritas invenitur, hoc est in intellectu. In rebus autem neque veritas neque falsitas est nisi per ordinem ad intellectum. Et quia unumquodque secundum id quod convenit ei per se, simpliciter nominatur, secundum autem id quod convenit ei per accidens, non nominatur nisi secundum quid; res quidem simpliciter falsa dici posset per comparisonem ad intellectum, à quo dependet, cui comparatur per se; in ordine autem ad alium intellectum cui comparatur per accidens, non posset dici falsa nisi secundum

quid. Dependens autem ab intellectu divino res naturales, sicut ab intellectu humano res artificiales. Dicuntur igitur res artificiales falsæ simpliciter et secundum se, in quantum deficiunt à formâ artis; unde dicitur aliquis artifex opus falsum facere, quando deficit ab operatione artis.

Sic autem in rebus dependentibus à Deo falsitas inveniri non potest per comparisonem ad intellectum divinum, cùm quidquid in rebus accidit, ex ordinatione divini intellectus procedat; nisi fortè in voluntariis agentibus tantum, in quorum potestate est subducere se ab ordinatione divini intellectus, in quo malum culpæ consistit, secundum quòd ipsa peccata falsitates, et mendacia dicuntur in Scripturis; secundum illud psal. 4, 3: *Ut quid diligitis vanitatem, et quæritis mendacium?* sicut per oppositum operatio virtuosa veritas vitæ nominatur, in quantum subditur ordini divini intellectus, sicut dicitur Joan. 3, 21: *Qui facit veritatem, venit ad lucem.*

Sed per ordinem ad intellectum nostrum, ad quem comparantur res naturales per accidens, possunt dici falsæ, non simpliciter, sed secundum quid; et hoc dupliciter: Uno modo secundum rationem significati, ut dicatur illud esse falsum in rebus quod significatur vel repræsentatur oratione vel intellectu falso; secundum quem modum quælibet res potest dici esse falsa quantum ad id quod ei non inest, sicut si dicamus diametrum esse commensurabilem, ut dicit Philosophus in 3 Metaph., text. 34, et sicut dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., c. 10, quòd *verus tragædus est falsus Hector*; sicut è contrario potest unumquodque dici verum secundum id quod competit ei. Alio modo per modum causæ, et sic dicitur res esse falsa, quæ nata est facere de se opinionem falsam. Et quia innatum est nobis per ea quæ exteriorius apparent, de rebus judicare, eo quòd nostra cognitio à sensu ortum habet, qui primò et per se est exteriorum accidentium; idè ea quæ in exterioribus accidentibus habent similitudinem aliarum rerum, dicuntur esse falsa secundum illas res; sicut fel est falsum mel; et stannum est falsum argentum. Et secundum hoc dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 6, in fine, quòd *eà res falsas nominamus, quæ verisimilia apprehendimus.* Et Philosophus dicit in 3 Metaphys., text. 34, quòd falsa dicuntur quæcumque apta nata sunt apparere aut qualia non sunt, aut quæ non sunt. Et per hunc modum etiam dicitur homo falsus, in quantum est amativus falsarum opinionum, vel locutionum; non autem ex hoc quòd potest eas confingere; quia sic etiam sapientes et scientes falsi dicerentur, ut dicitur in 3 Met., loco proximè cit.

Ad primum ergo dicendum quòd res comparata ad intellectum, secundum id quod est, dicitur vera; secundum id quod non est, dicitur falsa. Unde *verus tragædus est falsus Hector*, ut dicitur in 2 Solil. loco in corp. cit. Sicut igitur in his quæ sunt, invenitur quoddam non esse, ita in his quæ sunt, invenitur quædam ratio falsitatis.

(1) Ita codd. Alcan., Colon. et Camer. Editiones quas vidimus omittunt in quantum imitatur ipsum. Fortè, imitantur.

Ad secundum dicendum quòd res per se non fallunt, sed per accidens. Dant enim occasionem falsitatis, eo quòd similitudinem eorum gerunt quorum non habent existentiam.

Ad tertium dicendum quòd per comparisonem ad intellectum divinum non dicuntur res falsæ, quòd esset eas esse falsas simpliciter; sed per comparisonem ad intellectum nostrum, quòd est eas esse falsas secundum quid.

Ad quartum quod in oppositum objicitur, dicendum quòd similitudo vel repræsentatio deficiens non inducit rationem falsitatis, nisi in quantum præstat occasionem falsæ opinionis. Unde non ubicumque est similitudo, dicitur res falsa; sed ubicumque est talis similitudo, quæ nata est facere opinionem falsam, non cuicumque, sed ut in pluribus.

ARTICULUS II.—*Utrùm in sensu sit falsitas.* — (Ver. quæst. 1, art. 10, et Periherm. l. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sensu non sit falsitas. Dicit enim Augustinus in lib. de verâ Relig., cap. 33, circa med.: *Si omnes corporis sensus ita nuntiant ut afficiuntur, quid ab his amplius exigere debeamus ignoro.* Et sic videtur quòd ex sensibus non fallamur; et sic falsitas in sensu non est.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Metaphys., text. 24, quòd falsitas non est propria sensui, sed phantasie.

3. Præterea, in incomplexis non est verum, nec falsum, sed solum in complexis. Sed componere et dividere non pertinet ad sensum. Ergo in sensu non est falsitas.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 6, in fine: *Apparet nos in omnibus sensibus similitudine lenocinante falli.*

Respondeo dicendum quòd falsitas non est quærenda in sensu, nisi sicuti ibi est veritas. Veritas autem non sic est in sensu, ut sensus cognoscat veritatem, sed in quantum veram apprehensionem habet de sensibilibus, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 2. Quod quidem contingit eo quòd apprehendit res ut sunt. Unde contingit falsitatem esse in sensu ex hoc quòd apprehendit vel iudicat res aliter quàm sint.

Sic autem se habet sensus ad cognoscendum res, in quantum similitudo rerum est in sensu. Similitudo autem alicujus rei est in sensu tripliciter. Uno modo, primò et per se; sicut in visu est similitudo colorum, et aliorum propriorum sensibilibus. Alio modo per se, sed non primò, sicut in visu est similitudo figuræ, vel magnitudinis, et aliorum communium sensibilibus omnium (1). Tertio modo nec primò, nec per se, sed per accidens, sicut in visu est similitudo hominis, non in quantum est homo, sed in quantum huic colorato accidit esse hominem.

Et ideò circa propria sensibilia sensus non habet falsam cognitionem, nisi per accidens, et in paucioribus, ex eo scilicet quòd propter indispositionem organi non convenienter

recepit formam sensibilem; sicut et alia passiva propter suam indispositionem deficienter recipiunt impressionem agentium; et inde est quòd propter corruptionem linguæ infirmis dulcia amara esse videntur. De sensibilibus verò communibus et per accidens potest esse falsum iudicium etiam in sensu rectè disposito; quia sensus non directè refertur ad illa, sed per accidens, vel ex consequenti, in quantum refertur ad alia.

Ad primum ergo dicendum quòd sensum affici est ipsum ejus sentire. Unde per hoc quòd sensus ita nuntiant, sicut afficiuntur, sequitur quòd non decipiamur in iudicio, quo iudicamus nos sentire aliquid; sed ex eo quòd sensus aliter afficitur interdum quàm res sit, sequitur quòd nuntiet nobis aliquando rem aliter quàm sit; et ex hoc fallimur per sensum circa rem, non circa ipsum sentire.

Ad secundum dicendum quòd falsitas dicitur non esse propria sensui, quia non decipitur circa proprium objectum. Unde in aliâ translatione planius dicitur, quòd *sensus proprii sensibilis falsus non est*. Phantasie autem attribuitur falsitas, quia repræsentat similitudinem rei etiam absentis. Unde quando aliquis convertitur ad similitudinem rei tanquàm ad rem ipsam, provenit ex tali apprehensione falsitas; unde etiam Philosophus in 5 Metaph., text. 34, dicit quòd umbræ, et picturæ, et somnia dicuntur falsa, in quantum non subsunt res quarum habent similitudinem.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit, quòd falsitas non sit in sensu sicut in agnoscente verum et falsum.

ARTICULUS III.—*Utrùm falsitas sit in intellectu.* — (Ver. quæst. 1, art. 12, et 1, dist. 19, quæst. 5, art. 1, ad 7, et 3 cont., cap. 108, § 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd falsitas non sit in intellectu. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 32, in princ.: *Omnis qui fallitur, id in quo fallitur non intelligit.* Sed falsum dicitur esse in aliquâ cognitione, secundum quòd per eam fallimur. Ergo in intellectu non est falsitas.

2. Præterea, Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 51, quòd intellectus semper est rectus. Non ergo in intellectu est falsitas.

Sed contra est quod dicitur in 3 de Animâ, text. 21 et 22, quòd *ubi compositio intellectuum est, ibi verum et falsum est*. Sed compositio intellectuum est in intellectu. Ergo verum et falsum est in intellectu.

Respondeo dicendum quòd sicut res habet esse per propriam formam, ita virtus cognoscitiva habet cognoscere per similitudinem rei cognitæ. Unde sicut res naturalis non deficit ab esse quod sibi competit secundum suam formam, potest autem deficere ab aliquibus accidentalibus, vel consequentibus; sicut homo ab hoc quod est habere duos pedes, non autem ab hoc quod est esse hominem; ita virtus cognoscitiva non deficit in cognoscendo respectu illius rei cujus similitudine informatur, potest autem deficere circa aliquid consequens ad ipsam, vel accidens ei; sicut est dictum art. præc., quòd vi-

(1) Ita plurimi editi.; in cod. Alcan. aliisque deest omnium.

sus non decipitur circa sensibile proprium, sed circa sensibilia communia, quæ consequenter se habent ad illud, et circa sensibilia per accidens. Sicut autem sensus informatur directè similitudine propriorum sensibilibum, ita intellectus informatur similitudine quidditatis rei. Unde circa *quod quid est* intellectus non decipitur, sicut neque sensus circa sensibilia propria. In componendo verò vel dividendo potest decipi, dum attribuit rei, cujus quidditatem intelligit, aliquid quod eam non consequitur, vel quod ei opponitur. Sic enim se habet intellectus ad iudicandum de huiusmodi, sicut sensus ad iudicandum de sensibilibus communibus, vel per accidens.

Hæc tamen differentiâ servatâ, quæ supra circa veritatem dicta est, quæst. 16, art. 2, quòd falsitas in intellectu esse potest, non solum quia cognitio intellectûs falsa est, sed quia intellectus eam cognoscit, sicut et veritatem; in sensu autem falsitas non est ut cognita, ut dictum est art. præc.

Quia verò falsitas intellectûs per se solum circa compositionem intellectûs est, per accidens etiam in operatione intellectûs, quâ cognoscit *quod quid est*, potest esse falsitas, in quantum ibi compositio intellectûs admiscetur. Quod potest esse dupliciter. Uno modo secundum quòd intellectus definitionem unius attribuit alteri, ut si definitionem circuli attribuat homini; unde definitio unius rei est falsa de alterâ. Alio modo secundum quòd partes definitionis componit ad invicem, quæ simul sociari non possunt; sic enim definitio non est solum falsa respectu alicujus rei, sed est falsa in se; ut si formet talem definitionem: Animal rationale quadrupes, falsus est intellectus sic definiendo, propterea quòd falsus est in formando hanc compositionem: Aliquod animal rationale est quadrupes. Et propter hoc in cognoscendo quidditates simplices non potest esse intellectus falsus, sed vel est verus, vel totaliter nihil intelligit.

Ad primum ergo dicendum quòd quia quidditas rei est proprium objectum intellectûs, propter hoc tunc propriè dicimur aliquid intelligere, quando reducentes illud in *quod quid est*, sic de eo iudicamus; sicut accidit in demonstrationibus, in quibus non est falsitas. Et hoc modo intelligitur verbum Augustini, loco cit. in 1 argum., quòd *omnis qui fallitur, non intelligit id in quo fallitur*; non autem ita quòd in nullâ operatione intellectûs aliquis fallatur.

Ad secundum dicendum quòd intellectus semper est rectus, secundum quòd intellectus est principiorum, circa quæ non decipitur ex eadem causâ quâ non decipitur circa *quod quid est*. Nam principia per se nota sunt illa quæ statim intellectis terminis cognoscuntur ex eo quòd prædicatum ponitur in definitione subjecti.

ARTICULUS IV. — *Utrum verum et falsum sint contraria.* — (1-2, q. 64, art. 3, ad 3, et 1, dist. 19, q. 5, art. 1, ad 8, et Ver. q. 1, art. 10, ad 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd verum et falsum non sint contraria. Verum

enim et falsum opponuntur, sicut quod est et quod non est; nam *verum est id quod est*, ut dicit Augustinus, lib. 2 Soliloq., cap. 5, in fine. Sed quod est, et quod non est, non opponuntur ut contraria. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non est in alio. Sed falsum est in vero; quia, sicut dicit Augustinus in lib. 2 Soliloq., cap. 10, *tragædus non esset falsus Hector, si non esset verus tragædus*. Ergo verum et falsum non sunt contraria.

3. Præterea, in Deo non est contrarietas aliqua. *Nihil enim divinæ substantiæ est contrarium*, ut dicit Augustinus 12 de Civit. Dei, cap. 2, circa finem. Sed Deo opponitur falsitas; nam idolum in Scripturâ mendacium nominatur, Jerem. 8, 5: *Apprehenderunt mendacium*; Glossa Hieronymi in hunc locum: «Id est, idola.» Ergo verum et falsum non sunt contraria.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 2 Periher., cap. ult.; ponit enim falsam opinionem veræ contrariam.

Respondeo dicendum quòd verum et falsum opponuntur ut contraria, et non sicut affirmatio et negatio, ut quidam dixerunt.

Ad cujus evidentiam, sciendum est quòd negatio neque ponit aliquid, neque determinat sibi aliquod subjectum; et propter hoc potest dici tam de ente, quàm de non ente; sicut non videns, et non sedens. Privatio autem non ponit aliquid, sed determinat sibi subjectum; *est enim negatio in subjecto*, ut dicitur 4 Metaphys., text. 41, et lib. 5, text. 27; cæcum enim non dicitur nisi de eo quod est natum videre. Contrarium verò et aliquid ponit, et subjectum determinat; nigrum enim est aliqua species coloris. Falsum autem aliquid ponit; est enim falsum, ut dicit Philosophus, 4 Metaphys., text. 27, ex eo quòd dicitur, vel videtur aliquid esse quod non est, vel non esse quod est. Sicut enim verum ponit acceptionem adæquatam rei, ita falsum acceptionem rei non adæquatam. Unde manifestum est quòd verum et falsum sunt contraria.

Ad primum ergo dicendum quòd id quod est in rebus, est veritas rei; sed id quod est apprehensum, est verum intellectûs, in quo primò est veritas. Unde et falsum est id quod non est, ut apprehensum. Apprehendere autem esse, et non esse, contrarietatem habet, sicut probat Philosophus in 2 Perih., cap. ult., quòd huic opinioni: Bonum est bonum, contraria est: Bonum non est bonum.

Ad secundum dicendum quòd falsum non fundatur in vero sibi contrario, sicut nec malum in bono sibi contrario, sed in eo quod sibi subieitur. Et hoc ideò in utroque accidit, quia verum et bonum contraria sunt falso et malo, et convertuntur cum ente. Unde sicut omnis privatio fundatur in subjecto, quod est ens; ita omne malum fundatur in aliquo bono, et omne falsum in aliquo vero.

Ad tertium dicendum quòd quia contraria et opposita privativè nata sunt fieri circa idem, ideò Deo, prout in se consideratur, non est aliquid contrarium neque ratione suæ

bonitatis, neque ratione suæ veritatis, quia in intellectu ejus non potest esse falsitas aliqua; sed in apprehensione nostrâ habet aliquid contrarium, nam veræ opinioni de ipso contrariatur falsa opinio. Et sic idola mendacia dicuntur opposita veritati divinæ, in quantum falsa opinio de idolis contrariatur veræ opinioni de unitate Dei.

QUÆSTIO XVIII.

DE VITA DEI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Quoniam autem intelligere viventium est, post considerationem de scientiâ, et intellectu divino, considerandum est de vitâ ipsius; et circa hoc quærentur quatuor: 1° quorum sit vivere; 2° quid sit vitâ; 3° utrûm vitâ Deo conveniat; 4° utrûm omnia in Deo sint vitâ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrûm omnium naturalium rerum sit vivere.* — (1 cont., cap. 98.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnium rerum naturalium sit vivere. Dicit enim Philosophus in 8 Physicorum, text. 1, quod motus est ut vitâ quædam naturâ existentibus omnibus. Sed omnes res naturales participant motum. Ergo omnes res naturales participant vitâ.

2. Præterea, plantæ dicuntur vivere, in quantum habent in se ipsis principium motûs augmenti et decrementi. Sed motus localis est perfectior et prior secundum naturam quàm motus augmenti et decrementi, ut probatur in 8 Physicor., text. 56 et 57. Cum igitur omnia corpora naturalia habeant aliquod principium motûs localis, videtur quod omnia corpora naturalia vivant.

3. Præterea, inter corpora naturalia imperfectiora sunt elementa. Sed eis attribuitur vitâ; dicuntur enim aquæ vivæ. Ergo multo magis alia corpora naturalia vitâ habent.

Sed contra est quod dicit Dionysius 6 cap. de divin. Nom., propè princ., quod *plantæ, secundum ultimam resonantiam vitæ, habent vivere*; ex quo potest accipi, quod ultimum gradum vitæ obtinent plantæ. Sed corpora inanimata sunt infra plantas. Ergo eorum non est vivere.

Respondeo dicendum quod ex his quæ manifestè vivunt, accipere possumus, quorum sit vivere, et quorum non sit vivere. Vivere autem manifestè animalibus convenit. Dicitur enim in libro de Vegetabilibus (Aristot. in lib. 1 de Plantis, cap. 1, in princ.), quod vitâ in animalibus manifesta est. Unde secundum illud oportet distinguere viventia à non viventibus, secundum quod animalia dicuntur vivere. Hoc autem est in quo primò manifestatur vitâ, et in quo ultimò remanet.

Primò autem dicimus animal vivere quando incipit ex se motum habere, et tandiù judicatur animal vivere, quamdiù talis motus in eo apparet; quando verò jam ex se non habet aliquem motum, sed movetur tantum ab alio, tunc dicitur animal mortuum per defectum vitæ. Ex quo patet quod illa propriè sunt viventia quæ se ipsa secundum aliquam speciem motûs movent; sive accipiat motus propriè, sicut motus dicitur actus imperfecti,

id est, existentis in potentiâ; sive motus accipiat communiter, prout motus dicitur actus perfecti, prout intelligere, et sentire dicitur moveri, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 28, et lib. 1, text. 118, ut sic viventia dicantur quæcumque se agunt ad motum, vel operationem aliquam; ea verò in quorum naturâ non est ut se agant ad aliquem motum, vel operationem, viventia dici non possunt nisi per aliquam similitudinem.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi potest intelligi vel de motu primo, scilicet corporum cælestium, vel de motu communiter; et utroque modo motus dicitur quasi vitâ corporum naturalium per similitudinem, et non per proprietatem. Nam motus cæli est in universo corporalium naturalium sicut motus cordis in animali, quo conservatur vitâ. Similiter etiam quicumque motus naturalis hoc modo se habet ad res naturales ut quædam similitudo vitalis operationis. Unde si totum universum corporale esset unum animal, ita quod iste motus esset à movente intrinseco, ut quidam posuerunt, sequeretur quod motus esset vitâ omnium naturalium corporum.

Ad secundum dicendum quod corporibus gravibus et levibus non competit moveri, nisi secundum quod sunt extra dispositionem suæ naturæ, utpote cum sunt extra locum proprium; cum enim sunt in loco proprio, et naturali, quiescunt. Sed plantæ et aliæ res viventes moventur motu vitali, secundum hoc quod sunt in suâ dispositione naturali, non autem in accedendo ad eam, vel in recedendo ab eâ; imò secundum quod recedunt à tali motu, recedunt à naturali dispositione. Et præterea corpora gravia et levia moventur à motore extrinseco, vel generante, qui dat formam, vel removens prohibens, ut dicitur in 8 Physicor., text. 12; et ita non movent se ipsa, sicut corpora viventia.

Ad tertium dicendum quod aquæ vivæ dicuntur quæ habent continuum fluxum. Aquæ enim stantes, quæ non continuantur ad principium continuè fluens, dicuntur mortuæ, ut aquæ cisternarum et lacunarum. Et hoc dicitur per similitudinem; in quantum enim videntur se movere, habent similitudinem vitæ; sed tamen non est in eis vera ratio vitæ, quia hunc motum non habent à se ipsis, sed à causâ generante eas, sicut accidit circa motum aliorum gravium et levium.

ARTICULUS II. — *Utrûm vitâ sit quædam operatio.* — (1-2, quæst. 3, art. 2, ad 3, et quæst. 56, art. 1, ad 2, et 2, dist. 19, art. 7, corp., et 1 Met., col. 5, in princ.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vitâ sit quædam operatio. Nihil enim dividitur nisi per ea quæ sunt sui generis. Sed vivere dividitur per operationes quasdam, ut patet per Philosophum in 2 lib. de Animâ, text. 13, qui distinguit vivere per quatuor, scilicet: alimento uti, sentire, moveri secundum locum, et intelligere. Ergo vitâ est operatio quædam.

2. Præterea, vitâ activa dicitur alia esse à contemplativâ. Sed contemplativi ab activis

non diversificantur nisi secundum operationes quasdam. Ergo vita est quædam operatio.

3. Præterea, cognoscere Deum est operatio quædam. Hæc autem est vita, ut patet per illud Joan. 17, 3: *Hæc est autem vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum.* Ergo vita est operatio.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 2 de Animâ, text. 37: *Vivere viventibus est esse.*

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis patet, quod præced., art. 3, intellectus noster, qui propriè est cognoscitivus quidditatis rei ut proprii objecti, accipit à sensu, cujus propria objecta sunt accidentia exteriora; et inde est quod ex his quæ exterius apparent de re, devenimus ad cognoscendum essentiam rei. Et quia sic nominamus aliquid, sicut cognoscimus illud, ut ex supradictis patet, quæst. 13, art. 1, inde est quod plerumque à proprietatibus exterioribus imponuntur nomina ad significandas essentias rerum. Unde hujusmodi nomina quandoque accipiuntur propriè pro ipsis essentiis rerum, ad quas significandas principaliter sunt imposita; aliquando autem sumuntur pro proprietatibus, à quibus imponuntur; et hoc minùs propriè; sicut patet quod hoc nomen *corpus* impositum est ad significandum quoddam genus substantiarum ex eo quod in eis inveniuntur tres dimensiones; et idèd aliquandò ponitur hoc nomen *corpus* ad significandas tres dimensiones, secundum quod *corpus* ponitur species quantitatis.

Sic ergo dicendum est et de vitâ. Nam vitæ nomen sumitur ex quodam exterius apparenti circa rem, quod est movere se ipsum; non tamen est impositum hoc nomen ad hoc significandum, sed ad significandam substantiam cui convenit secundum suam naturam movere se ipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem. Et secundum hoc vivere nihil aliud est quàm esse in tali naturâ, et *vita* significat hoc ipsum, sed in abstracto; sicut hoc nomen *cursus* significat ipsum currere in abstracto. Unde vivum non est prædicatum accidentale, sed substantiale. Quandoque tamen *vita* sumitur minùs propriè pro operationibus vitæ, à quibus nomen vitæ assumitur, sicut dicit Philosophus 9 Ethicorum, cap. 9, quod vivere principaliter est sentire, vel intelligere.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus ibi accipit vivere pro operatione vitæ. Vel dicendum est melius, quod sentire et intelligere, et hujusmodi, quandoque sumuntur pro quibusdam operationibus, quandoque autem pro ipso esse sic operantium. Dicitur enim 9 Ethicorum, cap. cit., quod vivere est sentire, vel intelligere, id est habere naturam ad sentiendum vel intelligendum; et hoc modo distinguit Philosophus vivere per illa quatuor; nam in istis inferioribus quatuor sunt genera viventium; quorum quædam habent naturam solum ad utendum alimento, et ad consequentia, quæ sunt augmentum et generatio; quædam ulteriùs ad sentiendum, ut patet in animalibus immobilibus, sicut sunt ostrea: quædam verò cum his ulteriùs ad movendum se secundum locum, sicut anima-

lia perfecta, ut quadrupedia, et volatilia, et hujusmodi; quædam vero ulteriùs ad intelligendum, sicut homines.

Ad secundum ergo dicendum quod opera vitæ dicuntur quorum principia sunt in operantibus, ut se ipsos inducant in tales operationes. Contingit autem aliquorum operum inesse hominibus non solum principia naturalia, ut sunt potentiæ naturales; sed etiam quædam super addita, ut sunt habitus inclinantes ad quædam operationum genera, quasi per modum naturæ, et facientes illas operationes esse delectabiles. Et ex hoc dicitur, quasi per quamdam similitudinem, quod illa operatio, quæ est homini delectabilis, et ad quam inclinatur, et in quâ conversatur (1), et ordinat vitam suam ad ipsam, dicitur vita hominis; unde quidam dicuntur agere vitam luxuriosam, quidam vitam honestam. Et per hunc modum vita contemplativa ab activâ distinguitur; et per hunc etiam modum cognoscere Deum dicitur vita æterna.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULUS III. — *Utrum Deo conveniat vita.*

— (1 cont., c. 97, 98, 99, et lib. 4, cap. 13, fin., et Joan. 14, lect. 2, col. 2, et 2 Met., lect. 2, col. 5, fine.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non conveniat vita. Vivere enim dicuntur aliqua, secundum quod movent se ipsa, ut dictum est art. præc. Sed Deo non competit moveri. Ergo neque vivere.

2. Præterea, in omnibus quæ vivunt, est accipere aliquod vivendi principium; unde dicitur in 2 de Animâ, text. 31, quod *anima est viventis corporis causa, et principium.* Sed Deus non habet aliquod principium. Ergo sibi non competit vivere.

3. Præterea, principium vitæ in rebus viventibus, quæ apud nos sunt, est anima vegetabilis, quæ non est nisi in rebus corporalibus. Ergo rebus incorporalibus non competit vivere.

Sed contra est quod dicitur in psal. 83, 3: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Respondeo dicendum quod vita maximè propriè in Deo est.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quod cum vivere dicantur aliqua, secundum quod operantur ex se ipsis, et non quasi ab aliis mota, quantò perfectiùs competit hoc alicui, tantò perfectiùs in eo invenitur vita. In moventibus autem et motis tria per ordinem inveniuntur. Nam primò finis movet agentem; agens verò principale est quod per suam formam agit; et hoc interdum agit per aliquod instrumentum, quod non agit ex virtute suæ formæ, sed ex virtute principalis agentis; cui instrumento competit sola executio actionis. Inveniuntur igitur quædam quæ movent se ipsa (2), non habito respectu

(1) Ita edit. Rom. et Nicolai; at Patav. amba, conservatur.

(2) Ita omnes edit.; at cod. Alcan. sic: *Inveniuntur ergo quædam quæ movent se ipsa solum quantum ad executionem motus, sed forma per quam agunt, etc., intermediis omissis.*

ad formam vel finem quæ inest eis à naturâ, sed solum quantum ad executionem motûs; sed forma per quam agunt, et finis propter quem agunt, determinantur eis à naturâ: et hujusmodi sunt plantæ, quæ secundum formam inditam eis à naturâ movent se ipsas secundum augmentum et decrementum. Quædam verò ulterius movent se ipsa, non solum habito respectu ad executionem motûs, sed etiam quantum ad formam, quæ est principium motûs, quam per se acquirunt: et hujusmodi sunt animalia, quorum motûs principium est forma non à naturâ indita, sed per sensum accepta. Unde quanto perfectiorem sensum habent, tantò perfectius movent se ipsa. Nam ea quæ non habent nisi sensum tactûs, movent solum se ipsa motu (1) dilatationis et constrictionis, ut ostrea, parum excedentia motum plantæ. Quæ verò habent virtutem sensitivam perfectam, non solum ad cognoscendum conjuncta et tangencia, sed etiam ad cognoscendum distantia, movent se ipsa in remotum motu processivo.

Sed quamvis hujusmodi animalia formam, quæ est principium motûs, per sensum accipiant, non tamen per se ipsa præstituant sibi finem suæ operationis, vel sui motûs; sed est eis inditus à naturâ; cujus instinctu ad aliquid agendum moventur per formam sensu apprehensam. Unde supra talia animalia sunt illa quæ movent seipsa, etiam habito respectu ad finem, quem sibi præstituant. Quod quidem non fit nisi per rationem et intellectum, cujus est cognoscere proportionem finis, et ejus quod est ad finem, et unum ordinare in alterum.

Unde perfectior modus vivendi est eorum quæ habent intellectum; hæc enim perfectius movent se ipsa; et hujus est signum, quod in uno et eodem homine virtus intellectiva movet potentias sensitivas, et potentiæ sensitivæ per suum imperium movent organa, quæ exequuntur motum. Sicut etiam in artibus videmus, quod ars ad quam pertinet usus navis, scilicet ars gubernatoria, præcipit ei quæ inducit formam navis, et hæc præcipit illi quæ habet executionem tantum in disponendo materiam. Sed quamvis intellectus noster ad aliqua se agat, tamen aliqua sunt ei præstituta à naturâ, sicut sunt prima principia, circa quæ non potest aliter se habere, et ultimus finis, quem non potest non velle. Unde, licet quantum ad aliquid moveat se, tamen oportet quod quantum ad aliqua ab alio moveatur.

Illud igitur cujus sua natura est ipsum ejus intelligere, et cui id quod naturaliter habet, non determinatur ab alio, hoc est quod obtinet summum gradum vitæ; tale autem est Deus: unde in Deo maximè est vita. Unde Philosophus in 12 Metaph., text. 51, ostenso quod Deus sit intelligens, concludit quod habeat vitam perfectissimam et sempiternam, quia intellectus ejus est perfectissimus et semper in actu.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in 9 Metaph., text. 16, duplex est actio, una quæ transit in exteriorem materiam, ut calefacere et secare; alia quæ manet in agente, ut intelligere, sentire et velle; quarum hæc est differentia, quia prima actio non est perfectio agentis, quod movet, sed ipsius moti; secunda autem actio est perfectio agentis. Unde quia motus est actus mobilis, secunda actio, in quantum est actus operantis, dicitur motus ejus ex hac similitudine, quod sicut motus est actus mobilis, ita hujusmodi actio est actus agentis, licet motus sit actus imperfecti, scilicet existentis in potentiâ; hujusmodi autem actio sit actus perfecti, id est, existentis in actu, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 28. Hoc igitur modo quo intelligere est motus, id quod se intelligit, dicitur se movere; et per hunc modum etiam Plato posuit quod Deus movet se ipsum, non eo modo quo motus est actus imperfecti.

Ad secundum dicendum quod sicut Deus est ipsum suum esse, et suum intelligere, ita et suum vivere; et propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium.

Ad tertium dicendum quod vita in istis inferioribus recipitur in naturâ corruptibili, quæ indiget et generatione ad conservationem speciei, et alimento ad conservationem individui; et propter hoc in istis inferioribus non invenitur vita sine animâ vegetabili; sed hoc non habet locum in rebus incorruptilibus.

ARTICULUS IV.—*Utrum omnia sint vita in Deo.*

—(4 contr., c. 13, fine, et Ver. qu. 4, art. 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint vita in Deo. Dicitur enim Act. 17, 28: *In ipso vivimus, movemur et sumus*. Sed non omnia in Deo sunt motus. Ergo non omnia in ipso sunt vita.

2. Præterea, omnia sunt in Deo sicut in primo exemplari. Sed exemplata debent conformari exemplari; cum igitur non omnia vivant in se ipsis, videtur quod non omnia in Deo sint vita.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. de verâ Religione, cap. 29, circa med., substantia vivens est melior quâlibet substantiâ non vivente. Si igitur ea quæ in se ipsis non vivunt, in Deo sunt vita, videtur quod verius sint res in Deo quàm in se ipsis; quod tamen videtur esse falsum, cum in se sint in actu, in Deo verò in potentiâ.

4. Præterea, sicut sciuntur à Deo bona, et ea quæ fiunt secundum aliquod tempus, ita mala, et ea quæ Deus potest facere, sed nunquàm (1) fiunt. Si ergo omnia sunt vita in Deo, in quantum sunt scita ab ipso, videtur quod etiam (2) mala, et quæ nunquàm fiunt, sint vita in Deo, in quantum sunt scita ab eo; quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 4: *Quod factum est, in ipso vita erat*. Sed omnia præter Deum facta sunt. Ergo omnia in Deo sunt vita.

(1) Al., *fiunt*.

(2) Ita Codd. Alean. et Tarrac. cum plurimis edit. Al.: *Mala quæ nunquàm fiunt*.

(1) Edit. Rom.: *Movetur solum infra se ipsa motu*, etc. Nostram lectionem habent edit. reliqui omnes, et MSS. Alean.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., vivere Dei est ejus intelligere, in Deo autem est idem intellectus, et quod intelligitur, et ipsum intelligere ejus. Unde quidquid est in Deo ut intellectum, est ipsum vivere, vel vita ejus. Unde cùm omnia, quæ facta sunt à Deo, sint in ipso ut intellecta, sequitur quòd omnia in ipso sunt ipsa vita divina.

Ad primum ergo dicendum quòd creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo in quantum continentur et conservantur virtute divinâ; sicut dicimus ea esse in nobis quæ sunt in nostrâ potestate; et sic creaturæ dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis; et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In ipso vivimus, movemur, et sumus*; quia etiam nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur à Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente; et sic sunt in Deo per proprias rationes, quæ non sunt aliud in Deo ab essentiâ divinâ. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt essentia divina. Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quòd res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum quòd exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formæ, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, et in exemplato; sicut forma domûs in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile; in domo autem, quæ est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quæ in se ipsis non vivunt, in mente divinâ sunt vita, quia in mente divinâ habent esse divinum.

Ad tertium dicendum quòd si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divinâ per suas ideas quàm in se ipsis; propter quod et Plato posuit quòd homo separatus erat verus homo, homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum quòd res naturales veriùs esse habent simpliciter in mente divinâ, quàm in se ipsis, quia in mente divinâ habent esse increatum, in se ipsis autem esse creatum; sed esse hoc, utpote homo, vel equus, veriùs habent in propriâ naturâ quàm in mente divinâ, quia ad veritatem hominis pertinet esse materiale, quod non habent (1) in mente divinâ; sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quàm in materiâ; sed tamen veriùs dicitur domus quæ est in materiâ, quàm quæ est in mente, quia illa (2) est domus in actu, hæc autem domus in potentiâ.

Ad quartum dicendum quòd, licet mala sint in Dei scientiâ, in quantum sub Dei scientiâ comprehenduntur, non tamen sunt in Deo sicut creata à Deo, vel conservata ab ipso, neque sicut habentia rationem in Deo. Cogno-

scuntur enim à Deo per rationes bonorum. Unde non potest dici, quòd mala sint vita in Deo. Ea verò quæ secundum nullum tempus sunt, possunt dici esse vita in Deo, secundum quòd vivere nominat intelligere tantum in quantum intelliguntur à Deo; non autem secundum quòd vivere importat principium operationis.

QUÆSTIO XIX.

DE VOLUNTATE DEI. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Post considerationem eorum quæ ad divinam scientiam pertinent, considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem divinam; ut sit prima consideratio de ipsâ Dei voluntate; secunda de his quæ ad voluntatem absolutè pertinent; tertia de his quæ ad intellectum in ordine ad voluntatem pertinent.

Circa ipsam autem voluntatem quærentur duodecim: 1° utrùm in Deo sit voluntas; 2° utrùm Deus velit alia à se; 3° utrùm quidquid Deus vult, ex necessitate velit; 4° utrùm voluntas Dei sit causa rerum; 5° utrùm voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam; 6° utrùm voluntas divina semper impleatur; 7° utrùm voluntas Dei sit mutabilis; 8° utrùm voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat; 9° utrùm in Deo sit voluntas malorum; 10° utrùm Deus habeat liberum arbitrium; 11° utrùm sit distinguenda in Deo voluntas signi; 12° utrùm convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in Deo sit voluntas.* — (3 p., quæst. 18, art. 1, corp., et 1, dist. 45, art. 1, et 1 cont., cap. 72 et 73, ad 2, et lib. 4, cap. 19, et Ver. quæst. 23, art. 1, et opusc. 2, cap. 32 et 34.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit voluntas. Objectum enim voluntatis est finis, et bonum. Sed Dei non est assignare aliquem finem. Ergo voluntas non est in Deo.

2. Præterea, voluntas est appetitus quidam. Appetitus autem, cùm sit rei non habitæ, imperfectionem designat, quæ Deo non competit. Ergo voluntas non est in Deo.

3. Præterea, secundum Philosophum, in 3 de Animâ, text. 54, voluntas est movens motum. Sed Deus est primum movens immobile, ut probatur 8 Physic., text. 49. Ergo in Deo non est voluntas.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Rom. 12, 2: *Ut probetis quæ sit voluntas Dei.*

Respondeo dicendum in Deo voluntatem esse, sicut et in eo est intellectus; voluntas enim intellectum consequitur.

Sicut enim res naturalis habet esse in actu per suam formam, ita intellectus est (1) intelligens actu per suam formam intelligibilem. Quælibet autem res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam, et quando habet ipsam, quiescat in eâ; et idem est de quâlibet perfectione naturali, quod est bonum naturæ. Et hæc habitudo ad bonum in rebus carentibus cognitione vocatur appetitus na-

(1) Al., habet.

(2) Al., hæc, et infra, illa.

(1) Ita Nicolaius. Al. omittitur est.

turalis. Unde et natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem, similem habitudinem habet; ut scilicet cum habet ipsum, quiescat in illo; cum verò non habet, quærat ipsum; et utrumque pertinet ad voluntatem. Unde in quolibet habente intellectum est voluntas, sicut in quolibet habente sensum est appetitus animalis.

Et sic oportet in Deo esse voluntatem, cum sit in eo intellectus; et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum esse est suum velle.

Ad primum ergo dicendum quòd, licet nihil aliud à Deo sit finis Dei, tamen ipsemet est finis respectu omnium quæ ab eo fiunt, et hoc per suam essentiam, cum per suam essentiam sit bonus, ut supra ostensum est (quæst. 16, art. 3). Finis enim habet rationem boni.

Ad secundum dicendum quòd voluntas in nobis pertinet ad appetitivam partem; quæ, licet ab appetendo nominetur, non tamen hunc solum habet actum, ut appetat quæ non habet; sed etiam ut amet quod habet, et delectetur in illo; et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quæ semper habet bonum quod est ejus objectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd voluntas, cujus objectum principale est bonum, quod est extra volentem (1), oportet quòd sit mota ab alio; sed objectum divinæ voluntatis est bonitas sua, quæ est ejus essentia; unde cum voluntas Dei sit ejus essentia, non movetur ab alio à se, sed à se tantum, eo modo loquendi quo intelligere et velle dicitur motus. Et secundum hoc Plato dixit quòd primum movens movet se ipsum, ut jam supra.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus velit alia à se.*

— (1, dist. 45, art. 2, et 1 cont., cap. 74, 75 et 84, et Ver. quæst. 23, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non velit alia à se. Velle enim divinum est ejus esse. Sed Deus non est aliud à se. Ergo non vult aliud à se.

2. Præterea, volitum movet volentem, sicut appetibile appetitum, ut dicitur in 3 de Anima, text. 54. Si igitur Deus velit aliquid aliud à se, movebitur ejus voluntas ab aliquo alio; quod est impossibile.

3. Præterea, cuicumque volenti sufficit aliquod volitum, nihil quærit extra illud. Sed Deo sufficit sua bonitas, et voluntas ejus ex eâ satiatur. Ergo Deus non vult aliquid aliud à se.

4. Præterea, actus voluntatis multiplicatur secundum volita. Si igitur Deus velit se et alia à se, sequitur quòd actus voluntatis ejus sit multiplex, et per consequens ejus esse, quod est ejus velle. Hoc autem est impossibile. Non ergo vult alia à se.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 Thess. 4, 3: *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra.*

Respondeo dicendum quòd Deus non solum se vult, sed etiam alia à se; quod apparet à simili prius introducto. Res enim naturalis non solum habet naturalem inclinationem

respectu proprii boni, ut acquirat ipsum, cum non habet, vel ut quiescat in illo, cum habet; sed etiam ut proprium bonum in alia diffundat secundum quòd possibile est. Unde videmus quòd omne agens, in quantum est actu et perfectum, facit sibi simile. Unde et hoc pertinet ad rationem voluntatis (1) ut bonum quod quis habet, aliis communicet, secundum quòd possibile est. Et hoc præcipue pertinet ad voluntatem (2) divinam, à quâ per quamdam similitudinem derivatur omnis perfectio. Unde si res naturales, in quantum perfectæ sunt, suum bonum aliis communicant, multò magis pertinet ad voluntatem divinam ut bonum suum aliis per similitudinem communicet, secundum quòd possibile est. Sic igitur vult et se et alia, sed se ut finem, alia verò ut ad finem, in quantum concedet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.

Ad primum ergo dicendum quòd, licet divinum velle sit ejus esse secundum rem, tamen differt ratione secundum diversum modum intelligendi et significandi, ut ex superioribus patet, quæst. 13, art. 4. In hoc enim quod dico, Deum esse, non importatur habitudo ad aliquid, sicut in hoc quod dico, Deum velle. Et ideò, licet non sit aliquid aliud à se, vult tamen aliquid aliud à se.

Ad secundum dicendum quòd in his quæ volumus propter finem, tota ratio volendi (3) est finis; et hoc est quod movet voluntatem. Et hoc maximè apparet in his quæ volumus tantum propter finem. Qui enim vult sumere potionem amaram, nihil in eâ vult nisi sanitatem; et hoc solum est quod movet ejus voluntatem. Secus autem est in eo qui sumit potionem dulcem, quam non solum propter sanitatem, sed etiam propter se aliquis velle potest. Unde, cum Deus alia à se non velit nisi propter finem, qui est sua bonitas, ut dictum est art. præc., non sequitur quòd aliquid aliud moveat voluntatem ejus nisi bonitas sua; et sic, sicut alia à se intelligit intelligendo essentiam suam, ita alia à se vult volendo bonitatem suam.

Ad tertium dicendum quòd ex hoc quòd voluntati divinæ sufficit sua bonitas, non sequitur quòd nihil aliud velit, sed quòd nihil aliud vult nisi ratione suæ bonitatis. Sicut etiam intellectus divinus, licet sit perfectus ex hoc ipso quòd essentiam divinam cognoscit, tamen in eâ cognoscit alia.

Ad quartum dicendum quòd sicut intelligere divinum est unum, quia multa non videt nisi in uno; ita velle divinum est unum et simplex, quia multa non vult nisi per unum, quod est bonitas sua.

ARTICULUS III. — *Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit.* — (1, dist. 43, quæst. 2, per tot., et dist. 47, art. 1, et 1 cont. cap. 80, 81, 82, 83 et 89, fin., et lib. 2, cap. 25 et 27, fin., et lib. 3, cap. 97, et Verit. quæst. 23, art. 4, et Pot. quæst. 3, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Al., bonitatis.

(2) Al., ad bonitatem.

(3) Al., movendi.

(1) Ita cod. Alcan. editi omnes quos vidimus, *extra voluntatem*.

quidquid Deus vult, ex necessitate velit. Omne enim æternum est necessarium. Sed quidquid Deus vult, ab æterno vult; alias voluntas ejus esset mutabilis. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

2. Præterea, Deus vult alia à se, in quantum vult bonitatem suam. Sed Deus bonitatem suam ex necessitate vult. Ergo alia à se ex necessitate vult.

3. Præterea, quidquid est Deo naturale, est necessarium; quia Deus est per se necesse esse, et principium omnis necessitatis, ut supra ostensum est, quæst. 2, art. 3, in corp. Sed naturale est ei velle quidquid vult; quia in Deo nihil potest esse præter naturam, ut dicitur in 5 Metaph., text. 6. Ergo quidquid vult, ex necessitate vult.

4. Præterea, non necesse esse, et possibile non esse æquipollent. Si igitur non necesse est Deum velle aliquid eorum quæ vult, possibile est etiam eum non velle illud, et possibile est eum velle illud quod non vult. Ergo voluntas divina est contingens ad utrumlibet, et sic imperfecta; quia omne contingens est imperfectum et mutabile.

5. Præterea, ab eo quod est ad utrumlibet, non sequitur aliqua actio, nisi ab aliquo alio inclinetur ad unum, ut dicit commentator in 2 Physic. text. 48. Si ergo voluntas Dei in aliquibus se habet ad utrumlibet, sequitur quod ab aliquo alio determinetur ad effectum, et sic habet aliquam causam priorem.

6. Præterea, quidquid Deus scit, ex necessitate scit. Sed sicut scientia divina est ejus essentia, ita voluntas divina. Ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Sed contra est quod dicit Apostolus, Eph. 1, 11: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ.* Quod autem operamur ex consilio voluntatis, non ex necessitate volumus. Non ergo quidquid Deus vult, ex necessitate vult.

Respondeo dicendum quod necessarium dicitur aliquid dupliciter, scilicet absolutè, et ex suppositione. Necessarium absolutè judicatur aliquid ex habitudine terminorum, utpote quia prædicatum est in definitione subjecti, sicut necessarium est hominem esse animal, vel quia subjectum est de ratione prædicati, sicut est necessarium numerum esse parem, vel imparem. Sic autem non est necessarium Socratem sedere. Unde non est necessarium absolutè, sed potest dici necessarium ex suppositione; supposito enim quod sedeat, necesse est eum sedere, dum sedet.

Circa divina igitur volita hoc considerandum est, quod aliquid Deum velle est necessarium absolutè; non tamen hoc est verum de omnibus quæ vult. Voluntatem enim divinam necessariam habitudinem habet ad bonitatem suam, quæ est proprium ejus objectum. Unde bonitatem suam Deus ex necessitate vult, sicut et voluntas nostra ex necessitate vult beatitudinem; sicut et quælibet alia potentia necessariam habitudinem habet ad proprium et principale objectum, ut visus ad colorem, quia de sui ratione est ut in illud tendat. Alia autem à se Deus vult, in quantum ordinantur ad suam bonitatem ut

in finem. Ea autem quæ sunt ad finem, non ex necessitate volumus volentes finem, nisi sint talia sine quibus finis esse non potest; sicut volumus cibum, volentes conservationem vitæ; et navem, volentes transire. Non sic autem ex necessitate volumus ea sine quibus finis esse potest, sicut equum ad ambulandum, quia sine hoc possumus ire; et eadem ratio est in aliis. Unde cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur quod alia à se eum velle non sit necessarium absolutè, et tamen necessarium est ex suppositione. Supposito enim quod velit, non potest non velle, quia non potest voluntas ejus mutari.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc quod Deus vult ab æterno quidquid vult, non sequitur quod necesse est eum illud velle, nisi ex suppositione.

Ad secundum dicendum quod licet Deus ex necessitate velit bonitatem suam, non tamen ex necessitate vult ea quæ vult propter bonitatem suam, quia bonitas ejus potest esse sine aliis.

Ad tertium dicendum quod non est naturale Deo velle aliquid aliorum quæ non ex necessitate vult; neque tamen innaturale, aut contra naturam, sed est voluntarium.

Ad quartum dicendum quod aliquando aliqua causa necessaria habet non necessariam habitudinem ad aliquem effectum, quod est propter defectum effectus, et non propter defectum causæ. Sicut virtus solis habet non necessariam habitudinem ad aliquid eorum quæ contingenter hic eveniunt, non propter defectum virtutis solaris, sed propter defectum effectus non necessariò ex causâ provenientis. Et similiter quod Deus non ex necessitate velit aliquid eorum quæ vult, non accidit ex defectu voluntatis divinæ, sed ex defectu qui competit voluto secundum suam rationem, quia scilicet est tale ut sine eo esse possit perfecta bonitas Dei. Qui quidem defectus consequitur omne bonum creatum.

Ad quintum dicendum quod causa quæ est ex se contingens, oportet ut determinetur ab aliquo exteriori ad effectum; sed voluntas divina, quæ ex se necessitatem habet, determinat se ipsam ad volitum, ad quod habet habitudinem non necessariam.

Ad sextum dicendum quod sicut divinum esse in se est necessarium, ita et divinum velle, et divinum scire; sed divinum scire habet necessariam habitudinem ad scita, non autem divinum velle ad volita; quod idè est, quia scientia habetur de rebus, secundum quod sunt in sciente; voluntas autem comparatur ad res, secundum quod sunt in se ipsis. Quia igitur omnia alia habent necessarium esse, secundum quod sunt in Deo, non autem secundum quod sunt in se ipsis, habent necessitatem absolutam, ita quod sint per se ipsa necessaria; propter hoc Deus quæcumque scit, ex necessitate scit; non autem quæcumque vult, ex necessitate vult.

ARTICULUS IV. — *Utrum voluntas Dei sit causa rerum.* — (1, dist. 45, art. 3, et 3 cont., cap. 97, et 4, cap. 10, princ., et Pot. quæst. 3, art.

13, et ps. 50, col. 2, et Joan. 5, lect. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei non sit causa rerum. Dicit enim Dionysius cap. 4 de divinis Nominibus, circa princ., lect. 1: *Sicut noster sol non ratiocinans, aut prædicens, sed per ipsum esse illuminat omnia participare lumen ipsius valentia; ita et bonum divinum per ipsam essentiam omnibus existentibus immittit bonitatis divine radios.* Sed omne quod agit per voluntatem, agit ut ratiocinans et prædicens. Ergo Deus non agit per voluntatem; ergo voluntas Dei non est causa rerum.

2. Præterea, id quod est per essentiam, est primum in quolibet ordine; sicut in ordine ignitorum est primum quod est ignis per essentiam. Sed Deus est primum agens. Ergo est agens per essentiam suam, quæ est natura ejus. Agit igitur per naturam, et non per voluntatem; voluntas igitur divina non est causa rerum.

3. Præterea, quidquid est causa alicujus per hoc quod est tale, causa est per naturam, et non per voluntatem; ignis enim causa est calefactionis, quia est calidus; sed artifex est causa domus, quia vult eam facere. Sed Augustinus dicit in 1 de Doctrinâ christianâ, cap. 32, in fin., quod *quia Deus bonus est, sumus.* Ergo Deus per suam naturam est causa rerum, et non per voluntatem.

4. Præterea, unius rei una est causa. Sed rerum creaturarum est causa scientia Dei, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 8. Ergo voluntas Dei non debet poni causa rerum.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 11, 26: *Quomodo posset aliquid permanere, nisi tu voluisses?*

Respondetur dicendum quod necesse est dicere voluntatem Dei esse causam rerum, et Deum agere per voluntatem, non per necessitatem naturæ, ut quidam existimaverunt. Quod quidem apparere potest tripliciter.

Primo quidem ex ipso ordine causarum agentium. Cum enim propter finem agent intellectus et natura, ut probatur in 2 Physicorum, text. 49, necesse est ut agenti per naturam prædeterminentur finis et media necessaria ad finem ab aliquo superiori intellectu, sicut sagittæ prædeterminatur finis, et certus motus (1) à sagittante. Unde necesse est quod agens per intellectum et voluntatem sit prius agente per naturam. Unde cum primum in ordine agentium sit Deus, necesse est quod per intellectum et voluntatem agat.

Secundo, ex ratione naturalis agentis, ad quod pertinet ut unum effectum producat; quia natura uno et eodem modo operatur, nisi impediatur; et hoc ideo quia, secundum quod est tale, agit; unde quamdiu est tale, non facit nisi tale; omne enim agens per naturam habet esse determinatum. Cum igitur esse divinum non sit determinatum, sed contineat in se totam perfectionem essendi, non potest esse quod agat per necessitatem naturæ, nisi forte causaret aliquid in determinatum et infinitum in essendo; quod est impossibile, ut ex superioribus patet, quæst. 7, art. 2. Non igitur agit per necessitatem

(1) Al., *modus.*

naturæ, sed effectus determinati ab infinita ipsius perfectione procedunt secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius.

Tertio ex habitudine effectuum ad causam. Secundum hoc enim effectus procedunt à causâ agente, secundum quod præexistunt in eâ; quia omne agens agit sibi simile. Præexistunt autem effectus in causâ secundum modum causæ. Unde cum esse divinum sit ipsum ejus intelligere, præexistunt in eo effectus ejus secundum modum intelligibilem, et per modum intelligibilem procedunt ab eo, et sic, per consequens, per modum voluntatis. Nam inclinatio ejus ad agendum quod intellectu conceptum est, pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Dei est causa rerum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius per verba illa non intendit excludere electionem à Deo simpliciter, sed secundum quid, in quantum scilicet non quibusdam solum bonitatem suam communicat, sed omnibus, prout scilicet electio discretionem quamdam importat.

Ad secundum dicendum quod quia essentia Dei est ejus intelligere et velle, ex hoc ipso quod per essentiam suam agit, sequitur quod agat per modum intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum quod bonum est objectum voluntatis. Pro tanto ergo dicitur quod *quia Deus bonus est, sumus*, in quantum sua bonitas est ei ratio volendi omnia alia, ut supra dictum est, art. 2, in solut. ad 2 præcipue.

Ad quartum dicendum quod unius et ejusdem effectus etiam in nobis est causa scientia (1) ut dirigens, quâ concipitur forma operis; et voluntas ut imperans; quia forma, ut est in intellectu tantum, non determinatur ad hoc quod sit vel non sit in effectu, nisi per voluntatem. Unde intellectus speculativus nihil dicit de operando. Sed potentia est causa ut exequens, quia nominat immediatum principium operationis. Sed hæc omnia in Deo unum sunt.

ARTICULUS V. — *Utrum voluntatis divine sit assignare aliquam causam.* — (1, dist. 41, art. 3, corp., et 1 cont., cap. 46; et lib. 2, cap. 28 et 29, et lib. 3, cap. 97.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntatis divine sit assignare aliquam causam. Dicit enim Augustinus, lib. 83 QQ., quæst. 46, parum à mod: *Quis audeat dicere, Deum irrationabiliter omnia condidisse?* Sed agenti voluntario, quod est ratio operandi, est etiam causa volendi. Ergo voluntas Dei habet aliquam causam.

2. Præterea, in his quæ fiunt à volente, qui propter nullam causam aliquid vult, non oportet aliam causam assignare nisi voluntatem volentis. Sed voluntas Dei est causa omnium rerum, ut ostensum est art. præc. Si igitur voluntatis ejus non sit aliqua causa, non oportebit in omnibus rebus naturalibus aliam causam quærere nisi solam voluntatem divinam; et sic omnes scientiæ essent supervacue, quæ causas aliquorum effectuum assignare nituntur; quod videtur inconve-

(1) Al., *scientiæ.*

niens. Est igitur assignare aliquam causam voluntatis divinæ.

3. Præterea, quod fit à volente non propter aliquam causam, dependet ex simplici voluntate ejus. Si igitur voluntas Dei non habeat aliquam causam, sequitur quòd omnia quæ fiunt, dependeant ex simplici ejus voluntate, et non habeant aliquam causam aliam; quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. 83 QQ., quæst. 28 : *Omnis causa efficiens major est eo quod efficitur; nihil (1) autem majus est voluntate Dei. Non ergo causa ejus quærenda est.*

Respondeo dicendum quòd nullo modo voluntas Dei causam habet.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quòd cum voluntas consequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicujus volentis, ut velit, et alicujus intelligentis, ut intelligat. In intellectu autem sic est, quòd si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiæ conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius, sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quæ sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quæ sunt ad finem. Sed, si uno actu velit finem, et ea quæ sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quòd ea quæ sunt ad finem, velit ordinare in finem. Deus autem sicut uno actu omnia in essentiâ suâ intelligit, ita uno actu vult omnia in suâ bonitate. Unde sicut in Deo intelligere causam non est causa intelligendi effectus, sed ipse intelligit effectus in causâ; ita velle finem non est ei causa volendi ea quæ sunt ad finem; sed tamen vult ea quæ sunt ad finem ordinari in finem. Vult ergo hoc esse propter hoc, sed non propter hoc vult hoc (2).

Ad primum ergo dicendum quòd voluntas Dei rationabilis est, non quòd aliquid sit Deo causa volendi, sed in quantum vult unum esse propter aliud.

Ad secundum dicendum quòd cum velit Deus effectus sic esse, ut ex causis certis proveniant, ad hoc quòd servetur ordo in rebus, non est supervacuum etiam cum voluntate Dei alias causas quærere. Esset tamen supervacuum, si aliæ causæ quærerentur ut primæ, et non dependentes à divinâ voluntate. Et sic loquitur Augustinus in 3 de Trinit., cap. 2, in med. : *Placuit vanitati (3) phi-*

losophorum etiam aliis causis effectus continentes tribuere; cum omnino videre non possent superiorem cæteris omnibus causam, id est, voluntatem Dei.

Ad tertium dicendum quòd cum Deus velit effectus esse propter causas, quicumque effectus præsupponunt aliquem alium effectum, non dependent ex solâ Dei voluntate, sed ex aliquo alio; sed primi effectus ex solâ divinâ voluntate dependent; utpote si dicamus quòd Deus voluit hominem habere manus, ut deservirent intellectui operando diversa opera; et voluit eum habere intellectum ad hoc quòd esset homo; et voluit eum esse hominem, ut frueretur ipso, vel ad complementum universi. Quæ quidem non est reducere ad alios fines creatos ultteriores. Unde hujusmodi dependent ex simplici voluntate Dei, alia verò ex ordine etiam aliarum causarum.

ARTICULUS VI. — *Utrum voluntas Dei semper impleatur.* — (1, dist. 47, art. 1 et 2, et 3, dist. 31, quæst. 2, art. 3, qu. 1, et Ver. quæst. 23, art. 2, corp., et quodl. 11, art. 3, corp., et quodl. 12, art. 4, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei non semper impleatur. Dicit enim Apostolus, 1 ad Tim. 2, 4, quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Sed hoc non ita evenit. Ergo voluntas Dei non semper impletur.

2. Præterea, sicut se habet scientia ad verum, ita voluntas ad bonum. Sed Deus scit omne verum. Ergo vult omne bonum. Sed non omne bonum fit; multa enim bona possunt fieri, quæ non fiunt. Non ergo voluntas Dei semper impletur.

3. Præterea, voluntas Dei, cum sit causa prima, non excludit causas medias, ut dictum est art. præc. Sed effectus causæ primæ potest impediri per defectus causæ secundæ; sicut effectus virtutis motivæ impeditur propter debilitatem tibiarum. Ergo et effectus divinæ voluntatis potest impediri propter defectum secundarum causarum; non ergo voluntas Dei semper impletur.

Sed contra est quod dicitur in ps. 113, 13 : *Omnia quæcumque voluit Deus fecit.*

Respondeo dicendum quòd necesse est voluntatem Dei semper impleri.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quòd cum effectus conformetur agenti secundum suam formam, eadem ratio est in causis agentibus quæ est in causis formalibus. In formis autem sic est quòd, licet aliquid possit deficere ab aliquâ formâ particulari, tamen à formâ universali nihil deficere potest. Potest enim esse aliquid, quod non est homo vel vivum, non autem potest esse aliquid, quod non sit ens. Unde hoc idem in causis agentibus contingere oportet; potest enim aliquid fieri extra ordinem alicujus causæ particularis agentis, non autem extra ordinem alicujus causæ universalis, sub quâ omnes causæ particulares comprehenduntur. Quòd si aliqua causa particularis deficiat à suo effectui, hoc est propter aliquam aliam causam particularem impediendam, quæ continetur sub ordine

(1) Al., tamen. Augustini textus sic habet : *Omnis causa efficiens est. Omne autem efficiens majus est quam id quod efficitur. Nihil autem, etc.*

(2) Ita ed. omnes. Codd. Alcan. et Camer. non habent ultimum hoc.

(3) Al. : *Licuit vanitati.*

causæ universalis. Unde effectus ordinem causæ universalis nullo modo potest exire. Et hoc etiam patet in corporalibus. Potest enim impediri quòd aliqua stella non inducat suum effectum; sed tamen quicumque effectus ex causâ corporeâ impediens in rebus corporalibus consequatur, oportet quòd reducat per aliquas causas medias in universalem virtutem primi cœli. Cùm igitur voluntas Dei sit universalis causa omnium rerum, impossibile est quòd divina voluntas suum effectum non consequatur. Unde quod recedere videtur à divinâ voluntate secundum unum ordinem, relabitur in ipsam secundum alium; sicut peccator, qui quantum est in se, recedit à divinâ voluntate peccando, incidit in ordinem divinæ voluntatis, dùm per ejus justitiam puni-
tur.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum Apostoli, quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri*, etc., potest tripliciter intelligi. Uno modo, ut sit accommodata distributio secundum hunc sensum: Deus vult salvos fieri omnes homines qui salvantur, non quia nullus homo sit quem salvum fieri non velit, sed quia nullus salvus sit quem non velit salvum fieri, ut dicit Augustinus, lib. 1 de Præd. Sanct. cap. 8, et Enchirid., cap. 101. Secundò, potest intelligi, ut fiat distributio pro generibus singulorum, et non pro singulis generum, secundum hunc sensum: Deus vult de quolibet statu hominum salvos fieri, mares, et feminas, Judæos, et Gentiles, parvos, et magnos; non tamen omnes de singulis statibus. Tertiò, secundum Damascenum, lib. 2 de orthod. Fid., cap. 29, non multum à fin., intelligitur de voluntate antecedente, non de voluntate consequente. Quæ quidem distinctio non accipitur ex parte ipsius voluntatis divinæ, in quâ nihil est prius, vel posterius, sed ex parte volitorum.

Ad cujus intellectum considerandum est quòd unumquodque secundum quòd bonum est, sic est volitum à Deo. Aliquid autem potest esse in primâ sui consideratione, secundum quòd absolutè consideratur, bonum, vel malum; quod tamen prout cum aliquo adjuncto consideratur, quæ est consequens consideratio ejus, è contrario se habet; sicut hominem vivere est bonum, et hominem occidi est malum, secundum absolutam considerationem; sed si addatur circa aliquem hominem, quòd sit homicida, vel vivens in periculum multitudinis, sic bonum est eum occidi, et malum est eum vivere; unde potest dici quòd iudex justus antecederet vult omnem hominem vivere, sed consequenter vult homicidam suspendi. Similiter Deus antecederet vult omnem hominem salvari, sed consequenter vult quosdam damnari secundum exigentiam suæ justitiæ. Neque tamen id quod antecederet volumus, simpliciter volumus, sed secundum quid; quia voluntas comparatur ad res secundum quòd in se ipsis sunt; in se ipsis autem sũt in particulari. Unde simpliciter volumus aliquid, secundum quòd volumus illud consideratis omnibus circumstantiis particularibus, quod est consequenter velle. Unde potest dici quòd iudex justus sim-

pliciter vult homicidam suspendi, sed secundum quid vellet eum vivere, scilicet in quantum est homo. Unde magis potest dici velleitas quàm absoluta voluntas. Et sic patet quòd quidquid Deus simpliciter vult, fit, licet illud quod antecederet vult, non fiat.

Ad secundum dicendum quòd actus cognoscitivæ virtutis est secundum quòd cognitum est in cognoscente; actus autem virtutis appetitivæ est ordinatus ad res secundum quòd in se ipsis sunt. Quidquid autem potest habere rationem *entis*, et *veri*, totum est virtualiter in Deo, sed non totum existit in rebus creatis: et ideò Deus cognoscit omne verum, non tamen vult omne bonum, nisi in quantum vult se, in quo virtualiter omne bonum existit.

Ad tertium dicendum quòd causa prima tunc potest impediri à suo effectu per defectum causæ secundæ, quando non est universaliter prima, sub se omnes causas comprehendens; quia sic effectus nullo modo posset suum ordinem evadere; et sic est de voluntate Dei, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS VII. — *Utrum voluntas Dei sit mutabilis.* — (Art. 1, corp., et ad 3 et 4, et 1 cont., cap. 82, et 2, cap. 25, fin., et 3, cap. 91 et 98, fin., et Pot. q. 3, art. 7.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas Dei sit mutabilis. Dicit enim Dominus Genes. 6, 7: *Pœnitent me fecisse hominem.* Sed quemcumque pœnitent de eo quod fecit, habet mutabilem voluntatem. Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

2. Præterea, Jerem. 18, 7, ex personâ Domini dicitur: *Loquar adversus gentem, et adversus regnum, ut eradicem, et destruiam, et disperdam illud; sed si pœnitentiam egerit gens illa à malo suo, agam et ego pœnitentiam super malo quod cogitavi ut facerem ei.* Ergo Deus habet mutabilem voluntatem.

3. Præterea, quidquid Deus facit, voluntariè facit. Sed Deus non semper eadem facit; nam quandoque præcepit legalia observari, quandoque prohibuit. Ergo habet mutabilem voluntatem.

4. Præterea, Deus non ex necessitate vult quod vult, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. Ergo potest velle, et non velle idem. Sed omne quod habet potentiam ad opposita, est mutabile; sicut quod potest esse, et non esse, est mutabile secundum substantiam; et quod potest esse hic, et non esse hic, est mutabile secundum locum. Ergo Deus est mutabilis secundum voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Num. 23, 19: *Non est Deus quasi homo, ut mentiatur, neque ut filius hominis, ut mutetur.*

Respondeo dicendum quòd voluntas Dei est omninò immutabilis. Sed circa hoc considerandum est quòd aliud est mutare voluntatem, et aliud est velle aliquarum rerum mutationem. Potest enim aliquis eadem voluntate immobiliter permanente velle quòd nunc fiat hoc, et postea fiat contrarium. Sed tunc voluntas mutaretur, si aliquis inciperet velle quod prius non voluit, vel desineret velle quod voluit. Quod quidem accidere non

potest, nisi præsupspositâ mutatione vel ex parte cognitionis, vel circa dispositionem substantiæ ipsius volentis (1). Cum enim voluntas sit boni, aliquis de novo dupliciter potest incipere aliquid velle. Uno modo (2) sic, quod de novo incipiat sibi illud esse bonum, quod non est absque mutatione ejus; sicut adveniente frigore, incipit esse bonum sedere ad ignem, quod prius non erat. Alio modo sic, quod de novo cognoscat illud esse sibi bonum, cum prius hoc ignorasset. Ad hoc enim consiliamur, ut sciamus quid nobis sit bonum. Ostensum est autem supra, quæst. 9, art. 1, et quæst. 14, art. 15, quod tam substantia Dei, quam ejus scientia est omnino immutabilis. Unde oportet voluntatem ejus omnino esse immutabilem.

Ad primum ergo dicendum quod illud verbum Domini metaphorice intelligendum est secundum similitudinem nostram. Cum enim nos pœnitet, destruimus quod fecimus; quamvis hoc esse possit absque mutatione voluntatis; cum etiam aliquis homo absque mutatione voluntatis interdum velit aliquid facere, simul intendens postea illud destruere. Sic igitur Deus pœnituisse dicitur secundum similitudinem operationis, in quantum hominem, quem fecerat, per diluvium à facie terræ delevit.

Ad secundum dicendum quod voluntas Dei, cum sit causa prima et universalis, non excludit causas medias, in quarum veritate est ut aliqui effectus producantur. Sed quia omnes causæ mediæ non adæquant virtutem causæ primæ, multa sunt in virtute, et scientiâ, et voluntate divinâ, quæ non continentur sub ordine causarum inferiorum, sicut resuscitatio Lazari. Unde aliquis respiciens ad causas inferiores dicere poterat: Lazarus non resurget; respiciens verò ad causam primam divinam poterat dicere: Lazarus resurget. Et utrumque horum Deus vult, scilicet quod aliquid quandoque sit futurum secundum causam inferiorem, quod tamen futurum non sit secundum causam superiorem, vel è converso. Sic ergo dicendum est quod Deus aliquando pronuntiat aliquid futurum secundum quod continetur in ordine causarum inferiorum, ut puta secundum dispositionem naturæ, vel meritum; quod tamen non fit, quia aliter est in causâ superiori divinâ. Sicut cum prædixit Ezechiae: *Dispone domui tuæ, quia morieris, et non vives*, ut habetur Isaia 38, 1; neque tamen ita evenit, quia ab æterno aliter fuit in scientiâ et voluntate divinâ, quæ immutabilis est. Propter quod dicit Gregorius, Moral. 16, cap. 5, in princ., quod *Deus immutat (3) sententiam, non tamen mutat consilium*, scilicet voluntatis suæ. Quod ergo dicit: *Pœnitentiam agam et ego*, intelligitur metaphorice dictum; nam homines quando non implent quod comminati sunt, pœnitere videntur.

(1) Ita codd. Alean., Camer., Rom. et Tarrac., quibus concinunt Nicolai, et Patav. edit. Rom., voluntatis.

(2) Cod. Alean.: *Uno modo, si de novo*, etc., et infra: *Alio modo, si de novo*, etc.

(3) Al.: *Immutat rem*.

Ad tertium dicendum quod ex ratione illâ non potest concludi quod Deus habeat mutabilem voluntatem, sed quod mutationem velit.

Ad quartum dicendum quod, licet Deum velle aliquid non sit necessarium absolute, tamen necessarium est ex suppositione propter immutabilitatem divinæ voluntatis, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.

ARTICULUS VIII. — *Utrum voluntas Dei necessitatem rebus volitis imponat.* — (1-2, quæst. 10; art. 4, et 1 cont., cap. 83, et 3 cap. 73, usque 78, et 79, fin., et 1 Perihy. lect. 14.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei rebus volitis necessitatem imponat. Dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 103: *Nullus fit salvus, nisi quem Deus voluerit salvari. Et ideo rogandus est ut velit, quia necesse est fieri, si voluerit.*

2. Præterea, omnis causa quæ non potest impediri, ex necessitate suum effectum producit; quia et natura semper idem operatur, nisi aliquid impediatur, ut dicitur in 2 Physic., text. 84. Sed voluntas Dei non potest impediri; dicit enim Apostolus ad Rom. 9, 19: *Voluntati enim ejus quis resistit?* Ergo voluntas Dei imponit rebus volitis necessitatem.

3. Præterea, illud quod habet necessitatem ex priori, est necessarium absolute; sicut animal mori est necessarium, quia est ex contrariis compositum. Sed res creatæ à Deo comparantur ad voluntatem divinam sicut ad aliquid prius, à quo habent necessitatem; cum hæc conditionalis sit vera: *Si aliquid Deus vult, illud est*; omnis autem conditionalis vera est necessaria. Sequitur ergo quod omne quod Deus vult, sit necessarium absolute.

Sed contra, omnia bona quæ fiunt, Deus vult fieri. Si igitur ejus voluntas imponat rebus volitis necessitatem, sequitur quod omnia bona ex necessitate eveniunt; et sic perit liberum arbitrium, et consilium, et omnia hujusmodi.

Respondeo dicendum quod divina voluntas quibusdam volitis necessitatem imponit, non autem omnibus.

Cujus quidem rationem aliqui assignare voluerunt ex causis mediis; quia ea quæ producit per causas necessarias, sunt necessaria; ea verò quæ producit per causas contingentes, sunt contingentia. Sed hoc non videtur sufficienter dictum propter duo. Primum quidem, quia effectus alicujus primæ causæ est contingens propter causam secundam, ex eo quod impeditur effectus causæ primæ per defectum causæ secundæ; sicut virtus solis per defectum plantæ impeditur. Nullus autem defectus causæ secundæ impedire potest quin voluntas Dei effectum suum producat. Secundò, quia si distinctio contingentium à necessariis referatur solum in causas secundas, sequitur hoc esse præter intentionem et voluntatem divinam; quod est inconveniens.

Et ideo melius dicendum est quod hoc contingit propter efficaciam divinæ voluntatis. Cum enim aliqua causa efficax fuerit ad agendum, effectus consequitur causam, non tan-

tum secundum id quod sit, sed etiam secundum modum fiendi, vel essendi. Ex debilitate enim virtutis activæ in semine contingit quod filius nascitur dissimilis patri in accidentibus quæ pertinent ad modum essendi. Cum igitur voluntas divina sit efficacissima, non solum sequitur quod fiant ea quæ Deus vult fieri, sed et quod eo modo fiant quo Deus ea fieri vult. Vult autem quædam Deus necessario, quædam contingenter, ut sit ordo in rebus ad complementum universi. Et ideo quibusdam effectibus aptavit causas necessarias, quæ deficere non possunt, ex quibus effectus de necessitate proveniunt; quibusdam autem aptavit causas contingentes defectibiles, ex quibus effectus contingenter proveniant. Non igitur propterea effectus voliti à Deo eveniunt contingenter, quia causæ proximæ sunt contingentes; sed propterea quia Deus voluit eos contingenter evenire, contingentes causas ad eos præparavit.

Ad primum ergo dicendum quod per illud verbum Augustini intelligenda est necessitas in rebus volitis à Deo non absoluta, sed conditionalis; necesse est enim hanc conditionalem veram esse: Si Deus hoc vult, necesse est hoc esse.

Ad secundum dicendum quod ex hoc ipso quod nihil voluntati divinæ resistit, sequitur quod non solum fiant ea quæ Deus vult fieri, sed quod fiant contingenter, vel necessario, quæ sic fieri vult.

Ad tertium dicendum quod posteriora habent necessitatem à prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quæ sunt à voluntate divinâ, talem necessitatem habent qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam, vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute.

ARTICULUS IX.—*Utrum voluntas Dei sit malorum.*—(1, dist. 46, art. 4, et 1 cont., cap. 93, et ib. cap. 23, fin., et Pot. qu. 1, art. 6, et quodl. 5, qu. 2, art. 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas Dei sit malorum. Omne enim bonum quod sit, Deus vult. Sed mala fieri bonum est; dicit enim Augustinus in *Enchir.*, cap. 96, circa princip.: *Quamvis ea quæ mala sunt, in quantum mala sunt, non sint bona; tamen ut non solum sint bona, sed etiam ut sint mala, bonum est fieri.* Ergo Deus vult mala.

2. Præterea, dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom.: *Erit malum ad omnis (id est universi), perfectionem conferens; et Augustinus dicit in Ench., cap. 10, in fin., et 11, in princ.: Ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo; in quâ etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum, et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant et laudabilia sint dum comparantur malis.* Sed Deus vult omne illud quod pertinet ad perfectionem et decorem universi; quia hoc est quod Deus maxime vult in creaturis. Ergo Deus vult mala.

3. Præterea, mala fieri et non fieri sunt contradictoriè opposita. Sed Deus non vult mala non fieri; quia, cum mala quædam

fiant, non semper voluntas Dei impleatur. Ergo Deus vult mala fieri.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in l. 83 Qu., quæst. 2: *Nullus sapiente homine auctore sit homo deterior. Est autem Deus omni sapiente homine præstantior. Multo igitur minus Deo auctore sit aliquis deterior. Illo autem auctore sit aliquid, quod sit illo volente.* Non ergo volente Deo sit homo deterior. Constat autem quod quolibet malo sit aliquis deterior. Ergo Deus non vult mala.

Respondeo dicendum quod, cum ratio boni sit ratio appetibilis, ut supra dictum est, qu. 3, art. 1, malum autem opponatur bono, impossibile est quod aliquod malum, in quantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Tamen aliquod malum appetitur per accidens, in quantum consequitur ad aliquod bonum; et hoc apparet in quolibet appetitu. Non enim agens naturale intendit privationem, vel corruptionem, sed formam, cui conjungitur privatio alterius formæ, et generationem unius, quæ est corruptio alterius. Leo enim occidens cervum intendit cibum, cui conjungitur occisio animalis; similiter fornicator intendit delectationem, cui conjungitur deformitas culpæ. Malum autem quod conjungitur alicui bono, est privatio alterius boni. Nunquam igitur appeteretur malum, nec per accidens, nisi bonum cui conjungitur malum magis appeteretur, quam bonum quod privatur per malum.

Nullum autem bonum Deus magis vult quam suam bonitatem; vult tamen aliquod bonum magis quam aliud quoddam bonum. Unde malum culpæ, quod privat ordinem ad bonum divinum, Deus nullo modo vult; sed malum naturalis defectus, vel malum pænæ vult, volendo aliquod bonum cui conjungitur tale malum; sicut volendo justitiam vult pœnam, et volendo ordinem naturæ servari, vult quædam naturaliter corrumpi.

Ad primum ergo dicendum quod quidam dixerunt quod, licet Deus non velit mala, vult tamen mala esse vel fieri; quia licet mala non sint bona, bonum tamen est mala esse vel fieri; quod ideo dicebant, quia ea quæ in se mala sunt, ordinantur ad aliquod bonum; quem quidem ordinem importari credebant in hoc quod dicitur (1) mala esse vel fieri. Sed hoc non rectè dicitur, quia malum non ordinatur ad bonum per se, sed per accidens. Præter intentionem enim peccantis est quod ex hoc sequitur aliquod bonum; sicut præter intentionem tyrannorum fuit quod ex eorum persecutionibus claresceret patientia martyrum. Et ideo non potest dici quod talis ordo ad bonum importetur per hoc quod dicitur, quod malum esse vel fieri sit bonum: quia nihil judicatur secundum illud quod competit ei per accidens, sed secundum illud quod competit ei per se.

Ad secundum dicendum quod malum non operatur ad perfectionem et decorem uni-

(1) Ita ferè omnes edit. Nicolaius: *Dicit: Bonum est mala esse vel fieri.*

versi, nisi per accidens, ut dictum est in solut. ad arg. præced. Unde et hoc quod dicit Dionysius, quòd *malum est ad universi perfectionem conferens*, concludit inducendo quasi ad inconveniens.

Ad tertium dicendum quòd, licet mala fieri, et mala non fieri contradictoriè opponantur, tamen velle mala fieri, et velle mala non fieri non opponuntur contradictoriè, cum utrumque sit affirmativum. Deus igitur neque vult mala fieri, neque vult mala non fieri, sed vult permittere mala fieri, et hoc est bonum.

ARTICULUS X. — *Utrum Deus habeat liberum arbitrium.* — (2, dist. 25, quæst. 2, art. 1, et 1 cont., cap. 88, et Verit. qu. 24, art. 4, et Mal. quæst. 16, art. 5, corp.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non habeat liberum arbitrium. Dicit enim Hieronymus in homiliâ de Filio prodigo, et est epist. 146 ad Damasum, prop. fin.: *Solus Deus est in quem peccatum non cadit* (nec cadere potest); cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt (sive suam flectere voluntatem).

2. Præterea liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis, quâ bonum et malum eligitur. Sed Deus non vult malum, ut dictum est art. præc. Ergo liberum arbitrium non est in Deo.

Sed contra est quod dicit Ambrosius in 1. 2 de Fide, cap. 3, parùm à med.: *Spiritus sanctus dividit singulis prout vult, id est, pro libero voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio.*

Respondeo dicendum quòd liberum arbitrium habemus respectu eorum quæ non necessario volumus, vel naturali instinctu. Non enim ad liberum arbitrium pertinet quòd volumus esse felices, sed ad naturalem instinctum; unde et alia animalia, quæ naturali instinctu moventur ad aliquid, non dicuntur libero arbitrio moveri. Cum igitur Deus ex necessitate suam bonitatem velit, alia verò non ex necessitate, ut supra ostensum est, art. 3 hujus quæst., respectu illorum quæ non ex necessitate vult, liberum arbitrium habet.

Ad primum ergo dicendum quòd Hieronymus videtur excludere à Deo liberum arbitrium non simpliciter, sed solùm quantum ad hoc quod est deflecti in peccatum.

Ad secundum dicendum quòd cum malum culpæ dicatur per aversionem à bonitate divinâ, per quam Deus omnia vult, ut supra ostensum est loc. proximè cit., manifestum est quòd impossibile est eum malum culpæ velle; et tamen ad opposita se habet, in quantum velle potest hoc esse vel non esse; sicut et nos, non peccando, possumus velle sedere, et non velle sedere.

ARTICULUS XI. — *Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi.* — (2, dist. 45, art. ult., et Ver. quæst. 23, art. 3.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit distinguenda in Deo voluntas signi. Sicut enim voluntas Dei est causa rerum, ita et scientia. Sed non assignantur aliqua signa ex parte divinæ scientiæ. Ergo neque debent assignari aliqua signa ex parte divinæ voluntatis.

2. Præterea, omne signum quod non concordat ei cujus est signum, est falsum. Si igitur signa quæ assignantur circa voluntatem divinam, non concordant divinæ voluntati, sunt falsa; si autem concordant, superflue assignantur. Non igitur sunt aliqua signa circa voluntatem divinam assignanda.

Sed contra est quòd voluntas Dei est una, cum ipsa sit Dei essentia; quandoque autem pluraliter significatur, ut cum dicitur, psalm. 110, 2: *Magna opera Domini, exquisita in omnes voluntates ejus.* Ergo oportet quòd aliquando signum voluntatis pro voluntate accipiatur.

Respondeo dicendum quòd in Deo quædam dicuntur propriè, et quædam secundum metaphoram, ut ex supra dictis patet, quæst. 18, art. 3 præcipuè. Cum autem aliquæ passionες humanæ in divinam prædicationem metaphoricè assumuntur, hoc fit secundum similitudinem effectûs. Unde illud quod est signum talis passionis in nobis, in Deo nomine illius passionis metaphoricè significatur. Sicut apud nos irati punire consueverunt; unde ipsa punitio est signum iræ; et propter hoc ipsa punitio nomine iræ significatur, cum Deo attribuitur. Similiter id quod solet esse in nobis signum voluntatis, quandoque metaphoricè in Deo voluntas dicitur; sicut cum aliquis præcipit aliquid, signum est quòd velit illud fieri. Unde præceptum divinum quandoque metaphoricè voluntas Dei dicitur, secundum illud Matth. 6, 10: *Fiat voluntas tua sicut in cælo et in terra.* Sed hoc distat inter voluntatem et iram; quia ira de Deo nunquam propriè dicitur, cum in suo principali intellectu includat passionem; voluntas autem propriè de Deo dicitur; et ideò in Deo distinguitur voluntas propriè et metaphoricè dicta. Voluntas enim propriè dicta vocatur voluntas beneplaciti; voluntas autem metaphoricè dicta est voluntas signi, eo quòd ipsum signum voluntatis voluntas dicitur.

Ad primum ergo dicendum quòd scientia non est causa eorum quæ fiunt, nisi per voluntatem; non enim quæ scimus, facimus, nisi velimus; et ideò signum non attribuitur scientiæ, sicut attribuitur voluntati.

Ad secundum dicendum quòd signa voluntatis dicuntur voluntates divinæ, non quia sunt signa quòd Deus velit; sed quia ea quæ in nobis solent esse signa volendi, in Deo divinæ voluntates dicuntur; sicut punitio non est signum quòd in Deo sit ira; sed punitio, eo ipso quòd in nobis est signum iræ, in Deo dicitur ira.

ARTICULUS XII. — *Utrum convenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa.* — (1, dist. 45, art. 4, et Verit. qu. 23, art. 3.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter circa divinam voluntatem ponantur quinque signa; scilicet *prohibitio, præceptum, consilium, operatio et permissio*. Nam eadem quæ nobis præcipit Deus, vel consulit, in nobis quandoque operatur; et eadem quæ prohibet, quandoque permittit. Ergo non debent ex opposito dividi.

2. Præterea, nihil Deus operatur nisi volens, ut dicitur Sapient. 11. Sed voluntas signi distinguitur à voluntate beneplaciti. Ergo *operatio* sub voluntate signi comprehendi non debet.

3. Præterea, *operatio* et *permissio* communiter ad omnes creaturas pertinent; quia in omnibus Deus operatur, et in omnibus aliquid fieri permittit. Sed *præceptum*, *consilium* et *prohibitio* pertinent ad solam rationalem creaturam. Ergo non veniunt convenienter in unam divisionem, cum non sint unius ordinis.

4. Præterea, malum pluribus modis contingit quàm bonum, quia *bonum contingit uno modo, sed malum omnifariam*, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 6, à med.; et per Dionysium in 4 cap. de div. Nom., aliquantulum à med. Inconvenienter igitur respectu mali assignatur unum signum tantum, scilicet *prohibitio*; respectu verò boni duo signa, scilicet *consilium* et *præceptum*.

Respondeo dicendum quòd hujusmodi signa voluntatis dicuntur ea quibus consuevimus demonstrare nos aliquid velle. Potest autem aliquis declarare se velle aliquid vel per se ipsum, vel per alium. Per se ipsum quidem, in quantum facit aliquid vel directè, vel indirectè et per accidens. Directè quidem, cum per se aliquid operatur; et quantum ad hoc dicitur esse signum *operatio*. Indirectè autem, in quantum non impedit operationem; nam removens prohibens dicitur movens per accidens, ut dicitur in 8 Physic., text. 32. Et quantum ad hoc dicitur signum *permissio*. Per alium autem declarat se aliquid velle, in quantum ordinat alium ad aliquid faciendum, vel necessarià inductione, quod fit præcipiendo quod quis vult, et prohibendo contrarium; vel aliquà persuasorià inductione, quod pertinet ad *consilium*. Quia igitur his modis declaratur aliquem velle aliquid, propter hoc ista quinque nominantur interdum nomine voluntatis divinæ, tanquam signa voluntatis. Quòd enim *præceptum*, *consilium* et *prohibitio* dicantur Dei voluntas, patet per id quod dicitur Matth. 6, 10 : *Fiat voluntas tua sicut in cælo et in terrâ*. Quòd autem *permissio* vel *operatio* dicantur Dei voluntas, patet per Augustinum, qui dicit in Enchirid., cap. 95, in fin. : *Nihil fit, nisi omnipotens fieri velit, vel sinendo ut fiat, vel faciendo*. Vel potest dici quòd *permissio* et *operatio* referantur ad præsens; *permissio* quidem ad malum, *operatio* verò ad bonum; ad futurum verò *prohibitio* respectu mali; respectu verò boni necessarii, *præceptum*; respectu verò superabundantis boni, *consilium*.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet circa eandem rem aliquem diversimodè declarare se aliquid velle; sicut inveniuntur multa nomina idem significantia. Unde nihil prohibet idem subiacere *præcepto*, et *consilio*, et *operationi*, et *prohibitioni*, vel *permissioni*.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus potest significari metaphoricè velle id quod non vult voluntate propriè acceptâ; ita potest metaphoricè significari velle id quod

SUMME. I.

propriè vult. Unde nihil prohibet de eodem esse voluntatem beneplaciti, et voluntatem signi. Sed *operatio* semper est eadem cum voluntate beneplaciti, non autem *præceptum*, vel *consilium*; tum quia hæc est de præsentì, illud de futuro; tum quia hæc per se est effectus voluntatis, illud autem per alium, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd creatura rationalis est domina sui actûs; et ideò circa ipsam specialia quædam signa divinæ voluntatis assignantur, in quantum rationalem creaturam Deus ordinat ad agendum voluntariè et per se. Sed aliæ creaturæ non agunt nisi motæ ex operatione divinâ; et ideò circa alias non habent locum nisi *operatio* et *permissio*.

Ad quartum dicendum quòd omne malum culpæ, licet multipliciter contingat, tamen in hoc convenit quòd discordat à voluntate divinâ; et ideò unum signum respectu malorum assignatur, scilicet *prohibitio*. Sed diversimodè bona se habent ad bonitatem divinam, quia quædam sunt sine quibus fruitionem divinæ bonitatis consequi non possumus; et respectu horum est *præceptum*; quædam verò sunt quibus perfectiùs consequimur; et respectu horum est *consilium*. Vel dicendum quòd *consilium* est non solum de melioribus bonis assequendis, sed etiam de minoribus malis vitandis.

QUÆSTIO XX.

DE AMORE DEI. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ absolute ad voluntatem Dei pertinent. In parte autem appetitivâ inveniuntur in nobis et passionibus animæ, ut gaudium, amor, et hujusmodi; et habitus moralium virtutum, ut justitia, fortitudo, et hujusmodi. Unde primò considerabimus de amore Dei, secundò de justitiâ et misericordiâ ejus.

Circa primum quærentur quatuor: 1º utrùm in Deo sit amor; 2º utrùm amet omnia; 3º utrùm magis amet unum quàm aliud; 4º utrùm meliora magis amet.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm amor sit in Deo.* — (Inf., quæst. 82, art. 5, ad 1, et 3, dist. 32, art. 1, ad 1, et 1 cont., cap. 89, 90, 91 et 96, et lib. 4, cap. 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit in Deo. Nulla enim passio est in Deo. Amor autem est passio. Ergo amor non est in Deo.

2. Præterea, amor, ira, tristitia et hujusmodi contra se dividuntur. Sed tristitia et ira non dicuntur de Deo nisi metaphoricè. Ergo nec amor.

3. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nominib. : *Amor est vis unitiva et concretiva*. Hoc autem in Deo locum habere non potest, cum sit simplex. Ergo in Deo non est amor.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4, 16 : *Deus charitas est*.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere amorem in Deo. Primus enim motus voluntatis et cujuslibet appetitivæ virtutis est

(Vingt-une.)

amor. Cùm enim actus voluntatis et ejuslibet appetitivæ virtutis tendat in bonum et malum sicut in propria objecta; bonum autem principalius et per se sit objectum voluntatis et appetitûs; malum autem secundariò, et per aliud, in quantum scilicet opponitur bono; oportet naturaliter esse priores actus voluntatis et appetitûs qui respiciunt bonum, eis qui respiciunt malum, ut gaudium quàm tristitiam, et amorem quàm odium. Semper enim quod est per se, prius est eo quod est per aliud.

Rursus quod est communius, naturaliter est prius; unde et intellectus per prius habet ordinem ad verum commune quàm ad particularia quædam vera. Sunt autem quidam actus voluntatis et appetitûs respicientes bonum sub aliquâ speciali conditione, sicut gaudium et delectatio est de bono præsentis et habito; desiderium autem et spes de bono nondum adeptò. Amor autem respicit bonum in communi, sive sit habitum sive non habitum; unde amor naturaliter est primus actus voluntatis et appetitûs; et propter hoc omnes alii motus appetitivi præsupponunt amorem quasi primam radicem; nullus enim desiderat aliquid nisi bonum amatum; neque aliquis gaudet nisi de bono amato; odium etiam non est nisi de eo quod contrariatur rei amatæ: et similiter tristitiam, et cætera hujusmodi, manifestum est in amorem referri sicut in primum principium. Unde in quocumque est voluntas, vel appetitus, oportet esse amorem. Remoto enim primo, removen- tur alia. Ostensum est autem, quæst. 19, art. 1, in Deo esse voluntatem: unde necesse est in eo ponere amorem.

Ad primum ergo dicendum quod vis cognoscitiva non movet nisi mediante appetitivâ; et sicut in nobis ratio universalis movet mediante ratione particulari, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 57 et 58, ita appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas, movet in nobis mediante appetitu sensitivo; unde proximum motivum corporis in nobis est appetitus sensitivus. Unde semper actum appetitûs sensitivi concomitatur aliqua transmutatio corporis, et maximè circa cor, quod est primum principium motûs in animali, ut Philosophus dicit lib. 2 de Partibus animalium, cap. 1, ut et lib. 3, cap. 4. Sic igitur actus appetitûs sensitivi, in quantum habent transmutationem corporalem annexam, passiones dicuntur, non autem actus voluntatis. Amor igitur, et gaudium, et delectatio, secundum quod significant actus appetitûs sensitivi, passiones sunt; non autem secundum quod significant actus appetitûs intellectivi; et sic ponuntur in Deo. Unde dicit Philosophus in 7 Ethicor., cap. ult., ad fin., quod « Deus unâ et simplici operatione gaudet »; et eadem ratione sine passione amat.

Ad secundum dicendum quod in passionibus sensitivi appetitûs est considerare aliquid quasi materiale, scilicet corporalem transmutationem, et aliquid quasi formale, quod est ex parte appetitûs; sicut in irâ, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 15, 63 et 64, materiale est accensio sanguinis circa cor, vel aliquid

hujusmodi; formale verò appetitus vindictæ. Sed rursus ex parte ejus quod est formale, in quibusdam horum designatur aliqua imperfectio, sicut in desiderio, quod est boni non habiti, et in tristitiâ, quæ est mali habiti; et eadem ratio est de irâ, quæ tristitiam supponit. Quædam verò nullam imperfectionem designant, ut amor et gaudium. Cùm igitur nihil eorum Deo conveniat secundum illud quod est materiale in eis, ut dictum est ad præc. arg., illa quæ imperfectionem important, etiam formaliter, Deo convenire non possunt, nisi metaphoricè propter similitudinem effectûs, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 2, ad 2, et quæst. præc., art. 2. Quæ autem imperfectionem non important, de Deo propriè dicuntur, ut amor et gaudium; tamen sine passione, ut dictum est in isto art., et quæst. præc. art. 2.

Ad tertium dicendum quod actus amoris semper tendit in duo, scilicet in bonum quod quis vult alicui, et in eum cui vult bonum. Hoc enim est propriè amare aliquem, velle ei bonum. Unde in eo quod aliquis amat se, vult bonum sibi; et sic illud bonum quærit sibi venire, in quantum potest. Et pro tanto dicitur amor vis unitiva etiam in Deo, sed absque compositione; quia illud bonum quod vult sibi, non est aliud quàm ipse, qui est per suam essentiam bonus, ut supra ostensum est, quæst. 4, art. 1 et 3. In hoc verò quod aliquis amat alium, vult bonum illi; et sic utitur eo tanquàm se ipso, referens bonum ad illum sicut ad se ipsum. Et pro tanto dicitur amor vis concretiva, quia alium aggregat sibi, habens se ad eum sicut ad se ipsum. Et sic etiam amor divinus est vis concretiva absque compositione quæ sit in Deo, in quantum aliis bona vult.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus omnia amet.* — (1-2, quæst. 110, art. 1, corp., et 3, dist. 32, art. 1, 2 et 3, et 1 cont., cap. 91, et 3, cap. 150, princ., et Ver. quæst. 27, art. 1, corp., et Virt. quæst. 2, art. 7, ad 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non omnia amet. Quia secundum Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 1, vers. fin., lect. 10, « amor amantem extra se ponit; » et eum quodammodò in amatum transfert. Inconveniens autem est dicere quod Deus extra se positus in alia transferatur. Ergo inconveniens est dicere quod Deus alia à se amet.

2. Præterea, amor Dei æternus est. Sed ea quæ sunt alia à Deo, non sunt ab æterno nisi in Deo. Ergo Deus non amat ea nisi in se ipso. Sed secundum quod sunt in eo, non sunt aliud ab eo. Ergo Deus non amat alia à se ipso.

3. Præterea, duplex est amor, scilicet concupiscentiæ, et amicitiae; sed Deus creaturas irracionales non amat amore concupiscentiæ, quia nullius extra se eget; nec etiam amore amicitiae, quia non potest ad res irracionales haberi, ut patet per Philosophum in 8 Ethicorum, cap. 2. Ergo Deus non omnia amat.

4. Præterea, in psalm. 5, 7, dicitur: *Odisti omnes qui operantur iniquitatem.* Nihil autem

simul odio habetur et amatur. Ergo Deus non omnia amat.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 11, 23 : *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti.*

Respondeo dicendum quod Deus omnia existentia amat; nam omnia existentia, in quantum sunt, bona sunt. Ipsum enim esse cujuslibet rei quoddam bonum est, et similiter quælibet perfectio ipsius. Ostensum est autem supra, qu. 19, art. 4, quod voluntas Dei est causa omnium rerum; et sic oportet quod in tantum habeat aliquid esse, aut quodcumque bonum, in quantum est volitum à Deo. Cuilibet igitur existenti Deus vult aliquod bonum. Unde cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quæ sunt, amat, non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab eâ movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius, sed è converso bonitas ejus, vel vera, vel æstimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus.

Ad primum ergo dicendum quod amans sic fit extra se, in amatum translatus, in quantum vult amato bonum, et operatur per suam providentiam, sicut et sibi. Unde dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin., loco cit., in arg. 1 : *Audendum est autem et hoc pro veritate dicere, quod et ipse omnium causa per abundantiam amativæ bonitatis extrase ipsum fit ad omnia existentia providentiis* (1).

Ad secundum dicendum quod, licet creaturæ ab æterno non fuerint nisi in Deo, tamen per hoc quod ab æterno in Deo fuerunt, ab æterno Deus cognovit res in propriis naturis, et eadem ratione amavit, sicut et nos per similitudines rerum quæ in nobis sunt, cognoscimus res in se ipsis existentes.

Ad tertium dicendum quod amicitia non potest haberi nisi ad rationales creaturas, in quibus contingit esse redamationem et communicationem in operibus vitæ, et quibus contingit benè evenire, vel malè, secundum fortunam et felicitatem; sicut et ad eas propriè benevolentia est. Creaturæ autem irrationales non possunt pertingere ad amandum Deum, neque ad communicationem intellectualis et beatæ vitæ, quâ Deus vivit. Sic igitur Deus, propriè loquendo, non amat creaturas irrationales amore amicitiae, sed amore quasi concupiscentiæ, in quantum ordinat eas ad rationales creaturas, et etiam ad se ipsum, non quasi eis indigeat, sed propter suam bonitatem et nostram utilitatem. Concupiscimus enim aliquid et nobis et aliis.

Ad quartum dicendum quod nihil prohibet unum et idem secundum aliquid amari, et secundum aliquid odio haberi. Deus autem peccatores, in quantum sunt naturæ quædam, amat: sic enim et sunt, et ab ipso sunt. In quantum verò peccatores sunt, non sunt,

(1) Al., providentis.

sed ab esse deficiunt; et hoc in eis à Deo non est; unde secundum hoc ab ipso odio habentur.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus æqualiter diligat omnia.* — (2, dist. 26, art. 1, ad 2, et 3, dist. 19, art. 3, quæst. 1, et dist. 23, art. 4, et 1 cont., cap. 91.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus æqualiter diligat omnia. Dicitur enim Sapient. 6, 8 : *Æqualiter est ei cura de omnibus.* Sed providentia Dei, quam habet de rebus, est ex amore quo amat res. Ergo æqualiter amat omnia.

2. Præterea, amor Dei est ejus essentia. Sed essentia Dei magis et minus non recipit. Ergo nec amor ejus; non igitur quædam aliis magis amat.

3. Præterea, sicut amor Dei se extendit ad res creatas, ita scientia et voluntas. Sed Deus non dicitur scire quædam magis quam alia, neque magis velle. Ergo nec magis quædam aliis diligit.

Sed contra est quod dicit Augustinus super Joann. (tract. 110, à med. æquivalenter) : *Omnia diligit Deus quæ fecit, et inter ea magis diligit creaturas rationales; et in illis eas amplius quæ sunt membra Unigeniti sui, et multò magis ipsum Unigenitum suum.*

Respondeo dicendum quod cum amare sit velle bonum alicui, duplici ratione potest aliquid magis vel minus amari. Uno modo ex parte ipsius actus voluntatis, qui est magis vel minus intensus; et sic Deus non magis quædam aliis amat, quia omnia amat uno et simplici actu voluntatis, et semper eodem modo se habente. Alio modo ex parte ipsius boni, quod aliquis vult amato; et sic dicimur aliquem magis alio amare, cui volumus majus bonum, quamvis non magis intensâ voluntate; et hoc modo necesse est dicere quod Deus quædam aliis magis amat. Cum enim amor Dei sit causa bonitatis rerum, ut dictum est. art. præc., non esset aliquid alio melius, si Deus non vellet uni majus bonum quam alteri.

Ad primum ergo dicendum quod dicitur Deo æqualiter esse cura de omnibus, non quia æqualia bona suâ curâ omnibus dispenseret, sed quia ex æquali sapientiâ et bonitate omnia administrat.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de intensione amoris ex parte actus voluntatis, qui est divina essentia. Bonum autem quod Deus creaturæ vult, non est divina essentia. Unde nihil prohibet illud intendi, vel remitti.

Ad tertium dicendum quod intelligere et velle significant solum actum, non autem in suâ significatione includunt aliqua objecta ex quorum diversitate possit dici Deus magis vel minus scire aut velle, sicut circa amorem dictum est in corp. art.

ARTICULUS IV. — *An Deus semper magis diligat meliora.* — (3, dist. 32, art. 5, quæst. 1, 2, 3, et 4, dist. 31, quæst. 2, art. 3, quæst. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non semper magis diligat meliora. Manifestum est enim quod Christus est melior

toto genere humano, cùm sit Deus et homo. Sed Deus magis dilexit genus humanum quàm Christum, quia dicitur Rom. 8, 32 : *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

2. Præterea, Angelus est melior homine; unde in psal. 8, 7, dicitur de homine : *Minuisti eum paulò minùs ab Angelis*. Sed Deus plus dilexit hominem quàm Angelum; dicitur enim Hebr. 2, 16 : *Nusquàm Angelos apprehendit, sed semen Abraham apprehendit*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

3. Præterea, Petrus fuit melior Joanne, quia plus Christum diligebat; unde Dominus sciens hoc esse verum, interrogavit Petrum, dicens : *Simon Joannis, diligis me plus his?* Sed tamen Christus plus dilexit Joannem quàm Petrum; ut enim dicit Augustinus super illud Joan. 20 : *Vidit discipulum quem diligebat Jesus*, tract. ult. in Joann., post princ. : « Hoc ipso signo Joannes à cæteris discipulis discernitur; non quòd solùm eum, « sed quòd plus eum cæteris diligebat. » Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

4. Præterea, melior est innocens pœnitente, cùm pœnitentia sit secunda tabula post naufragium, ut dicit Hieronymus, cap. 3 in Isaiam, super illud : *Peccatum suum ut Sodomam prædicaverunt*. Sed Deus plus diligit pœnitentem quàm innocentem, quia plus de eo gaudet; dicitur enim Luc. 15, 7 : *Dico vobis quòd majus gaudium erit in cælo super uno peccatore pœnitentiam agente quàm super nonaginta novem justis, qui non indigent pœnitentiâ*. Ergo Deus non semper magis diligit meliora (1).

5. Præterea, melior est justus præscitus quàm peccator prædestinatus. Sed Deus plus diligit peccatorem prædestinatum, quia vult ei majus bonum, scilicet vitam æternam. Ergo Deus non semper magis diligit meliora.

Sed contra, *unumquodque diligit sibi simile*, ut patet per illud quod habetur Eccli. 13, 19 : *Omne animal diligit sibi simile*. Sed in tantum aliquid est melius, in quantum est Deo similis. Ergo meliora magis diliguntur à Deo.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, secundum prædicta, quòd Deus magis diligit meliora. Dictum est enim art. 2 et 3 præc. quòd Deum diligere magis aliquid nihil aliud est quàm ei majus bonum velle; voluntas enim Dei est causa bonitatis in rebus; et sic ex hoc sunt aliqua meliora, quòd Deus eis majus bonum vult. Unde sequitur quòd meliora plus amet.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus Christum diligit non solùm plus quàm totum humanum genus, sed etiam magis quàm totam universitatem creaturarum; quia scilicet ei majus bonum voluit, quia dedit ei nomen quod est super omne nomen, ut verus Deus esset. Nec aliquid ejus excellentiæ deperiit ex hoc quòd Deus dedit eum in mortem pro salute humani generis; quinimò ex hoc factus est victor gloriosus : *Factus enim est princi-*

patus super humerum ejus, ut dicitur Isa. 9, 6.

Ad secundum dicendum quòd naturam humanam assumptam à Dei Verbo in personâ Christi, secundum prædicta in arg. pr., Deus plus amat quàm omnes Angelos; et melior est, maximè ratione unionis. Sed loquendo de humanâ naturâ communiter, eam angelicæ comparando, secundum ordinem ad gratiam et gloriam, æqualitas invenitur, cùm eadem sit mensura hominis et Angeli, ut dicitur Apoc. 20, ita tamen quòd quidam Angeli quibusdam hominibus, et quidam homines quibusdam Angelis, quantum ad hoc, potiores inveniuntur. Sed quantum ad conditionem naturæ, Angelus est melior homine. Nec ideò naturam humanam assumpsit Deus, quia hominem absolutè plus diligeret, sed quia plus indigebat; sicut bonus pater familiâs aliquid pretiosius dat servo ægrotanti, quod non dat filio sano.

Ad tertium dicendum quòd hæc dubitatio de Petro et Joanne multipliciter solvitur. Augustinus namque, tract. hic supra cit., refert hoc ad mysterium, dicens quòd vita activa, quæ significatur per Petrum, plus diligit Deum quàm vita contemplativa, quæ significatur per Joannem; quia magis sentit præsentis vitæ angustias, et æstuantiùs ab eis liberari desiderat, et ad Deum ire. Contemplativam verò vitam Deus plus diligit, quia magis eam conservat; non enim finitur simul cum vitâ corporis, sicut vita activa.

Quidam verò dicunt quòd Petrus plus dilexit Christum in membris, et sic etiam à Christo plus fuit dilectus; unde ei Ecclesiam commendavit. Joannes verò plus dilexit Christum in se ipso, et sic etiam plus ab eo fuit dilectus; unde ei commendavit Matrem. Alii verò dicunt quòd incertum est quis horum plus Christum dilexerit amore charitatis; et similiter quem Deus plus dilexerit in ordine ad majorem gloriam vitæ æternæ. Sed Petrus dicitur plus dilexisse quantum ad quamdam promptitudinem, vel fervorem; Joannes verò plus dilectus quantum ad quædam familiaritatis indicia quæ Christus ei magis demonstrabat propter ejus juventutem et puritatem. Alii verò dicunt quòd Christus plus dilexit Petrum quantum ad excellentius donum charitatis, Joannem verò plus, quantum ad donum intellectûs. Unde simpliciter Petrus fuit melior, et magis dilectus, sed Joannes secundum quid. Præsumptuosum tamen videtur hoc dijudicare, quia, ut dicitur Prov. 16, 2 : *Spirituum ponderator est Dominus*, et non alius.

Ad quartum dicendum quòd pœnitentes et innocentes se habent sicut excedentia et excessiva. Nam sive sint innocentes, sive pœnitentes, illi sunt meliores et magis dilecti qui plus habent de gratiâ; cæteris tamen paribus innocentia dignior est, et magis dilecta. Dicitur tamen Deus plus gaudere de pœnitente quàm de innocente, quia plerumque pœnitentes cautiores, humiliores, et ferventiores resurgunt. Unde Gregorius dicit ibidem, hom. 34 in Evang., aliquant. à princ., quòd *dux in prælio eum militem plus diligit qui*

(1) Edit. rom. et Patav., *meliozem*.

post fugam conversus (1) *fortiter hostem premit, quàm qui nunquàm fugit, nec unquàm fortiter fecit* (2). Vel aliâ ratione, quia æquale donum gratiæ plus est comparatum pœnitenti, qui meruit pœnam. quàm innocenti, qui non meruit; sicut centum marchæ majus donum est, si dentur pauperi, quàm si dentur regi.

Ad quintum dicendum quòd cùm voluntas Dei sit causa bonitatis in rebus, secundum illud tempus pensanda est bonitas ejus qui amatur à Deo, secundum quod dandum est ei ex bonitate divinâ aliquod bonum. Secundum ergo illud tempus quo prædestinato peccatori dandum est ex divinâ voluntate majus bonum, melior est, licet secundum aliquod aliud tempus sit pejor; quia et secundum aliquod tempus non est nec bonus, neque malus (3).

QUÆSTIO XXI.

DE JUSTITIA ET MISERICORDIA DEI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem divini amoris, de justitiâ et misericordiâ ejus agendum est; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o utrùm in Deo sit justitia; 2^o utrùm justitia ejus veritas dici possit; 3^o utrùm in Deo sit misericordia; 4^o utrùm in omni opere Dei sit justitia et misericordia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in Deo sit justitia.* — (4, dist. 46, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, et 1 cont., cap. 93.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit justitia. Justitia enim contra temperantiam dividitur. Temperantia autem non est in Deo. Ergo nec justitia.

2. Præterea, quicumque facit omnia pro libito suæ voluntatis, non secundum justitiam operatur. Sed, sicut dicit Apostolus ad Ephes. 1, 11: *Deus operatur omnia secundum consilium suæ voluntatis.* Non ergo ei justitia debet attribui.

3. Præterea, actus justitiæ est reddere debitum. Sed Deus nulli est debitor. Ergo Deo non competit justitia.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sed hoc non competit justitiæ; dicit enim Boetius in lib. de Heb., cujus lib. titulus est: *An omne quod est, bonum sit*, circa fin., quòd bonum, essentiam; justum verò, actum respicit. Ergo justitia non competit Deo.

Sed contra est quod dicitur in psal. 10, 8: *Justus Dominus, et justitiam dilexit.*

Respondeo dicendum quòd duplex est species justitiæ. Una quæ consistit in mutuâ datione et acceptione, ut puta quæ consistit in emptione et venditione, et aliis hujusmodi communicationibus, vel commutationibus; et hæc dicitur à Philosopho, in 5 Ethic., cap. 4, justitia commutativa, vel directiva commutationum, sive communicationum. Et hæc non competit Deo, quia, ut dicit Apostolus, Rom. 2, 35: *Quis prior dedit illi, et retri-*

buetur ei? Alia quæ consistit in distribuendo, et dicitur distributiva justitia, secundum quòd aliquis gubernator, vel dispensator, dat unicuique secundum suam dignitatem. Sicut igitur ordo congruus familiæ, vel cujuscumque multitudinis gubernatæ, demonstrat hujusmodi justitiam in gubernante; ita ordo universi, qui apparet tam in rebus naturalibus, quàm in rebus voluntariis, demonstrat Dei justitiam. Unde dicit Dionysius, cap. 8, de div. Nom., non procul à fine lect. 4: *Oportet videre in hoc veram Dei esse justitiam, quòd omnibus tribuit propria secundum uniuscujusque existentium dignitatem, et uniuscujusque naturam in proprio salvat ordine et virtute.*

Ad primum ergo dicendum quòd virtutum moralium quædam sunt circa passiones, sicut temperantia circa concupiscentias, fortitudo circa timores et audacias, mansuetudo circa iram: et hujusmodi virtutes Deo attribui non possunt nisi secundum metaphoram, quia in Deo neque passiones sunt, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 2, et quæst. 20, art. 1, neque appetitus sensitivus, in quo sunt hujusmodi virtutes sicut in subjecto, ut dicit Philosophus in 3 Ethic., cap. 2. Quædam verò virtutes morales sunt circa operationes, ut puta circa donationes et sumptus, ut justitia, et liberalitas, et magnificentia; quæ etiam non sunt in parte sensitivâ, sed in voluntate. Unde nil prohibet hujusmodi virtutes in Deo ponere, non tamen circa actiones civiles, sed circa actiones Deo convenientes. Ridiculum est enim secundum virtutes politicas Deum laudare, ut dicit Philosophus in 10 Ethic., cap. 8.

Ad secundum dicendum quòd cùm bonum intellectum sit objectum voluntatis, impossibile est Deum velle nisi quod ratio suæ sapientiæ habet. Quæ quidem est sicut lex justitiæ, secundum quam ejus voluntas recta et justa est. Unde quod secundum voluntatem facit, justè facit, sicut et nos quod secundum legem facimus, justè facimus; sed nos quidem secundum legem alicujus superioris, Deus autem sibi ipsi est lex.

Ad tertium dicendum quòd unicuique debetur quod suum est. Dicitur autem esse suum alicujus quod ad ipsum ordinatur, sicut est servus domini, et non è converso; nam liberum est quod sui causa est. In nomine ergo debiti importatur quidam ordo exigentiæ vel necessitatis alicujus, ad quod ordinatur.

Est autem duplex ordo considerandus in rebus. Unus, quo aliquid creatum ordinatur ad aliud creatum, sicut partes ordinantur ad totum, et accidentia ad substantias, et unaquæque res ad suum finem. Alius ordo, quo omnia creata ordinantur in Deum. Sic igitur et debitum attendi potest dupliciter in operatione divinâ: aut secundum quòd aliquid debetur Deo, aut secundum quòd aliquid debetur rei creatæ; et utroque modo Deus debitum reddit. Debitum enim est Deo ut impleatur in rebus id quod ejus sapientia et voluntas habet, et quod suam bonitatem manifestat; et secundum hoc justitia Dei respicit decentiam ipsius, secundum quam reddit sibi quod sibi debetur. Debitum etiam est

(1) Gregorii textus, reversus.

(2) Ibid.: *Terga præbuit, et nunquàm aliquid fortiter gessit.*

(3) Addit Nicolaius, nempè cùm natus adhuc non erat.

alicui rei creatæ quodd habeat id quod ad ipsam ordinatur; sicut homini, quodd habeat manus, et quodd ei alia animalia serviant; et sic etiam Deus operatur justitiam, quando dat unicuique quodd ei debetur secundum rationem suæ naturæ et conditionis. Sed hoc debitum dependet ex primo, quia hoc unicuique debetur quodd est ordinatum ad ipsum secundum ordinem divinæ sapientiæ. Et licet Deus hoc modo debitum alicui det, non tamen ipse est debitor, quia ipse ad alia non ordinatur, sed potius alia in ipsum. Et ideo justitia quandoque dicitur in Deo condecencia suæ bonitatis, quandoque verò retributio pro meritis. Et utrumque modum tangit Anselmus dicens, Prosologii cap. 10: *Cum punis malos, justum est, quia illorum meritis* (1) *convenit; cum verò parcis malis, justum est, quia bonitati tuæ condecens est.*

Ad quartum dicendum quodd, licet justitia respiciat actum, non tamen per hoc excluditur quin sit essentia Dei, quia etiam id quodd est de essentiâ rei, potest esse principium actionis. Sed bonum non semper respicit actum, quia aliquid dicitur esse bonum non solum secundum quodd agit, sed etiam secundum quodd in suâ essentiâ perfectum est. Et propter hoc ibidem dicitur quodd bonum comparatur ad justum sicut generale ad speciale.

ARTICULUS II. — *Utrum justitia Dei sit veritas.*
— (4, dist. 46, quæst. 1, art. 1, quæst. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quodd justitia Dei non sit veritas. Justitia enim est in voluntate; est enim rectitudo voluntatis, ut dicit Anselmus, in dial. Verit. cap. 13; veritas autem est in intellectu, secundum Philosophum, in 6 Metaph., text. 8, et in 6 Ethic., cap. 2 et 6. Ergo justitia non pertinet ad veritatem.

2. Præterea, veritas secundum Philosophum, in 4 Ethic., c. 7, est quædam alia virtus à justitiâ. Non ergo veritas pertinet ad rationem justitiæ.

Sed contra est quodd in psal. 84, 11, dicitur: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi*, et ponitur ibi veritas pro justitiâ.

Respondeo dicendum quodd veritas consistit in adæquatione intellectûs et rei, sicut supra dictum est, quæst. 16, art. 1. Intellectus autem qui est causa rei, comparatur ad ipsam sicut regula et mensura; è converso autem est de intellectu qui accipit scientiam à rebus. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectûs, veritas consistit in hoc quodd intellectus adæquatur rei, ut in nobis accidit; ex eo enim quodd res est, vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc quodd res adæquantur intellectui; sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti. Sicut autem se habent artificia ad artem, ita se habent opera justa ad legem, cui concordant. Justitia igitur Dei, quæ constituit ordinem in rebus conformem rationi sapien-

tis suæ, quæ est lex ejus, convenienter veritas nominatur. Et sic etiam dicitur in nobis veritas justitiæ.

Ad primum ergo dicendum quodd justitia, quantum ad legem regulantem, est in ratione vel intellectu; sed quantum ad imperium, quo opera regulantur secundum legem, est in voluntate.

Ad secundum dicendum quodd veritas illa de quâ loquitur Philosophus ibi, est quædam virtus, per quam aliquis demonstrat se talem in dictis, vel factis, qualis est; et sic consistit in conformitate signi ad significatum, non autem in conformitate effectûs ad causam et regulam, sicut de veritate justitiæ dictum est in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrum misericordia competat Deo.* — (2-2, quæst. 30, art. 2, ad 1, et 4, dist. 46, quæst. 1, art. 1, quæstionc. 1, et 1 cont., cap. 91.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quodd misericordia Deo non competat. Misericordia enim est species tristitiæ, ut dicit Damascenus, lib. 2, de orth. Fid., cap. 14. Sed tristitia non est in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Præterea, misericordia est relaxatio justitiæ. Sed Deus non potest prætermittere id quodd ad justitiam suam pertinet; dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 13: *Si non credimus, ille fidelis permanet, se ipsum negare non potest.* Negaret autem se ipsum, ut dicit Glossa interl., ibidem, si dicta sua negaret. Ergo misericordia Deo non competit.

Sed contra est quodd dicitur in psalm. 110, 4: *Miserator et misericors Dominus.*

Respondeo dicendum quodd misericordia est Deo maximè attribuenda, tamen secundum effectum, non secundum passionis affectum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quodd misericors dicitur aliquis, quasi habens miserum cor, quia scilicet afficitur ex miseriâ alterius per tristitiam, ac si esset ejus propria miseria; et ex hoc sequitur quodd operetur ad depellendam miseriam alterius, sicut miseriam propriam; et hic est misericordiæ effectus. Tristari ergo de miseriâ alterius non competit Deo; sed repellere miseriam alterius hoc maximè ei competit, ut per miseriam quemcumque defectum intelligamus. Defectus autem non tolluntur nisi per alicujus bonitatis perfectionem. Prima autem origo bonitatis Deus est, ut supra dictum est quæst. 6, art. 4.

Sed considerandum est quodd elargiri perfectiones rebus pertinet quidem et ad bonitatem divinam, et ad justitiam, et ad liberalitatem, et misericordiam, tamen secundum aliam et aliam rationem. Communicatio enim perfectionum absolutè considerata pertinet ad bonitatem, ut supra ostensum est, quæst. 6, art. 2 et 4. Sed in quantum perfectiones rebus à Deo dantur secundum earum proportionem, pertinet ad justitiam, ut dictum est supra, art. 2 hujus quæst. In quantum verò non attribuit rebus perfectiones propter utilitatem suam, sed solum propter suam bonitatem, pertinet ad liberalitatem. In quantum

(1) Al., *demeritis*.

verò perfectiones datæ rebus à Deo omnem defectum expellunt, pertinet ad misericordiam.

Ad primum ergo dicendum quòd obiectio illa procedit de misericordiâ quantum ad passionis affectum.

Ad secundum dicendum quòd Deus misericorditer agit, non quidem contra justitiam suam faciendo, sed aliquid supra justitiam operando, sicut si alicui, cui debentur centum denarii, aliquis ducentos det de suo; tamen non contra justitiam facit, sed liberaliter, vel misericorditer operatur; et similiter si aliquis offensam in se commissam remittat. Qui enim aliquid remittit, quodam modo donat illud; unde Apostolus remissionem donationem vocat, Ephes. 4, 32: *Donate invicem, sicut et Christus vobis donavit.*

Ex quo patet quòd misericordia non tollit justitiam, sed est quædam justitiæ plenitudo. Unde dicitur Jac. 2, 13, quòd *misericordia superexaltat iudicium.*

ARTICULUS IV. — *Utrum in omnibus operibus Dei sit misericordia et justitia.* — (4, dist. 49, quæst. 2, art. 2, quæstiunc. 2, et 2 cont., cap. 28, et Ver. quæst. 2, art. 1, ad 8, et Pot. quæst. 5, art. 4, ad 6, et psal. 24, et ad Rom. 13.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non in omnibus Dei operibus sit misericordia et justitia. Quædam enim opera Dei attribuuntur misericordiæ, ut justificatio impii; quædam verò justitiæ, ut damnatio impiorum. Unde dicitur Jac. 2, 13: *Judicium sine misericordiâ fiet ei qui non fecerit misericordiam.* Non ergo in omni opere Dei apparet misericordia et justitia.

2. Præterea, Apostolus ad Roman. 15, conversionem Judæorum attribuit justitiæ et veritati; conversionem autem gentium misericordiæ. Ergo non in quolibet opere Dei est justitia et misericordia.

3. Præterea, multi justi in hoc mundo affliguntur. Hoc autem est injustum. Non ergo in omni opere Dei est justitia et misericordia.

4. Præterea, justitiæ est reddere debitum, misericordiæ autem sublevare miseriam; et sic tam justitia quàm misericordia aliquid præsupponit in suo opere. Sed creatio nihil præsupponit. Ergo in creatione neque misericordia est, neque justitia.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 25, 10: *Omnes viæ Domini misericordia et veritas.*

Respondeo dicendum quòd necesse est quòd in quolibet opere Dei misericordia et veritas inveniantur; si tamen misericordia pro remotione cujuscumque defectû accipiatur, quamvis non omnis defectus propriè possit dici miseria, sed solùm defectus rationalis naturæ, quam contingit esse felicem; nam miseria felicitati opponitur.

Hujus autem necessitatis ratio est quia cùm debitum quod ex divinâ justitiâ redditur, sit vel debitum Deo, vel debitum alicui creaturæ, neutrum potest in aliquo opere Dei prætermitti. Non enim potest facere aliquid Deus quod non sit conveniens sapientiæ et bonitati ipsius; secundum quem modum diximus aliquid esse debitum Deo. Similiter

etiam quicquid in rebus creatis facit, secundum convenientem ordinem et proportionem facit; in quo consistit ratio justitiæ. Et sic oportet in omni opere Dei esse justitiam.

Opus autem divinæ justitiæ semper præsupponit opus misericordiæ, et in eo fundatur. Creaturæ enim non debetur aliquid, nisi propter aliquid in eâ præexistens, vel præconsideratum. Et rursus si illud creaturæ debetur, hoc erit propter aliquid prius. Et cùm non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod ex solâ bonitate divinæ voluntatis dependeat, quæ est ultimus finis; utpote si dicamus quòd habere manus debitum est homini propter animam rationalem; animam verò rationalem habere ad hoc quòd sit homo; hominem verò esse propter divinam bonitatem. Et sic in quolibet opere Dei apparet misericordia quantum ad primam radicem ejus; cujus virtus salvatur in omnibus consequentibus, et etiam vehementiùs in eis operatur, sicut causa primaria vehementiùs influit quàm causa secunda; et propter hoc etiam ea quæ alicui creaturæ debentur, Deus ex abundantia suæ bonitatis largiùs dispensat quàm exigit proportio rei. Minus enim est quod sufficeret ad conservandum ordinem justitiæ, quàm quod divina bonitas confert, quæ omnem proportionem creaturæ excedit.

Ad primum ergo dicendum quòd quædam opera attribuuntur justitiæ, et quædam misericordiæ, quia in quibusdam vehementiùs apparet justitia, in quibusdam misericordia. Et tamen in damnatione reproborum apparet misericordia, non quidem totaliter relaxans, sed aliquammodo allevians, dùm punit citra condignum: et in justificatione impii apparet justitia, dùm culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit; sicut de Magdalénâ legitur Lucæ 7, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam (1) dilexit multum.*

Ad secundum dicendum quòd justitia et misericordia Dei apparet in conversione Judæorum et gentium. Sed aliqua ratio justitiæ apparet in conversione Judæorum quæ non apparet in conversione gentium, sicut quòd salvati sunt propter promissiones patribus factas.

Ad tertium dicendum quòd in hoc etiam quòd justi puniuntur in hoc mundo, apparet justitia et misericordia, in quantum per hujusmodi afflictiones aliqua levia in eis purgantur, et ab affectu terrenorum in Deum magis eriguntur, secundum illud Gregorii, lib. 26 Moral., cap. 9: *Mala quæ in hoc mundo nos premunt, ad Deum nos ire compellunt.*

Ad quartum dicendum quòd licet creationi non præsupponatur aliquid in rerum naturâ, præsupponitur tamen aliquid in Dei cognitione; et secundum hoc etiam salvatur ibi ratio justitiæ in quantum res in esse producitur, secundum quod convenit divinæ sapientiæ et bonitati; et salvatur quodam modo ratio misericordiæ, in quantum res de non esse in esse mutatur.

(1) Vulgata: *Remittuntur ei...*, quoniam, etc.

QUÆSTIO XXII.

DE PROVIDENTIA DEI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consideratis autem his quæ ad voluntatem absolutè pertinent, procedendum est ad ea quæ respiciunt simul intellectum et voluntatem. Hujusmodi autem est providentia quidem respectu omnium, prædestinatio verò et reprobatio, et quæ ad hæc consequuntur, respectu hominum specialiter in ordine ad æternam salutem. Nam et post morales virtutes in scientiâ morali consideratur de prudentiâ, ad quam providentia pertinere videtur.

Circa providentiam autem Dei quærentur quatuor: 1° utrùm Deo conveniat providentia; 2° utrùm omnia divinæ providentiæ subsint; 3° utrùm divina providentia immediatè sit de omnibus; 4° utrùm providentia divina imponat necessitatem rebus provis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm providentia Deo conveniat.* — (3 cont. cap. 94, et Ver. quæst. 5, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd providentia Deo non conveniat. *Providentia* enim, secundum Tullium, lib. 2 de Invent., ante finem, est pars prudentiæ. Prudentia autem, cum sit benè consiliativa secundum Philosophum, in 6 Ethic., cap. 5 et 8, in princ., et cap. 18, cir. fin., Deo competere non potest, qui nullum dubium habet unde eum consiliari oporteat. Ergo providentia Deo non competit.

2. Præterea, quidquid est in Deo, est æternum. Sed providentia non est aliquid æternum: est enim circa existentia, quæ non sunt æterna, secundum Damascenum, lib. 1 de Fid. orth., cap. 3. Ergo providentia non est in Deo.

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

Sed contra est quod dicitur Sap. 14, 3: *Tu autem, Pater, gubernas omnia providentiâ* (1).

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere providentiam in Deo. Omne enim bonum quod est in rebus, à Deo creatum est, ut supra ostensum est, quæst. 6, art. 4. In rebus autem creatis invenitur bonum non solum quantum ad substantiam rerum, sed etiam quantum ad ordinem earum in finem, et præcipuè in finem ultimum, qui est bonitas divina, ut supra habitum est, quæst. præced. art. 4. Hoc igitur bonum ordinis in rebus creatis existens à Deo creatum est. Cum autem Deus sit causa rerum per suum intellectum, et sic cujuslibet sui effectus oportet rationem in ipso præexistere, ut ex superioribus patet, quæst. 19, art. 4; necesse est quòd ratio ordinis rerum in finem in mente divinâ præexistat; ratio autem ordinandorum in finem propriè providentia est; est enim principalis pars prudentiæ, ad quam aliæ duæ partes ordinantur, scilicet memoria præteritorum, et intelligentia præsentium; prout ex

præteritis memoratis et præsentibus intellectis conjectamus de futuris providendis. Prudentiæ autem proprium est, secundum Philosophum, in 6 Ethic., cap. 12, circa med., ordinare alia in finem, sive respectu sui ipsius, sicut dicitur homo prudens qui bene ordinat actus suos ad finem vitæ suæ; sive respectu aliorum sibi subditorum in familiâ, vel civitate, vel regno; secundum quem modum dicitur Matth. 24, 45: *Fidelis servus, et prudens, quem constituit dominus super familiam suam*; et secundum hunc modum providentia vel providentia Deo convenire potest (1). Nam in ipso Deo nihil est in finem ordinabile, cum ipse sit finis ultimus. Ipsa igitur ratio ordinis rerum in finem providentia in Deo nominatur. Unde Boetius, 4 de Consol., pros. 6, paulò à princ., dicit quòd *providentia est ipsa divina ratio in summo omnium principe constituta, quæ cuncta disponit*. Dispositio autem potest dici tam ratio ordinis rerum in finem, quam ratio ordinis partium in toto.

Ad primum ergo dicendum quòd, secundum Philosophum, 6 Ethic., cap. 9 et 10, *prudencia propriè est præceptiva eorum de quibus eubulia rectè consiliatur, et synesis rectè judicat*. Unde, licet consiliari non competat Deo, secundum quòd consilium est inquisitio de rebus dubiis, tamen præcipere de ordinandis in finem, quorum rectam rationem habet, competit Deo, secundum illud psaltis regii: *Præceptum posuit, et non præteribit*. Et secundum hoc competit Deo ratio prudentiæ et providentiæ. Quamvis etiam dici possit quòd ipsa ratio rerum agendarum consilium in Deo dicitur, non propter inquisitionem, sed propter certitudinem cognitionis, ad quam consiliantes inquirendo perveniunt. Unde dicitur Ephes. 1, 11: *Qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*.

Ad secundum dicendum quòd ad providentiæ curam duo pertinent: scilicet ratio ordinis, quæ dicitur providentia, et dispositio et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio; quorum primum est æternum, secundum temporale.

Ad tertium dicendum quòd providentia est in intellectu, sed præsupponit voluntatem finis. Nullus enim præcipit de agendis propter finem, nisi velit finem. Unde et prudentia præsupponit virtutes morales, per quas appetitus se habet ad bonum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 12, in med. Et tamen si providentia ex æquali respiceret voluntatem et intellectum divinum, hoc esset absque detrimento divinæ simplicitatis, cum voluntas et intellectus in Deo sint idem, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 2 et 4.

ARTICULUS II. — *Utrùm omnia sint subjecta divinæ providentiæ.* — (*Inf., quæst. 103, art. 5, et 1, dist. 39, quæst. 2, art. 2, et 3 cont., cap. 64, 94 et 111, et Ver. quæst. 5, art. 2, 3 et 4, 5, 6, 7, 8, et op. 2, cap. 126, 137 et 138, et opusc. 15, cap. 12, 13, 14 et 15.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Vulgata: *Tua autem, Pater, providentia gubernat.*

(1) Ita cod. Alcan. cum plurimis editis. Al., non potest.

quòd non omnia sint subjecta divinæ providentiæ. Nullum enim provisum est fortuitum. Si ergo omnia sunt provisa à Deo, nihil erit fortuitum; et sic perit casus et fortuna, quod est contra communem opinionem.

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

3. Præterea, quæ ex necessitate eveniunt, providentiam seu prudentiam non requirunt. Unde, secundum Philosophum in 6 Eth., cap. 4, 9, 10 et 11, *prudentia est recta ratio contingentium, de quibus est consilium et electio*. Cum igitur multa in rebus ex necessitate eveniant, non omnia providentiæ subduntur.

4. Præterea, quicumque dimittitur sibi, non subest providentiæ alicujus gubernantis. Sed homines sibi ipsis dimittuntur à Deo, secundum illud Eccli. 15, 14 : *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*; et specialiter mali, secundum illud psal. 80, 13 : *Dimisi illos secundum desideria cordis eorum*. Non igitur omnia divinæ providentiæ subsunt.

5. Præterea, Apostolus, 1 Corinth. 9, 9, dicit quòd *non est Deo cura de bobus*; et eadem ratione de aliis creaturis irrationalibus. Non igitur omnia subsunt divinæ providentiæ.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 8, 1, de divinâ sapientiâ, quòd *attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*.

Respondeo dicendum quòd quidam totaliter providentiam negaverunt, sicut Democritus et Epicurei, ponentes mundum factum esse casu. Quidam verò posuerunt incorruptibilia tantum providentiæ subiacere, corruptibilia verò non secundum individua, sed secundum species, sic enim incorruptibilia sunt; ex quorum personâ dicitur Job 22, 14 : *Nubes latibulum ejus, et circa cardines cæli perambulat, neque nostra considerat*. A corruptibilium autem generalitate excepit Rabbi Moyses homines propter splendorem intellectûs, quem participant. In aliis autem individuis corruptibilibus aliorum opinionem est secutus.

Sed necesse est dicere omnia divinæ providentiæ subiacere, non in universali tantum, sed etiam in singulari. Quod sic patet: cum enim omne agens agat propter finem, tantum se extendit ordinatio effectuum in finem, quantum se extendit causalitas primi agentis. Ex hoc enim contingit in operibus alicujus agentis aliquid provenire non ordinatum ad finem, quia effectus ille consequitur ex aliquâ aliâ causâ præter intentionem agentis. Causalitas autem Dei, qui est primum agens, se extendit usque ad omnia entia; non solum quantum ad principia speciei, sed etiam quantum ad individualia principia, non solum incorruptibilem, sed etiam corruptibilem. Unde necesse est omnia quæ habent quocumque modo esse, ordinata esse à Deo in finem, secundum illud Apostoli ad Rom. 13, 1 : *Quæ à Deo sunt ordinata sunt*. Cum ergo

nihil aliud sit Dei providentia quam ratio ordinis rerum in finem, ut dictum est art. præc., necesse est omnia, in quantum participant esse, in tantum subdi divinæ providentiæ.

Similiter etiam supra ostensum est, q. 14, art. 6 et 11, quòd Deus omnia cognoscit, et universalia, et particularia. Et cum cognitio ejus comparetur ad res sicut cognitio artis ad artificia, ut supra dictum est, loc. prox. cit., necesse est quòd omnia supponantur suo ordini, sicut omnia artificia subduntur ordini artis.

Ad primum ergo dicendum quòd aliter est de causâ universali, et de causâ particulari. Ordinem enim causæ particularis aliquid potest exire, non autem ordinem causæ universalis. Non enim subducitur aliquid ab ordine causæ particularis, nisi per aliquam aliam causam particularem impediendam, sicut lignum impeditur à combustionem per actionem aquæ. Unde, cum omnes causæ particulares concludantur sub universali causâ, impossibile est aliquem effectum ordinem causæ universalis effugere. In quantum igitur aliquis effectus ordinem alicujus causæ particularis effugit, dicitur esse casuale, vel fortuitum respectu causæ particularis; sed respectu causæ universalis, à cujus ordine subtrahi non potest, dicitur esse provisum; sicut et concursus duorum servorum, licet sit casualis in quantum ad eos, est tamen provisorius à domino, qui eos scienter sic ad unum locum mittit, ut unus de alio nesciat.

Ad secundum dicendum quòd aliter de eo est qui habet curam alicujus particularis, et de provisorio universali; quia provisor particularis excludit defectum ab eo quod ejus curæ subditur, quantum potest, sed provisor universalis permittit aliquem defectum in aliquo particulari accidere, ne impediatur bonum totius. Unde corruptiones et defectus in rebus naturalibus dicuntur esse contra naturam particularem; sed tamen sunt de intentione naturæ universalis, in quantum defectus unius cedit in bonum alterius, vel etiam totius universi; nam corruptio unius est generatio alterius, per quam species conservatur. Cum igitur Deus sit universalis provisor totius entis, ad ipsius providentiam pertinet ut permittat quosdam defectus esse in aliquibus particularibus rebus, ne impediatur bonum universi perfectum. Si enim omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo; non enim esset vita leonis, si non esset occisio animalium; nec esset patientia martyrum, si non esset persecutio tyrannorum. Unde dicit Augustinus in Enchirid., cap. 11, in princ. : *Deus omnipotens nullo modo sineret malum aliquod esse in operibus suis, nisi usque adeo esset omnipotens et bonus, ut bonè faceret etiam de malo*. Ex duabus autem rationibus, quas nunc solvimus, videntur moti fuisse qui divinæ providentiæ subtraxerunt corruptibilia, in quibus inveniuntur casualia et mala.

Ad tertium dicendum quòd homo non est institutor naturæ, sed utitur in operibus artis et virtutis ad suum usum rebus natu-

ralibus. Unde providentia humana non se extendit ad necessaria, quæ ex naturâ proveniunt, ad quæ tamen se extendit providentia Dei, qui est auctor naturæ. Et ex hâc ratione videntur moti fuisse qui cursum rerum naturalium subtraxerunt divinæ providentiæ, attribuentes ipsum necessitati materiæ, ut Democritus et alii naturales antiqui.

Ad quartum dicendum quod in hoc quod dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo à divinâ providentiâ; sed ostenditur quod non præfigitur ei virtus operativa determinata ad unum, sicut rebus naturalibus, quæ aguntur tantum, quasi ab altero directæ in finem, non autem se ipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturæ rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur et eligunt; unde signanter dicit: *In manu consilii sui*. Sed quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quæ ex libero arbitrio fiunt, divinæ providentiæ subdantur. Providentia enim hominis continetur sub providentiâ Dei sicut causa particularis sub causâ universali. Hominum autem justorum quodam excellentiori modo Deus habet providentiam, quàm impiorum, in quantum non permittit contra eos evenire aliquid quod finaliter impediatur salutem eorum; nam diligenter Deum omnia cooperantur in bonum, ut dicitur Roman. 8, 28. Sed ex hoc ipso quod impios non retrahit à malo culpæ, dicitur eos dimittere, non tamen ait quod totaliter ab ejus providentiâ excludantur, alioquin in nihilum deciderent, nisi per ejus providentiam conservarentur. Et ex hâc ratione videtur motus fuisse Tullius, qui res humanas de quibus consiliamur, divinæ providentiæ subtraxit.

Ad quintum dicendum quod quia creatura rationalis habet per liberum arbitrium dominium sui actûs, ut dictum est q. 19, art. 10, speciali quodam modo subditur divinæ providentiæ, ut scilicet ei imputetur aliquid ad culpam, vel ad meritum, et reddatur ei aliquid ut pœna, vel præmium. Et quantum ad hoc curam Dei Apostolus à bonis removet, non tamen ita quod individua irrationalium creaturarum ad Dei providentiam non pertineant, ut Rabbi Moyses existimavit.

ARTICULUS III.—*Utrum Deus immediatè omnibus provideat.* — (*Inf.*, q. 103, art. 6; 2, dist. 11, q. 1, art. 1 corp., et 3 cont. cap. 76, 77, 83 et 94, et opusc. 3, cap. 130 et 131, et opusc. 15, cap. 14.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non immediatè omnibus provideat. Quidquid enim est dignitatis, Deo est attribuendum. Sed ad dignitatem alicujus regis pertinet quod habeat ministros, quibus mediantibus subditis provideat. Ergo multò magis Deus non immediatè omnibus provideat.

2. Præterea, ad providentiam pertinet res in finem ordinare. Finis autem cujuslibet rei est ejus perfectio et bonum. Ad quamlibet autem causam pertinet effectum suum per-

ducere ad bonum. Quælibet igitur causa agens est causa effectûs providentiæ. Si igitur Deus omnibus immediatè provideat, subtrahuntur omnes causæ secundæ.

3. Præterea, Augustinus dicit in Ench., cap. 17, quod *melius est quædam nescire quàm scire*, ut vilia; et idem dicit Philosophus in 12 Metaph., text. 51. Sed omne quod est melius, Deo est attribuendum. Ergo Deus non habet immediatè providentiam quorundam vilium et minimorum.

Sed contra est quod dicitur Job 34, 13: *Quem constituit alium super terram? aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est?* Super quo dicit Gregorius, lib. 24 Mor., cap. 26, ante med.: « Mundum per se ipsum regit, quem per se ipsum condidit. »

Respondeo dicendum quod ad providentiam duo pertinent, scilicet ratio ordinis rerum provisarum in finem, et executio hujus ordinis, quæ gubernatio dicitur.

Quantum igitur ad primum horum, Deus immediatè omnibus provideat, qui in suo intellectu habet rationem omnium etiam minimorum; et quascumque causas aliquibus effectibus præfecit, dedit eis virtutem ad illos effectus producendos. Unde oportet quod ordinem illorum effectuum in suâ ratione præhabuerit.

Quantum autem ad secundum, sunt aliqua media divinæ providentiæ, quia inferiora gubernat per superiora, non propter defectum suæ virtutis, sed propter abundantiam suæ bonitatis, ut dignitatem causalitatis etiam creaturis communicet.

Et secundum hoc excluditur opinio Platonis, quam narrat Gregorius Nyssenus, lib. 8 de Providentiâ, cap. 3, triplicem providentiam ponentis. Quarum prima est summi Dei, qui primò et principaliter provideat rebus spiritualibus, et consequenter toti mundo quantum ad genera, species et causas universales. Secunda verò providentia est quæ provideatur singularibus generabilium et corruptibilium; et hanc attribuit diis qui circumeunt cœlos, id est, substantiis separatis, quæ movent corpora cœlestia circulariter. Tertia verò providentia est rerum humanarum, quam attribuebat dæmonibus, quos Platonici ponebant medios inter nos et deos, ut narrat Augustinus, 9 de Civitate Dei, cap. 1 et 2, et lib. 8, cap. 14.

Ad primum ergo dicendum quod habere ministros executores suæ providentiæ pertinet ad dignitatem regis. Sed quod non habeat rationem eorum quæ per eos agenda sunt, est ex defectu ipsius. Omnis enim scientia operativa tantò perfectior est, quantò magis particularia considerat, in quibus est actus.

Ad secundum dicendum quod per hoc quod Deus habet immediatè providentiam de rebus omnibus, non excluduntur causæ secundæ; quæ sunt executrices hujus ordinis, ut ex supra dictis patet, quæst. 19, art. 5 et 8.

Ad tertium dicendum quod nobis melius est non cognoscere mala et vilia, in quantum per ea impedimur à consideratione aliorum meliorum, quia non possumus simul

multa intelligere, et in quantum cogitatio malorum pervertit interdum voluntatem in malum. Sed hoc non habet locum in Deo, qui simul omnia uno intuitu videt, et cujus voluntas ad malum flecti non potest.

ARTICULUS IV. — *Utrum providentia rebus provisus necessitatem imponat.* — (Sup., quæst. 19, art. 8, et 12, quodl. 10, art. 4, et 1, dist. 39, quæst. 2, art. 2, et 3 cont. cap. 69, 70, 71, 93 et 94, et op. 3, cap. 141 et 142, et opusc. 15, cap. 15.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod divina providentia necessitatem rebus provisus imponat. Omnis enim effectus qui habet aliquam causam per se, quæ jam est, vel fuit, ad quam de necessitate sequitur, provenit ex necessitate, ut Philosophus probat in 6 Metaph., text. 7. Sed providentia Dei, cum sit æterna, præexistit, et ad eam sequitur effectus de necessitate; non enim potest divina providentia frustrari. Ergo providentia divina necessitatem rebus provisus imponit.

2. Præterea, unusquisque provisor stabilis opus suum, quantum potest, ne deficiat. Sed Deus est summè potens. Ergo necessitatis firmitatem rebus à se provisus tribuit.

3. Præterea, Boetius dicit 4, de Cons., prosa 6, parum ante med., quod *fatum ab immobilibus providentiæ proficiscens exordiis, actus fortunasque hominum indissolubili causarum connexionem astringit*. Videtur ergo quod providentia necessitatem rebus provisus imponat.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nom., parum ante fin., quod *corrumpere naturam non est divinæ providentiæ*. Hoc autem habet quarundam rerum natura quod sint contingentia. Non igitur divina providentia necessitatem rebus imponit, contingentiam excludens.

Respondeo dicendum quod providentia divina quibusdam rebus necessitatem imponit, non autem omnibus, ut quidam crediderunt.

Ad providentiam enim pertinet ordinare res in finem. Post bonitatem autem divinam, quæ est finis à rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi; quæ quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet omnes gradus entium producere. Et ideo quibusdam effectibus præparavit causas necessarias, ut necessariò evenirent; quibusdam verò causas contingentes, ut evenirent contingenter, secundum conditionem proximarum causarum.

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

Ad secundum dicendum quod in hoc est immobilis et certus divinæ providentiæ ordo,

quod ea quæ ab ipso providentur, cuncta eveniunt eo modo quo ipse providet, sive necessariò, sive contingenter.

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

QUESTIO XXIII.

DE PRÆDESTINATIONE. — (In octo articulos divisa.)

Post considerationem divinæ providentiæ agendum est de prædestinatione, et de libro vitæ.

Et circa prædestinationem quærentur octo: 1° utrum Deo conveniat prædestinatio; 2° quid sit prædestinatio, et utrum ponat aliquid in prædestinato; 3° utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum; 4° de comparatione prædestinationis ad electionem, utrum scilicet prædestinati eligantur; 5° utrum merita sint causa vel ratio prædestinationis, vel reprobationis, aut electionis; 6° de certitudine prædestinationis, utrum scilicet prædestinati infallibiliter salventur; 7° utrum numerus prædestinatorum sit certus; 8° utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum homines prædestinentur à Deo.* — (1, dist. 40, quæst. 2, art. unico, et 3 cont. cap. ult., et Verit. quæst. 6, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non prædestinentur à Deo. Dicit enim Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 30, in princ.: *Oportet cognoscere quod omnia quidem præcognoscit Deus, non autem omnia prædeterminat. Præcognoscit enim ea quæ in nobis sunt, non autem prædeterminat ea*. Sed merita et demerita humana sunt in nobis, in quantum sumus nostrorum actuum domini per liberum arbitrium. Ea ergo quæ pertinent ad meritum, vel demeritum, non prædestinantur à Deo; et sic hominum prædestinatio tollitur.

2. Præterea, omnes creaturæ ordinantur ad suos fines per divinam providentiam, ut supra dictum est, quæst. præced. art. 1 et 2. Sed aliæ creaturæ non dicuntur prædestinari à Deo. Ergo nec homines.

3. Præterea, Angeli sunt capaces beatitudinis, sicut et homines. Sed Angelis non competit prædestinari, ut videtur, cum in eis nunquam fuerit miseria; prædestinatio autem est propositum miserendi, ut dicit Augustinus, de Prædest. Sanct., cap. 17. Ergo homines non prædestinantur.

4. Præterea, beneficia hominibus à Deo collata per Spiritum sanctum viris sanctis revelantur, secundum illud Apostoli, 1 Cor. 2, 12: *Nos autem non spiritum hujus mundi*

accepimus, sed Spiritum qui ex Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis. Si ergo homines prædestinarentur à Deo, cum prædestinatio sit Dei beneficium, esset prædestinatis nota sua prædestinatio; quod patet esse falsum.

Sed contra est quod dicitur Rom. 8, 30 : *Quos prædestinavit, hos et vocavit.*

Respondeo dicendum quòd Deo conveniens est homines prædestinare. Omnia enim divinæ providentiæ subjacent, ut supra ostensum est qu. præc. art. 4. Ad providentiam autem pertinet res in finem ordinare, ut dictum est, qu. pr. art. 1 et 2. Finis autem ad quem res creatæ ordinantur à Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturæ creatæ et facultatem; et hic finis est vita æterna, quæ in divinâ visione consistit; quæ est supra naturam cujuslibet creaturæ, ut supra habitum est, quæst. 12, art. 4. Alius autem finis est naturæ creatæ proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suæ naturæ. Ad illud autem ad quod non potest aliquid virtute suæ naturæ pervenire, oportet quòd ab alio transmittatur, sicut sagitta à sagittante mittitur ad signum. Unde, propriè loquendo, rationalis creatura, quæ est capax vitæ æternæ, perducitur in ipsam quasi à Deo transmissa. Cujus quidem transmissionis ratio in Deo præexistit, sicut et in eo est ratio ordinis omnium in finem, quam diximus esse providentiam. Ratio autem alicujus fiendi in mente actoris existens est quædam præexistentia rei fiendæ in eo. Unde ratio prædictæ transmissionis creaturæ rationalis in finem vitæ æternæ prædestinatio nominatur; nam destinare est mittere.

Et sic patet quòd prædestinatio, quantum ad objecta, est quædam pars providentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Damascenus nominat prædeterminationem impositionem necessitatis; sicut est in rebus naturalibus, quæ sunt prædeterminatæ ad unum. Quod patet ex eo quod subdit: *Non enim vult malitiam, neque compellit virtutem.* Unde prædestinatio non excluditur.

Ad secundum dicendum quòd creaturæ irrationales non sunt capaces illius finis qui facultatem humanæ naturæ excedit. Unde non propriè dicuntur prædestinari, etsi aliquando abusivè prædestinatio nominetur respectu cujuscumque alterius finis.

Ad tertium dicendum quòd prædestinari convenit Angelis, sicut et hominibus, licet nunquam fuerint miseri. Nam motus non accipit speciem à termino à quo, sed à termino ad quem. Nihil enim refert, quantum ad rationem dealbationis, utrum ille qui dealbatur fuerit niger, aut pallidus, vel rubeus; et similiter nihil refert ad rationem prædestinationis, utrum aliquis prædestinetur in vitam æternam à statu miseriæ, vel non. Quamvis dici possit quòd omnis collatio boni supra debitum ejus cui confertur, ad misericordiam pertineat, ut supra dictum est quæst. 21, art. 3 et 4.

Ad quartum dicendum quòd, etiamsi aliquibus ex speciali privilegio sua prædestina-

tio reveletur, non tamen convenit ut reveletur omnibus, quia sic illi qui non sunt prædestinati desperarent, et securitas in prædestinatis negligentiam pareret.

ARTICULUS II. — *Utrum prædestinatio aliquid ponat in prædestinato.*—(1, dist. 40, quæst. * 1, art. 1, et 3, dist. 7, qu. 3, art. 1 corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinatio ponat aliquid in prædestinato. Omnis enim actio ex se passionem infert. Si ergo prædestinatio actio est in Deo, oportet quòd prædestinatio passio sit in prædestinatis.

2. Præterea, Origenes dicit super illud Rom. 1 : *Qui prædestinatus est, etc. : Prædestinatio ejus est qui non est, sed destinatio ejus est qui est;* et Augustinus dicit, in lib. de Prædestinatione Sanctorum : *Quid est prædestinatio nisi destinatio alicujus existentis?* Ergo prædestinatio non est nisi alicujus existentis; et ita ponit aliquid in prædestinato.

3. Præterea, præparatio est aliquid in præparato. Sed prædestinatio est *præparatio beneficiorum Dei*, ut dicit Augustinus, in lib. 2 de Prædest. Sanctorum, cap. 14, aliquando post princ. Ergo prædestinatio est aliquid in prædestinatis.

4. Præterea, temporale non ponitur in definitione æterni. Sed gratia, quæ est aliquid temporale, ponitur in definitione prædestinationis; nam prædestinatio dicitur esse præparatio gratiæ in præsentis, et gloriæ in futuro. Ergo prædestinatio non est aliquid æternum; et ita oportet quòd non sit in Deo, sed in prædestinatis; nam quidquid est in Deo, est æternum.

Sed contra est quod Augustinus dicit ibid., quòd prædestinatio est *præscientia beneficiorum Dei*. Sed præscientia non est in præscitis, sed in præsciente. Ergo nec prædestinatio est in prædestinatis, sed in prædestinante.

Respondeo dicendum quòd prædestinatio non est aliquid in prædestinatis, sed in prædestinante tantum. Dictum est enim quòd prædestinatio est quædam pars providentiæ. Providentia autem non est in rebus provisus, sed est quædam ratio in intellectu provisoris, ut supra dictum est, qu. 22, art. 1.

Sed executio providentiæ, quæ gubernatio dicitur, passivè quidem est in gubernatis, activè autem est in gubernante. Unde manifestum est quòd prædestinatio est quædam ratio ordinis aliquorum in salutem æternam in mente divinâ existens; executio autem hujus ordinis est passivè quidem in prædestinatis, activè autem est in Deo. Est autem executio prædestinationis vocatio, et magnificatio, secundum illud Apostoli Rom. 8, 30 : *Quos prædestinavit, hos et vocavit, et quos vocavit, hos et magnificavit* (1).

Ad primum ergo dicendum quòd actiones in anteriorem materiam transeuntes inferunt ex se passionem ut calefactio et secatio, non autem actiones in agentem manentes, ut sunt intelligere et velle, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 4, et 18, art. 3 ad 1, et talis actio est prædestinatio. Unde prædestinatio non ponit

(1) Vulgata, *illos et glorificavit.*

aliquid in prædestinatis, sed executio ejus quæ transit in exteriores res, ponit in eis aliquem effectum.

Ad secundum dicendum quòd destinatio aliquando sumitur pro reali missione alicujus ad aliquem terminum; et sic destinatio non est nisi ejus quod est. Alio modo sumitur destinatio pro missione quam aliquis mente concepit, secundum quòd dicimur destinare quod mente firmiter proponimus. Et hoc secundo modo dicitur in 2 Mach. 6, 20, quòd *Eleazarus destinavit non admittere illicita propter vitæ amorem*. Et sic destinatio potest esse ejus quod non est. Tamen prædestinatio ratione antecessoris, quam importat, potest esse ejus quod non est, qualitercumque ejus destinatio sumatur.

Ad tertium dicendum quòd duplex est præparatio. Quædam patientis, ut patiatur; et hæc præparatio est in præparato. Quædam alia est agentis, ut agat, et hæc est in agente; et talis præparatio est prædestinatio, prout aliquod agens per intellectum dicitur se præparare ad agendum, in quantum præconcepit rationem operis fiendi. Et sic Deus ab æterno præparavit prædestinando concipiens rationem ordinis aliquorum in salutem.

Ad quartum dicendum quòd gratia non ponitur in definitione prædestinationis, quasi aliquid existens de essentiâ ejus, sed in quantum prædestinatio importat respectum ad gratiam, ut causæ ad effectum, et actus ad objectum. Unde non sequitur quòd prædestinatio sit aliquid temporale.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus aliquem hominem reprobet.* — (1, dist. 48, qu. 4, art. 1 et 2, et 3 cont. cap. ult., et Rom. 1, lect. 2, fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus nullum hominem reprobet. Nullus enim reprobatur quem diligit. Sed Deus omnem hominem diligit, secundum illud Sapientiæ 11, 25: *Diligis omnia quæ sunt, et nihil odisti eorum quæ fecisti*. Ergo Deus nullum hominem reprobatur.

2. Præterea, si Deus aliquem hominem reprobatur, oportet quòd sic se habeat reprobatio ad reprobatos, sicut prædestinatio ad prædestinatos. Sed prædestinatio est causa salutis prædestinatorum. Ergo reprobatio erit causa perditionis reproborum. Hoc autem est falsum; dicitur enim Oseæ 13, 9: *Perditio tua (1), Israel, ex te est; tantummodò ex me auxilium tuum*. Non ergo Deus aliquem reprobatur.

3. Præterea, nulli debet imputari quod vitare non potest. Sed si Deus aliquem reprobatur, non potest vitare quin ipse pereat; dicitur enim Eccles. 7, 14: *Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ipse despexit*. Ergo non esset hominibus imputandum, quòd pereunt. Hoc autem est falsum; non ergo Deus aliquem reprobatur.

Sed contra est quod dicitur Malach. 1, 2. *Jacob dilexi, Esau autem odio habui*.

(1) Vulgata: *Perditio tua, Israel; tantummodò in me auxilium tuum*.

Respondeo dicendum quòd Deus aliquos reprobatur. Dictum enim est supra, art. 1 hujus quæst., quòd prædestinatio est pars providentiæ. Ad providentiam autem pertinet permittere aliquem defectum in rebus quæ providentiæ subduntur, ut supra dictum est, qu. 22, art. 2. Unde cum per divinam providentiam homines in vitam æternam ordinantur, pertinet etiam ad divinam providentiam ut permittat aliquos ab isto fine deficere; et hoc dicitur reprobare.

Sic igitur sicut prædestinatio est pars providentiæ respectu eorum qui divinitus ordinantur in æternam salutem, ita reprobatio est pars providentiæ respectu illorum qui ab hoc fine decidunt. Unde reprobatio non nominatur præscientiam tantum, sed aliquid addit secundum rationem, sicut et providentia, ut supra dictum est, quæst. præced. art. 1, et ex Augustino, lib. 1 ad Simplicianum, quæst. 3. Sicut enim prædestinatio includit voluntatem conferendi gratiam et gloriam, ita reprobatio includit voluntatem permittendi aliquem cadere in culpam, et inferendi damnationis pœnam pro culpâ.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus omnes homines diligit, et etiam omnes creaturas, in quantum omnibus vult aliquod bonum, non tamen quodcumque bonum vult omnibus. In quantum igitur quibusdam non vult hoc bonum quod est vita æterna, dicitur eos habere odio, vel reprobare.

Ad secundum dicendum quòd aliter se habet reprobatio in causando quàm prædestinatio. Nam prædestinatio est causa et ejus quod expectatur in futurâ vitâ à prædestinatis, scilicet gloriæ, et ejus quod percipitur in præsentī, scilicet gratiæ. Reprobatio verò non est causa ejus quod est in præsentī, scilicet culpæ; sed est causa derelictionis à Deo. Est tamen causa ejus quod redditur in futuro, scilicet pœnæ æternæ. Sed culpa provenit ex libero arbitrio ejus qui reprobatur et à gratiâ deseritur. Et secundum hoc verificatur dictum Prophetæ, scilicet: *Perditio tua, Israel, ex te*.

Ad tertium dicendum quòd reprobatio Dei non subtrahit aliquid de potentiâ reprobatī. Unde cum dicitur quòd reprobatū non potest gratiam adipisci, non est hoc intelligendum secundum impossibilitatem absolutam, sed secundum impossibilitatem conditionatam, sicut supra dictum est, qu. 19, art. 3, quòd prædestinatum necesse est salvari necessitate conditionatâ, quæ non tollit libertatem arbitrii. Unde, licet aliquis non possit gratiam adipisci qui reprobatur à Deo, tamen quòd in hoc peccatum vel illud labatur, ex ejus libero arbitrio contingit. Unde et meritò ei imputatur in culpam.

ARTICULUS IV. — *Utrum prædestinati eligantur à Deo.* — (Inf., qu. 24, art. 1, corp., et 1, dist. 41, art. 1 et 2, et Ver. qu. 6, art. 1 corp., et 9 Rom., lect. 2 cont. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædestinati non eligantur à Deo. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de divin. Nom., circa princ., lect. 1, quòd sicut sol corporeus non eligendo

omnibus corporibus lumen immittit, ita et Deus suam bonitatem. Sed bonitas divina communicatur præcipuè aliquibus secundum participationem gratiæ et gloriæ. Ergo Deus absque electione gratiam et gloriam communicat; quod ad prædestinationem pertinet.

2. Præterea, electio est eorum quæ sunt. Sed prædestinatio ab æterno est etiam eorum quæ non sunt. Ergo prædestinantur aliqui absque electione.

3. Præterea, electio, quamdam discretionem importat. Sed *Deus vult omnes homines salvos fieri*, ut dicitur 1 Timoth. 2, 4. Ergo prædestinatio, quæ præordinat homines in salutem, est absque electione.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 1, 4: *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem.*

Respondeo dicendum quod prædestinatio secundum rationem præsupponit electionem, et electio dilectionem. Cujus ratio est, quia prædestinatio, ut dictum est artic. 1 hujus qu., est pars providentiæ. Providentia autem, sicut et prudentia, est ratio in intellectu existens præceptiva ordinationis aliquorum in finem, ut supra dictum est, qu. 22, art. 2. Non autem præcipitur aliquid ordinandum in finem nisi præexistente voluntate finis. Unde prædestinatio aliquorum in salutem æternam præsupponit secundum rationem, quod Deus illorum velit salutem; ad quod pertinet electio, et dilectio. Dilectio quidem, in quantum vult eis hoc bonum salutis æternæ; nam diligere est velle alicui bonum, ut supra dictum est, qu. 20, art. 2 et 3. Electio autem, in quantum hoc bonum aliquibus præ aliis vult, cum quosdam reprobatur, ut supra dictum est, art. 3 hujus qu. Electio tamen et dilectio aliter ordinantur in nobis et in Deo, eo quod in nobis voluntas diligendo non causat bonum, sed ex bono præexistente incitatur ad diligendum; et ideò eligimus aliquem, quem diligamus; et sic electio dilectionem præcedit in nobis; in Deo autem est e converso; nam voluntas ejus, quæ vult bonum alicui diligendo, est causa quod illud bonum ab eo præ aliis habeatur. Et sic patet quod dilectio præsupponitur electioni secundum rationem, et electio prædestinationi. Unde omnes prædestinati sunt electi et dilecti.

Ad primum ergo dicendum quod si consideretur communicatio bonitatis divinæ in communi, absque electione bonitatem suam communicat, in quantum scilicet nihil est quod non participet aliquid de bonitate ejus, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 4. Sed si consideretur communicatio istius vel illius boni, non absque electione tribuit, quia quædam bona dat aliquibus quæ non dat aliis. Et sic in collatione gratiæ et gloriæ attenditur electio.

Ad secundum dicendum quod quando voluntas eligentis provocatur ad eligendum à bono in re præexistente, tunc oportet quod electio sit eorum quæ sunt, sicut accidit in electione nostrâ. Sed in Deo est aliter, ut dictum est in corp. art., et qu. 20, art. 2. Et ideò, sicut dicit Augustinus, serm. 11 de Verb.

Apost., aliquant. à princ., *eliguntur à Deo qui non sunt; neque tamen errat qui eligit.*

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 19, art. 6, Deus vult omnes homines salvos fieri antecederet, quod non est simpliciter velle, sed secundum quid, non autem consequenter, quod est simpliciter velle.

ARTICULUS V.—*Utrum præscientia meritorum sit causa prædestinationis.*—(1, dist. 41, art. 3, et 3 cont. cap. ult., et Ver. qu. 6, art. 2, et Joan. 15, lect. 3, et Rom. 1, lect. 3, et cap. 8, lect. 6, et cap. 9, lect. 3, et Eph. 7, lect. 15.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis. Dicit enim Apostolus Rom. 8, 30: *Quos præscivit, hos et prædestinavit*; et Glossa Ambrosii super illud Rom. 9: *Miserebor cui miserebor*, etc., dicit: « Misericordiam illi dabo quem præscio toto corde reversurum ad me. » Ergo videtur quod præscientia meritorum sit causa prædestinationis.

2. Præterea, prædestinatio divina includit divinam voluntatem, quæ irrationabilis esse non potest; cum prædestinatio sit propositum miserendi, ut Augustinus dicit, lib. 2 de Prædest. Sanct., cap. 17. Sed nulla alia ratio potest esse prædestinationis nisi præscientia meritorum. Ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

3. Præterea, *non est iniquitas apud Deum*, ut dicitur Rom. 9, 14. Iniquum autem esse videtur ut æqualibus inæqualia dentur; omnes autem homines sunt æquales et secundum naturam, et secundum peccatum originale; attenditur autem in eis inæqualitas secundum merita vel demerita propriorum actuum. Non igitur inæqualia præparat Deus hominibus prædestinando et reprobando, nisi propter differentium meritorum præscientiam.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Titum 3, 5: *Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.* Sicut autem salvos nos fecit, ita prædestinavit nos salvos fieri. Non ergo præscientia meritorum est causa vel ratio prædestinationis.

Respondeo dicendum quod, cum prædestinatio includat voluntatem, ut supra dictum est, art. præc., sic inquirenda est ratio prædestinationis, sicut inquiratur ratio divinæ voluntatis. Dictum est autem supra, qu. 19, art. 5, quod non est assignare causam divinæ voluntatis ex parte actûs volendi; sed potest assignari ratio ex parte volitorum, in quantum scilicet Deus vult esse aliquid propter aliud. Nullus ergo fuit ita insanæ mentis qui diceret merita esse causam divinæ prædestinationis ex parte actûs prædestinantis; sed hoc sub quæstione vertitur, utrum ex parte effectûs prædestinatio habeat aliquam causam. Et hoc est quærere, utrum Deus præordinaverit se daturum effectum prædestinationis alicui propter merita aliqua.

Fuerunt igitur quidam qui dixerunt quod effectus prædestinationis præordinatur alicui

propter merita præexistentia in aliâ vitâ ; et hæc fuit positio Origenis, qui posuit animas humanas ab initio creatas, et secundum diversitatem suorum operum diversos status eas sortiri in hoc mundo corporibus unitas. Sed hanc opinionem excludit Apostolus, Rom. 9, 11, dicens : *Cùm nondùm nati fuissent, aut aliquid egissent boni, vel mali, non ex operibus, sed ex vocante dictum est, quia major serviet minori.*

Fuerunt ergo alii qui dixerunt quòd merita præexistentia in hac vitâ sunt ratio et causa effectûs prædestinationis. Posuerunt enim Pelagiani quòd initium bonè faciendi sit ex nobis, consummatio autem à Deo. Et sic ex hoc contingit quòd alicui datur prædestinationis effectus, et non alteri ; quia unus initium dedit se præparando, et non alius. Sed contra hoc est quod dicit Apostolus 2 Cor. 3, 5, quòd *non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis.* Nullum autem antè principium inveniri potest quàm cogitatio. Unde non potest dici quòd aliquod in nobis initium existat quod sit ratio effectûs prædestinationis.

Unde fuerunt alii qui dixerunt quòd merita sequentia prædestinationis effectum sunt ratio prædestinationis, ut intelligatur quòd idè Deus dat gratiam alicui, et præordinavit se ei daturum, quia præscivit eum bonè usurum gratiâ : sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bonè usurum. Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratiâ, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque. Manifestum est autem quòd id quod est gratiæ, est prædestinationis effectus ; et hoc non potest poni ut ratio prædestinationis, cùm hoc sub prædestinatione concludatur. Si igitur aliquid aliud ex parte nostrâ sit ratio prædestinationis, hoc erit præter effectum prædestinationis. Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex prædestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causâ secundâ et causâ primâ. Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum, ut supra dictum est, qu. 19, art. 5. Unde et id quod est per liberum arbitrium, est ex prædestinatione.

Dicendum est ergo quòd effectum prædestinationis considerare possumus dupliciter. Uno modo in particulari ; et sic nihil prohibet aliquem effectum prædestinationis esse causam et rationem alterius ; posteriorem quidem prioris secundum rationem causæ finalis ; priorem verò posterioris secundum rationem causæ meritoriae, quæ reducitur ad dispositionem materiæ ; sicut si dicamus quòd Deus præordinavit se daturum alicui gloriam ex meritis, et quòd præordinavit se daturum alicui gratiam ut mereretur gloriam. Alio modo potest considerari prædestinationis effectus in communi ; et sic impossibile est quòd totus prædestinationis effectus in communi habeat aliquam causam ex parte nostrâ ; quia quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu prædestinationis, etiam ipsa præparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium

divinum, secundum illud Thren. ult. 21 *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur.* Habet tamen hoc modo prædestinatio ex parte effectûs pro ratione divinam bonitatem (1), ad quam totus effectus prædestinationis ordinatur, ut in finem, et ex quâ procedit sicut ex principio primo movente.

Ad primum ergo dicendum quòd usus gratiæ præscitus non est ratio collationis gratiæ, nisi secundum rationem causæ finalis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd prædestinatio habet rationem ex parte effectûs in communi ipsam divinam bonitatem ; in particulari autem unus effectus est ratio alterius, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd ex ipsâ bonitate divinâ ratio sumi potest prædestinationis aliquorum, et reprobationis aliquorum. Sic enim Deus dicitur omnia propter suam bonitatem fecisse, ut in rebus divina bonitas repræsentetur. Necesse est autem quòd divina bonitas, quæ in se est una et simplex, multiformiter repræsentetur in rebus ; propter hoc quòd res creatæ ad simplicitatem divinam attingere non possunt. Et inde est quòd ad completionem universi requiruntur diversi gradus rerum, quarum quædam altum et quædam infimum locum teneant in universo. Et ut multiformitas graduum conservetur in rebus, Deus permittit aliqua mala fieri, ne multa bona impediuntur, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 2, et colligitur ex Aug., lib. 1, ad Simplician., quæst. 11, et de Bono persever. lib. 2, cap. 8. Sic igitur consideremus totum genus humanum sicut totam rerum universitatem. Voluit igitur Deus in hominibus quantum ad aliquos, quos prædestinat, suam repræsentare bonitatem, per modum misericordiæ parcendo, et quantum ad aliquos, quos reprobat, per modum justitiæ puniendo. Et hæc est ratio quare Deus quosdam eligit, et quosdam reprobat. Et hanc causam assignat Apostolus ad Roman. 9, 22, dicens : *Volens Deus ostendere iram, id est, vindictam justitiæ, et notam facere potentiam suam, sustinuit, id est permisit, in multâ patientiâ vasa iræ apta in interitum, ut ostenderet divitias gloriæ suæ in vasa misericordiæ, quæ præparavit in gloriam ;* et 2 Timoth. 2, 20, dicit : *In magnâ domo non solum sunt vasa aurea, et argentea, sed etiam lignea, et fictilia, et quædam quidem in honorem, quædam in contumeliam.* Sed quare hos elegit in gloriam, et illos reprobavit, non habet rationem nisi divinam voluntatem. Unde Augustinus dicit, super Joannem tract. 26, non remotè à princ. : *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare.* Sicut etiam in rebus naturalibus potest assignari ratio, cùm prima materia tota sit in se uniformis, quare una pars ejus est sub formâ ignis, et alia sub formâ terræ à Deo in principio conditâ, ut sic sit diversitas specierum in rebus naturalibus ; sed quare hæc pars materiæ est sub istâ formâ, et illa sub aliâ, dependet ex simplici divinâ voluntate ;

(1) Ita codd. Alcan. Camer. et Rom. edit., *voluntatem.*

sicut ex simplici voluntate artificis dependet quod ille lapis est in istâ parte parietis, et ille in aliâ, quamvis ratio artis habeat quod aliqui sint in hac, et aliqui sint in illâ. Neque tamen propter hoc est iniquitas apud Deum, si inæqualia non inæqualibus præparat. Hoc enim esset contra justitiæ rationem, si prædestinationis effectus ex debito redderetur, et non daretur ex gratiâ. In his enim quæ ex gratiâ dantur, potest aliquis pro libito suo dare cui vult plus vel minus, dummodò nulli subtrahat debitum, absque præiudicio justitiæ. Et hoc est quod dicit paterfamilias Matth. 20, 15 : *Tolle quod tuum est, et vade ; an non licet mihi quod volo facere ?*

ARTICULUS VI. — *Utrum prædestinatio sit certa.* — (1, dist. 40, quæst. 3, art. unic., et 5 quodl., qu. 1, art. 2, et 11 quodl., art. 3, et quodl. 12, quæst. 3, art. 4, et Ver. qu. 6, art. 3, et 5, et ad Heb. 12, lect. 4, fin.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio non sit certa. Quia super illud Apocal. 3, 11 : *Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam*, dicit Augustinus (lib. de Correp. et Gr. cap. 13), quod « alius non est accepturus, nisi iste perdiderit. » Potest ergo et acquiri et perdi coronam, quæ est prædestinationis effectus. Non est igitur prædestinatio certa.

2. Præterea, posito possibili, nullum sequitur impossibile. Possibile est autem aliquem prædestinatum, ut Petrum, peccare, et tunc occidi ; hoc autem posito, sequitur prædestinationis effectum frustrari. Hoc igitur non est impossibile ; non ergo est prædestinatio certa.

3. Præterea, quidquid Deus potuit, potest. Sed potuit non prædestinare quem prædestinavit. Ergo nunc potest non prædestinare ; ergo prædestinatio non est certa.

Sed contra est quod super illud Rom. 8 : *Quos præscivit, hos et prædestinavit*, etc., dicit Glossa ex Augustino, lib. 2 de Don. persev., c. 14, parum à princ. : *Prædestinatio est præscientia et præparatio beneficiorum Dei, quâ (1) certissimè liberantur quicumque liberantur.*

Respondeo dicendum quod prædestinatio certissimè et infallibiliter consequitur suum effectum, nec tamen imponit necessitatem, ut scilicet effectus ejus ex necessitate proveniat. Dictum est enim supra, art. 1 hujus quæst., quod prædestinatio est pars providentiæ. Sed non omnia quæ providentiæ subduntur, necessaria sunt ; sed quædam contingenter eveniunt secundum conditionem causarum proximarum, quas ad tales effectus divina providentia ordinavit. Et tamen providentiæ ordo est infallibilis, ut supra ostensum est, quæst. 22, art. 4. Sic igitur et ordo prædestinationis est certus, et tamen libertas arbitrii non tollitur, ex quâ contingenter provenit prædestinationis effectus.

Ad hoc etiam considerata sunt quæ supra dicta sunt, quæst. 14, art. 13, et quæst. 19, art. 4, de divinâ scientiâ et de divinâ volun-

tate, quæ contingentiam à rebus non tollunt, licet certissima et infallibilia sint.

Ad primum ergo dicendum quod corona dicitur esse alicujus dupliciter. Uno modo ex prædestinatione divinâ ; et sic nullus coronam suam amittit. Alio modo ex merito gratiæ. Quod enim meremur, quodam modo nostrum est ; et sic suam coronam aliquis amittere potest per peccatum mortale sequens. Alius autem illam coronam amissam accipit, in quantum loco ejus subrogatur ; non enim permittit Deus aliquos cadere, quin alios erigat, secundum illud Job 34, 24 : *Conteret multos et innumerabiles, et stare faciet alios pro eis*. Sic enim in locum angelorum cadentium substituti sunt homines, et in locum Judæorum Gentiles. Substitutus autem in statum gratiæ etiam quantum ad hoc coronam cadentis accipit, quod de bonis quæ alius fecit, in æternâ vitâ gaudebit, in quâ unusquisque gaudebit de bonis tam à se quam ab aliis factis.

Ad secundum dicendum quod, licet sit possibile eum qui est prædestinatus mori in peccato mortali secundum se consideratum, tamen hoc est impossibile, posito, prout scilicet ponitur, eum esse prædestinatum. Unde non sequitur quod prædestinatio falli possit.

Ad tertium dicendum quod cum prædestinatio includat divinam voluntatem, sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., quod Deum velle aliquid creatum est necessarium ex suppositione, propter immutabilitatem divinæ voluntatis, non tamen absolutè, ita dicendum est hic de prædestinatione. Unde non oportet dicere quod Deus possit non prædestinare quem prædestinavit, in sensu composito accipiendo, licet absolutè considerando, Deus possit prædestinare, vel non prædestinare. Sed ex hoc non tollitur prædestinationis certitudo.

ARTICULUS VII. — *Utrum numerus prædestinatorum sit certus.* — (1, dist. 40, qu. 3, art. un., et Verit. quæst. 6, art. 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod numerus prædestinatorum non sit certus. Numerus enim cui potest fieri additio, non est certus. Sed numero prædestinatorum potest fieri additio, ut videtur ; dicitur enim Deuteron. 1, 11 : *Dominus Deus noster addat ad hunc numerum multa millia* ; Glossa (ordinaria) : « Definitum apud Deum, qui novit qui sunt ejus. » Ergo numerus prædestinatorum non est certus.

2. Præterea, non potest assignari ratio quare magis in hoc numero quam in alio Deus homines præordinet ad salutem. Sed nihil à Deo sine ratione disponitur. Ergo non est certus numerus salvandorum præordinatus à Deo.

3. Præterea, operatio Dei est perfectior quam operatio naturæ. Sed in operibus naturæ bonum invenitur ut in pluribus, defectus autem et malum ut in paucioribus. Si igitur à Deo institueretur numerus salvandorum, plures essent salvandi quam damnandi ; cujus contrarium ostenditur Matth. 7, 13, ubi dicitur : *Lata et spatiosa est via quæ*

(1) Augustinus, quibus.

ducit ad perditionem; et multi sunt qui intrant per eam. Angusta est porta et arcta via quæ ducit ad vitam; et pauci sunt qui inveniunt eam. Non ergo est præordinatus à Deo numerus salvandorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratiâ, cap. 13: *Certus est prædestinatorum numerus, qui neque augeri potest, neque minui.*

Respondeo dicendum quod numerus prædestinatorum est certus.

Sed quidam dixerunt eum esse certum formaliter, sed non materialiter; ut puta, si diceremus certum esse quod centum vel mille salventur, non autem quod hi, vel illi. Sed hoc tollit certitudinem prædestinationis, de quâ jam diximus art. præc.

Et ideo oportet dicere quod numerus prædestinatorum sit certus Deo non solum formaliter, sed etiam materialiter. Sed advertendum est quod numerus prædestinatorum certus Deo dicitur, non solum ratione cognitionis, quia scilicet scit quot sunt salvandi; sic enim Deo certus est etiam numerus guttarum pluvie et arenæ maris; sed ratione electionis et definitionis cujusdam.

Ad cujus evidentiam est sciendum quod omne agens intendit facere aliquid finitum, ut ex supradictis de infinito, qu. 7, art. 2 et 3, apparet. Quicumque autem intendit aliquam determinatam mensuram in suo effectu, excogitat aliquem numerum in partibus essentialibus ejus quæ per se requiruntur ad perfectionem totius. Non enim per se eligit aliquem numerum in his quæ non principaliter requiruntur, sed solum propter aliud; sed in tanto numero accipit hujusmodi, in quantum sunt necessaria propter aliud; sicut ædicator excogitat determinatam mensuram domus, et etiam determinatum numerum mansionum, quas vult facere in domo, et determinatum numerum mensurarum parietis, vel tecti; non autem eligit determinatum numerum lapidum, sed accipit tot quot sufficiunt ad explendam tantam mensuram parietis. Sic igitur considerandum est in Deo respectu totius universitatis, quæ est ejus effectus. Præordinavit enim in quâ mensurâ deberet esse totum universum, et quis numerus esset conveniens essentialibus partibus universi; quæ scilicet habent aliquo modo ordinem ad perpetuitatem, quot scilicet spheræ, quot stellæ, quot elementa, quot species rerum. Individua verò corruptibilia non ordinantur ad bonum universi quasi principaliter, sed quasi secundariò, in quantum in eis salvatur bonum speciei. Unde licet Deus sciat numerum omnium individuorum, non tamen numerus vel boum, vel culicum, vel aliquorum hujusmodi est per se præordinatus à Deo. Sed tot hujusmodi divina providentia producit, quot sufficiunt ad specierum conservationem. Inter omnes autem creaturas principaliter ordinantur ad bonum universi creaturæ rationales, quæ, in quantum hujusmodi, incorruptibiles sunt, et potissimè illæ quæ beatitudinem consequuntur, quæ immediatius attingunt ultimum finem. Unde certus est Deo numerus prædestinatorum, non so-

lùm per modum cognitionis, sed etiam per modum cujusdam principalis præfinitionis.

Non sic autem omninò est de numero reproborum, qui videntur esse præordinati à Deo in bonum electorum, quibus *omnia co-operantur in bonum*, ad Rom. 8, 28.

De numero autem omnium prædestinatorum hominum quis sit, dicunt quidam quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt. Quidam verò, quod tot salvabuntur, quot Angeli remanserunt. Quidam verò, quod tot ex hominibus salvabuntur, quot Angeli ceciderunt, et insuper tot quot fuerunt Angeli creati. Sed melius dicitur quod *soli Deo est cognitus numerus electorum in supernâ felicitate locandus*, ut habet Collecta pro vivis et defunctis.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Deuteron. est intelligendum de illis qui sunt prænotati à Deo respectu præsentis justitiæ. Horum enim numerus et augetur, et minuitur, et non numerus prædestinatorum.

Ad secundum dicendum quod ratio quantitatis alicujus partis accipienda est ex proportionem illius partis ad totum. Sic enim est apud Deum ratio quare tot stellæ fecerit, vel tot rerum species, et quare tot prædestinavit, ex proportionem partium principalium ad bonum universi.

Ad tertium dicendum quod bonum proportionatum communi statui naturæ accedit ut in pluribus, et deficit (1) ab hoc bono ut in paucioribus; sed bonum quod excedit communem statum naturæ, invenitur ut in paucioribus, et deficit ab hoc bono ut in pluribus; sicut patet quod plures homines sunt qui habent sufficientem scientiam ad regimen vitæ suæ; pauciores autem qui hanc scientiâ carent, qui moriones vel stulti dicuntur; sed paucissimi sunt respectu aliorum, qui attingunt ad habendam profundam scientiam intelligibilium rerum. Cum igitur beatitudo æterna in visione Dei consistens excedat communem statum naturæ, et præcipuè secundum quod est gratiâ destituta per corruptionem originalis peccati, pauciores sunt qui salvantur. Et in hoc etiam maximè misericordia Dei apparet, quod aliquos in illam salutem erigit, à quâ plurimi deficiunt secundum communem cursum et inclinationem naturæ.

ARTICULUS VIII. — *Utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum.* — (1, dist. 41, art. 4; et 3, dist. 17, art. 3; et 4, dist. 45, qu. 3, art. 3 et 5, et Ver. qu. 6, art. 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod prædestinatio non possit juvari precibus sanctorum. Nullum enim æternum præceditur (2) ab aliquo temporali; et per consequens non potest temporale juvare ad hoc quod aliquod æternum sit. Sed prædestinatio est æterna. Cum igitur preces sanctorum sint temporales, non possunt juvare ad hoc quod aliquis prædestinetur. Non ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

(1) Ita cod. Alean., cui consonant edit. Rom. et Patav. At Theol. Duaceni et Lovan., ac Nicolaus: *Et deficit ut in paucioribus.*

(2) Ita idem cod. Editi, *impeditur.*

2. Præterea, sicut nihil indiget consilio nisi propter defectum cognitionis, ita nihil indiget auxilio nisi propter defectum virtutis. Sed neutrum horum competit Deo prædestinanti: unde dicitur Rom. 11, 34: *Quis adjuvit (1) Spiritum Domini? aut quis consiliarius ejus fuit?* Ergo prædestinatio non juvatur precibus sanctorum.

3. Præterea, ejusdem est adjuvari et impediri. Sed prædestinatio non potest aliquo impediri. Ergo non potest aliquo juvari.

Sed contra est quod dicitur Gen. 25, quod *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, et dedit conceptum Rebecca.* Ex illo autem conceptu natus est Jacob, qui prædestinatus fuit. Non autem fuisset impleta prædestinatio, si natus non fuisset. Ergo prædestinatio juvatur precibus sanctorum.

Respondeo dicendum quod circa hanc questionem diversi errores fuerunt.

Quidam enim, attendentes certitudinem divinæ prædestinationis, dixerunt superfluas esse orationes, vel quidquid aliud fiat ad salutem æternam consequendam; quia his factis vel non factis prædestinati consequuntur, reprobati non consequuntur. Sed contra hoc sunt omnes admonitiones sacre Scripturæ exhortantes ad orationem, et ad alia bona opera.

Alii verò dixerunt quod per orationes mutatur divina prædestinatio; et hæc dicitur fuisse opinio Ægyptiorum, qui ponebant ordinationem divinam, quam fatum appellabant, aliquibus sacrificiis et orationibus impediri posse. Sed contra hoc etiam est auctoritas sacre Scripturæ; dicitur enim 1 Reg. 15, 29: *Porro triumphator Israel non parcat, neque pœnitentia flectetur;* et Roman. 11, 29, dicitur quod *sine pœnitentiâ sunt dona Dei, et vocatio.*

Et ideò aliter dicendum quod in prædestinatione duo sunt consideranda, scilicet ipsa præordinatio divina, et effectus ejus. Quantum igitur ad primum, nullo modo prædestinatio juvatur precibus sanctorum. Non enim precibus sanctorum fit quod aliquis prædestinetur à Deo. Quantum verò ad secundum dicitur prædestinatio juvari precibus sanctorum, et aliis bonis operibus, quia Providentia, cujus prædestinatio est pars, non subtrahit causas secundas; sed sic providet effectus, ut etiam ordo causarum secundarum subiaceat Providentiæ. Sicut igitur sic providentur naturales effectus, ut etiam causæ naturales ad illos naturales effectus ordinentur, sine quibus illi effectus non provenirent; ita prædestinatur à Deo salus alicuius, ut etiam sub ordine prædestinationis cadat quidquid hominem promovet in salutem, vel orationes propriæ, vel aliorum, vel alia bona, vel quidquid hujusmodi, sine quibus aliquis salutem non consequitur. Unde prædestinatis conandum est ad benè operandum et orandum; quia per hujusmodi prædestinationis effectus certitudinaliter im-

pletur. Propter quod dicitur 2 Petr. 1, 10: *Satagite ut per bona opera certam vestram vocationem et electionem faciatis.*

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa ostendit quod prædestinatio non juvatur precibus sanctorum quantum ad ipsam præordinationem.

Ad secundum dicendum quod aliquis dicitur adjuvari per alium dupliciter: uno modo in quantum ab eo accipit virtutem, et sic adjuvari infirmi est; unde Deo non competit; et sic intelligitur illud: *Quis adjuvit Spiritum Domini?* Alio modo dicitur quis adjuvari per aliquem, per quem exequitur suam operationem, sicut dominus per ministrum; et hoc modo Deus adjuvatur per nos, in quantum exequimur (1) suam ordinationem, secundum illud 1 ad Corinth. 3, 9: *Dei enim adjutores sumus.* Neque hoc est propter defectum divinæ virtutis, sed quia ulitur causis mediis ut ordinis pulchritudo servetur in rebus, et ut etiam creaturis dignitatem causalitatis communicet.

Ad tertium dicendum quod secundæ causæ non possunt egredi ordinem causæ primæ universalis, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 6, sed ipsum exequuntur; et ideò prædestinatio per creaturas potest adjuvari, sed non impediri.

QUÆSTIO XXIV.

DE LIBRO VITÆ. — (In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de libro vitæ; et circa hoc quærentur tria: 1º quid sit liber vitæ; 2º cujus vitæ sit liber; 3º utrùm aliquis possit deleri de libro vitæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm liber vitæ sit idem quod prædestinatio.* — (1, dist. 40, qu. 1, art. 2, ad 5; et 3, dist. 31, qu. 1, art. 2, qu. 2 per totum, et quæst. 1, ad 1, et Ver. qu. 7, art. 4, et psalm. 39, et Phil. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liber vitæ non sit idem quod prædestinatio. Dicitur enim Eccli. 24, 32: *Hæc omnia liber vitæ;* Glossa interlinearis: *Id est, novum et vetus Testamentum.* Hoc autem non est prædestinatio. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

2. Præterea, Augustinus, in lib. 20 de Civit. Dei, cap. 14, à med., ait quod *liber vitæ est quædam vis divina quæ fiet ut cuicumque opera sua bona vel mala in memoriam reducantur.* Sed vis divina non videtur pertinere ad prædestinationem, sed magis ad attributum potentiæ. Ergo liber vitæ non est idem quod prædestinatio.

3. Præterea, prædestinationi opponitur reprobatio. Si igitur liber vitæ esset prædestinatio, inveniretur liber mortis, sicut liber vitæ.

Sed contra est quod dicitur in Glossâ ordinariâ, et sumitur ex Cassiodoro, super illud psalmi 68: *Deleantur de libro viventium: « Liber iste est notitia Dei, quæ prædestinavit ad vitam quos præscivit. »*

Respondeo dicendum quod liber vitæ in Deo dicitur metaphoricè secundum similitu-

(1) Vulgata: *Quis cognovit sensum Domini?* Isaia vero 40, 13, unde Apostolus sumpsit, habetur: *Quis adjunt Spiritum?*

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai, exequitur.

dinem à rebus humanis acceptam. Est enim consuetum apud homines quòd illi qui ad aliquid eliguntur, conscribuntur in libro, utpote milites, vel consiliarii, qui olim dicebantur patres conscripti. Patet autem ex præmissis, art. 4, quæst. præc., quòd omnes prædestinati eliguntur à Deo ad habendam vitam æternam.

Ipsa ergo prædestinatorum conscriptio dicitur liber vitæ. Dicitur autem metaphoricè aliquid conscriptum in intellectu alicujus, quòd firmiter in memoriâ tenet, secundum illud Proverb. 3, 3: *Ne obliviscaris legis meæ, et præcepta mea cor tuum custodiat*; et post pauca sequitur: *Describe illa in tabulis cordis tui*. Nam et in libris materialibus aliquid conscribitur ad succurrendum memoriæ. Unde ipsa Dei notitia, quâ firmiter retinet se aliquos prædestinasse ad vitam æternam, dicitur liber vitæ; nam sicut scriptura libri est signum eorum quæ scienda sunt, ita Dei notitia est quoddam signum apud ipsum eorum qui sunt perducendi ad vitam æternam, secundum illud 2 Timoth. 2, 19: *Firmum fundamentum Dei stat, habens signaculum hoc: Novit Dominus qui sunt ejus*.

Ad primum ergo dicendum quòd liber vitæ potest dici dupliciter. Uno modo conscriptio eorum qui sunt electi ad vitam, et sic loquimur nunc de libro vitæ. Alio modo potest dici liber vitæ conscriptio eorum quæ ducunt in vitam; et hoc dupliciter: vel sicut agendorum, et sic novum et vetus Testamentum dicitur liber vitæ; vel sicut jam factorum, et sic illa vis divina quâ fiet ut cuilibet in memoriam reducantur facta sua, dicitur liber vitæ; sicut etiam liber militiæ potest dici, vel in quo scribuntur electi ad militiam, vel in quo traditur ars militaris, vel in quo recitantur facta militum.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd non est consuetum conscribi eos qui repudiantur, sed eos qui eliguntur. Unde reprobationi non respondet liber mortis, sicut prædestinationi liber vitæ.

Ad quartum dicendum quòd secundum rationem differt liber vitæ à prædestinatione; importat enim notitiam prædestinationis, sicut etiam ex Glossâ inductâ apparet, in arg. *Sed contra*.

ARTICULUS II. — *Utrum liber vitæ sit solùm respectu vitæ gloriæ prædestinatorum*. — (*Ver. quæst. 7, art. 5, 6 et 7; 3, dist. 31, quæst. 1, art. 2, quæstiunc. 1.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd liber vitæ non sit solùm respectu vitæ gloriæ prædestinatorum. Liber enim vitæ est notitia vitæ. Sed Deus per vitam suam cognoscit omnem aliam vitam. Ergo liber vitæ præcipuè dicitur respectu vitæ divinæ, et non solùm respectu vitæ prædestinatorum.

2. Præterea, sicut vita gloriæ est à Deo, ita vita naturæ. Si igitur notitia vitæ gloriæ dicitur liber vitæ, etiam notitia vitæ naturæ dicetur liber vitæ.

3. Præterea, aliqui eliguntur ad gratiam qui non eliguntur ad vitam gloriæ, ut patet per id quod dicitur Joan. 6, 71: *Nonne ego duo-*

decim vos elegi, et unus ex vobis diabolus est? Sed liber vitæ est conscriptio electionis divinæ, ut dictum est art. præ. Ergo etiam est respectu vitæ gratiæ.

Sed contra est quòd liber vitæ est notitia prædestinationis, ut dictum est, ibid. Sed prædestinatio non respicit vitam gratiæ, nisi secundum quòd ordinatur ad gloriam; non enim sunt prædestinati qui habent gratiam, et deficiunt à gloriâ. Liber igitur vitæ non dicitur nisi respectu gloriæ.

Respondeo dicendum quòd liber vitæ, ut dictum est, ibid., importat conscriptionem quamdam sive notitiam electorum ad vitam. Eligitur autem aliquis ad id quod non competit sibi secundum suam naturam. Et iterum id ad quod eligitur aliquis, habet rationem finis. Non enim miles eligitur, aut conscribitur, ad hoc quòd armetur, sed ad hoc quòd pugnet: hoc enim est proprium officium ad quod militia ordinatur. Finis autem supra naturam existens, est vita gloriæ, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1. Unde propriè liber vitæ respicit vitam gloriæ.

Ad primum ergo dicendum quòd vita divina, etiam prout est gloriosa (1), est Deo naturalis; unde respectu ejus non est electio, et per consequens neque liber vitæ; non enim dicimus quòd aliquis homo eligatur ad habendum sensum, vel aliquid eorum quæ consequuntur naturam.

Unde per hoc etiam patet solutio ad secundum; respectu enim vitæ naturalis non est electio, neque liber vitæ.

Ad tertium dicendum quòd vita gratiæ non habet rationem finis, sed rationem ejus quod est ad finem. Unde ad vitam gratiæ non dicitur aliquis eligi, nisi in quantum vita gratiæ ordinatur ad gloriam. Et propter hoc, illi qui habent gratiam, et excidunt à gloriâ, non dicuntur esse electi simpliciter, sed secundum quid; et similiter non dicuntur esse scripti simpliciter in libro vitæ, sed secundum quid; prout scilicet de eis in ordinatione et notitiâ divinâ existit quòd sint habituri aliquem ordinem ad vitam æternam secundum participationem gratiæ.

ARTICULUS III. — *Utrum aliquis deleatur de libro vitæ*. — (1, dist. 31, quæst. 1, art. 1, et dist. 46, quæst. 2, art. 2, ad 5, et quæst. 3; et Philip. 4, lect. 1, et Hebr. 12, lect. 4, fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus deleatur de libro vitæ. Dicit enim Augustinus in 20 de Civ. Dei, cap. 13, in fine, quòd *præscientia Dei, quæ non potest falli, liber vitæ est*. Sed à præscientiâ Dei non potest aliquid subtrahi, similiter neque à prædestinatione. Ergo nec de libro vitæ potest aliquid (2) deleri.

2. Præterea, quicquid est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed liber vitæ est quid æternum et immutabile. Ergo quidquid est in eo, est ibi non temporaliter, sed immobiliter et indelebilitur.

3. Præterea, deletio scripturæ opponitur.

(1) Ita cod. Alcan. aliique cum Nicolaio; edit. Rom. et Patavin., *vita gloriosa*.

(2) Nicolai, *aliquis*.

Sed aliquis non potest de novo scribi in libro vitæ. Ergo neque inde deleri potest.

Sed contra est quod dicitur in psalmo 68, 29 : *Deleantur de libro viventium.*

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd de libro vitæ nullus potest deleri secundum rei veritatem, potest tamen aliquis deleri secundum opinionem hominum. Est enim consuetum in Scripturis ut aliquid dicatur fieri, quando innotescit; et secundum hoc aliqui dicuntur esse scripti in libro vitæ, in quantum homines opinantur eos ibi scriptos propter præsentem justitiam quam in eis vident; sed quando apparet vel in hoc seculo vel in futuro, quòd ab hac justitiâ exciderunt, dicuntur inde deleri. Et sic etiam exponitur in Glossâ ordinariâ deletio talis, super illud ps. 68 : *Deleantur de libro viventium.*

Sed quia non deleri de libro vitæ ponitur inter præmia justorum secundum illud Apoc. 3, 5 : *Qui vicerit, sic vestietur vestimentis albis, et non delebo nomen ejus de libro vitæ* (quod autem sanctis repromittitur, non est solum in hominum opinione), potest dici quòd deleri vel non deleri de libro vitæ, non solum ad opinionem hominum referendum est, sed etiam quantum ad rem. Est enim liber vitæ conscriptio ordinatorum in vitam æternam, ad quam ordinatur aliquis ex duobus : scilicet ex prædestinatione divinâ, et hæc ordinatio nunquam deficit; et ex gratiâ. Quicumque enim gratiam habet, ex hoc ipso est dignus vitâ æternâ; et hæc ordinatio deficit interdum, quia aliqui ordinati sunt ex gratiâ habitâ ad habendum vitam æternam, à quâ tamen deficiunt per peccatum mortale. Illi igitur qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam ex prædestinatione divinâ sunt simpliciter scripti in libro vitæ, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam in seipsâ; et isti nunquam delentur de libro vitæ. Sed illi qui sunt ordinati ad habendum vitam æternam non ex prædestinatione divinâ, sed solum ex gratiâ, dicuntur esse scripti in libro vitæ non simpliciter, sed secundum quid, quia sunt ibi scripti ut habituri vitam æternam non in seipsâ, sed in suâ causâ; et tales possunt deleri de libro vitæ; ut deletio non referatur ad notitiam Dei, quasi Deus aliquid præsciat, postea nesciat; sed ad rem scitam, quia scilicet Deus scit aliquem prius ordinari in vitam æternam, et postea non ordinari, cum deficit à gratiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd deletio, ut dictum est in corp. art., non refertur ad librum vitæ ex parte præscientiæ, quasi in Deo sit aliqua mutabilitas, sed ex parte præscitorum, quæ sunt mutabilia.

Ad secundum dicendum quòd licet res in Deo sint immutabiliter, tamen in seipsis mutabiles sunt; et ad hoc pertinet deletio libri vitæ.

Ad tertium dicendum quòd eo modo quo aliquis dicitur deleri de libro vitæ, potest dici quòd ibi scribatur de novo vel secundum opinionem hominum, vel secundum quòd de novo incipit habere ordinem ad vitam æternam per gratiam; quod etiam sub divinâ notitiâ comprehenditur. licet non de novo.

QUÆSTIO XXV.

DE DIVINA POTENTIA. — (*In sex articulos divisa.*)

Post considerationem divinæ præscientiæ et voluntatis, et eorum quæ ad hoc pertinent, restat considerandum de divinâ potentiâ; et circa hoc quærentur sex : 1° utrùm in Deo sit potentia; 2° utrùm ejus potentia sit infinita; 3° utrùm sit omnipotens; 4° utrùm possit facere quòd ea quæ sunt præterita, non fuerint; 5° utrùm Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit; 6° utrùm quæ facit, possit facere meliora.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in Deo sit potentia.* — (1, dist. 42, quæst. 1, art. 1, et 1 cont., c. 16, et 2, cap. 7, 8, 9 et 10, et Pot. quæst. 1, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Deo non sit potentia. Sicut enim prima materia se habet ad potentiam, ita Deus, qui est agens primum, se habet ad actum. Sed prima materia secundum se considerata est absque omni actu. Ergo agens primum, quod est Deus, est absque potentiâ.

2. Præterea, secundum Philosophum in 6 Metaphys., text. 19, *quâlibet potentia melior est ejus actus*; nam forma est melior quàm materia, et actio quàm potentia activa; est enim finis ejus. Sed nihil est melius eo quod est in Deo, quia quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 3. Ergo nulla potentia est in Deo.

3. Præterea, potentia est principium operationis. Sed operatio divina est ejus essentia, cum in Deo nullum sit accidens; essentiæ autem divinæ non est aliquod principium. Ergo ratio potentiæ Deo non convenit.

4. Præterea, supra ostensum est, quæst. 14, art. 8, et quæst. 19, art. 4, quòd scientia Dei et voluntas ejus sunt causa rerum. Causa autem et principium idem sunt. Ergo non oportet in Deo assignare potentiam, sed solum scientiam et voluntatem.

Sed contra est quod dicitur in ps. 88, 9 : *Potens es, Domine, et veritas tua in circuitu tuo.*

Respondeo dicendum quòd duplex est potentia : scilicet passiva, quæ nullo modo est in Deo; et activa, quam oportet in Deo summè ponere. Manifestum est enim quòd unumquodque, secundum quòd est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus. Patitur autem unumquodque secundum quòd est deficiens et imperfectum. Ostensum est autem supra, quæst. 2, artic. 3, et quæst. 4, art. 1 et 2, quòd Deus est purus actus, et simpliciter et universaliter perfectus, neque in eo aliqua imperfectio locum habet. Unde maximè ei competit esse principium activum, et nullo modo pati. Ratio autem activi principii convenit potentiæ activæ; nam potentia activa est principium agendi in aliud; potentia verò passiva est principium patiendi ab alio, ut Philosophus dicit 5 Metaph., text. 17. Relinquitur ergo quòd in Deo maximè sit potentia activa.

Ad primum ergo dicendum quòd potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo; nam unumquodque agit secundum

dùm quòd est actu; potentia verò passiva dividitur contra actum; nam unumquodque patitur, secundùm quòd est in potentiâ. Unde hæc potentia excluditur à Deo, non autem activa.

Ad secundum dicendum quòd quodcumque actus est aliud à potentiâ, oportet quòd actus sit nobilior potentiâ. Sed actio Dei non est aliud ab ejus potentiâ, sed utrumque est essentia divina, quia nec esse ejus est aliud ab ejus essentiâ. Unde non oportet quòd aliquid sit nobilius quàm potentia Dei.

Ad tertium dicendum quòd potentia in rebus creatis non solùm est principium actionis, sed etiam effectûs. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quòd est principium effectûs, non autem quantum ad hoc quòd est principium actionis, quæ est divina essentia; nisi fortè secundùm modum intelligendi, prout divina essentia, quæ in se simpliciter præhabet quidquid perfectionis est in rebus creatis, potest intelligi et sub ratione actionis, et sub ratione potentiæ, sicut etiam intelligitur et sub ratione suppositi habentis naturam, et sub ratione naturæ. Sic igitur in Deo salvatur ratio potentiæ quantum ad hoc quòd est principium effectûs.

Ad quartum dicendum quòd potentia non ponitur in Deo ut aliquid differens à scientiâ et voluntate secundùm rem (1), sed solùm secundùm rationem, in quantum scilicet potentia importat rationem principii exequentis id quod voluntas imperat, et ad quod scientia dirigit; quæ tria Deo secundùm idem conveniunt.

Vel dicendum (2) quòd ipsa scientia, vel voluntas divina, secundùm quòd est principium effectivum, habet rationem potentiæ. Unde consideratio scientiæ et voluntatis præcedit in Deo considerationem potentiæ, sicut causa præcedit operationem et effectum.

ARTICULUS II. — *Utrum potentia Dei sit infinita.* — (1, dist. 43, quæst. 1, art. 1, et 4 cont., cap. 44 et 66, et Pot. quæst. 1, art. 2, et opusc. 3, cap. 19, et opusc. 9, cap. 4, et 12 Metaph., lect. 7, fine.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd potentia Dei non sit infinita. Omne enim infinitum est imperfectum, secundùm Philosophum in 3 Physic., text. 63, 64 et 65. Sed potentia Dei non est imperfecta. Ergo non est infinita.

2. Præterea, omnis potentia manifestatur per effectum, aliàs frustra esset. Si igitur potentia Dei esset infinita, posset facere effectum infinitum; quod est impossibile.

3. Præterea, Philosophus probat in 8 Physicorum, text. 79, quòd si potentia alicujus corporis esset infinita, moveret in instanti. Deus autem non movet in instanti, sed mo-

vet creaturam spiritualem per tempus, creaturam verò corporalem per locum et tempus, secundùm Augustinum 8 super Genesim ad litteram, cap. 20, 22 et 23. Non ergo est ejus potentia infinita.

Sed contra est quod dicit Hilarius, 8 de Trin., non procul à med., et Dam., lib. 1, cap. 18, quòd *Deus est immensæ virtutis* (1), *vivens, et potens*. Omne autem immensum est infinitum. Ergo virtus divina est infinita.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est art. præc., secundùm hoc potentia activa invenitur in Deo, secundùm quòd ipse actu est: esse autem ejus est infinitum, in quantum non est limitatum per aliquid recipiens, ut patet per hæc quæ supra dicta sunt, qu. 7, art. 1, cùm de infinitate divinæ essentiæ ageretur. Unde necesse est quòd activa potentia Dei sit infinita. In omnibus enim agentibus hoc invenitur quòd quantum aliquod agens perfectiùs habet formam quâ agit, tantò est majore ejus potentia in agendo; sicut quantum est aliquid magis calidum, tantò habet majorem potentiam ad calefaciendum: et haberet utique potentiam infinitam ad calefaciendum, si ejus calor esset infinitus. Unde cùm ipsa essentia divina, per quam Deus agit, sit infinita, sicut supra ostensum est, loco proximè citato, sequitur quòd ejus potentia sit infinita.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de infinito quod est ex parte materiæ non terminatæ per formam, cujusmodi est infinitum quod congruit quantitati. Sic autem non est infinita divina essentia, ut supra ostensum est, loc. cit., et per consequens nec ejus potentia. Unde non sequitur quòd sit imperfecta.

Ad secundum dicendum quòd potentia agentis univoci tota manifestatur in suo effectû; potentia enim generativa hominis nihil potest plus quàm generare hominem; sed potentia agentis non univoci non tota manifestatur in sui effectûs productione; sicut potentia solis non tota manifestatur in productione alicujus animalis ex putrefactione generati. Manifestum est autem quòd Deus non est agens univocum. Nihil enim aliud potest cum eo convenire neque in specie, neque in genere, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 5, et qu. 4, art. 3. Unde relinquitur quòd effectus ejus semper est minor quàm potentia ejus. Non ergo oportet quòd manifestetur infinita potentia Dei in hoc quòd producat effectum infinitum. Et tamen etiamsi nullum effectum produceret, non esset Dei potentia frustra; quia frustra est quod ordinatur ad finem quem non attingit; potentia autem Dei non ordinatur ad effectum sicut ad finem, sed magis ipsa est finis sui effectûs.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus in 8 Physicorum, text. 79, probat quòd si aliquod corpus haberet potentiam infinitam, moveret in non tempore; et tamen ostendit quòd potentia motoris cæli est infinita, quia movere potest tempore infinito. Relinquitur

(1) Ita omnes editi. In cod. Alcan. deest *secundùm rem*.

(2) Deest hæc secunda responsio in cod. Alcan. aliisque. Habent editi omnes quos vidimus. Vide infra, art. 5, corp., et supra, qu. 19, art. 4, ad 4, et 2 contra Gent., cap. 1, ad 4.

(1) Hilarius: *Deus immensæ virtutis, vivens potestas, quæ nusquàm non adsit, nec desit usquàm, etc.*

ergo, secundum ejus intentionem, quod potentia infinita corporis, si esset, moveret in non tempore, non autem potentia incorporei motoris. Cujus ratio est, quia corpus movens aliud corpus est agens univocum; unde oportet quod tota potentia agentis manifestetur in motu. Quia igitur quantum moventis corporis potentia est major, tanto velocius movet, necesse est quod si fuerit infinita, moveat improporcionabiliter citius, quod est movere in non tempore. Sed movens incorporeum est agens non univocum. Unde non oportet quod tota virtus ejus manifestetur in motu, ita quod moveat in non tempore; et præsertim quia movet secundum dispositionem suæ voluntatis.

ARTICULUS III.—*Utrum Deus sit omnipotens.*—
(3 p., quæst. 13, art. 1, corp., et 1 cont.,
cap. 22 et 23, et Pot. quæst. 7, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non sit omnipotens. Moveri enim et pati aliquid omnium est. Sed hoc Deus non potest; est enim immobilis, ut supra dictum est, quæst. 2, art. 3, et quæst. 9, art. 1. Non igitur est omnipotens.

2. Præterea, peccare aliquid agere est. Sed Deus non potest peccare, neque se ipsum negare, ut dicitur 2 Tim. 2. Ergo Deus non est omnipotens.

3. Præterea, de Deo dicitur (in collectâ domin. 10 post Pent.) quod *omnipotentiam suam parcendo maximè et miserando manifestat*. Ultimum igitur quod potest divina potentia, est parcere et misereri. Aliquid autem est multò majus quam parcere et misereri, sicut creare alium mundum, vel aliquid hujusmodi. Ergo Deus non est omnipotens.

4. Præterea, super illud 1 Corinth. 1: *Stultam fecit Deus sapientiam hujus mundi*; dicit Glossa Ambrosii: « Sapientiam hujus mundi fecit Deus stultam, ostendendo possibile quod illa impossibile judicabat. » Unde videtur quod non sit aliquid judicandum possibile vel impossibile secundum inferiores causas, prout sapientia hujus mundi judicat, sed secundum potentiam divinam. Si igitur Deus sit omnipotens, omnia erunt possible: nihil ergo impossibile est. Sublato autem impossibili, tollitur necessarium. Nam quod necesse est esse, impossibile est non esse. Nihil ergo erit necessarium in rebus, si Deus est omnipotens. Hoc autem est impossibile. Ergo Deus non est omnipotens.

Sed contra est quod dicitur Lucæ 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*.

Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub istâ distributione, cum dicitur omnia posse Deum.

Sed si quis rectè consideret (cum potentia dicatur ad possible), cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possible, et ob hoc omnipotens dicatur. Possible autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, 5 Metaph., text. 17.

Uno modo per respectum ad aliquam potentiam; sicut quod subditur humanæ potentiae, dicitur esse possibile homini. Alio modo absolute, propter ipsam habitudinem terminorum; non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens quia possit omnia quæ sunt possible naturæ creatæ, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens quia potest omnia quæ sunt possible suæ potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae; hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens, quia potest omnia quæ potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens quia potest omnia possible absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possible quidem absolute, quia prædicatum non repugnat subjecto, ut Socratem sedere; impossibile verò absolute, quia prædicatum repugnat subjecto, ut hominem esse asinum.

Est autem considerandum quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activæ correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actûs in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium objectum ad esse calefactibile (1). Esse autem divinum, super quod ratio divinæ potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed præhabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet vel potest habere rationem entis, continetur sub possiblebus absolute, respectu quorum Deus dicitur omnipotens.

Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens. Hoc igitur repugnat rationi possible absolute, quod subditur divinæ omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul; hoc enim omnipotentiae non subditur, non propter defectum divinæ potentiae, sed quia non potest habere rationem factibilis, neque possible. Quaecumque igitur contradictionem non implicant, sub illis possiblebus continentur, respectu quorum dicitur Deus omnipotens. Ea verò quæ contradictionem implicant, sub divinâ omnipotentiâ non continentur, quia non possunt habere possiblem rationem. Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere. Neque hoc est contra verbum Angeli dicentis: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum*; id enim quod contradictionem implicat, verbum esse non potest, quia nullus intellectus potest illud concipere.

Ad primum ergo dicendum quod Deus dicitur omnipotens secundum potentiam activam, non secundum potentiam passivam, ut dictum est art. 1 hujus quæst. et in isto. Unde quod non possit moveri et pati, non repugnat omnipotentiae.

Ad secundum dicendum quod peccare est deficere à perfectâ actione (2); unde posse peccare est posse deficere in agendo, quod repugnat omnipotentiae; et propter hoc Deus peccare non potest, quia est omnipotens.

(1) Nicolai., ad omne calefactibile.

(2) Al., ratione.

Quamvis Philosophus dicat in 4 Topic., cap. 3, quòd *potest Deus et studiosus prava agere*; sed hoc intelligitur, vel sub conditione, cujus antecedens sit impossibile, ut putà si dicamus quòd potest Deus prava agere, si velit; nihil enim prohibet conditionalem esse veram, cujus antecedens et consequens est impossibile; sicut si dicatur: Si homo est asinus, habet quatuor pedes; vel ut intelligatur quòd Deus potest aliqua agere quæ nunc prava videntur, quæ tamen, si ageret, bona essent. Vel loquitur secundum communem opinionem gentilium, qui homines dicebant transferri in deos, ut Jovem, vel Mercurium.

Ad tertium dicendum quòd Dei omnipotentia ostenditur maximè in parcendo et miserando, quia per hoc ostenditur Deum habere summam potestatem, quòd liberè peccata dimittit: ejus enim qui superioris legi astringitur, non est liberè peccata condonare. Vel quia parcendo hominibus et miserando perducit eos ad participationem infiniti boni, qui est ultimus effectus divinæ virtutis. Vel quia, ut supra dictum est, quæst. 21, art. 4, effectus divinæ misericordiæ est fundamentum omnium divinorum operum; nihil enim debetur alicui nisi propter id quod est datum ei à Deo non debitum. In hoc autem maximè divina omnipotentia manifestatur, quòd ad ipsum pertinet prima institutio omnium bonorum.

Ad quartum dicendum quòd possibile absolutum non dicitur neque secundum causas superiores, neque secundum causas inferiores, sed secundum se ipsum. Possibile verò quod dicitur secundum aliquam potentiam, nominatur possibile secundum proximam causam. Unde ea quæ immediatè nata sunt fieri à Deo solo, ut creare, justificare et hujusmodi, dicuntur possible secundum causam superiorem. Quæ autem nata sunt fieri à causis inferioribus, dicuntur possible secundum causas inferiores. Nam secundum conditionem causæ proximæ, effectus habet contingentiam vel necessitatem, ut supra dictum est, qu. 14, art. 13 ad 2. In hoc autem reputatur stulta mundi sapientia, quia ea quæ sunt impossibilia naturæ, etiam Deo impossibilia judicabat. Et sic patet quòd omnipotentia Dei impossibilitatem et necessitatem à rebus non excludit.

ARTICULUS IV. — *Utrum Deus possit facere quòd præterita non fuerint.* — (2-2, qu. 152, art. 3 ad 3; et 1, dist. 42, quæst. 2, art. 2, et 2 cont., cap. 25, et Pot. quæst. 1, art. 3, et quodl. 5, quæst. 2, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus possit facere quòd præterita non fuerint. Quod enim est impossibile per se, magis est impossibile quàm quod est impossibile per accidens. Sed Deus potest facere id quod est impossibile per se, ut cæcum illuminare, vel mortuum resuscitare. Ergo multò magis potest Deus facere illud quod est impossibile per accidens. Sed præterita non fuisse, est impossibile per accidens; accidit enim Socratem non cucurrisse, esse impossibile, ex hoc quod præteriit. Ergo Deus potest facere

quòd præterita non fuerint.

2. Præterea, quidquid Deus facere potuit, potest, cum ejus potentia non minuat. Sed Deus potuit facere, antequàm Socrates curreret, quòd non curreret. Ergo postquàm cucurrit, potest Deus facere quòd non cucurrit.

3. Præterea, charitas est major virtus quàm virginitas. Sed Deus potest reparare charitatem amissam; ergo et virginitatem. Ergo potest facere quòd illa quæ corrupta fuit, non fuerit corrupta.

Sed contra est quod Hieronymus, ep. 2, ad Eustochium, de Custodiâ virginitatis, aliquantulum à princ., dicit: *Cum Deus omnia possit, non potest de corruptâ facere incorruptam.* Ergo eâdem ratione non potest facere de quocumque alio præterito, quòd non fuerit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc. et quæst. 7, art. 2 ad 1, sub omnipotentia Dei non cadit aliquid quod contradictionem implicat; præterita autem non fuisse, contradictionem implicat. Sicut enim contradictionem implicat dicere quòd Socrates sedet, et non sedet, ita quòd sederit, et non sederit. Dicere autem quòd sederit, est dicere quòd sit præteritum; dicere autem quòd non sederit, est dicere quòd non fuerit. Unde præterita non fuisse non subjacet divinæ potentiae. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum, lib. 29, cap. 5, in princip.: *Quisquis ita dicit: Si Deus omnipotens est, faciat ut quæ facta sunt, facta non fuerint; non videt hoc se dicere: Si Deus omnipotens est, faciat ut ea quæ vera sunt, eo ipso quòd vera sunt, falsa sint.* Et Philosophus dicit in 6 Ethicor., cap. 2, in fine, quòd *hoc solo privatur Deus, ingenita facere quæ sunt facta.*

Ad primum ergo dicendum quòd licet præterita non fuisse sit impossibile per accidens, si consideretur id quod est præteritum, id est, cursus Socratis; tamen si consideretur præteritum sub ratione præteriti, ipsum non fuisse est impossibile, non solum per se, sed absolutè contradictionem implicans; et sic est magis impossibile quàm mortuum resurgere, quod non implicat contradictionem, quia dicitur impossibile secundum aliquam potentiam, scilicet naturalem; talia enim impossibilia divinæ potentiae subduntur.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus, quantum est ad perfectionem divinæ potentiae, omnia potest; sed quædam non subjacent ejus potentiae, quia deficiunt à ratione possibile; ita si attendatur immutabilitas divinæ potentiae, quidquid Deus potuit, potest. Aliqua tamen olim habuerunt rationem possibile, dum erant fienda, quæ jam deficiunt à ratione possibile, dum sunt facta; et sic dicitur Deus ea non posse, quia ea non possunt fieri.

Ad tertium dicendum quòd omnem corruptionem mentis et corporis Deus auferre potest à muliere corruptâ; hoc tamen ab eâ removeri non poterit, quòd corrupta non fuerit; sicut etiam ab aliquo peccatore auferre non potest quòd non peccaverit, et quòd charitatem non amiserit.

ARTICULUS V. — *Utrum Deus possit facere quæ non facit.* — (1, dist. 43, quæst. 2, art. 3, et 2 cont., cap. 23, usque 30, et 3, cap. 98, fine, et Pot. quæst. 1, art. 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit facere nisi ea quæ facit. Deus enim non potest facere quæ non præscivit et præordinavit se facturum. Sed non præscivit neque præordinavit se facturum nisi ea quæ facit. Ergo non potest facere nisi ea quæ facit.

2. Præterea, Deus non potest facere nisi quod debet, et quod justum est fieri. Sed Deus non debet facere quod non facit; nec justum est ut faciat quæ non facit. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

3. Præterea, Deus non potest facere nisi quod bonum est et conveniens rebus factis. Sed rebus factis à Deo non est bonum nec conveniens aliter esse quàm sint. Ergo Deus non potest facere nisi quæ facit.

Sed contra est quod dicitur Matth. 26, 53: *An non possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modò plusquàm duodecim legiones Angelorum?* Neque autem ipse rogabat, neque Pater exhibebat ad repugnandum Judæis. Ergo Deus potest facere quod non facit.

Respondeo dicendum quod circa hoc quidam dupliciter erraverunt.

Quidam enim posuerunt Deum agere quasi ex necessitate naturæ; ut sicut ex actione rerum naturalium non possunt alia provenire nisi quæ eveniunt, utpote ex semine hominis homo, ex semine olivæ oliva; ita ex operatione divinâ non possint aliæ res, vel alius ordo rerum effluere, nisi sicut nunc est. Sed supra ostendimus, quæst. 19, art. 3, Deum non agere ex necessitate naturæ, sed voluntatem ejus esse omnium rerum causam; neque etiam ipsam voluntatem naturaliter ex necessitate determinari ad has res. Unde nullo modo iste cursus rerum sic ex necessitate à Deo provenit, quod alia provenire non possent.

Alii verò dixerunt quod potentia divina determinatur ad hunc cursum rerum propter ordinem sapientiæ et justitiæ divinæ, sine quo Deus nihil operatur. Cùm autem potentia Dei, quæ est ejus essentia, non sit aliud quàm Dei sapientia, convenienter quidem dici potest quod nihil sit in Dei potentiâ quod non sit in ordine divinæ sapientiæ, nam divina sapientia totum posse potentiæ comprehendit.

Sed tamen ordo à divinâ sapientiâ rebus inditus, in quo ratio justitiæ consistit, ut supra dictum est, quæst. 21, art. 2, non adæquat divinam sapientiam, ut sic divina sapientia limitetur ad hunc ordinem. Manifestum est autem quod tota ratio ordinis quem sapiens rebus à se factis imponit, à fine sumitur. Quando igitur finis est proportionatus rebus propter finem factis, sapientia facientis limitatur ad aliquem determinatum ordinem. Sed divina bonitas est finis improporcionabiliter excedens res creatas. Unde divina sapientia non determinatur ad aliquem ordinem re-

rum, ut non possit alius cursus rerum effluere. Unde dicendum est simpliciter quod Deus potest alia facere quàm quæ facit.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis, in quibus potentia et essentia aliud est à voluntate et intellectu, et iterum intellectus aliud à sapientiâ, et voluntas aliud à justitiâ, potest esse aliquid in potentiâ, quod non potest esse in voluntate justâ, vel in intellectu sapiente. Sed in Deo est idem potentia, et essentia, et voluntas, et intellectus, et sapientia, et justitia. Unde nihil potest esse in potentiâ divinâ quod non possit esse in voluntate justâ ipsius, et in intellectu sapiente ejus. Tamen quia voluntas non determinatur ex necessitate ad hæc vel illa, nisi fortè ex suppositione, ut supra dictum est qu. 19, art. 3, neque sapientia Dei et justitia determinatur ad hunc ordinem, ut supra dictum est, in corp. art., nihil prohibet esse aliquid in potentiâ divinâ, quod non vult, et quod non continetur sub ordine quem statuit rebus. Et quia potentia intelligitur ut exequens, voluntas autem ut imperans, et intellectus et sapientia ut dirigens; quod attribuitur potentiæ secundum se consideratæ, dicitur Deus posse secundum potentiam absolutam; et hujusmodi est omne illud in quo potest salvari ratio entis, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst.; quod autem attribuitur potentiæ divinæ, secundum quod exequitur imperium voluntatis justæ, hoc dicitur Deus posse facere de potentiâ ordinariâ. Secundum hoc ergo dicendum est quod Deus potest alia facere de potentiâ absolutâ quàm quæ præscivit et præordinavit se facturum; non tamen potest esse quod aliqua faciat quæ non præsciverit et præordinaverit se facturum: quia ipsum facere subjacet præscientiæ et præordinationi, non autem ipsum posse quod non est naturale. Ideò enim Deus aliquid facit, quia vult; non tamen ideò potest quia vult, sed quia talis est in suâ naturâ.

Ad secundum dicendum quod Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde cùm dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et justum. Sed hoc quod dico conveniens et justum potest intelligi dupliciter: uno modo sic, quod hoc quod dico conveniens et justum, prius intelligatur conjungi cum hoc verbo *est*, ita quod restringatur ad standum pro præsentibus, et sic referatur ad potentiam; et sic falsum est quod dicitur; est enim sensus: Deus non potest facere nisi quod modò conveniens est et justum. Si verò prius conjungatur cum hoc verbo *potest* (quod habet vim ampliandi), et postmodum cum hoc verbo *est*, significabitur quoddam præsens et confusum; et erit locutio vera sub hoc sensu: Deus non potest facere nisi id quod, si faceret, esset conveniens et justum.

Ad tertium dicendum quod licet iste cursus rerum sit determinatus istis rebus quæ nunc sunt, non tamen ad hunc cursum limitatur divina sapientia et potestas. Unde, licet istis rebus quæ nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus pos-

set alias res facere, et alium eis imponere ordinem.

ARTICULUS VI. — *Utrum Deus possit meliora facere ea quæ facit.* — (1, dist. 44, art. 1, 2 et 3, et 3 Sent., dist. 13, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, ad 2 et 3, et Pot. quæst. 3, art. 16, ad 17.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit meliora facere ea quæ facit. Quidquid enim Deus facit, potentissimè et sapientissimè facit. Sed tantò fit aliquid melius, quantò fit potentiùs et sapientiùs. Ergo Deus non potest aliquid facere melius quàm facit.

2. Præterea, Augustinus, contra Maximinum, lib. 3, cap. 7, ad fin., sic argumentatur: Si Deus potuit et noluit gignere Filium sibi æqualem, invidus fuit; eadem ratione si Deus potuit res meliores facere quàm fecerit, et noluit, invidus fuit. Sed invidia est omninò relegata à Deo. Ergo Deus unumquodque fecit optimum; non ergo Deus potest aliquid facere melius quàm fecit.

3. Præterea, id quod est maximè et valdè bonum, non potest melius fieri, quia maximo nihil est majus. Sed, sicut Augustinus dicit in Enchir., cap. 10, *bona sunt singula quæ Deus fecit, sed simul universa, valdè bona*, quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. Ergo bonum universi non potest melius fieri à Deo.

4. Præterea, homo Christus est plenus gratiæ et veritate, et Spiritum habet non ad mensuram; et sic non potest esse melior. Beatitudo etiam creata dicitur esse summum bonum; et sic non potest esse melius. Beata etiam virgo Maria est super omnes choros Angelorum exaltata; et sic non potest esse melior. Non igitur omnia quæ fecit Deus, potest facere meliora.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 3, 20, quod *Deus potest omnia facere abundantius quàm petimus aut intelligimus*.

Respondeo dicendum quod bonitas alicujus rei est duplex: una quidem quæ est de essentiâ rei, sicut esse rationale est de essentiâ hominis; et quantum ad hoc bonum Deus non potest facere aliquam rem meliorem quàm ipsa sit, licèt possit facere aliquam aliam eâ meliorem; sicut etiam non potest facere quaternarium majorem, quia si esset major, jam non esset quaternarius, sed alius numerus; sic enim se habet additio differentie substantialis in definitionibus, sicut additio unitatis in numeris, ut dicitur 8 Met., text. 10. Alia bonitas est quæ est extra essentiâ rei, sicut bonum hominis est esse virtuosum, vel sapientem; et secundum tale bonum potest Deus res à se factas facere meliores. Simpliciter autem loquendo quâlibet re à se factâ potest Deus facere aliam meliorem.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur Deum posse aliquid facere melius quàm facit, si *ly melius* sit nomen, verum est; quâlibet enim re potest facere aliam meliorem. Eadem verò potest facere meliorem quodam modo, et quodam modo non, sicut dictum est in corp. art. Si verò *ly melius* sit

adverbium, et importet modum ex parte facientis, sic Deus non potest facere melius quàm sicut facit; quia non potest facere ex majori sapientiâ et bonitate. Si autem importet modum ex parte facti, sic potest facere melius; quia potest dare rebus à se factis meliorem modum essendi quantum ad accidentalialia, licèt non quantum ad essentialia.

Ad secundum dicendum quod de ratione filii est quod æquetur patri, cum ad perfectum venerit; non est autem de ratione creaturæ alicujus quod sit melior quàm à Deo facta est. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod universum, suppositis istis rebus, non potest esse melius propter decentissimum ordinem his rebus attributum à Deo, in quo bonum universi consistit. Quorum si unum aliquod esset melius, corrumpetur proportio ordinis; sicut si una chorda plus debito intenderetur, corrumpetur citharæ melodia. Posset tamen Deus alias res facere, vel alias addere istis rebus factis; et esset aliud universum melius.

Ad quartum dicendum quod humanitas Christi ex hoc quod est unita Deo, et beatitudo creata ex hoc quod est fruitio Dei, et beata Virgo ex hoc quod est mater Dei, habent quamdam dignitatem infinitam ex bono infinito, quod est Deus; et ex hac parte non potest aliquid fieri melius eis, sicut non potest aliquid melius esse Deo.

QUÆSTIO XXVI.

DE DIVINA BEATITUDINE. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Ultimò autem post considerationem eorum quæ ad divinæ essentiæ unitatem pertinent, considerandum est de divinâ beatitudine; et circa hoc quærentur quatuor: 1º utrum beatitudo Deo competat; 2º secundum quid dicatur Deus esse beatus; utrum secundum actum intellectûs; 3º utrum ipse sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati; 4º utrum in ejus beatitudine omnis beatitudo includatur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum beatitudo Deo competat.* — (*Inf., qu. 61, art. 4, corp., et 2, dist. 1, qu. un., art. 2, ad 4, dist. 15, qu. 3, art. 3, ad 1, et 1 cont., cap. 100 et 101.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo Deo non conveniat. *Beatitudo* enim, secundum Boetium in 4 de Consol., pros. 2, parum à princ., *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed aggregatio bonorum non habet locum in Deo, sicut nec compositio. Ergo Deo non convenit beatitudo.

2. Præterea, beatitudo, sive felicitas, est præmium virtutis, secundum Philosophum in 1 Ethicor., cap. 9, paulò à princ. Sed Deo non convenit præmium, sicut nec meritum. Ergo nec beatitudo.

Sed contra est quod dicit Apostolus 1 ad Timoth. ultimo, 15: *Quem suis temporibus ostendet Deus beatus, et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium*.

Respondeo dicendum quod beatitudo maximè Deo competit. Nihil enim aliud sub nomine beatitudinis intelligitur nisi bonum perfectum intellectualis naturæ, cujus est suam

sufficientiam cognoscere in bono quod habet; et cui competit ut ei contingat aliquid vel benè vel malè, et sit suarum operationum domina. Utrumque autem istorum excellentissimè Deo convenit, scilicet perfectum esse et intelligentem. Unde beatitudo maximè convenit Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd aggregatio bonorum est in Deo, non per modum compositionis, sed per modum simplicitatis; quia quæ in creaturis multiplicia sunt, in Deo præexistunt simpliciter et unitè, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2, et qu. 18, art. 4.

Ad secundum dicendum quòd esse præmium virtutis accidit beatitudini, vel felicitati, in quantum aliquis beatitudinem acquirit, sicut esse terminum generationis accidit enti, in quantum exit de potentiâ in actum. Sicut igitur Deus habet esse, quamvis non generetur, ita habet beatitudinem, quamvis non mereatur.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus dicatur beatus secundum intellectum.* (2, dist. 16, art. 2, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non dicatur beatus secundum intellectum. Beatitudo enim est summum bonum. Sed bonum dicitur in Deo secundum essentiam, quia bonum respicit esse quod est secundum essentiam, secundum Boetium, in lib. de Hebdom. (sive in lib. : *An omne quod est, bonum sit*). Ergo et beatitudo dicitur in Deo secundum essentiam, et non secundum intellectum.

2. Præterea, beatitudo habet rationem finis. Finis autem est objectum voluntatis, sicut et bonum. Ergo beatitudo dicitur in Deo secundum voluntatem, et non secundum intellectum.

Sed contra est quod Gregorius dicit 32 Moralium, cap. 7, in princ., super illud Job 40 : *Circumda tibi decorem* : « *Ipsa gloriosus est, qui dum se ipso perfruitur accedentis laudis indigens non est.* » Esse autem gloriosum significat esse beatum. Cum igitur Deo fruamur secundum intellectum, quia visio est tota merces, ut dicit Augustinus, lib. 22 de Civ. Dei, cap. 226, aliquantulum à princ., videtur quòd beatitudo dicatur in Deo secundum intellectum.

Respondeo dicendum quòd beatitudo, sicut dictum est art. præc., significat bonum perfectum intellectualis naturæ; et inde est quòd sicut unaquæque res appetit suam perfectionem, ita et intellectualis natura naturaliter appetit esse beata. Id autem quod est perfectissimum in quâlibet intellectuali naturâ, est intellectualis operatio secundum quam capit quodam modo omnia. Unde cujuslibet intellectualis naturæ creatæ beatitudo consistit in intelligendo. In Deo autem non est aliud esse et intelligere secundum rem, sed tantum secundum intelligentiæ rationem. Attribuenda ergo est Deo beatitudo secundum intellectum, sicut et aliis beatis, qui per assimilationem ad beatitudinem ipsius beati dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd ex illâ ratione probatur quòd Deus sit beatus secundum suam essentiam, non autem quòd bea-

titudo ei conveniat secundum rationem essentiæ, sed magis secundum rationem intellectûs.

Ad secundum dicendum quòd beatitudo, cum sit bonum, est objectum voluntatis; objectum autem præintelligitur actui potentiæ. Unde secundum modum intelligendi prius, quiddam est beatitudo divina quam actus voluntatis in eâ requiescentis. Et hoc non potest esse nisi actus intellectûs. Unde in actu intellectûs attenditur beatitudo.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus sit beatitudo cujuslibet beati.* — (1-2, qu. 3, art. 3, et 4, dist. 42, qu. 1, art. 2, qu. 1, et 1 cont., cap. 102, § 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit beatitudo cujuslibet beati. Deus enim est summum bonum, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2 et 4. Impossibile est autem esse plura summa bona, ut etiam ex superioribus patet, qu. 11, art. 3. Cum igitur de ratione beatitudinis sit quòd sit summum bonum, videtur quòd beatitudo non sit aliud quam Deus.

2. Præterea, beatitudo est finis rationalis naturæ ultimus. Sed esse ultimum finem rationalis naturæ soli Deo convenit. Ergo beatitudo cujuslibet beati est solus Deus.

Sed contra, beatitudo unius est major beatitudine alterius, secundum illud 1 Cor. 13, 41 : *Stella differt à stellâ in claritate.* Sed Deo nihil est majus. Ergo beatitudo est aliquid aliud quam Deus.

Respondeo dicendum quòd beatitudo intellectualis naturæ consistit in actu intellectûs; in quo duo possunt considerari, scilicet objectum actûs, quod est intelligibile, et ipse actus, qui est intelligere.

Si igitur beatitudo consideretur ex parte ipsius objecti, sic solus Deus est beatitudo, quia ex hoc solo est aliquis beatus quòd Deum intelligit, secundum illud Augustini, in 5 lib. Conf., cap. 4, in princ. : *Beatus est qui te novit* (1), *etiam si alia ignoret.* Sed ex parte actûs intelligentis beatitudo est quid creatum in creaturis beatis; in Deo autem est etiam secundum hoc aliquid increatum.

Ad primum ergo dicendum quòd beatitudo, quantum ad objectum, est summum bonum simpliciter; sed quantum ad actum, in creaturis beatis est summum bonum non simpliciter, sed in genere bonorum participabilem à creaturâ.

Ad secundum dicendum quòd finis est duplex, scilicet *cujus*, et *quo*, ut Philosophus ipse dicit, lib. 1 Magn. mor. cap. 3, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut avaro est finis pecunia, et acquisitio pecuniæ. Creaturæ igitur rationalis est quidem Deus finis ultimus ut res; beatitudo autem creata, ut usus vel magis fruitio rei.

ARTICULUS IV. — *Utrum in Dei beatitudine omnis beatitudo includatur.* — (1 cont., cap. ult.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo divina non complectatur omnes beatitudines. Sunt enim quædam beatitudines

(1) Augustinus : *Qui te scit, etiamsi illa nesciat.*

falsæ. Sed in Deo nihil potest esse falsum. Ergo divina beatitudo non complectitur omnem beatitudinem.

2. Præterea, quædam beatitudo secundum quosdam consistit in rebus corporalibus, sicut voluptatibus, divitiis, et hujusmodi; quæ quidem Deo convenire non possunt, cum sit incorporeus. Ergo beatitudo ejus non complectitur omnem beatitudinem.

Sed contra est quod beatitudo est perfectio quædam. Divina autem perfectio complectitur omnem perfectionem, ut supra ostensum est, quest. 4, art. 2. Ergo divina beatitudo complectitur omnem beatitudinem.

Respondeo dicendum quod quicquid est desiderabile in quacumque beatitudine, vel verâ, vel falsâ, totum eminentius in divinâ beatitudine præexistit. De contemplativâ enim felicitate habet continuam et certissimam contemplationem sui et omnium aliorum; de activâ verò gubernationem totius universi. De terrenâ verò felicitate, quæ consistit in voluptate, divitiis, potestate, dignitate, et famâ, secundum Boetium in 3 de Cons., pros. 10, habet gaudium de se et de omnibus aliis pro delectatione; pro divitiis habet omnimodam sufficientiam quam divitiæ promittunt; pro potestate omnipotentiam; pro dignitate, omnium regimen; pro famâ verò, admirationem totius creaturæ.

Ad primum ergo dicendum quod beatitudo aliqua secundum hoc est falsa, secundum quod deficit à ratione veræ beatitudinis, et sic non est in Deo; sed quicquid habet de similitudine quantumcumque tenuis beatitudinis, totum præexistit in divinâ beatitudine.

Ad secundum dicendum quod bona quæ sunt in corporalibus corporaliter, in Deo sunt spiritualiter secundum modum suum.

Et hæc dicta sufficiant de his quæ pertinent ad divinæ essentiae unitatem.

Tractatus de Trinitate.

QUESTIO XXVII.

DE PROCESSIONE DIVINARUM PERSONARUM. —
(In quinque articulos divisa.)

Consideratis autem his quæ ad divinæ essentiae unitatem pertinent, restat considerare de his quæ pertinent ad trinitatem personarum in divinis. Et quia personæ divinæ secundum relationes originis distinguuntur, secundum ordinem doctrinæ prius considerandum est de origine, sive de processione; secundò de relationibus originis; tertio de personis.

Circa processionem quærentur quinque: 1^o utrùm processio sit in divinis; 2^o utrùm aliqua processio in divinis generatio dici possit; 3^o utrùm præter generationem aliqua alia processio possit esse in divinis; 4^o utrùm illa alia processio possit dici generatio; 5^o utrùm in divinis sint plures processiones quàm duæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm processio sit in divinis.* — (1, dist. 13, art. 1, et 4 contr. cap. 11, et Pot. quæst. 10, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

in Deo non possit esse aliqua processio. Processio enim significat motum ad extra. Sed in divinis nihil est mobile, neque extraneum. Ergo neque processio.

2. Præterea, omne procedens est diversum ab eo à quo procedit. Sed in Deo non est aliqua diversitas, sed summa simplicitas. Ergo in Deo non est processio aliqua.

3. Præterea, procedere ab alio, videtur rationi primi principii repugnare. Sed Deus est primum principium, ut supra ostensum est, quest. 2, art. 3. Ergo in Deo processio locum non habet.

Sed contra est quod dicit Dominus Joan. 8, 42: *Ego ex Deo processi.*

Respondeo dicendum quod divina Scriptura in rebus divinis, nominibus ad processionem pertinentibus utitur.

Hanc autem processionem diversi diversimodè acceperunt. Quidam enim acceperunt hanc processionem secundum quod effectus procedit à causâ: et sic accepit Arius, dicens Filium procedere à Patre sicut primam ejus creaturam, et Spiritum sanctum procedere à Patre et Filio, sicut creaturam utriusque. Et secundum hoc neque Filius neque Spiritus sanctus esset verus Deus. Quod est contra id quod dicitur de Filio 1 Joan. ult., 20: *Uti simus in vero Filio ejus. Hic est verus Deus.* Et de Spiritu sancto dicitur 1 Corinth. 6, 19. *Nescitis quia membra vestra templum sunt Spiritus sancti?* templum autem habere solius Dei est.

Alii verò hanc processionem acceperunt secundum quod causa dicitur procedere in effectum, in quantum vel movet ipsum, vel similitudinem suam ipsi imprimit; et sic accepit Sabellius, dicens ipsum Deum Patrem Filium dici, secundum quod carnem assumpsit ex Virgine; et eundem dici Spiritum sanctum, secundum quod creaturam rationalem sanctificat, et ad vitam movet. Huic autem acceptioni repugnant verba Domini de se dicentis, Joan. 5, 19: *Non potest facere à se Filius quidquam;* et multa alia, per quæ ostenditur quod non est ipse Pater, qui Filius.

Si quis autem diligenter consideret, uterque accepit processionem secundum quod est ad aliquid extra; unde neuter posuit processionem in ipso Deo; sed cum omnis processio sit secundum aliquam actionem, sicut secundum actionem quæ tendit in exteriorem materiam, est aliqua processio ad extra; ita secundum actionem quæ manet in ipso agente, attenditur processio quædam ad intra. Et hoc maximè patet in intellectu, cujus actio, scilicet intelligere, manet in intelligente. Quicumque autem intelligit, ex hoc ipso quod intelligit, procedit aliquid intra ipsum, quod est conceptio rei intellectæ (1), ex ejus notitiâ procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis significatum verbo vocis. Cum autem Deus sit super omnia, ea quæ in Deo dicuntur, non sunt intelligenda secundum modum infimarum

(1) Ita cod. Alcan. alique plures. Editi: *Conceptio rei intellectæ ex vi intellectivâ proveniens, et ex ejus notitiâ procedens.*

creaturarum, quæ sunt corpora, sed secundum similitudinem supremarum creaturarum quæ sunt intellectuales substantiæ, à quibus etiam similitudo accepta deficit à repræsentatione divinorum. Non ergo accipienda est processio secundum quod est in corporalibus vel per motum localem, vel per actionem alicujus causæ in exteriorem effectum, ut calor à calefaciente in calefactum, sed secundum emanationem intelligibilem, utpote verbi intelligibilis à dicente, quod manet in ipso. Et sic fides catholica processionem ponit in divinis.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de processione quæ est motus localis, vel quæ est secundum actionem tendentem in exteriorem materiam, vel in exteriorem effectum; talis autem processio non est in divinis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod id quod procedit secundum processionem quæ est ad extra, oportet esse diversum ab eo à quo procedit; sed id quod procedit ad intra processu intelligibili, non oportet esse diversum; imò, quantò perfectiùs procedit, tantò magis est unum cum eo à quo procedit. Manifestum est enim quod quantò aliquid magis intelligitur, tantò conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum. Nam intellectus secundum hoc quod actu intelligit, secundum hoc fit unum (1) cum intellectu. Unde cum divinum intelligere sit in fine (2) perfectionis, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 2, necesse est quod Verbum divinum sit perfectè unum cum eo à quo procedit, absque omni diversitate.

Ad tertium dicendum quod procedere à principio ut extraneum et diversum, repugnat rationi primi principii; sed procedere ut intimum et absque diversitate, per modum intelligibilem, includitur in ratione primi principii. Cum enim dicimus ædificatorem principium domus, in ratione hujus principii includitur conceptio suæ artis, et includeretur in ratione primi principii, si ædicator esset primum principium. Deus autem, qui est primum principium rerum, comparatur ad res creatas ut artifex ad artificiatas.

ARTICULUS II. — *Utrum aliqua processio in divinis generatio dici possit.* — (4 cont. cap. 10 et 11, et opusc. 2, cap. 40.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod processio quæ est in divinis, non possit dici generatio. Generatio enim est mutatio de non esse in esse, corruptioni opposita, et utriusque subjectum est materia. Sed nihil horum competit divinis. Ergo non potest generatio esse in divinis.

2. Præterea, in Deo est processio secundum modum intelligibilem, ut dictum est art. præced. Sed in nobis talis processio non dicitur generatio. Ergo neque in Deo.

3. Præterea, omne genitum accipit esse à generante. Esse ergo cujuslibet geniti est esse receptum. Sed nullum esse receptum est per

se subsistens. Cum igitur esse divinum sit esse per se subsistens, ut supra probatum est, quæst. 7, art. 1, et quæst. 11, art. 4, sequitur quod nullius geniti esse sit esse divinum. Non est ergo generatio in divinis.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 2, 7: *Ego hodiè genui te.*

Respondeo dicendum quod processio Verbi in divinis dicitur generatio.

Ad cujus evidentiam sciendum est quod nomine generationis dupliciter utimur. Uno modo communiter ad omnia generabilia et corruptibilia; et sic generatio nihil aliud est quam mutatio de non esse ad esse. Alio modo propriè in viventibus; et sic generatio significat originem alicujus viventis à principio vivente conjuncto; et hæc propriè dicitur nativitas. Non tamen omne hujusmodi dicitur genitum, sed propriè quod procedit secundum rationem similitudinis. Unde pilus, vel capillus, non habet rationem geniti et filii, sed solum quod procedit secundum rationem similitudinis, non cujuscumque; nam vermes, qui generantur ex animalibus, non habent rationem generationis et filiationis, licet sit similitudo secundum genus; sed requiritur ad rationem talis generationis quod procedat secundum rationem similitudinis in naturâ ejusdem speciei; sicut homo procedit ab homine, et equus ab equo. In viventibus igitur, quæ de potentiâ in actum vitæ procedant, sicut sunt homines, et animalia, generatio utramque generationem includit. Si autem sit aliquod vivens cujus vita non exeat de potentiâ in actum, processio (si qua in tali vivente invenitur) excludit omnino primam rationem generationis; sed potest habere rationem generationis quæ est propria viventium.

Sic igitur processio Verbi in divinis habet rationem generationis; procedit enim per modum intelligibilis actionis, quæ est operatio vitæ, et à principio conjuncto, ut supra jam dictum est, art. præc., et secundum rationem similitudinis, quia conceptio intellectus est similitudo rei intellectæ, et in eadem naturâ existens; quia in Deo idem est intelligere et esse, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4, et qu. 14, art. 4.

Unde processio Verbi in divinis dicitur generatio, et ipsum Verbum procedens dicitur Filius.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de generatione secundum rationem primam, prout importat exitum de potentiâ in actum; et sic non invenitur in divinis, ut supra dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod intelligere in nobis non est ipsa substantia intellectus. Unde verbum, quod secundum intelligibilem operationem procedit in nobis, non est ejusdem naturæ cum eo à quo procedit; unde non propriè et completè competit ei ratio generationis. Sed intelligere divinum est ipsa substantia intelligentis, ut supra ostensum est, qu. 14, art. 4. Unde Verbum procedens procedit ut ejusdem naturæ subsistens; et propter hoc propriè dicitur genitum, et Filius. Unde et his quæ pertinent ad genera-

(1) Ita cod. Alcan. Editi omnes: *Magis unum.*

(2) Al., *infinite.*

tionem viventium, utitur Scriptura ad significandam processionem divinæ sapientiæ, scilicet conceptione et partu; dicitur enim ex personâ divinæ Sapientiæ Proverb. 8, 24: *Nondum erant abyssi, et ego jam concepta eram.... Ante colles ego parturiebar.* Sed in intellectu nostro utimur nomine conceptionis, secundum quod in verbo nostri intellectus invenitur similitudo rei intellectæ, licet non inveniatur naturæ identitas.

Ad tertium dicendum quod non omne acceptum est receptum in aliquo subjecto; alioquin non posset dici quod tota substantia rei creatæ sit accepta à Deo, cum totius substantiæ non sit aliquod subjectum receptivum. Sic igitur id quod est genitum in divinis accipit esse à generante, non tanquam illud esse sit receptum in aliquâ materiâ, vel subjecto, quod repugnat subsistentiæ divini esse; sed secundum hoc dicitur esse acceptum, in quantum procedens ab alio habet esse divinum, non quasi aliud ab esse divino existens. In ipsâ enim perfectione divini esse continetur et Verbum intelligibiliter procedens, et principium Verbi, sicut et quæcumque ad ejus perfectionem pertinent, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2, et qu. 14, art. 4.

ARTICULUS. III. — *Utrum sit in divinis alia processio à generatione Verbi.* — (1, dist. 18, quæst. 1, art. 2, et 4 cont., cap. 23, fin., et Pot. quæst. 10, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in divinis alia processio à generatione Verbi. Eadem enim ratione erit aliqua alia processio ab illâ aliâ processione; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Standum est igitur in primâ, ut sit una tantum processio in divinis.

2. Præterea, in omni naturâ invenitur tantum unus modus communicationis illius naturæ; et hoc ideo est, quia operationes secundum terminos habent unitatem et diversitatem. Sed processio in divinis non est nisi secundum communicationem divinæ naturæ. Cum igitur sit una tantum natura divina, ut supra ostensum est, qu. 11, art. 3, relinquitur quod una sit tantum processio in divinis.

3. Præterea, si sit in divinis alia processio ab intelligibili processione Verbi, non erit nisi processio amoris, quæ est secundum voluntatis operationem. Sed talis processio non potest esse alia à processione intellectus intelligibili: quia voluntas in Deo non est aliud ab intellectu, ut supra ostensum est, quæst. 19, art. 1. Ergo in Deo non est alia processio præter processionem Verbi.

Sed contra est quod Spiritus sanctus procedit à Patre, ut dicitur Joan. 15. Ipse autem est alius à Filio, secundum illud Joan. 14, 16: *Rogabo Patrem meum, et alium Paracletum dabit vobis.* Ergo in divinis est alia processio præter processionem Verbi.

Respondeo dicendum quod in divinis sunt duæ processionem, scilicet processio Verbi, et quædam alia.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quod in divinis non est processio nisi secun-

dum actionem quæ non tendit in aliquid extrinsecum, sed manet in ipso agente. Hujusmodi autem actio in intellectuali naturâ est actio intellectus, et actio voluntatis. Processio autem Verbi attenditur secundum actionem intelligibilem. Secundum autem operationem voluntatis invenitur in nobis quædam alia processio, scilicet processio amoris, secundum quam amatum est in amante; sicut per conceptionem verbi res dicta vel intellecta est in intelligente. Unde et præter processionem Verbi ponitur alia processio in divinis, quæ est processio amoris.

Ad primum ergo dicendum quod non est necessarium procedere in divinis processionibus in infinitum. Processio enim quæ est ad intra in intellectuali naturâ, terminatur in processione voluntatis.

Ad secundum dicendum quod quidquid est in Deo, est Deus, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 3 et 4, quod non contingit in aliis rebus. Et ideo per quamlibet processionem quæ non est ad extra, communicatur divina natura, non autem aliæ naturæ.

Ad tertium dicendum quod, licet in Deo non sit aliud voluntas et intellectus, tamen de ratione voluntatis et intellectus est quod processionem quæ sunt secundum actionem utriusque, se habeant secundum quemdam ordinem. Non enim est processio amoris nisi in ordine ad processionem Verbi. Nihil enim potest voluntate amari, nisi sit in intellectu conceptum. Sicut igitur attenditur quidam ordo Verbi ad principium à quo procedit, licet in divinis sit eadem substantia intellectus et conceptio intellectus; ita, licet in Deo sit idem voluntas et intellectus, tamen, quia de ratione amoris est quod non procedat nisi à conceptione intellectus, habet ordinis distinctionem processio amoris à processione Verbi in divinis.

ARTICULUS IV. — *Utrum processio amoris in divinis sit generatio.* — (1, dist. 13, art. 3, et 4 cont., cap. 23.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod processio amoris in divinis sit generatio. Quod enim procedit in similitudinem (1) naturæ in viventibus, dicitur generatum, et nascens. Sed id quod procedit in divinis per modum amoris, procedit in similitudinem naturæ; aliàs esset extraneum à naturâ divinâ, et sic esset processio ad extra. Ergo quod procedit in divinis per modum amoris, procedit ut genitum et nascens.

2. Præterea, sicut similitudo est de ratione verbi, ita est etiam de ratione amoris. Unde dicitur Eccl. 13, 19, quod *omne animal diligit simile sibi.* Si igitur ratione similitudinis verbo procedenti convenit generari, et nasci, videtur etiam quod amori procedenti convenit generari.

3. Præterea, non est in genere quod non est in aliquâ ejus specie. Si igitur in divinis sit quædam processio amoris, oportet quod præter hoc nomen commune habeat aliquod nomen speciale. Sed non est aliud nomen

(1) Al. hic et infra: *In similitudine.*

dare nisi generatio. Ergo videtur quòd processio amoris in divinis sit generatio.

Sed contra est, quia secundum hoc sequetur quòd Spiritus sanctus, qui procedit ut amor, procederet ut genitus, quod est contra illud Athanasii, in suo Symbolo fidei: *Spiritus sanctus à Patre et Filio non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

Respondeo dicendum quòd processio amoris in divinis non debet dici generatio. Ad cuius evidentiam sciendum est quòd hæc est differentia inter intellectum et voluntatem, quòd intellectus fit in actu per hoc quòd res intellecta est in intellectu secundum suam similitudinem; voluntas autem fit in actu, non per hoc quòd aliqua similitudo voliti sit in voluntate, sed ex hoc quòd voluntas habet quamdam inclinationem in rem volitam. Processio igitur quæ attenditur secundum rationem intellectus, est secundum rationem similitudinis; et in tantum potest habere rationem generationis, quia omne generans generat sibi simile. Processio autem quæ attenditur secundum rationem voluntatis, non consideratur secundum rationem similitudinis, sed magis secundum rationem impellentis et moventis in aliquid.

Et ideo quòd procedit in divinis per modum amoris, non procedit ut genitum, vel ut filius, sed magis procedit ut spiritus; quo nomine quædam vitalis motio et impulsio designatur, prout aliquis ex amore dicitur moveri vel impelli ad aliquid faciendum.

Ad primum ergo dicendum quòd quicquid est in divinis, est unum cum divinâ naturâ. Unde ex parte hujus unitatis non potest accipi propria ratio hujus processiois, vel illius, secundum quam una distinguatur ab aliâ; sed oportet quòd propria ratio hujus vel illius processiois accipiat secundum ordinem unius processiois ad aliam. Hujusmodi autem ordo attenditur secundum rationem voluntatis et intellectus. Unde secundum horum propriam rationem sortitur in divinis nomen utraque processio, quod imponitur ad propriam rationem rei significandam; et inde est quòd procedens per modum amoris et divinam naturam accipit, et tamen non dicitur natum.

Ad secundum dicendum quòd similitudo aliter pertinet ad verbum, et aliter ad amorem: nam ad verbum pertinet, in quantum ipsum est quædam similitudo rei intellectæ, sicut genitum est similitudo generantis; sed ad amorem pertinet, non quòd ipse amor sit similitudo, sed in quantum similitudo est principium amandi. Unde non sequitur quòd amor sit genitus, sed quòd genitum sit principium amoris.

Ad tertium dicendum quòd Deum nominare non possumus nisi ex creaturis, ut dictum est supra, qu. 13, art. 1. Et quia in creaturis communicatio naturæ non est nisi per generationem, processio in divinis non habet proprium vel speciale nomen, nisi generationis. Unde processio quæ non est generatio, remansit sine speciali nomine; sed potest nominari spiratio, quia est processio spiritus.

ARTICULUS V. — *Utrum sint plures processiones in divinis quàm duæ.* — (Inf., qu. 28, art. 4, corp., et qu. 37, art. 1, corp., et qu. 41, art. 6, corp., et Pot. qu. 10, art. 1, arg. Sed contra.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sint plures processiones in divinis quàm duæ. Sicut enim scientia et voluntas attribuitur Deo, ita et potentia. Si igitur secundum intellectum et voluntatem accipiuntur in Deo duæ processiones, videtur quòd tertia sit accipienda secundum potentiam.

2. Præterea, bonitas maximè videtur esse principium processiois, cum bonum dicatur diffusivum sui esse. Videtur igitur quòd secundum bonitatem aliqua processio in divinis accipi debeat.

3. Præterea, major est fecunditatis virtus in Deo quàm in nobis. Sed in nobis non est tantum una processio verbi, sed multæ; quia ex uno verbo in nobis procedit aliud verbum, et similiter ex uno amore alius amor. Ergo et in Deo sunt plures processiones quàm duæ.

Sed contra est quòd in Deo non sunt nisi duo procedentes, scilicet Filius et Spiritus sanctus. Ergo sunt ibi tantum duæ processiones.

Respondeo dicendum quòd processiones in divinis accipi non possunt nisi secundum actiones quæ in agente manent. Hujusmodi autem actiones in naturâ intellectuali et divinâ non sunt nisi duæ, scilicet intelligere et velle. Nam sentire, quod etiam videtur esse operatio in sentiente, est extra naturam intellectualem, neque totaliter est remotum à genere actionum quæ sunt ad extra; nam sentire perficitur per actionem sensibilis in sensum. Relinquitur igitur quòd nulla alia processio possit esse in Deo, nisi verbi et amoris.

Ad primum ergo dicendum quòd potentia est principium agendi in aliud. Unde secundum potentiam accipitur actio ad extra; et sic secundum attributum potentiæ non accipitur processio divinæ personæ, sed solum processio creaturarum.

Ad secundum dicendum quòd bonum, sicut dicit Boetius, in lib. de Hebdomadibus, lib. An omne quod est, bonum sit, circa finem, pertinet ad essentiam, non ad operationem, nisi fortè sicut objectum voluntatis. Unde cum processiones divinas secundum aliquas actiones necesse sit accipere, secundum bonitatem et hujusmodi alia attributa, non accipiuntur aliæ processiones nisi verbi et amoris, secundum quòd Deus suam essentiam, veritatem et bonitatem intelligit et amat.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra habitum est, qu. 14, art. 5, et qu. 19, art. 5, Deus uno simplici actu omnia intelligit, et similiter omnia vult. Unde in eo non potest esse processio verbi ex verbo, neque amoris ex amore; sed est in eo solum unum verbum perfectum, et unus amor perfectus; et in hoc ejus perfecta fecunditas manifestatur.

QUÆSTIO XXVIII.

DE RELATIONIBUS DIVINIS. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de relationibus

divinis; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales; 2^o utrùm illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ; 3^o utrùm possint esse in Deo plures relationes distinctæ ab invicem; 4^o de numero harum relationum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in Deo sint aliquæ relationes reales.* — (1, dist. 26, qu. 2, art. 1, et dist. 33, art. 1, in corp., et 4 cont., cap. 14, et Pot. qu. 2, art. 6, corp., et qu. 8, art. 1, et opusc. 3, cap. 53.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint aliquæ relationes reales. Dicit enim Boetius in lib. de Trinit., in med., quod cum quis prædicamenta in divinam vertit prædicationem, cuncta mutantur in substantiam, quæ prædicari possunt; ad aliquid verò omninò non potest prædicari. Sed quidquid est realiter in Deo, de ipso prædicari potest. Ergo relatio non est realiter in Deo.

2. Præterea, dicit Boetius in eod. lib., circa finem, quod *similis est relatio in Trinitate Patris ad Filium, et utriusque ad Spiritum sanctum, ut ejus quod est idem ad id quod est idem.* Sed hujusmodi relatio est rationis tantum, quia omnis relatio realis exigit duo extrema realiter. Ergo relationes quæ ponuntur in divinis, non sunt reales relationes, sed rationis tantum.

3. Præterea, relatio paternitatis est relatio principii. Sed cum dicitur: Deus est principium creaturarum, non importatur aliqua relatio realis, sed rationis tantum. Ergo nec paternitas in divinis est relatio realis, et eadem ratione nec aliæ relationes quæ ponuntur ibi.

4. Præterea, generatio in divinis est secundum intelligibilis verbi processionem. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, sunt relationes rationis. Ergo paternitas et filiatio, quæ dicuntur in divinis secundum generationem, sunt relationes rationis tantum.

Sed contra est quod pater non dicitur nisi à paternitate, et filius à filiatione. Si igitur paternitas et filiatio non sunt in Deo realiter, sequitur quod Deus non sit realiter pater aut filius, sed secundum rationem intelligentiæ tantum; quod est hæresis Sabelliana.

Respondeo dicendum quod relationes quædam sunt in divinis realiter.

Ad cujus evidentiam, considerandum est quod solum in his quæ dicuntur ad aliquid, inveniuntur aliqua secundum rationem tantum, et non secundum rem; quod non est in aliis generibus; quia alia genera, ut quantitas et qualitas, secundum propriam rationem significant aliquid alicui inhærens. Ea verò quæ dicuntur ad aliquid, significant secundum propriam rationem solum respectum ad aliud. Qui quidem respectus aliquando est in ipsâ naturâ rerum, utpote quando aliquæ res secundum suam naturam ad invicem ordinatæ sunt, et invicem inclinationem habent; et hujusmodi relationes oportet esse reales; sicut in corpore gravi est inclinatio et ordo ad locum medium; unde respectus quidam

est in ipso gravi respectu loci medii; et similiter est de aliis hujusmodi. Aliquando verò respectus significatus per ea quæ dicuntur ad aliquid, est tantum in ipsâ apprehensione rationis conferentis unum alteri; et tunc est relatio rationis tantum; sicut cum comparat ratio hominem animali ut speciem ad genus.

Cum autem aliquid procedit à principio ejusdem naturæ, necesse est quod ambo, scilicet procedens et id à quo procedit, in eodem ordine convenient; et sic oportet quod habeant reales respectus ad invicem. Cum igitur processiones in divinis sint in identitate naturæ, ut ostensum est quæst. præc., art. 2 et 4, necesse est quod relationes quæ secundum processiones divinas accipiuntur, sint relationes reales.

Ad primum ergo dicendum quod ad aliquid dicitur omninò non prædicari in Deo secundum propriam rationem ejus quod dicitur ad aliquid, in quantum scilicet propria ratio ejus quod ad aliquid dicitur, non accipitur per comparisonem ad illud cui inest relatio, sed per respectum ad alterum. Non autem per hoc excludere voluit quod relatio non esset in Deo, sed quod non prædicaretur per modum inhærentis secundum propriam relationis rationem, sed magis per modum ad aliud se habentis.

Ad secundum dicendum quod relatio quæ importatur per hoc nomen *idem*, est relatio rationis tantum, si accipiat simpliciter idem; quia hujusmodi relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicujus ad se ipsum, secundum aliquas ejus duas considerationes. Secus autem est, cum dicuntur aliqua eadem esse non in numero, sed in naturâ generis, sive speciei. Boetius igitur relationes quæ sunt in divinis assimilat relationi identitatis, non quantum ad omnia, sed quantum ad hoc solum quod per hujusmodi relationes non diversificatur substantia, sicut nec per relationem identitatis.

Ad tertium dicendum quod cum creatura procedit à Deo in diversitate naturæ, Deus est extra ordinem totius creaturæ, nec ex ejus naturâ est ejus habitudo ad creaturas; non enim producit creaturas ex necessitate suæ naturæ, sed per intellectum et per voluntatem, ut supra dictum est, qu. 19, art. 3 et 4, et qu. 14, art. 8. Et ideò in Deo non est realis relatio ad creaturas, sed in creaturis est realis relatio ad Deum; quia creaturæ continentur sub ordine divino, et in earum naturâ est quod dependeant à Deo. Sed processiones divinæ sunt in eadem naturâ. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quod relationes quæ consequuntur solam operationem intellectus, in ipsis rebus intellectis sunt relationes rationis tantum, quia scilicet eas ratio adinvenit inter duas res intellectas. Sed relationes quæ consequuntur operationem intellectus, quæ (1) sunt inter verbum intellectualiter procedens, et illud à quo procedit, non sunt relationes rationis tantum, sed rei; quia et ipse intellectus, et ratio, est quædam res; et

(1) Al., et quæ.

comparatur realiter ad id quod procedit intelligibiliter, sicut res corporalis ad id quod procedit corporaliter. Et sic paternitas et filiatio sunt relationes reales in divinis.

ARTICULUS II. — *Utrum relatio in Deo sit idem quod sua essentia.* — (1, dist. 33, art. 1, et 4 cont. 14, et Pot. quæst. 8, art. 2, et quodl. 6, art. 1, et op. 2, cap. 52, 55 et 57, et opusc. 9, quæst. 6, et Joan. 16, lect. 4, fine.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod relatio in Deo non sit idem quod sua essentia. Dicit enim Augustinus, in 5 de Trin., cap. 5, in princ., quod non omne quod dicitur in Deo, dicitur secundum substantiam; dicitur enim ad aliquid, sicut pater ad filium. Sed hæc non secundum substantiam dicuntur. Ergo relatio non est divina essentia.

2. Præterea, Augustinus dicit, 7 de Trinit. cap. 1, à med.: *Omnis res quæ relativè dicitur, est etiam aliquid excepto relativo; sicut homo dominus, et homo servus.* Si igitur relationes aliquæ sunt in Deo, oportet esse in Deo aliquid aliud præter relationes. Sed hoc aliud non potest esse nisi essentia. Ergo essentia est aliud à relationibus.

3. Præterea, esse relativi est ad aliud se habere, ut dicitur in Prædicamentis, in cap. *Ad aliquid*. Si igitur relatio sit ipsa divina essentia, sequitur quod esse divinæ essentiae sit ad aliud se habere; quod repugnat perfectioni divini esse, quod est maximè absolutum et per se subsistens, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4, et qu. 4, art. 2. Non igitur relatio est ipsa essentia divina.

Sed contra, omnis res quæ non est divina essentia, est creatura. Sed relatio realiter competit Deo. Si ergo non est divina essentia, erit creatura; et ita ei non erit adoratio latriæ exhibenda, contra quod in Præfatione cantatur: *Et in personis proprietas, et in essentia unitas, et in maiestate adoretur æqualitas.*

Respondeo dicendum quod circa hoc dicitur Gilbertus Porretanus errasse; sed errorem suum postmodum in Rhemensi concilio revocasse. Dixit enim quod relationes in divinis sunt assistentes, sive extrinsecus affixæ.

Ad cuius evidentiam, considerandum est quod in quolibet novem generum accidentis est duo considerare. Quorum unum est esse, quod competit unicuique ipsorum secundum quod est accidens; et hoc communiter in omnibus est inesse subjecto, accidentis enim esse est inesse. Aliud, quod potest considerari in unoquoque, est propriè ratio uniuscujusque illorum generum. Et in aliis quidem generibus à relatione, utpote quantitate et qualitate, etiam propria ratio generis accipitur secundum comparisonem ad subjectum; nam quantitas dicitur mensura substantiæ, qualitas verò dispositio substantiæ. Sed ratio propria relationis non accipitur secundum comparisonem ad illud in quo est, sed secundum comparisonem ad aliquid extra.

Si igitur consideremus etiam in rebus creatis relationes secundum id quod relationes sunt, sic inveniuntur esse assistentes, non intrinsecus affixæ, quasi significantes respectum quodam modo contingentem ipsam rem re-

latam, prout ab eâ tendit in alterum. Si verò consideretur relatio secundum quod est accidens, sic est inhærens subjecto, et habens esse accidentale in ipso.

Sed Gilbertus Porretanus consideravit relationem primo modo tantum.

Quidquid autem in rebus creatis habet esse accidentale, secundum quod transfertur in Deum, habet esse substantiale; nihil enim est in Deo ut accidens in subjecto; sed quidquid est in Deo, est ejus essentia. Sic igitur ex eâ parte quâ relatio in rebus creatis habet esse accidentale in subjecto, relatio realiter existens in Deo habet esse essentiae divinæ, idem omnino ei existens. In hoc verò quod ad aliquid dicitur, non significatur aliqua habitudo ad essentiam, sed magis ad suum oppositum. Et sic manifestum est quod relatio realiter existens in Deo est idem essentiae secundum rem, et non differt nisi secundum intelligentiæ rationem, prout in relatione importatur respectus ad suum oppositum, qui non importatur in nomine essentiae. Patet ergo quod in Deo non est aliud esse relationis et essentiae, sed unum et idem.

Ad primum ergo dicendum quod verba illa Augustini non pertinent ad hoc quod paternitas, vel alia relatio, quæ est in Deo secundum esse suum, non sit idem quod divina essentia; sed quod non prædicatur secundum modum substantiæ, ut existens in eo de quo dicitur, sed ut ad alterum se habens. Et propter hoc dicuntur duo tantum esse prædicamenta in divinis; quia alia prædicamenta important habitudinem ad id de quo dicuntur, tam secundum suum esse, quam secundum proprii generis rationem. Nihil autem quod est in Deo potest habere habitudinem ad id in quo est, vel de quo dicitur, nisi habitudinem identitatis propter summam Dei simplicitatem.

Ad secundum dicendum quod sicut in rebus creatis, in illo quod dicitur relativè, non solum est invenire respectum ad alterum, sed etiam aliquid absolutum, ita et in Deo; sed tamen aliter, et aliter. Nam id quod invenitur in creaturâ præter id quod continetur sub significatione nominis relativi, est alia res; in Deo autem non est alia res, sed una et eadem; quæ non perfectè exprimitur relationis nomine quasi sub significatione talis nominis comprehensa. Dictum est enim supra, qu. 13, per totam, et art. 2 præcipuè, cum de divinis nominibus agebatur, quod plus continetur in perfectione divinæ essentiae quam aliquo nomine significari possit. Unde non sequitur quod in Deo præter relationem sit aliquid aliud secundum rem, sed solum considerata nominum ratione.

Ad tertium dicendum quod si in perfectione divinâ nihil plus contineretur quam quod significat nomen relativum, sequeretur quod esse ejus esset imperfectum, utpote ad aliquid aliud se habens; sicut si non contineretur ibi plus quam quod nomine sapientiæ significatur, non esset aliquid subsistens. Sed quia divinæ essentiae perfectio est major quam quod significatione alicujus nominis comprehendi possit; non sequitur, si nomen relati-

vum, vel quodeumque aliud nomen dictum de Deo, non significat aliquid perfectum, quod divina essentia habeat esse imperfectum; quia divina essentia comprehendit in se omnium generum perfectionem, ut supra dictum est, qu. 4, art. 2.

ARTICULUS III. — *Utrum relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem distinguantur.* — (*Infr., qu. 30, art. 1, corp., et 2, corp., et Pot. qu. 1, art. 3 et 6, corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod relationes quæ sunt in Deo, realiter ab invicem non distinguantur. Quæcumque enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed omnis relatio in Deo existens est idem secundum rem cum divinâ essentiâ. Ergo relationes secundum rem ab invicem non distinguuntur.

2. Præterea, sicut paternitas et filiatio secundum nominis rationem distinguuntur ab essentiâ divinâ, ita et bonitas, et potentia. Sed propter huiusmodi rationis distinctionem non est aliqua realis distinctio bonitatis et potentiæ divinæ. Ergo neque paternitatis et filiationis.

3. Præterea, in divinis non est distinctio realis, nisi secundum originem. Sed una relatio non videtur oriri ex aliâ. Ergo relationes non distinguuntur realiter ab invicem.

Sed contra est quod dicit Boetius, in lib. de Trinit., non multum à fine lib., quod *substantia in divinis continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem*. Si ergo relationes non distinguuntur ab invicem realiter, non erit in divinis trinitas realis, sed rationis tantum, quod est Sabelliani erroris.

Respondeo dicendum quod ex eo quod aliquid alicui attribuitur, oportet quod attribuantur ei omnia quæ sunt de ratione illius. Sicut cuicumque attribuitur homo, oportet quod attribuat ei esse rationale. De ratione autem relationis est respectus unius ad alterum, secundum quem aliquid alteri opponitur relativè. Cum igitur in Deo realiter sit relatio, ut dictum est art. 1 huius qu., oportet quod realiter sit ibi oppositio. Relativa autem oppositio in sui ratione includit distinctionem. Unde oportet quod in Deo sit realis distinctio, non quidem secundum rem absolutam, quæ est essentia, in quâ est summa unitas et simplicitas, sed secundum rem relativam.

Ad primum ergo dicendum quod, secundum Philosophum, in 3 Physic., text. 21, argumentum illud tenet, quod quæcumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem, in his quæ sunt idem re et ratione, sicut tunica et indumentum; non autem in his quæ differunt ratione. Unde ibidem dicit quod licet actio sit idem motui, similiter et passio; non tamen sequitur quod actio et passio sint idem: quia in actione importatur respectus, ut à quo est motus in mobili, in passione vero, ut qui est ab alio. Et similiter, licet paternitas sit idem secundum rem cum essentiâ divinâ, et similiter filiatio, tamen hæc duo in suis propriis rationibus important oppositos respectus. Unde distinguuntur ab invicem.

SUMME. I.

Ad secundum dicendum quod potentia et bonitas non important in suis rationibus aliquam oppositionem. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quod, quamvis relationes, propriè loquendo, non oriuntur vel procedant ab invicem, tamen accipiuntur per oppositum secundum processionem alicujus ab alio.

ARTICULUS IV. — *Utrum in Deo sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio.* — (*Infr., quæst. 30, art. 1, corp., et art. 2, corp., et ad 1.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sint tantum quatuor relationes reales, scilicet paternitas, filiatio, spiratio et processio. Est enim considerare in Deo relationes intelligentis ad intellectum, et volentis ad volitum; quæ videntur esse relationes reales, neque sub prædictis continentur. Non ergo sunt solum quatuor relationes reales in Deo.

2. Præterea, relationes reales accipiuntur in Deo secundum processionem intelligibilem Verbi. Sed relationes intelligibiles multiplicantur in infinitum, ut Avicenna dicit. Ergo in Deo sunt infinitæ relationes reales.

3. Præterea, idæ sunt in Deo ab æterno, ut supra dictum est, qu. 15, art. 1; non autem distinguuntur ab invicem, nisi secundum respectum ad res, ut supra dictum est, art. 2 ejusd. quæst. Ergo in Deo sunt multo plures relationes æternæ.

4. Præterea, æqualitas, et similitudo, et identitas, sunt relationes quædam, et sunt in Deo ab æterno. Ergo plures relationes sunt ab æterno in Deo quam quæ dictæ sunt.

5. Sed contra videtur quod sint pauciores. Quia secundum Philosophum, in 3 Physic., text. 21, « eadem via est de Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas. » Ergo videtur quod pari ratione eadem sit relatio de patre ad filium, quæ dicitur paternitas, et de filio ad patrem, quæ dicitur filiatio; et sic non sunt quatuor relationes in Deo.

Respondeo dicendum quod secundum Philosophum, in 5 Metaph., text. 20, relatio omnis fundatur vel supra quantitatem, ut duplum et dimidium; vel supra actionem et passionem, ut faciens et factum, pater et filius, dominus et servus, et huiusmodi. Cum autem quantitas non sit in Deo, est enim sine quantitate magnus, ut dicit Augustinus, lib. 1 de Trinit., cap. 1, circa fin., et lib. 6, cap. 7, circa princ., relinquitur quod realis relatio in Deo esse non possit, nisi super actionem fundata. Non autem super actiones secundum quas procedit aliquid extrinsecum à Deo, quia relationes Dei ad creaturas non sunt realiter in ipso, ut supra dictum est, qu. 13, art. 7. Unde relinquitur quod relationes reales in Deo non possunt accipi nisi secundum actiones, secundum quas est processio in Deo non extra, sed intra. Huiusmodi autem processionem sunt duæ tantum, ut supra dictum est, quæst. 27, art. 3 præcipuè; quarum una accipitur secundum actionem intellectus, quæ

(Vingt-trois.)

est processio Verbi; alia secundum actionem voluntatis, quæ est processio amoris. Secundum quamlibet autem processionem oportet duas accipere relationes oppositas, quarum una sit procedentis à principio, et alia ipsius principii. Processio autem Verbi dicitur generatio secundum propriam rationem, quæ competit rebus viventibus. Relatio autem principii generationis in viventibus perfectis dicitur paternitas; relatio verò procedentis à principio dicitur filiatio. Processio verò amoris non habet nomen proprium, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4; unde neque relationes quæ secundum ipsam accipiuntur. Sed vocatur relatio principii huius processionis, spiratio; relatio autem procedentis, processio; quamvis hæc duo nomina ad ipsas processionem vel origines pertineant, et non ad relationes.

Ad primum ergo dicendum quòd in his in quibus differunt (1) intellectus et intellectum, volens et volitum, potest esse realis relatio, et scientiæ ad rem scitam, et volentis ad rem volitam. Sed in Deo est idem omnino intellectus et intellectum, quia intelligendo se, intelligit omnia alia; et eadem ratione voluntas et volitum. Unde in Deo huiusmodi relationes non sunt reales, sicut neque relatio ejusdem ad idem. Sed tamen relatio ad verbum est realis; quia verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta. Cum enim intelligimus lapidem, id quod ex re intellecta concipit intellectus, vocatur verbum.

Ad secundum dicendum quòd in nobis relationes intelligibiles in infinitum multiplicantur; quia alio actu intelligit homo lapidem, et alio actu intelligit se intelligere lapidem, et alio etiam intelligit se hoc intelligere; et sic in infinitum multiplicantur actus intelligendi, et per consequens relationes intellectæ. Sed hoc in Deo non habet locum, quia uno actu tantum omnia intelligit.

Ad tertium dicendum quòd respectus ideales sunt intellecti à Deo. Unde ex eorum pluralitate non sequitur quòd sint plures relationes in Deo, sed quòd Deus cognoscat plures relationes.

Ad quartum dicendum quòd æqualitas et similitudo in Deo non sunt relationes reales, sed rationis tantum, ut infra patebit, quæst. 42, art. 3, ad 4.

Ad quintum dicendum quòd via est eadem ab uno termino ad alterum, et è converso; sed tamen respectus sunt diversi. Unde ex hoc non potest concludi quòd eadem sit relatio patris ad filium, et è converso; sed posset hoc concludi de aliquo absoluto, si esset medium inter ea.

QUÆSTIO XXIX.

DE PERSONIS DIVINIS. — (In quatuor articulos divisa.)

Præmissis autem his quæ de processionebus et relationibus præcognoscenda videbantur, necessarium est aggredi de personis.

Et primò secundum considerationem abso-

lutam, et deinde secundum comparativam considerationem. Oportet autem absolutè de personis primò quidem in communi considerare, deinde de singulis personis.

Ad communem autem considerationem personarum quatuor pertinere videntur. Primò quidem, significatio huius nominis *persona*. Secundò verò, numerus personarum. Tertiò, ea quæ consequuntur numerum personarum, vel ei opponuntur, ut diversitas, et similitudo, et huiusmodi. Quartò verò, ea quæ pertinent ad notitiam personarum.

Circa primum quærentur quatuor: 1º de definitione personæ; 2º de comparatione personæ ad essentiam, subsistentiam et hypostasim; 3º utrùm nomen personæ competat in divinis; 4º quid ibi significet.

ARTICULUS PRIMUS. — De definitione personæ.

— (3 p., quæst. 2, art. 2, corp., et 1, dist. 25, art. 1, et Pot. quæst. 9, art. 2, et de Unione Verbi, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd incompetens sit definitio personæ quam Boetius assignat in lib. de duabus Naturis, à principio lib., quæ talis est: *Persona est rationalis nature individua substantia*. Nullum enim singulare definitur. Sed persona significat quoddam singulare. Ergo persona inconvenienter definitur.

2. Præterea, substantia, prout ponitur in definitione personæ, aut sumitur pro substantiâ primâ, aut pro substantiâ secundâ. Si pro substantiâ primâ, superflue additur, *individua*, quia substantia prima est substantia individua; si verò stat pro substantiâ secundâ, falsò additur, et est oppositio in adjecto: nam secundæ substantiæ dicuntur genera, vel species. Ergo definitio est malè assignata.

3. Præterea, nomen intentionis non debet poni in definitione rei. Non enim esset bona assignatio, si quis diceret: Homo est species animalis; homo enim est nomen rei, species est nomen intentionis. Cum igitur persona sit nomen rei (significat enim substantiam quamdam rationalis nature), inconvenienter individuum, quod est nomen intentionis, in ejus definitione ponitur.

4. Præterea: *Natura est principium motus et quietis in eo in quo est per se, et non per accidens*, ut dicitur in 2 Phys., text. 3. Sed persona est in rebus immobilibus, sicut in Deo, et in Angelis. Non ergo in definitione personæ debuit poni natura, sed magis essentia.

5. Præterea, anima separata est rationalis nature individua substantia; non autem est persona. Inconvenienter ergo persona sic definitur (1).

Respondeo dicendum quòd, licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiæ. Substantia enim individuatur per se ipsam; sed accidentia individuantur per subjectum, quod est substantia: dicitur enim hæc albedo,

(1) Cod. Alcan. alique, item edit. Rom. et Patav. omittunt argumentum, sed contra. Habet Nicolaus sic: Sed contra est auctoritas prædicta Boetii.

(1) Ita cod. Alcan. Editi, differt.

in quantum est in hoc subjecto. Unde etiam convenienter individua substantiæ habent aliquod speciale nomen præ aliis; dicuntur enim hypostases, vel primæ substantiæ.

Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quæ habent dominium sui actûs; et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt; actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter cæteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturæ; et hoc nomen est, *persona*.

Et ideo in prædictâ definitione personæ ponitur *substantia individua*, in quantum significat singulare in genere substantiæ; additur autem *rationalis naturæ*, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis.

Ad primum ergo dicendum quod, licet hoc singulare, vel illud, definiri non possit, tamen id quod pertinet ad communem rationem singularitatis, definiri potest, et sic Philosophus, in lib. Prædicament., cap. de Substantiâ, definit substantiam primam; et hoc modo definit Boetius personam.

Ad secundum dicendum quod, secundum quosdam, *substantia* in definitione personæ ponitur pro substantiâ primâ, quæ est hypostasis; neque tamen superflue additur *individua*, quia nomine hypostasis vel substantiæ primæ excluditur ratio universalis et partis. Non enim dicimus quod homo communis sit hypostasis, neque etiam quod manus, cum sit pars. Sed per hoc quod additur, *individua*, excluditur à personâ ratio assumptibilis; humana enim natura in Christo non est persona, quia est assumpta à digniori, scilicet à Verbo Dei. Sed melius dicendum est quod substantia accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam, et per hoc quod additur, *individua*, trahitur ad standum pro substantiâ primâ.

Ad tertium dicendum quod, quia substantiales differentiæ non sunt nobis notæ, vel etiam nominatæ non sunt, oportet interdum uti differentiis accidentalibus loco substantialium; puta, si quis diceret: Ignis est corpus simplex, calidum et siccum. Accidentia enim propria sunt effectus formarum substantialium et manifestant eas. Et similiter nomina intentionum possunt accipi ad definiendum res, secundum quod accipiuntur pro aliquibus nominibus rerum quæ non sunt posita. Et sic hoc nomen, *individuum*, ponitur in definitione personæ ad designandum modum subsistendi qui competit substantiis particularibus.

Ad quartum dicendum quod, secundum Philosophum, in 5 Metaph., text. 5, nomen naturæ primò impositum est ad significandam generationem viventium, quæ dicitur nativitas. Et quia huiusmodi generatio est à principio intrinseco, extensum est hoc nomen ad significandum principium intrinsecum cuiuscumque motûs. Et sic definitur natura in 2 Phys., text. 3. Et quia huiusmodi principium est formale vel materiale, communiter tam materia quàm forma dicitur natura. Et quia per formam completur essentia uniuscuius-

que rei, communiter essentia uniuscuiusque rei, quam significat ejus definitio, vocatur natura. Et sic accipitur hic natura. Unde Boetius in eodem lib. de duab. Naturis, à princ., dicit quod *natura est unumquodque informans specifica differentia*. Specifica enim differentia est quæ complet definitionem, et sumitur à propriâ formâ rei. Et ideo convenientius fuit quod in definitione personæ, quæ est singulare alicujus generis determinati, uteretur nomine naturæ quàm essentiæ, quæ sumitur ab esse, quod est communissimum.

Ad quintum dicendum quod anima est pars humanæ speciei; et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua, quæ est hypostasis vel substantia prima, sicut nec manus, nec quæcumque alia partium hominis; et sic non competit ei neque definitio personæ, neque nomen.

ARTICULUS II. — *Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia.* — (1, dist. 23, art. 3, et Pot. quest. 9, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *persona* sit idem quod *hypostasis, subsistentia et essentia*. Dicit enim Boetius, in lib. de duabus Natur., à princ., quod *Græci naturæ rationalis individuum substantiam* *ὑποστάσεις* (1) *nomine vocaverunt*. Sed hoc etiam apud nos significat nomen personæ. Ergo *persona* omnino idem est quod *hypostasis*.

2. Præterea, sicut in divinis dicimus tres personas, ita in divinis dicimus tres subsistentias; quod non esset, nisi *persona* et *subsistentia* idem significarent. Ergo idem significant *persona* et *subsistentia*.

3. Præterea, Boetius dicit in comment. Prædicamentorum, quod *οὐσία* (quod est idem quod *essentia*) significat compositum ex materiâ et formâ. Id autem quod est compositum ex materiâ et formâ, est individuum substantiæ, quod et *hypostasis* et *persona* dicitur. Ergo omnia prædicta nomina idem significare videntur.

4. Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de duab. Natur., aliquantulum à princ., quod genera et species subsistunt tantum; individua verò non subsistunt tantum, verum etiam substant. Sed à subsistendo dicuntur *subsistentiæ*, sicut à substando *substantiæ*, vel *hypostases*. Cum igitur esse hypostases vel personas non conveniat generibus vel speciebus, *hypostases* vel *personæ* non sunt idem quod *subsistentiæ*.

5. Præterea, Boetius dicit in comment. Prædicamentorum, quod *hypostasis* dicitur materia, *οὐσία* autem (id est, *subsistentia*) dicitur forma. Sed neque forma, neque materia potest dici persona. Ergo *persona* differt à prædictis.

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in 5 Metaph., text. 15, substantia dicitur dupliciter. Uno modo dicitur substantia quidditas rei, quam significat definitio, secundum quod dicimus quod definitio si-

(1) Omnes hæc græcæ voces in editis, præter Patav., latinis litteris efferuntur.

gnificat substantiam rei; quam quidem substantiam Græci *οὐσία* vocant, quod nos essentiam dicere possumus. Alio modo dicitur substantia subjectum, vel suppositum, quod subsistit in genere substantiæ. Et hoc quidem communiter accipiendi nominari potest nomine significante intentionem, et sic dicitur suppositum. Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem; quæ quidem sunt, *res naturæ*, *subsistentia*, et *hypostasis*, secundum triplicem considerationem substantiæ sic dictæ. Secundum enim quod per se existit, et non in alio, vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus quæ non in alio, sed in se existunt. Secundum verò quod supponitur alicui naturæ communi, sic dicitur *res naturæ*, sicut hic homo est *res naturæ*; secundum verò quod supponitur accidentibus, dicitur *hypostasis* vel *substantia*. Quia autem hæc tria nomina significant communiter in toto genere substantiarum, hoc nomen *persona* significat in genere rationalium substantiarum.

Ad primum ergo dicendum quod *hypostasis* apud Græcos ex propriâ significatione nominis habet quod significet quodcumque individuum substantiæ; sed ex usu loquenti habet quod sumatur pro individuo rationalis naturæ ratione suæ excellentiæ.

Ad secundum dicendum quod sicut nos dicimus in divinis pluraliter tres personas, et tres substantias, ita Græci dicunt tres hypostases. Sed quia nomen substantiæ, quod secundum proprietatem significationis respondet hypostasi, æquivocatur apud nos, cum quandoque significet essentiam, quandoque hypostasim; ne possit esse erroris occasio, maluerunt pro hypostasi transferre *subsistentiam*, quàm *substantiam*.

Ad tertium dicendum quod essentia propriè est id quod significatur per definitionem. Definitio autem complectitur speciei principia, non autem principia individualia. Unde in rebus compositis ex materiâ et formâ, *essentia* significat non solum formam, nec solum materiam, sed compositum ex materiâ et formâ communi, prout sunt principia speciei. Sed compositum ex hâc materiâ et ex hâc formâ habet rationem hypostasis et personæ. Anima enim, et caro, et os sunt de ratione hominis, sed hæc anima, et hæc caro, et hoc os, sunt de ratione huius hominis. Et ideò *hypostasis* et *persona* addunt supra rationem essentiæ principia individualia; neque sunt idem cum essentiâ in compositis ex materiâ et formâ, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 3, cum de simplicitate divinâ ageretur.

Ad quartum dicendum quod Boetius dicit genera et species subsistere, in quantum individuis aliquibus competit subsistere ex eo quod sunt sub generibus et speciebus in prædicamento substantiæ comprehensis; non quod ipsæ species vel genera subsistant, nisi secundum opinionem Platonis, qui posuit species rerum separatim subsistere à singularibus. Substare verò competit eisdem individuis in ordine ad accidentia, quæ sunt præter rationem generum et specierum.

Ad quintum dicendum quod individuum

compositum ex materiâ et formâ habet quod substat accidenti ex proprietate materiæ. Unde et Boetius dicit, in lib. de Trinit., ante med.: *Forma simplex subjectum esse non potest*. Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suæ formæ, quæ non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiæ, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiæ, et *οὐσίαν*, sive subsistentiam, formæ, quia materia est principium substandi, et forma est principium subsistendi.

ARTICULUS III. — *Utrum nomen personæ sit ponendum in divinis.* — (1, dist. 23, art. 2, et Pot. qu. 9, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nomen personæ non sit ponendum in divinis. Dicit enim Dionysius, in pr. de div. Nom., cap. 1, lect. 1: *Universaliter, non est audendum aliquid dicere nec cogitare de supersubstantiali et occultâ divinitate, præter ea quæ divinitus nobis ex sanctis eloquiis sunt expressa*. Sed nomen personæ non exprimitur nobis in sacrâ Scripturâ novi vel veteris Testamenti. Ergo non est nomine personæ utendum in divinis.

2. Præterea, Boetius dicit, lib. de duab. Nat., aliquantulum à princ.: *Nomen personæ videtur traductum ex his personis quæ in comædiis tragædiisque quosdam homines repræsentabant. Persona enim dicta est à personando, quia concavitate ipsâ major necesse est ut volvatur sonus. Græci verò has personas πρόσωπα vocant ab eo quod ponantur in facie, atque ante oculos obtegant vultum*. Sed hoc non potest competere in divinis, nisi fortè secundum metaphoram. Ergo nomen personæ non dicitur de Deo nisi metaphoricè.

3. Præterea, omnis persona est hypostasis. Sed nomen hypostasis non videtur Deo competere, cum, secundum Boetium, ibidem, significet id quod subicitur accidentibus, quæ in Deo non sunt. Hieronymus etiam dicit, in ep. ad Damas., in med., quod *in hoc nomine hypostasis venenum latet sub melle*. Ergo hoc nomen persona non est dicendum de Deo.

4. Præterea, à quocumque removetur definitio, removetur et definitum. Sed definitio personæ supra posita, argum. 1, art. 1 huius qu., non videtur Deo competere; tum quia ratio importat discursivam cognitionem, quæ non competit Deo, ut supra ostensum est, qu. 14, art. 12, et sic Deus non potest dici rationalis naturæ (1); tum etiam quia Deus dici non potest individua substantia, cum principium individuationis sit materia, Deus autem immaterialis est; neque etiam accidentibus substat, ut substantia dici possit. Nomen ergo personæ Deo attribui non debet.

Sed contra est quod dicitur in Symbolo Athanasii: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti*.

Respondeo dicendum quod *persona* significat id quod est perfectissimum in totâ naturâ,

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolai. *rationalis natura*.

scilicet subsistens in rationali naturâ. Unde cum omne illud quod est perfectionis Deo sit attribuendum, eo quod ejus essentia continet in se omnem perfectionem, conveniens est ut hoc nomen, *persona*, de Deo dicatur; non tamen eodem modo quo dicitur de creaturis, sed excellentiori modo, sicut et alia nomina, quæ creaturis à nobis imposita, Deo attribuuntur, sicut supra ostensum est, quæst. 13, art. 3, cum de divinis nominibus ageretur.

Ad primum ergo dicendum quod, licet nomen personæ in Scripturâ veteris vel novi Testamenti non inveniatur dictum de Deo, tamen id quod nomen significat, multipliciter in sacrâ Scripturâ invenitur assertum de Deo, scilicet quod est maximè per se ens, et perfectissimè intelligens. Si autem oporteret de Deo dici solum illa secundum vocem quæ sacra Scriptura de Deo tradit, sequeretur quod nunquam in aliâ linguâ posset aliquis loqui de Deo, nisi in illâ in quâ primò tradita est Scriptura veteris vel novi Testamenti. Ad inveniendum autem nova nomina antiquam fidem de Deo significantia coegit necessitas disputandi cum hæreticis. Nec hæc novitas vitanda est, cum non sit profana, utpote à Scripturarum sensu non discordans. Docet autem Apostolus profanas vocum novitates vitare, 1 ad Timoth. ult.

Ad secundum dicendum quod, quamvis hoc nomen, *persona*, non conveniat Deo quantum ad id à quo impositum est nomen, tamen quantum ad id ad quod significandum imponitur, maximè Deo convenit. Quia enim in comædiis et tragædiis repræsentabantur aliqui homines famosi, impositum est hoc nomen, *persona*, ad significandum aliquos dignitatem habentes. Unde consueverunt dici personæ in Ecclesiis, quæ habent aliquam dignitatem. Propter quod quidam definiunt personam, dicentes quod *persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente*. Et quia magnæ dignitatis est in rationali naturâ subsistere, ideò omne individuum rationalis naturæ dicitur persona, ut dictum est art. 1 hujus qu. Sed dignitas divinæ naturæ excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maximè competit Deo nomen personæ.

Ad tertium dicendum quod nomen *hypostasis* non competit Deo quantum ad id à quo est impositum nomen, cum non substat accidentibus; competit autem quantum ad id ad quod significandum est impositum; est enim impositum ad significandum rem subsistentem. Hieronymus autem, in epist. sup. cit. ad Damas., dicit *sub hoc nomine venenum latere*, quia antequàm significatio hujus nominis esset plenè nota apud Latinos, hæretici per hoc nomen simplices decipiebant, ut confiterentur plures essentias, sicut confitentur plures hypostases, propter hoc quod nomen substantiæ, cui respondet in Græco nomen *ὕποστασις*, communiter accipitur apud nos pro essentiâ.

Ad quartum dicendum quod Deus potest dici rationalis naturæ, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter in-

telligibilem naturam. Individuum autem esse Deo competere non potest quantum ad hoc quod individuationis principium est materia, sed solum secundum quod importat incommunicabilitatem. Substantia verò convenit Deo secundum quod significat existere per se. Quidam tamen dicunt quod definitio superius, art. 1 hujus qu., arg. 1, à Boetio data, non est definitio personæ secundum quod personas in Deo dicimus. Propter quod Richardus de Sancto Victore, lib. 4 de Trinit., cap. 18 et 23, corrigere volens hanc definitionem, dixit quod *persona*, secundum quod de Deo dicitur, *est divinæ naturæ incommunicabilis existentia*.

ARTICULUS IV. — *Utrum hoc nomen persona significet relationem.* — (1, dist. 23, art. 3, et dist. 26, qu. 1, art. 1, et Pot. qu. 9, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *persona*, non significet relationem, sed substantiam in divinis. Dicit enim Augustinus in 7 de Trinit., cap. 6, circa princ.: *Cum dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris; ad se quippe dicitur persona, non ad Filium*, etc.

2. Præterea, quid quærit de essentiâ. Sed, sicut dicit Augustinus in eodem loco, cap. 4 et seq., et lib. 5 de Trin., cap. 9, in fin., cum dicitur: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum et Spiritus sanctus*, et quæritur: *Quid tres?* respondetur, *tres personæ*. Ergo hoc nomen *persona* significat essentiam.

3. Præterea, secundum Philosophum, 4 Met., text. 28, id quod significatur per nomen, est ejus definitio. Sed definitio personæ est rationalis naturæ individua substantia, ut dictum est art. 1 hujus qu. Ergo hoc nomen, *persona*, significat substantiam.

4. Præterea, persona in hominibus et Angelis non significat relationem, sed aliquid absolutum. Si igitur in Deo significaret relationem, diceretur æquivocè de Deo, et hominibus, et Angelis.

Sed contra est quod dicit Boetius in lib. de Trinit., post med., quod *omne nomen ad personas pertinens relationem significat*. Sed nulum nomen magis pertinet ad personam quàm hoc nomen, *persona*. Ergo hoc nomen, *persona*, relationem significat.

Respondeo dicendum quod circa significationem hujus nominis, *persona*, in divinis difficultatem ingerit quod pluraliter de tribus prædicatur præter naturam essentialium nominum; neque etiam ad aliquid dicitur, sicut nomina quæ relationem significant.

Unde quibusdam visum est quod hoc nomen, *persona*, simpliciter ex virtute vocabuli essentiam significet in divinis, sicut hoc nomen, *Deus*, et hoc nomen, *sapiens*. Sed propter instantiam hæreticorum est accommodatum ex ordinatione concilii ut possit poni pro relativis, et præcipuè in plurali, vel cum nomine partitivo; ut cum dicimus: *Tres personas*, vel. *Alia est persona Patris, alia Filii*. In singulari verò potest sumi pro absoluto, et pro relativo. Sed hæc non videtur sufficiens ratio,

quia si hoc nomen, *persona*, ex vi suæ significationis non habet quod significet nisi essentiam in divinis, ex hoc quod dictum est, *tres personas*, non fuisset hæreticorum quietata calumnia, sed majoris calumniæ data esset eis occasio.

Et ideo alii dixerunt quod hoc nomen, *persona*, in divinis significat simul essentiam et relationem. Quorum quidam dixerunt quod significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, quia *persona* dicitur quasi per se una; unitas autem pertinet ad essentiam; quod autem dicitur per se, implicat relationem obliquam. Intelligitur enim Pater per se esse, quasi relatione distinctus à Filio. Quidam verò dixerunt è converso quod significat relationem in recto, et essentiam in obliquo, quia in definitione personæ natura ponitur in obliquo; et isti propinquiùs ad veritatem accesserunt.

Ad evidentiam igitur hujus quæstionis considerandum est quod aliquid est de significatione minùs communis, quod tamen non est de significatione magis communis; rationale enim includitur in significatione hominis, quod tamen non est de significatione animalis. Unde aliud est quærere de significatione animalis, et aliud est quærere de significatione animalis quod est homo. Similiter aliud est quærere de significatione hujus nominis, *persona*, in communi, et aliud de significatione personæ divinæ. Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturæ, ut dictum est art. 1 hujus qu. Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis verò distinctum. Persona igitur in quâcumque naturâ significat id quod est distinctum in naturâ illâ; sicut in humanâ naturâ significat has carnes, hæc ossa, et hanc animam, quæ sunt principia individuantia hominem; quæ quidem, licet non sint de significatione personæ in communi, sunt tamen de significatione personæ humanæ. Distinctio autem in divinis non fit nisi per relationes originis, ut dictum est supra, qu. 27, art. 2 et 3. Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhærens subjecto, sed est ipsa divina essentia; unde est subsistens, sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo Deitas est Deus, ita paternitas divina est. Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem.

Et hoc est significare relationem per modum substantiæ, quæ est hypostasis subsistens in naturâ divinâ, licet subsistens in naturâ divinâ non sit aliud quàm natura divina. Et secundum hoc verum est quod nomen, *persona*, significat relationem in recto; et essentiam in obliquo; non tamen relationem, in quantum est relatio, sed in quantum significatur per modum hypostasis. Similiter etiam significat essentiam in recto, et relationem in obliquo, in quantum essentia idem est quod hypostasis. Hypostasis autem significatur in divinis ut relatione distincta. Et similiter relatio per modum relationis significata cadit in relatione personæ in obliquo. Et secundum hoc etiam dici potest quod hæc significatio hujus nominis, *persona*, non erat percepta ante hæreticorum calumniam. Unde non erat in usu hoc

nomen, *persona*, nisi sicut unum aliorum absolutorum; sed postmodum accommodatum est hoc nomen, *persona*, ad standum pro relativo ex congruentiâ suæ significationis, ut scilicet hoc quod stat pro relativo, non solum habeat ex usu, ut prima opinio dicebat, sed etiam ex significatione suâ.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen, *persona*, dicitur ad se, non ad alterum: quia significat relationem non per modum relationis, sed per modum substantiæ, quæ est hypostasis. Et secundum hoc Augustinus dicit quod significat essentiam, prout in Deo essentia est idem cum hypostasi, quia in Deo non differt quod est et qui est.

Ad secundum dicendum quod *quid* quandoque quærit de naturâ, quam significat definitio, ut cum quæritur: Quid est homo? et respondetur, animal rationale mortale. Quandoque verò quærit suppositum, ut cum quæritur: Quid natat in mari? et respondetur, piscis. Et sic quærentibus, *quid tres*, responsum est, *tres personæ*.

Ad tertium dicendum quod in intellectu substantiæ individue, id est, distinctæ, vel incommunicabilis, intelligitur in divinis relatio, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod diversa ratio minùs communium non facit æquivocationem in magis communi. Licet enim sit alia propria definitio equi et asini; tamen univocantur in nomine animalis, quâ communis definitio animalis convenit utrique. Unde non sequitur quod, licet in significatione personæ divinæ contineatur relatio, non autem in significatione angelicæ personæ, vel humanæ, nomen personæ æquivocè dicatur. Licet nec etiam dicatur univocè, cum nihil univocè de Deo dici possit, et de creaturis, ut supra ostensum est, quæst. 13, art. 5.

QUÆSTIO XXX.

DE PLURALITATE PERSONARUM IN DIVINIS. —
(In quatuor articulos divisa.)

Deinde quæritur de pluralitate personarum; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o utrùm sint plures personæ in divinis; 2^o quot sint; 3^o quid significant termini numerales in divinis; 4^o de communitate hujus nominis *persona*.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sit ponere plures personas in divinis.* — (1, dist. 2, art. 4 et 5. et 4 cont., cap. 5 et 25, et Pot. quæst. 9, art. 5, et op. 2, cap. 50, et quodl. 7, quæst. 3. art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit ponere plures personas in divinis. *Persona enim est rationalis naturæ individua substantia.* Si ergo sunt plures personæ in divinis, sequitur quod sint plures substantiæ; quod videtur hæreticum.

2. Præterea, pluralitas proprietatum absolutarum non facit distinctionem personarum neque in Deo, neque in nobis. Multo igitur minùs pluralitas relationum. Sed in Deo non est alia pluralitas nisi relationum, ut supra dictum est, quæst. 27, art. 3. Ergo non potest dici quod in Deo sunt plures personæ.

3. Præterea, Boetius in lib. 1 de Trin., ante med., dicit, de Deo loquens, quod *hoc verè unum est in quo nullus est numerus*. Sed pluralitas importat numerum. Ergo non sunt plures personæ in divinis.

4. Præterea, ubicumque est numerus, ibi est totum et pars. Si igitur in Deo sit numerus personarum, erit in Deo ponere totum et partem; quod simplicitati divinæ repugnat.

Sed contra est quod dicit Athanasius, in suo Symbolo fidei: *Alia est persona Patris, alia Filii, alia Spiritus sancti*. Ergo Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt plures personæ.

Respondeo dicendum quod plures esse personas in divinis sequitur ex præmissis. Ostensum est enim supra, art. 4, quæst. præc., quod hoc nomen, *persona*, significat in divinis relationem ut rem subsistentem in naturâ divinâ. Supra autem habitum est, quæst. 27, art. 1, 3 et 4, quod sunt plures relationes reales in divinis; unde sequitur quod sint plures res subsistentes in divinâ naturâ. Et hoc est esse plures personas in divinis.

Ad primum ergo dicendum quod substantia non ponitur in definitione personæ secundum quod significat essentiam, sed secundum quod significat suppositum; quod potest ex hoc quod additur, *individua*. Ad significandum autem substantiam sic dictam habent Græci nomen *hypostasis*. Unde sicut nos dicimus tres personas, ita ipsi dicunt tres hypostases. Nos autem non consuevimus dicere tres substantias, ne intelligerentur tres essentialiæ propter nominis æquivocationem.

Ad secundum dicendum quod proprietates absolutæ in divinis, ut bonitas et sapientia, non opponuntur ad invicem, unde neque realiter distinguuntur. Quamvis ergo eis conveniat subsistere, non tamen sunt plures res subsistentes, quod est esse plures personas. Proprietates autem absolutæ in rebus creatis non subsistunt, licet realiter ab invicem distinguantur, ut albedo et dulcedo; sed proprietates relativæ in Deo et subsistunt, et realiter ab invicem distinguuntur, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 3. Unde pluralitas talium proprietatum sufficit ad pluralitatem personarum in divinis.

Ad tertium dicendum quod à Deo propter summam unitatem et simplicitatem excluditur omnis pluralitas absolutè dictorum, non autem pluralitas relationum, quæ relationes prædicantur de aliquo ut ad alterum. Et sic compositionem in ipso, de quo dicuntur, non important, ut Boetius in eodem libro docet.

Ad quartum dicendum quod numerus est duplex, scilicet numerus simplex, vel absolutus, ut duo et tria, et quatuor; et est numerus qui est in rebus numeratis, ut duo homines, et duo equi. Si igitur in divinis accipiat numerus absolutè, sive abstractè, nihil prohibet in eo esse totum et partem; et sic non est nisi in acceptione intellectûs nostri; non enim numerus absolutus à rebus numeratis est nisi in intellectu. Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus quidem creatis unum est pars duorum, et duo trium, ut unus homo

duorum, et duo trium; sed sic non est in Deo, quia tantus est Pater quanta tota Trinitas, ut infra patebit, qu. 42, art. 1 et 4.

ARTICULUS II. — *Utrum in Deo sint plures personæ quàm tres.* — (Inf., qu. 31, art. 1, et qu. 41, art. 6, et 1, dist. 10, art. 3, et 4 cont. cap. 13 et 26, et Pot. qu. 9, art. 9, et opusc. 3, cap. 56, et 60.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo sint plures personæ quàm tres. Pluralitas enim personarum in divinis est secundum pluralitatem proprietatum relativarum, ut dictum est art. præc. Sed quatuor sunt relationes in divinis, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 4, scilicet paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Ergo quatuor personæ sunt in divinis.

2. Præterea, non plus differt natura à voluntate in Deo quàm natura ab intellectu. Sed in divinis est alia persona quæ procedit per modum voluntatis, ut amor, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius. Ergo est etiam alia quæ procedit per modum intellectûs, ut verbum, et alia quæ procedit per modum naturæ, ut filius; et sic iterum sequitur quod non sunt tantum tres personæ in divinis.

3. Præterea, in rebus creatis quod excellentius est, plures habet operationes intrinsecas; sicut homo supra alia animalia habet intelligere et velle. Sed Deus in infinitum excedit omnem creaturam. Ergo non solum est ibi persona procedens per modum voluntatis, et per modum intellectûs, sed infinitis aliis modis. Ergo sunt infinitæ personæ in divinis.

4. Præterea, ex infinitâ bonitate Patris est quod infinitè se ipsum communicet producendo personam divinam. Sed etiam in Spiritu sancto est infinita bonitas. Ergo Spiritus sanctus producit divinam personam, et illa aliam, et sic in infinitum.

5. Præterea, omne quod continetur sub determinato numero, est mensuratum; numerus enim mensura quædam est. Sed personæ divinæ sunt immensæ, ut patet per Athanasium, in suo Symbolo fidei: *Immensus Pater, immensus Filius, immensus Spiritus sanctus*. Non ergo sub numero ternario continentur.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. ult., 7: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo, Pater, Verbum, et Spiritus sanctus*. Quærentibus autem, *quid tres*, respondetur, *tres personæ*, ut Augustinus dicit, 7 de Trin., cap. 4 et seq. Sunt igitur tres personæ tantum in divinis.

Respondeo dicendum quod, secundum præmissa artic. præc., et artic. 4, quæst. 29, necesse est ponere tantum tres personas in divinis. Ostensum est enim, artic. præc., quod plures personæ sunt plures relationes subsistentes ab invicem realiter distinctæ. Realis autem distinctio inter relationes divinas non est nisi ratione oppositionis relativæ. Ergo oportet duas relationes oppositas ad duas personas pertinere. Si quæ autem relationes oppositæ non sunt, ad eandem personam necesse est eas pertinere. Paternitas ergo et filiatio, cum sint oppositæ relationes, ad duas personas ex necessitate pertinent. Paternitas

igitur subsistens, est persona Patris; et filiatio subsistens, est persona Filii. Aliæ autem duæ relationes ad neutram harum oppositionem habent, sed sibi invicem opponuntur. Impossibile est igitur quòd ambæ uni personæ conveniant. Oportet ergo quòd vel una earum conveniat utrique dictarum personarum, aut quòd una uni, et alia alii. Non autem potest esse quòd processio conveniat Patri et Filio, vel alteri eorum; quia sic sequeretur quòd processio intellectûs, quæ est generatio in divinis, secundum quam accipitur paternitas et filiatio, prodiret ex processione amoris, secundum quam accipitur spiratio et processio, si persona generans (1) et genita procederent à spirante; quod est contra præmissa qu. 27, art. 3 et 4. Relinquitur ergo quòd spiratio conveniat et personæ Patris, et personæ Filii, utpote nullam habens oppositionem relativam nec ad paternitatem, nec ad filiationem; et per consequens oportet quòd conveniat processio alteri personæ, quæ dicitur persona Spiritûs sancti, quæ per modum amoris procedit, ut supra habitum est loc. nunc cit. Relinquitur ergo tantum tres personas esse in divinis, scilicet Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum quòd, licet sint quatuor relationes in divinis, tamen una earum, scilicet spiratio, non separatur à personâ Patris et Filii, sed convenit utrique; et sic licet sit relatio, non tamen dicitur proprietas, quia non convenit uni tantum personæ; neque relatio personalis, id est, constituens personam. Sed hæ tres relationes, paternitas, filiatio et processio, dicuntur proprietates personales, quasi personas constituentes; nam paternitas est persona Patris, filiatio persona Filii, processio persona Spiritûs sancti procedentis.

Ad secundum dicendum quòd id quod procedit per modum intellectûs, ut verbum, procedit secundum rationem similitudinis, sicut etiam id quod procedit per modum naturæ; et ideò supra dictum est, quæst. 27, art. 3, quòd processio Verbi divini est ipsa generatio per modum naturæ. Amor autem, in quantum huiusmodi, non procedit ut similitudo illius à quo procedit, licet in divinis amor sit coessentialis, in quantum est divinus; et ideò processio amoris non dicitur generatio in divinis.

Ad tertium dicendum quòd homo, cum sit perfectior aliis animalibus, habet plures operationes intrinsecas quàm alia animalia, quia ejus perfectio est per modum compositionis. Unde in Angelis, qui sunt perfectiores et simpliciores, sunt pauciores operationes intrinsecæ quàm in homine, quia in eis non est imaginari, sentire, et huiusmodi. Sed in Deo secundum rem non est nisi una operatio, quæ est sua essentia. Sed quomodo sint duæ processiones, supra ostensum est, qu. 27, art. 1 et 4.

Ad quartum dicendum quòd ratio illa procederet, si Spiritus sanctus haberet aliam numero bonitatem à bonitate Patris; oportet enim quòd sicut Pater per suam bonitatem producit personam divinam, ita et Spiritus sanctus. Sed una et eadem bonitas Patris est et Spiritûs sancti. Neque etiam est distinctio nisi per relationes personarum. Unde bonitas convenit Spiritui sancto, quasi habita ab alio; Patri autem, sicut à quo communicatur alteri. Oppositio autem relationis non permittit ut cum relatione Spiritûs sancti sit relatio principii respectu divinæ personæ; quia ipse procedit ab aliis personis, quæ in divinis esse possunt.

Ad quintum dicendum quòd numerus determinatus (si accipiat numerus simplex, qui est tantum in acceptione intellectûs) per unum mensuratur. Si verò accipiat numerus rerum in divinis personis, sic non competit ibi ratio mensurati; quia eadem est magnitudo trium personarum, ut infra patebit, qu. 42, art. 1 et 4. Idem autem non mensuratur per idem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd termini numerales ponant aliquid in divinis. Unitas enim divina est ejus essentia. Sed omnis numerus est unitas repetita. Ergo omnis terminus numeralis in divinis significat essentiam; ergo ponit aliquid in Deo.

2. Præterea, quidquid dicitur de Deo et creaturis, eminentius convenit Deo quàm creaturis. Sed termini numerales in creaturis aliquid ponunt. Ergo multò magis in Deo.

3. Præterea, si termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed inducuntur ad removendum tantum, ut per pluralitatem removeatur unitas, et per unitatem pluralitas; sequitur quòd sit circulatio in ratione, confundens intellectum, et nihil certificans; quod est inconveniens. Relinquitur ergo quòd termini numerales aliquid ponant in divinis.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 4 de Trinit., ante med.: *Sustulit singularitatis ac solitudinis intelligentiam professio consortii*, quod est professio pluralitatis; et Ambrosius dicit in lib. 1 de Fid., cap. 2, ante med. (æquiv.): *Cum unum Deum dicimus, unitas pluralitatem excludit deorum, non quantitatem in Deo ponit* (1). Ex quibus videtur quòd huiusmodi nomina sunt inducta in divinis ad removendum, non ad ponendum aliquid.

Respondetur dicendum quòd Magister in Sententiis, 1, dist. 24, ponit quòd termini numerales non ponunt aliquid in divinis, sed removeant tantum. Alii verò dicunt contrarium.

Ad evidentiam igitur hujus considerandum est quòd omnis pluralitas consequitur aliquam divisionem. Est autem duplex divisio. Una materialis, quæ fit secundum divisionem continui: et hanc consequitur numero

(1) Ita Rom. et Patav. edit. Nicolaius: *Et persona generans, etc.*

(1) Ita Nicolaius; al., *ponimus*. Ambrosius: *Dicendo.... unum Deum Patrem, non Divinitatis pluralitatem, sed unitatem potestatis ostendit.*

rus qui est species quantitatis. Unde talis numerus non est nisi in rebus materialibus habentibus quantitatem. Alia est divisio formalis, quæ fit per oppositas vel diversas formas; et hanc divisionem sequitur multitudo quæ non est in aliquo genere, sed est de transcendentibus, secundum quod ens dividitur per unum et multa. Et talem multitudinem solam contingit esse in rebus immaterialibus.

Quidam igitur non considerantes nisi multitudinem (1) quæ est species quantitatis discretæ, quia videbant quod quantitas discreta non habet locum in divinis, posuerunt quod termini numerales non ponunt aliquid in Deo, sed remonent tantum.

Alii verò eandem multitudinem considerantes, dixerunt quod, sicut scientia ponitur in Deo secundum rationem propriam scientiæ, non autem secundum rationem sui generis (quia in Deo nulla est qualitas), ita numerus in Deo ponitur secundum propriam rationem numeri, non autem secundum rationem sui generis, quod est quantitas.

Nos autem dicimus quod termini numerales, secundum quod veniunt in prædicationem divinam, non sumuntur à numero qui est species quantitatis; quia sic de Deo non dicerentur, nisi metaphoricè, sicut et aliæ proprietates corporalium, sicut latitudo, longitudo, et similia; sed sumuntur à multitudine secundum quod est transcendens. Multitudo autem sic accepta hoc modo se habet ad multa de quibus prædicatur, sicut unum quod convertitur cum ente, ad ens. Huiusmodi autem unum, sicut supra dictum est, qu. 11, art. 1, cum de Dei unitate ageretur, non addit aliquid supra ens, nisi negationem divisionis tantum; unum enim significat ens indivisum. Et ideò, de quocumque dicatur unum, significatur illa res indivisa; sicut unum dictum de homine significat naturam vel substantiam hominis non divisam. Et eadem ratione cum dicuntur res multæ, multitudo sic accepta significat res illas cum indivisione circa unamquamque earum. Numerus autem qui est species quantitatis, ponit quoddam accidens additum supra ens, et similiter unum quod est principium illius numeri. Termini ergo numerales in divinis significant illa de quibus dicuntur; et super hoc nihil addunt nisi negationem, ut dictum est loc. cit., et quantum ad hoc, veritatem dixit Magister in Sent., loc. cit., ut cum dicimus: *Essentia est una*, ibi unum significat essentiam indivisam; cum dicimus: *Persona est una*, significat personam indivisam; cum dicimus: *Personæ sunt plures*, significantur illæ personæ, et indivisio circa unamquamque earum; quia de ratione multitudinis est quod ex unitatibus constet.

Ad primum ergo dicendum quod unum, cum sit de transcendentibus, est communius quàm substantia et quàm relatio; et similiter multitudo. Unde potest stare in divinis et pro substantiâ et pro relatione, secundum quod competit his quibus adjungitur. Et ta-

men per huiusmodi nomina, supra essentiam vel relationem additur ex eorum significatione propriâ negatio quædam divisionis, ut dictum est in corp. art., et loc. ibi cit.

Ad secundum dicendum quod multitudo quæ ponit aliquid in rebus creatis, est species quantitatis, quæ non transsumitur in divinam prædicationem, sed tantum multitudo transcendens, quæ non addit supra ea de quibus dicitur, nisi indivisionem circa singula. Et talis multitudo dicitur de Deo.

Ad tertium dicendum quod unum non est remotivum multitudinis, sed divisionis, quæ est prior secundum rationem quàm unum vel multitudo. Multitudo autem non removel unitatem, sed removel divisionem circa unumquodque eorum ex quibus constat multitudo. Et hæc supra exposita sunt, qu. 11, art. 2, cum de divinâ unitate ageretur.

Sciendum tamen est quod auctoritates in oppositum inductæ non probant sufficienter propositum. Licet enim pluralitate excludatur solitudo, et unitate deorum pluralitas, non tamen sequitur quod his nominibus hoc solum significetur. Albedine enim excluditur nigredo; non tamen nomine albedinis significatur sola nigredinis exclusio.

ARTICULUS IV. — *Utrum hoc nomen, persona, possit esse commune tribus personis.* — (1, dist. 25, art. 3, et Pot. quæst. 8, art. 3, ad 11, qu. 9, art. 4, ad 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *persona*, non possit esse commune tribus personis. Nihil enim est commune tribus personis nisi essentia. Sed hoc nomen, *persona*, non significat essentiam in recto. Ergo non est commune tribus.

2. Præterea, commune opponitur incommunicabili. Sed de ratione personæ est quod sit incommunicabilis, ut patet ex definitione Richardi de Sancto Victore supra positâ, qu. 29, art. 3, ad 4. Ergo hoc nomen, *persona*, non est commune tribus.

3. Præterea, si est commune tribus, aut ista communitas attenditur secundum rem, aut secundum rationem. Sed non secundum rem, quia sic tres personæ essent una persona; nec iterum secundum rationem tantum, quia sic persona esset universale. In divinis autem non est universale, nec etiam particulare, neque genus, neque species, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 5. Non ergo hoc nomen, *persona*, est commune tribus.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 7 de Trin., c. 4 et seqq., et lib. 5, c. 9, in fin., quod cum quæreretur, *quid tres*, responsum est, *tres personæ*, quia commune est eis id quod est persona.

Respondeo dicendum quod ipse modus loquendi ostendit hoc nomen, *persona*, tribus esse commune, cum dicimus tres personas; sicut cum dicimus tres homines, ostendimus hominem esse commune tribus. Manifestum est autem quod non est communitas rei, sicut una essentia communis est tribus; quia sic sequeretur unam esse personam trium, sicut essentia est una.

Qualis autem sit communitas, investigau-

(1) Edit. Rom.: *Multitudinem solum quæ*, etc.

tes diversimodè locuti sunt. Quidam enim dixerunt quòd est communitas negationis, propter hoc quòd in definitione personæ ponitur *incommunicabile*. Quidam autem dixerunt quòd est communitas intentionis, eo quòd in definitione personæ ponitur *individuum*; sicut si dicatur quòd esse speciem est commune equo et bovi. Sed utrumque (1) horum excluditur per hoc quòd hoc nomen, *persona*, non est nomen negationis neque intentionis, sed nomen rei.

Et ideo dicendum est quòd etiam in rebus humanis hoc nomen, *persona*, est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut individuum vagum. Nomina enim generum vel specierum, ut homo, vel animal, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes, non autem intentiones naturarum communium, quæ significantur his nominibus, *genus* vel *species*. Sed individuum vagum, ut *aliquis homo*, significat naturam communem cum determinato modo existendi (2) qui competit singularibus; ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine singularis designati significatur determinatum distinguens, sicut in nomine Socratis hæc caro et hoc os. Hoc tamen interest quòd *aliquis homo* significat naturam, vel individuum ex parte naturæ, cum modo existendi qui competit singularibus; hoc autem nomen, *persona*, non est impositum ad significandum individuum ex parte naturæ, sed ad significandum rem subsistentem in tali naturâ. Hoc autem est commune secundum rationem omnibus personis divinis ut unaquæque earum subsistat in naturâ divinâ distincta ab aliis. Et sic hoc nomen, *persona*, secundum rationem est commune tribus personis divinis.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de communitate rei.

Ad secundum dicendum quòd licet persona sit incommunicabilis, tamen ipse modus existendi incommunicabiliter potest esse pluribus communis.

Ad tertium dicendum quòd licet sit communitas rationis et non rei, tamen non sequitur quòd in divinis sit universale, vel particulare, vel genus, vel species; tum quia neque in rebus humanis communitas personæ est communitas generis vel speciei, tum quia personæ divinæ habent unum esse; genus autem, et species, et quodlibet universale, prædicatur de pluribus secundum esse differentibus.

QUÆSTIO XXXI.

DE HIS QUÆ AD UNITATEM VEL PLURALITATEM PERTINENT IN DIVINIS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post hæc considerandum est de his quæ ad unitatem vel pluralitatem pertinent in divinis; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o de ipso nomine trinitatis; 2^o utrùm possit dici: Filius est alius à Patre; 3^o utrùm dictio exclusiva, quæ videtur alietatem excludere, pos-

sit adjungi nomini essentiali in divinis; 4^o utrùm possit adjungi termino personali.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sit trinitas in divinis.* — (1, dist. 24, quæst. 2, art. 2, et 2, dist. 1, quæst. 1, art. 3, corp., et opusc. 3, cap. 30, 50, 51 et 52.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit trinitas in divinis. Omne enim nomen in divinis vel significat substantiam, vel relationem. Sed hoc nomen, *trinitas*, non significat substantiam; prædicaretur enim de singulis personis; neque significat relationem, quia non dicitur secundum nomen ad aliud. Ergo nomine *trinitatis* non est utendum in divinis.

2. Præterea, hoc nomen, *trinitas*, videtur esse nomen collectivum, cum significet multitudinem. Tale autem nomen non convenit in divinis, cum unitas importata per nomen collectivum sit minima unitas; in divinis autem est maxima unitas. Ergo hoc nomen, *trinitas*, non convenit in divinis.

3. Præterea, omne trinum est triplex. Sed in Deo non est triplicitas, cum triplicitas sit species inæqualitatis. Ergo nec trinitas.

4. Præterea, quidquid est in Deo, est in unitate essentiæ divinæ, quia Deus est sua essentia. Si igitur trinitas est in Deo, erit in unitate essentiæ divinæ; et sic in Deo erunt tres essentielles unitates, quod est hæreticum.

5. Præterea, in omnibus quæ dicuntur de Deo, concretum prædicatur de abstracto; Deitas enim est Deus, et paternitas est Pater. Sed Trinitas non potest dici trina, quia sic essent novem res in divinis, quod est erroneum. Ergo nomine *trinitatis* non est utendum in divinis.

Sed contra est quod Athanasius, in Symbolo fidei, dicit quòd *Unitas in Trinitate, et Trinitas in Unitate veneranda sit*.

Respondeo dicendum quòd nomen *trinitatis* in divinis significat determinatum numerum personarum. Sicut igitur ponitur pluralitas personarum in divinis, ita utendum est nomine *trinitatis*; quia hoc idem quod significat pluralitas indeterminatè, significat hoc nomen, *trinitas*, determinatè.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc nomen, *trinitas*, secundum etymologiam vocabuli videtur significare unam essentiam trium personarum, secundum quòd dicitur *trinitas*, quasi *trium unitas*; sed secundum proprietatem vocabuli significat magis numerum personarum unius essentiæ; et propter hoc non possumus dicere quòd Pater sit trinitas, quia non est tres personæ. Non autem significat ipsas relationes personarum, sed magis numerum personarum ad invicem relatarum; et inde est quòd secundum nomen ad aliud non refertur.

Ad secundum dicendum quòd nomen collectivum duo importat, scilicet pluralitatem suppositorum, et unitatem quamdam, scilicet ordinis alicujus. Populus enim est multitudo hominum sub aliquo ordine comprehensorum. Quantum ergo ad primum, hoc nomen, *trinitas*, convenit cum nominibus collectivis; sed quantum ad secundum differt, quia in

(1) Ita Nicolaius. Al., et utrumque.

(2) Ita Aican., alique vetusti codd., quibus concinit Nicolaius. Editi plurimi, *essendi*.

divinâ Trinitate non solum est unitas ordinis, sed cum hoc est etiam unitas essentialis.

Ad tertium dicendum quod trinitas absolute dicitur; significat enim numerum ternarium personarum. Sed triplicitas significat proportionem inæqualitatis: est enim species proportionis inæqualis, sicut patet per Boetium in Arithmetica, lib. 1, cap. 23. Et ideo non est in Deo triplicitas, sed trinitas.

Ad quartum dicendum quod in Trinitate divinâ intelligitur et numerus et personarum numerata. Cum ergo dicimus *trinitatem in unitate*, non ponimus numerum in unitate essentialis, quasi sit ter una; sed personas numeratas ponimus in unitate naturæ, sicut supposita alicujus naturæ dicuntur esse in naturâ illâ. E converso autem dicimus *unitatem in trinitate*, sicut natura dicitur esse in suis suppositis.

Ad quintum dicendum quod cum dicimus: *Trinitas est trina*, ratione numeri importati significatur multiplicatio ejusdem numeri in se ipsum; cum hoc quod dico trinum importet distinctionem in suppositis illius de quo dicitur. Et ideo non potest dici quod Trinitas sit trina, quia sequeretur, si Trinitas esset trina, quod tria essent supposita Trinitatis; sicut cum dicitur: *Deus est trinus*, sequitur quod sunt tria supposita deitatis.

ARTICULUS II. — *Utrum Filius sit alius à Patre.* — (1, dist. 5, art. 1, quæst. 1, art. 1, et dist. 24, qu. 2, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit alius à Patre. *Alius* enim est relativum diversitatis substantiæ. Si igitur Filius est alius à Patre, videtur quod sit à Patre diversus; quod est contra Augustinum, 7 de Trin., cap. ult., ubi dicit quod *cum dicimus tres personas, non diversitatem intelligere volumus*.

2. Præterea, quicumque sunt alii ab invicem, aliquo modo ab invicem differunt. Si igitur Filius est alius à Patre, sequitur (1) quod sit differens à Patre; quod est contra Ambrosium, in 1 de Fide, ad Gratianum, cap. 2, ante med., ubi ait: *Pater et Filius deitate unum sunt; nec est ibi substantiæ differentia, neque ulla diversitas*.

3. Præterea, alienum ab alio dicitur. Sed Filius non est alienus à Patre; dicit enim Hilarius, in 7 de Trin., non longè à fin., quod *in divinis personis nihil est diversum, nihil alienum, nihil separabile*. Ergo Filius non est alius à Patre.

4. Præterea, *alius* et *aliud* idem significant, sed solâ generis consignificatione differunt. Si ergo Filius est alius à Patre, videtur sequi quod Filius sit aliud à Patre.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in lib. de Fide, ad Petrum, cap. 1: *Una est enim essentia Patris, et Filii, et Spiritus sancti, in qua non est aliud Pater, aliud Filius, aliud Spiritus sanctus; quamvis personaliter sit alius Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus*.

Respondeo dicendum quod quia ex verbis inordinatè prolatis incurritur hæresis, ut

(1) Cod. Alcan., sequetur.

Hieronymus dicit (citatur autem 4 Sent. à Magist., dist. 13, in fin.), ideo cum de Trinitate loquimur, cum cautelâ et modestiâ est agendum; quia, ut Augustinus dicit, in 1 de Trin., capit. 3, in princ., *nec periculosius alicubi erratur, nec laboriosius aliquid quæritur, nec fructuosius aliquid invenitur*. Oportet autem in his quæ de Trinitate loquimur, duos errores oppositos cavere, temperatè inter utrumque procedentes, scilicet errorem Arii, qui posuit cum trinitate personarum trinitatem substantiarum, et errorem Sabellii, qui posuit cum unitate essentialis unitatem personarum.

Ad evitandum igitur errorem Arii, vitare debemus in divinis nomen diversitatis et differentiæ, ne tollatur unitas essentialis. Possumus autem uti nomine distinctionis propter oppositionem relativam. Unde sicubi in aliquâ Scripturâ authenticâ diversitas vel differentia personarum invenitur, sumitur diversitas vel differentia pro distinctione. Ne autem tollatur simplicitas divinæ essentialis, vitandum est nomen separationis et divisionis, quæ est totius in partes. Ne autem tollatur æqualitas, vitandum est nomen disparitatis. Ne verò tollatur similitudo, vitandum est nomen alieni, et discrepantis. Dicit enim Ambrosius, in lib. 1 de Fid., cap. 2, ante med., quod *in Patre et Filio non est discrepans, sed una divinitas*. Et secundum Hilarium, ut dictum est loc. cit. in arg. 3: *In divinis nihil est separabile*.

Ad vitandum verò errorem Sabellii vitare debemus singularitatem, ne tollatur communicabilitas essentialis divinæ. Unde Hilarius dicit, 7 de Trin., non multum à fin.: *Patrem et Filium singularem Deum prædicare sacrilegum est*. Debemus etiam vitare nomen, *unici*, ne tollatur numerus personarum. Unde Hilarius, in eod. lib., dicit quod à Deo *excluditur singularitas, atque unici intelligentia*. Dicimus tamen unicum Filium, quia non sunt plures filii in divinis. Neque tamen dicimus unicum Deum, quia pluribus deitas est communis. Vitamus etiam nomen, *confusi*, ne tollatur ordo naturæ à personis. Unde Ambrosius dicit, 1 de Fide, loco ante cit.: *Neque confusum est quod unum est, neque multiplex esse potest quod indifferens est*. Vitandum est etiam nomen, *solitarii*, ne tollatur consortium trium personarum; dicit enim Hilarius, 4 de Trin., ante med.: *Nobis neque solitarius neque diversus Deus est confitendus*.

Hoc autem nomen, *alius*, masculinè sumptum, non importat nisi distinctionem suppositi. Unde convenienter dicere possumus quod *Filius est alius à Patre*, quia scilicet est aliud suppositum divinæ naturæ, sicut est alia persona et alia hypostasis.

Ad primum ergo dicendum quod *alius*, quia est sicut quoddam particulare nomen, tenet se ex parte suppositi; unde ad ejus rationem sufficit distinctio substantiæ, quæ est hypostasis, vel persona. Sed diversitas requirit distinctionem substantiæ, quæ est essentialis. Et ideo non possumus dicere quod *Filius sit diversus à Patre*, licet sit alius.

Ad secundum dicendum quòd differentia importat distinctionem formæ. Est autem tantum una forma in divinis, ut patet per id quod dicitur Philipp. 2, 6: *Qui cum in forma Dei esset*. Et ideo nomen differentie non propriè competit in divinis, ut patet per auctoritatem inductam in 2 arg. Utitur tamen Damascenus, lib. 3 de orth. Fid., cap. 5, nomine *differentie* in divinis personis, secundum quòd proprietas relativa significatur per modum formæ. Unde dicit quòd non differunt ab invicem hypostases secundum substantiam, sed secundum determinatas proprietates. Sed differentia sumitur pro distinctione, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd alienum est quod est extraneum et dissimile. Sed hoc non importatur cum dicitur *alius*; et ideo dicimus Filium alium à Patre, licet non dicamus alienum.

Ad quartum dicendum quòd neutrum genus est informe; masculinum autem est formatum et distinctum, et similiter femininum. Et ideo convenienter per neutrum genus significatur essentia communis, per masculinum autem et femininum aliquod suppositum determinatum in communi naturâ. Unde etiam in rebus humanis si quærat: Quis est iste? respondetur: Socrates, quod nomen est suppositi. Si autem quærat: Quid est iste? respondetur: Animal rationale et mortale. Et ideo quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quòd Pater est alius à Filio, sed non aliud; et è converso dicimus quòd sunt unum, sed non unus.

ARTICULUS III. — *Utrum dictio exclusiva, solus, sit addenda termino essentiali in divinis.* — (1, dist. 21, quæst. 1, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dictio exclusiva, *solus*, non sit addenda termino essentiali in divinis. Quia secundum Philosophum, in 2 Elench., c. 3, à med., *solus est qui cum alio non est*. Sed Deus est cum angelis et sanctis animabus. Ergo non possumus dicere Deum solum.

2. Præterea, quidquid adjungitur termino essentiali in divinis, potest prædicari de quolibet personâ per se, et de omnibus simul; quia enim convenienter dicitur sapiens Deus, possumus dicere: Pater est sapiens Deus, et Trinitas est sapiens Deus. Sed Augustinus, in 6 de Trin., c. 9, in princ., dicit: *Consideranda est illa sententia, quâ dicitur non esse Patrem verum Deum solum* (1). Ergo non potest dici solus Deus.

3. Præterea, si hæc dictio, *solus*, adjungitur termino essentiali, aut hoc erit respectu prædicati personalis, aut respectu prædicati essentialis; sed non respectu prædicati personalis, quia hæc est falsa: Solus Deus est pater, cum etiam homo sit pater; neque etiam respectu prædicati essentialis, quia si hæc esset vera: Solus Deus creat, videtur sequi quòd hæc esset vera: Solus Pater creat; quia quidquid dicitur de Deo, potest dici de Patre.

(1) Augustini textus: *Deum verum solum non esse Patrem solum*.

Hæc autem est falsa, quia etiam Filius est creator. Non ergo hæc dictio, *solus*, potest in divinis adjungi termino essentiali.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Timoth. 1, 17: *Regi seculorum immortalis, invisibili, soli Deo*.

Respondeo dicendum quòd hæc dictio, *solus*, potest accipi ut categorematica, vel syncategorematica. Dicitur autem dictio categorematica quæ absolute ponit rem significatam circa aliquid suppositum, ut *albus* circa hominem, cum dicitur homo albus. Si ergo sic accipiatur hæc dictio, *solus*, nullo modo potest adjungi alicui termino in divinis, quia poneret solitudinem circa terminum cui adjungeretur; et sic sequeretur Deum esse solitarium; quod est contra prædicta art. præc. Dictio verò syncategorematica dicitur quæ importat ordinem prædicati ad subjectum, sicut hæc dictio, *omnis*, vel *nullus*; et similiter hæc dictio, *solus*, quia excludit omne aliud suppositum à consortio prædicati. Sicut cum dicitur: Solus Socrates scribit, non datur intelligi quòd Socrates sit solitarius, sed quòd nullus sit ei consors in scribendo, quamvis cum eo multis existentibus. Et per hunc modum, nihil prohibet hanc dictionem, *solus*, adjungere alicui essentiali termino in divinis, in quantum excluduntur omnia alia à Deo, à consortio prædicati; ut si dicamus: Solus Deus est æternus, quia nihil præter Deum est æternum.

Ad primum ergo dicendum quòd licet Angeli et animæ sanctæ semper sint cum Deo, tamen si non esset pluralitas personarum in divinis, sequeretur quòd Deus esset solus, vel solitarius. Non enim tollitur solitudo per associationem alicujus quod est extraneæ naturæ; dicitur enim aliquis solus esse in horto, quamvis sint ibi multæ plantæ et animalia. Et similiter diceretur Deus esse solus vel solitarius, Angelis et hominibus cum eo existentibus, si non essent in divinis personæ plures. Consociatio igitur Angelorum et animarum non excludit solitudinem absolutam à divinis, multò minùs solitudinem respectivam, et per comparisonem ad aliquod prædicatum.

Ad secundum dicendum quòd hæc dictio, *solus*, propriè loquendo, non ponitur ex parte prædicati, quod sumitur formaliter; respicit enim suppositum, in quantum excludit aliud suppositum ab eo cui adjungitur. Sed hoc adverbium, *tantum*, cum sit exclusivum, potest poni ex parte subjecti et ex parte prædicati. Possumus enim dicere: Tantum Socrates currit, id est, nullus alius; et: Socrates currit tantum, id est, nihil aliud facit. Unde non propriè dici potest: Pater est solus Deus; vel: Trinitas est solus Deus, nisi fortè ex parte prædicati intelligatur aliqua implicatio, ut dicatur: Trinitas est Deus qui est solus Deus. Et secundum hoc etiam posset esse vera ista: Pater est Deus qui est solus Deus; si relativum referret prædicatum, et non suppositum. Augustinus autem cum dicit Patrem non esse solum Deum, sed Trinitatem esse solum Deum, loquitur expositivè; ac si diceret, cum dicitur: *Regi seculo-*

rum invisibili, soli Deo, non esse exponendum de personâ Patris, sed de totâ Trinitate.

Ad tertium dicendum quòd utroque modo potest hæc dictio, *solus*, adjungi termino essentiali. Hæc enim propositio: Solus Deus est pater, est duplex; quia ly *pater* potest prædicare personam Patris; et sic est vera, non enim homo est illa persona; vel potest prædicare relationem tantum; et sic est falsa, quia relatio paternitatis etiam in aliis invenitur, licet non univocè. Similiter hæc est vera: Solus Deus creat; nec tamen sequitur: Ergo solus Pater; quia, ut sophistæ dicunt, dictio exclusiva immobilitat terminum cui adjungitur, ut non possit fieri sub eo descensus pro aliquo suppositorum. Non enim sequitur: Solus homo est animal rationale mortale; ergo solus Socrates.

ARTICULUS IV. — *Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali.* — (1, dist. 21, quæst. 1, art. 2, et 4 cont. cap. 35, et Pot. quæst. 10, art. 4, ad 12.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd dictio exclusiva possit adjungi termino personali, etiamsi prædicatum sit commune. Dicit enim Dominus, ad Patrem loquens, Joan. 17, 3: *Ut cognoscant te solum Deum verum*. Ergo solus Pater est Deus verus.

2. Præterea, Matth. 11, 27, dicit: *Nemo novit Filium nisi Pater*; quod idem significat ac si diceretur: Solus Pater novit Filium. Sed nôsse Filium est commune. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, dictio exclusiva non excludit illud quod est de intellectu termini cui adjungitur. Unde non excludit partem, neque universale; non enim sequitur: Solus Socrates est albus; ergo manus ejus non est alba; vel, ergo homo non est albus. Sed una persona est in intellectu alterius, sicut Pater in intellectu Filii, et è converso. Non ergo per hoc quod dicitur: Solus Pater est Deus, excluditur Filius vel Spiritus sanctus; et sic videtur hæc locutio esse vera.

4. Præterea, ab Ecclesiâ cantatur: *Tu solus altissimus, Jesu Christe*.

Sed contra, hæc locutio: Solus Pater est Deus, habet duas expositivas, scilicet, Pater est Deus, et, nullus alius à Patre est Deus. Sed hæc secunda est falsa, quia Filius alius est à Patre, qui est Deus. Ergo hæc est falsa: Solus Pater est Deus; et sic de similibus.

Respondeo dicendum quòd cum dicimus: Solus Pater est Deus, hæc propositio potest habere multiplicem intellectum. Si enim *solus* ponat solitudinem circa Patrem, sic est falsa secundum quòd sumitur categorematicè; secundum verò quòd sumitur syncategorematicè, sic iterum potest intelligi multipliciter; quia si excludat à formâ subjecti, sic est vera; ut sit sensus: Solus Pater est Deus, id est, ille cum quo nullus alius est Pater, est Deus. Et hoc modo exponit Augustinus in 6 de Trinit., c. 6, in fin., cum dicit: *Solum Patrem dicimus, non quia separatur à Filio vel Spiritu sancto; sed hoc dicentes significamus quòd illi simul cum eo non sunt*

Pater. Sed hic sensus non habetur ex consuetudo modo loquendi, nisi intellectâ aliâ implicatione, ut si dicatur: Ille qui solus dicitur Pater, est Deus. Secundum verò proprium sensum excludit à consortio prædicati. Et sic hæc propositio est falsa, si excludit alium masculinè; est autem vera si excludit aliud neutraliter tantum: quia Filius est alius à Patre, non tamen aliud; similiter et Spiritus sanctus.

Sed quia hæc dictio, *solus*, respicit propriè subjectum, ut dictum est art. præc., magis se habet ad excludendum alium quàm aliud. Unde non est extendenda talis locutio, sed pie exponenda, sicubi inveniat in authenticâ Scripturâ.

Ad primum ergo dicendum quòd cum dicimus, *te solum Deum verum*, non intelligitur de personâ Patris (1), sed de totâ Trinitate (2), ut Augustinus exponit, lib. 6, de Trin., cap. 9, circ. med. Vel si intelligatur de personâ Patris, non excluduntur aliæ personæ propter essentialitatem, prout ly *solus* excludit tantum aliud, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad secundum. Cum enim aliquid essentialitè dicitur de Patre, non excluditur Filius vel Spiritus sanctus propter essentialitatem. Unde sciendum est quòd in auctoritate prædictâ hæc dictio, *nemo*, non idem est quòd nullus homo, quod videtur significare vocabulum; non enim posset excipi persona Patris; sed sumitur secundum usum loquendi distributivè pro quâcumque rationali naturâ.

Ad tertium dicendum quòd dictio exclusiva non excludit illa quæ sunt de intellectu termini cui adjungitur, si non differunt secundum suppositum, ut pars et universale. Sed Filius differt supposito à Patre; et ideò non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quòd non dicimus absolutè quòd solus Filius sit altissimus, sed quòd solus sit altissimus cum Spiritu sancto in gloriâ Dei Patris.

QUÆSTIO XXXII.

DE DIVINARUM PERSONARUM COGNITIONE. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter inquirendum est de cognitione divinarum personarum; et circa hoc quærentur quatuor: 1° Utrum per rationem naturalem possint cognosci divinæ personæ; 2° utrum sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ; 3° de numero notionum; 4° utrum liceat diversimodè circa notiones opinari.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci.* — (1 p., quæst. 39, art. 7, corp., et 1, dist. 3, quæst. 1, art. 4, et 1 cont., cap. 14, et Ver. qu. 10, art. 13, et Pot. quæst. 9, art. 5, corp., et Boet., Trin. quæst. 1, art. 4, et Rom. 1, lect. 6, in fine.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Ita cod. et edit. plurimi. Al., de solâ personâ Patris.

(2) Ita Nicolaus. Al., de solâ Trinitate.

Trinitas divinarum personarum possit per naturalem rationem cognosci. Philosophi enim non devenerunt in Dei cognitionem nisi per rationem naturalem. Inveniuntur autem à philosophis multa dicta de Trinitate personarum. Dicit enim Aristoteles, in 1 de Caelo et Mundo, text. 2 : *Per hunc numerum, scilicet ternarium, adhibuimus nosipsos magnificare Deum unum, eminentem proprietatibus eorum quæ sunt creata.* Augustinus etiam dicit, 7 Confess., cap. 9, parùm à princ. : *Ibi legi, scilicet in libris Platoniorum, non quidem his verbis, sed hoc idem omninò multis et multiplicibus suaderi rationibus, quòd in principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum, et hujusmodi quæ ibi sequuntur.* In quibus verbis distinctio divinarum personarum traditur. Dicitur etiam in Glossa Rom. 1, et Exod. 8, quòd magi Pharaonis defecerunt in tertio signo, id est, in notitiâ tertiæ personæ, scilicet Spiritus sancti, et sic ad minus duas cognoverunt. Trismegistus etiam dixit in lib. qui dicitur *Pimander*, dialog. 4 : *Monas genuit monadem, et in se suum reflexit ardorem.* Per quod videtur generatio Filii et Spiritus sancti processio intimari. Cognitio ergo divinarum personarum potest per rationem naturalem haberi.

2. Præterea, Ricardus de Sancto Vict. dicit in lib. 1 de Trinit., c. 4, circa princ. : *Credo sine dubio quòd ad quancumque explanationem veritatis non modò probabilia, imò etiam necessaria argumenta non desint.* Unde etiam ad probandum Trinitatem personarum aliqui induxerunt rationem ex infinitate bonitatis divinæ, quæ se ipsam infinitè communicat in processione divinarum personarum; quidam verò per hoc quòd nullius boni sine consortio potest esse jucunda possessio. Augustinus verò, lib. 10 de Trin., cap. 11 et 12, et lib. 9, cap. 4, et seqq., procedit ad manifestandum Trinitatem personarum ex processione verbi et amoris in mente nostrâ; quam viam supra secuti sumus qu. 27, art. 1 et 3. Ergo per rationem naturalem potest cognosci Trinitas personarum.

3. Præterea, superfluum videtur homini tradere quod humanâ ratione cognosci non potest (1). Sed non est dicendum quòd traditio divina de cognitione Trinitatis sit superflua. Ergo Trinitas personarum ratione humanâ cognosci potest.

Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. 1 de Trinitate, parùm à princ. : *Non putet homo suâ intelligentiâ generationis sacramentum posse consequi.* Ambrosius etiam, lib. 2 de Fide, ad Gratianum, cap. 5, ante med., dicit : *Impossibile est generationis scire secretum. Mens deficit, vox silet.* Sed per originem generationis et processionis distinguitur Trinitas in personis divinis, ut ex supra dictis patet, qu. 30, art. 2. Cum ergo illud homo non possit scire et intelligentiâ consequi ad quod ratio necessaria haberi non potest, sequitur quòd Trinitas personarum per rationem cognosci non possit.

(1) Al., cognosci potest.

Respondeo dicendum quòd impossibile est per rationem naturalem ad cognitionem Trinitatis divinarum personarum pervenire. Ostensum est enim supra, qu. 12, art. 4, et 12, quòd homo per rationem naturalem in cognitionem Dei pervenire non potest nisi ex creaturis. Creaturæ autem ducunt in Dei cognitionem sicut effectus in causam. Hoc igitur solùm ratione naturali de Deo cognosci potest quòd competere ei necesse est, secundum quòd est omnium entium principium; et hoc fundamento uti sumus supra, qu. 12, art. 12, in consideratione Dei. Virtus autem creativa Dei est communis toti Trinitati; unde pertinet ad unitatem essentiæ, non ad distinctionem personarum. Per rationem igitur naturalem cognosci possunt de Deo ea quæ pertinent ad unitatem essentiæ, non autem ea quæ pertinent ad distinctionem personarum.

Qui autem probare nititur Trinitatem personarum naturali ratione, fidei dupliciter derogat. Primò quidem quantum ad dignitatem ipsius fidei, quæ est ut sit de rebus invisibilibus, quæ rationem humanam excedunt; unde Apostolus dicit ad Hebr. 11, 1, quòd *fides est de non apparentibus*; et idem Apostolus dicit 1 Corinth. 2, 6 : *Sapientiam loquimur inter perfectos; sapientiam verò non hujus seculi, neque principum hujus seculi; sed loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est.* Secundò quantum ad utilitatem trahendi alios ad fidem. Cum enim aliquis ad probandum fidem inducit rationes quæ non sunt cogentes, cedit in irrisionem infidelium. Credunt enim quòd hujusmodi rationibus innitatur, et propter eas credamus.

Quæ igitur fidei sunt, non sunt tentanda probare (1), nisi per auctoritates his qui auctoritates suscipiunt; apud alios verò sufficit defendere non esse impossibile quòd prædicat fides. Unde Dionysius dicit, 2 cap. de div. Nom., non multum remotè à princ. lect. 1 : *Si aliquis est qui totaliter eloquiis resistit, longè erit à nostrâ philosophiâ; si autem ad veritatem eloquiorum (scilicet sacrarum) respicit, hoc et nos canone utimur.*

Ad primum ergo dicendum quòd philosophi non cognoverunt mysterium Trinitatis divinarum personarum per propria, quæ sunt paternitas, filiatio et processio, secundum illud Apostoli, 1 Cor. 2, 6 : *Loquimur Dei sapientiam, quam nemo principum hujus seculi cognovit, id est, philosophorum, secundum Glossam Hier. in dict. locum.* Cognoverunt tamen quædam essentialia attributa, quæ appropriantur personis, sicut potentia Patri, sapientia Filio, bonitas Spiritui sancto, ut infra mox patebit. Quòd ergo Aristoteles dicit : *Per hunc numerum adhibuimus nosipsos, etc.,* non est sic intelligendum, quòd ipse poneret ternarium numerum in divinis. Sed vult dicere quòd antiqui utebantur ternario numero in sacrificiis et orationibus propter quamdam ternarii numeri perfectionem. In libris etiam Platoniorum invenitur :

(1) Nicolaius, probari.

In principio erat Verbum, non secundum quod verbum significat personam genitam in divinis, sed secundum quod per verbum intelligitur ratio idealis, per quam Deus omnia condidit, quæ Filio appropriatur. Et licet appropriata tribus personis cognoscerent, dicuntur tamen in tertio signo defecisse, id est, in cognitione tertiæ personæ; quia à bonitate, quæ Spiritui sancto appropriatur, deviaverunt, dum cognoscentes Deum, non sicut Deum glorificaverunt, ut dicitur Rom. 1; vel quia ponebant Platonici unum primum ens, quod etiam dicebant esse patrem totius universitatis rerum, consequenter ponebant aliam substantiam sub eo, quam vocabant mentem vel paternum intellectum; in quâ erant rationes omnium rerum, sicut Macrobius, lib. 4, non multum procul à med., recitat super somnium Scipionis. Non autem ponebant aliquam substantiam tertiam separatam, quæ videretur Spiritui sancto respondere. Sic autem nos non ponimus Patrem et Filium secundum substantiam differentes; sed fuit error Origenis, tom. 2, super illud Joan. 1: *Et Deus erat Verbum* (et idem refert Hieronymus, in epist. ad Pamm. et Oceanum, quæ incip.: *Schedulæ quas*, cap. 1, circ. fin.), et Arii sequentium in hoc Platonicos. Quod verò Trismegistus dicit: *Monas monadem genuit et in se suum reflexit ardorem*, non est referendum ad generationem Filii, vel processionem Spiritus sancti, sed ad productionem mundi. Nam unus Deus produxit unum mundum propter sui ipsius amorem.

Ad secundum dicendum quod ad aliquam rem dupliciter inducitur ratio. Uno modo ad probandum sufficienter aliquam radicem; sicut in scientiâ naturali inducitur ratio sufficiens ad probandum quod motus cœli semper sit uniformis velocitatis. Alio modo inducitur ratio non quæ sufficienter probet radicem; sed quæ radici jam positæ ostendat congruere consequentes effectus; sicut in astrologiâ ponitur ratio excentricorum et epicyclorum, ex hoc quod hæc positione factâ possunt salvari apparentia sensibilia circa motus cœlestes; non tamen ratio hæc est sufficienter probans, quia etiam fortè aliâ positione factâ salvari possent. Primo ergo modo potest induci ratio ad probandum Deum esse unum, et similia. Sed secundo modo se habet ratio quæ inducitur ad manifestationem Trinitatis, quia scilicet, Trinitate positâ, congruunt huiusmodi rationes; non tamen ita quod per has rationes sufficienter probetur Trinitas personarum. Et hoc patet per singula; bonitas enim infinita Dei manifestatur etiam in productione creaturæ, quia infinitæ virtutis est ex nihilo producere. Non enim oportet, si infinitâ bonitate se communicat, quod aliquid infinitum à Deo procedat, sed quod secundum modum suum recipiat divinam bonitatem. Similiter etiam quod dicitur, quod sine consortio non potest esse jucunda possessio alicujus boni, locum habet quando in unâ personâ non invenitur perfecta bonitas. Unde indiget ad plenam jucunditatis bonitatem bono ad quod alterius consociati sibi. Similitu-

do autem intellectus nostri non sufficienter probat aliquid de Deo, propter hoc quod intellectus non univocè invenitur in Deo et in nobis. Et inde est quod Augustinus, super Joan., tract. 27, circ. med., dicit quod « per fidem venit ad cognitionem », et non è converso.

Ad tertium dicendum quod cognitio divinarum personarum fuit necessaria nobis dupliciter. Uno modo ad rectè sentiendum de creatione rerum. Per hoc enim quod dicimus Deum omnia fecisse Verbo suo, excluditur error ponentium Deum produxisse res ex necessitate naturæ. Per hoc autem quod ponimus in eo processionem amoris, ostenditur quod Deus non propter aliquam indigentiam creaturas produxit, neque propter aliquam aliam causam extrinsecam, sed propter amorem suæ bonitatis. Unde et Moyses, postquam dixerat, Gen. 1, 1: *In principio creavit Deus cælum et terram*; subdit: *Dixit Deus: Fiat lux*, ad manifestationem divini Verbi; et postea dixit: *Vidit Deus lucem* quod esset bona, ad ostendendum probationem divini amoris. Et similiter in aliis operibus. Alio modo, et principalius, ad rectè sentiendum de salute generis humani, quæ perficitur per Filium incarnatum et per donum Spiritus sancti.

ARTICULUS II. — *Utrum sint ponendæ notiones in divinis.* — (Inf., qu. 40, art. 1, corp., et 1, dist. 26, qu. 2, art. 1, et dist. 33, art. 2, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendæ notiones in divinis. Dicit enim Dionysius in 1 cap. de div. Nom., parum à princ., quod *non est audendum dicere aliquid de Deo præter ea quæ nobis ex sacris eloquiis sunt expressa*. Sed de notionibus nulla fit mentio in eloquiis sacræ Scripturæ. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

2. Præterea, quidquid ponitur in divinis, aut pertinet ad unitatem essentiæ, aut ad Trinitatem personarum. Sed notiones non pertinent ad unitatem essentiæ, nec ad Trinitatem personarum: de notionibus enim neque prædicantur ea quæ sunt essentiæ; non enim dicimus quod paternitas sit sapiens, vel creet; neque etiam ea quæ sunt personæ; non enim dicimus quod paternitas generet, et filiatio generetur. Ergo non sunt ponendæ notiones in divinis.

3. Præterea, in simplicibus non sunt ponenda aliqua abstracta quæ sunt principia cognoscendi, quia cognoscuntur se ipsis. Sed divinæ personæ sunt simplicissimæ. Ergo non sunt ponendæ in divinis personis notiones.

Sed contra est quod dicit Joan. Damascenus, lib. 3 de orthod. Fid., cap. 3, circa pr.: *Differentiam hypostaseon* (id est, personarum) *in tribus proprietatibus, id est, paternali, et filiali, et processionali recognoscimus*. Sunt ergo ponendæ proprietates et notiones in divinis.

Respondeo dicendum quod Præpositivus attendens simplicitatem personarum, dixit non esse ponendas proprietates et notiones in di-

vinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto. Sicut enim consuevimus dicere: Rogo benignitatem tuam, id est, te benignum; ita cum dicitur in divinis paternitas, intelligitur Deus Pater.

Sed, sicut ostensum est supra, qu. 3, art. 3 ad 1 præcipuè, et qu. 13, art. 1, divinæ simplicitati non præjudicat quòd in divinis utamur nominibus concretis et abstractis; quia secundum quod intelligimus, sic nominamus. Intellectus autem noster non potest pertingere ad ipsam simplicitatem divinam, secundum quod in se est consideranda; et ideò secundum modum suum divina apprehendit et nominat, id est, secundum quòd inveniuntur in rebus sensibilibus, à quibus cognitionem accipit; in quibus ad significandum simplices formas nominibus abstractis utimur, ad significandum verò res subsistentes utimur nominibus concretis. Unde et divina, sicut supra dictum est, locis nunc proximè citatis, ratione simplicitatis per nomina abstracta significamus, ratione verò subsistentiæ et complementi, per nomina concreta. Oportet autem non solum nomina essentialia in abstracto et in concreto significare, ut cum dicimus deitatem et Deum, vel sapientiam et sapientem; sed etiam personalia, ut dicamus paternitatem et patrem.

Ad quod duo præcipuè nos cogunt: primò quidem hæreticorum instantia. Cum enim confiteamur Patrem, et Filium, et Spiritum sanctum esse unum Deum et tres personas, quærentibus quo sunt unus Deus, et quo sunt tres, sicut respondetur quòd sunt essentiâ vel deitate unum; ita oportuit esse aliqua nomina abstracta, quibus responderi possit personas distinguere; et hujusmodi sunt proprietates vel notiones in abstracto significantes, ut paternitas et filio. Et ideò essentia significatur in divinis ut *quid*, persona verò ut *quis*, proprietas autem ut *quo*.

Secundò quia una persona invenitur in divinis referri ad duas personas, scilicet persona Patris ad personam Filii et ad personam Spiritus sancti. Non autem unâ relatione, quia sic sequeretur quòd etiam Filius et Spiritus sanctus unâ et eadem relatione referrentur ad Patrem. Et sic cum sola relatio in divinis multiplicet Trinitatem, sequeretur quòd Filius et Spiritus sanctus non essent duæ personæ.

Neque tamen potest dici, ut Præpositivus dicebat, quòd sicut Deus uno modo se habet ad creaturas, cum tamen creaturæ diversimodè se habeant ad ipsum; sic Pater unâ relatione refertur ad Filium et ad Spiritum sanctum, cum tamen illi duo duabus relationibus referantur ad Patrem. Quia cum ratio specifica relativi consistat in hoc quòd ad aliud se habet, necesse est dicere quòd duæ relationes non sunt diversæ secundum speciem, si ex opposito una relatio eis correspondeat. Oportet enim aliam speciem relationis esse domini et patris secundum diversitatem filiationis et servitutis. Omnes autem creaturæ sub unâ specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturæ ipsius. Filius autem et Spiritus sanctus non secundum relationes

unius rationis referuntur ad Patrem. Unde non est simile.

Et iterum in Deo non requiritur relatio realis ad creaturam, ut supra dictum est, quæst. 28, art. 1 ad 3. Relationes autem rationis in Deo multiplicare non est inconveniens. Sed in Patre oportet esse relationem realem, quâ refertur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde secundum duas relationes Filii et Spiritus sancti, quibus referuntur ad Patrem, oportet intelligi duas relationes in Patre, quibus referatur ad Filium et Spiritum sanctum. Unde cum non sit nisi una Patris persona, necesse fuit seorsum significari relationes in abstracto, quæ dicuntur proprietates et notiones.

Ad primum ergo dicendum quòd licet de notionibus non fiat mentio in sacrâ Scripturâ, fit tamen mentio de personis, in quibus intelliguntur notiones, sicut abstractum in concreto.

Ad secundum dicendum quòd notiones significantur in divinis non ut res, sed ut rationes (1) quædam, quibus cognoscuntur personæ, licet ipsæ notiones vel relationes realiter sint in Deo, ut supra dictum est, qu. 28, art. 1. Et ideò ea quæ habent ordinem aliquem ad actum aliquem essentialem, vel personalem, non possunt dici de notionibus, quia hoc repugnat modo significandi ipsarum. Unde non possumus dicere quòd paternitas (2) generet, vel creet, sit sapiens, vel intelligens. Essentialia verò quæ non habent ordinem ad aliquem actum, sed remonent condiciones creaturæ à Deo, possunt prædicari de notionibus; possumus enim dicere quòd paternitas est æterna, vel immensa, vel quodcumque hujusmodi. Et similiter propter identitatem rei possunt (3) substantiva personalia et essentialia prædicari de notionibus; possumus enim dicere quòd paternitas est Deus, et deitas est Pater (4).

Ad tertium dicendum quòd licet personæ sint simplices, tamen absque præjudicio simplicitatis possunt propriæ rationes personarum in abstracto significari, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrum sint quinque notiones.* — (1, dist. 26, quæst. 2, art. 3, et dist. 27, qu. 1, art. 1, corp., et dist. 28, quæst. 1, art. 1 et 2, et Pot. quæst. 9, art. 9, ad 21 et 27, et quæst. 10, art. 5, ad 12, et opusc. 2, c. 57, 58, 59, 60 et 61.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint quinque notiones. Propriæ enim notiones personarum sunt relationes quibus distinguuntur. Sed relationes in divinis non sunt nisi quatuor, ut supra dictum est, qu.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolaius, *relationes*.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Edit. Rom. et Patav. an. 1698: *Generet, vel creet, sicut sapientia, vel intellectus. Essentialia, etc.* Nicolaius: *Generet, vel creet, neque quòd sit sapiens, vel intelligens.* Patav. in-42, an. 1712: *Generet, vel creet, sicut sapientia, vel intellectus sit sapiens, vel intelligens.*

(3) Al., *substantialia*.

(4) Patav. edit. 1698: *Et paternitas est pater.*

28, art. 4. Ergo et notiones sunt tantum quatuor.

2. Præterea, propter hoc quod in divinis est una essentia, dicitur Deus unus; propter hoc autem quod sunt tres personæ, dicitur Deus trinus. Si ergo in divinis sunt quinque notiones, dicetur quinus; quod est inconveniens.

3. Præterea, si tribus personis existentibus in divinis sunt quinque notiones, oportet quod in aliquâ personarum sint notiones duæ (1), vel plures, sicut in personâ Patris ponitur innascibilitas, et paternitas, et communis spiratio. Aut igitur istæ tres notiones differunt re, aut non. Si differunt re, sequitur quod persona Patris sit composita ex pluribus rebus. Si autem differunt ratione tantum, sequitur quod una earum possit de aliâ prædicari, ut dicamus quod sicut bonitas divina est ejus sapientia propter indifferentiam rei, ita communis spiratio sit paternitas; quod non conceditur. Igitur non sunt quinque notiones.

4. Sed contra, videtur quod sint plures, quia sicut Pater à nullo est, et secundum hoc accipitur notio quæ dicitur innascibilitas; ita à Spiritu sancto non est alia persona. Et secundum hoc oportebit accipere sex notiones.

5. Præterea, sicut Patri et Filio commune est quod ab eis procedat Spiritus sanctus, ita commune est Filio et Spiritui sancto quod procedant à Patre. Ergo sicut una notio ponitur communis Patri et Filio, ita debet poni una notio communis Filio et Spiritui sancto.

Respondeo dicendum quod notio dicitur id quod est propria ratio cognoscendi divinam personam. Divinæ autem personæ multiplicantur secundum originem. Ad originem autem pertinet à quo alius, et qui ab alio: et secundum hos duos modos potest innotescere persona. Igitur persona Patris non potest innotescere per hoc quod sit ab alio, sed per hoc quod à nullo est; et sic ex hac parte ejus notio est innascibilitas. Sed in quantum aliquis est ab eo, innotescit dupliciter, quia in quantum Filius est ab eo, innotescit notione paternitatis; in quantum autem Spiritus sanctus est ab eo, innotescit notione communis spirationis. Filius autem potest innotescere per hoc quod est ab alio nascendo, et sic innotescit per filiationem; et per hoc quod est alius ab eo, scilicet Spiritus sanctus; et per hoc innotescit eodem modo sicut et Pater, scilicet communis spiratione. Spiritus sanctus autem innotescere potest per hoc quod est ab alio, vel ab aliis, et sic innotescit processione; non autem per hoc quod alius sit ab eo, quia nulla divina persona procedit ab eo.

Sunt igitur quinque notiones in divinis, scilicet innascibilitas, paternitas, filiatio, communis spiratio et processio. Harum autem tantum quatuor sunt relationes. Nam innascibilitas non est relatio, nisi per reductionem, ut infra dicetur, qu. 33, art. 4, ad 3.

(1) Ita Nicolaius. Edit. Rom. et Patav. ambæ: Aliquæ notiones duæ.

Quatuor autem tantum proprietates sunt. Nam communis spiratio non est proprietas, quia convenit duabus personis. Tres autem sunt notiones personales, id est, constituentes personas, scilicet paternitas, filiatio et processio. Nam communis spiratio et innascibilitas dicuntur notiones personarum, non autem personales, ut infra magis patebit, quæst 40, art. 1, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod præter quatuor relationes oportet ponere aliam notionem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod essentia in divinis significatur ut res quædam, et similiter personæ significantur ut res quædam; sed notiones significantur ut rationes notificantes personas. Et ideò, licet dicatur Deus unus propter unitatem essentiæ, et trinus propter trinitatem personarum; non tamen dicitur quinus propter quinque notiones.

Ad tertium dicendum quod cum sola oppositio relativa faciat pluralitatem realem in divinis, plures proprietates unius personæ, cum non opponantur ad invicem relativè, non differunt realiter. Nec tamen de se invicem prædicantur, quia significantur ut diversæ rationes personarum, sicut etiam non dicimus quod attributum potentiæ sit attributum scientiæ, licet dicamus quod scientia sit potentia.

Ad quartum dicendum quod cum persona importet dignitatem, ut supra dictum est, qu. 19, art. 3, non potest accipi notio aliqua Spiritus sancti ex hoc quod nulla persona est ab ipso. Hoc enim non pertinet ad dignitatem ipsius, sicut pertinet ad auctoritatem Patris quod sit à nullo.

Ad quintum dicendum quod Filius et Spiritus sanctus non conveniunt in uno speciali modo existendi à Patre, sicut Pater et Filius conveniunt in uno speciali modo producendi Spiritum sanctum. Id autem quod est principium innotescendi, oportet esse aliquid speciale; et ideò non est simile.

ARTICULUS IV. — Utrum liceat contrariè opinari de notionibus. — (1, dist. 33, art. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non liceat contrariè opinari de notionibus. Dicit enim Augustinus in 1 de Trin., cap. 3, in princ., quod non erratur alicubi periculosius quàm in materiâ Trinitatis, ad quam certum est notiones pertinere. Sed contrariæ opiniones non possunt esse absque errore. Ergo contrariè opinari circa notiones non licet.

2. Præterea, per notiones cognoscuntur personæ, ut dictum est art. præced. Sed circa personas non licet contrariè opinari. Ergo nec circa notiones.

Sed contra, articuli fidei non sunt de notionibus. Ergo circa notiones licet sic vel aliter opinari.

Respondeo dicendum quod ad fidem pertinet aliquid dupliciter: uno modo directè, sicut ea quæ nobis sunt principaliter divinitus tradita, ut Deum esse trinum et unum, Filium Dei esse incarnatum, et hujusmodi: et circa hæc opinari falsum hoc ipso inducit hæresim, maxime si pertinacia adjungatur. In-

directè verò ad fidem pertinent ea ex quibus negatis consequitur aliquid contrarium fidei; sicut si quis diceret Samuelem non fuisse filium Helcanæ; ex hoc enim sequitur Scripturam divinam esse falsam. Circa hujusmodi ergo absque periculo hæresis aliquis falsum potest opinari, antequàm consideretur vel determinatum sit quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei, et maximè si non pertinaciter adhæreat; sed postquàm manifestum est, et præcipuè si sit per Ecclesiam determinatum, quòd ex hoc sequitur aliquid contrarium fidei; in hoc errare non esset absque hæresi. Et propter hoc multa nunc reputantur hæretica quæ prius non reputabantur, propter hoc quòd nunc est magis manifestum quid ex eis sequatur.

Sic igitur dicendum est quòd circa notiones aliqui absque periculo hæresis contrariè sunt opinati, non intendentes sustinere aliquid contrarium fidei. Sed si quis falsum opinaretur circa notiones, considerans quòd ex hoc sequatur aliquid contrarium fidei, in hæresim laberetur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXXIII.

DE PERSONA PATRIS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de personis in speciali; et primò circa personam Patris, circa quam quærentur quatuor: 1º utrùm Patri competat esse principium; 2º utrùm persona Patris propriè significetur hoc nomine, *Pater*; 3º utrùm per prius dicatur in divinis *Pater*, secundum quòd sumitur personaliter, quàm secundum quòd sumitur essentialiter; 4º utrùm sit proprium Patri esse ingenuitum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm competat Patri esse principium.* — (*Inf., qu. 36, art. 4; et 1, dist. 29, art. 2, et op. 1, cap. 2, et Pot. qu. 10, art. 1, ad 8 et 10.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Pater non possit dici principium Filii, vel Spiritus sancti. Principium enim et causa idem sunt; secundum Philosophum, ex lib. 4 Metaph., text. 3. Sed non dicimus Patrem esse causam Filii. Ergo non debet dici quòd sit ejus principium.

2. Præterea, principium dicitur respectu principiati. Si igitur Pater est principium Filii, sequitur Filium esse principiatum, et per consequens esse creatum; quod videtur esse erroneum.

3. Præterea, nomen principii à prioritate sumitur. Sed in divinis non est prius et posterius, ut Athanasius dicit in suo Symb. fid. Ergo in divinis non debemus uti nomine principii.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 4 de Trinit., cap. 20, declinando ad fin.: *Pater est principium totius Deitatis.*

Respondeo dicendum quòd hoc nomen, *principium*, nihil aliud significat quàm id à quo aliquid procedit. Omne enim à quo aliquid procedit quocumque modo, dicimus esse prin-

cipium, et è converso. Cùm ergo Pater sit à quo procedit alius, sequitur quòd Pater est principium.

Ad primum ergo dicendum quòd Græci utuntur in divinis indifferenter nomine causæ, sicut et nomine principii; sed Latini doctores non utuntur nomine causæ, sed solùm nomine principii. Cujus ratio est, quia principium communius est quàm causa, sicut causa communius quàm elementum. Primus enim terminus, vel etiam prima pars rei, dicitur principium, sed non causa. Quantò autem aliquod nomen est communius, tantò convenientius assumitur in divinis, ut supra dictum est, qu. 13, art. 11, quia nomina quantò magis specialia sunt, tantò magis determinant modum convenientem creaturæ. Unde hoc nomen *causa* videtur importare diversitatem substantiæ, et dependentiam alicujus ab altero, quam non importat nomen *principii*. In omnibus enim causæ generibus semper invenitur distantia inter causam et id cuius est causa, secundum aliquam perfectionem aut virtutem. Sed nomine principii utimur etiam in his quæ nullam hujusmodi differentiam habent, sed solùm secundum quemdam ordinem; sicut cùm dicimus punctum esse principium lineæ, vel etiam cùm dicimus frontem lineæ esse principium lineæ (1).

Ad secundum dicendum quòd apud Græcos invenitur de Filio vel Spiritu sancto dici, quòd principientur. Sed hoc non est in usu doctorum nostrorum; quia, licèt attribuamus Patri aliquid auctoritatis ratione principii, nihil tamen ad subjectionem vel minorationem quocumque modo pertinens attribuimus Filio vel Spiritui sancto, ut vitetur omnis erroris occasio. Secundum quem modum Hilarius dicit, 9 de Trin., inter med. et fin.: *Donantis auctoritate Pater major est; sed minor non est Filius, cui unum esse donatur.*

Ad tertium dicendum quòd licèt hoc nomen *principium*, quantum ad id à quo imponitur ad significandum, videatur à prioritate sumptum, non tamen significat prioritatem, sed originem. Non enim idem est quòd significat nomen, et à quo nomen imponitur, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 8.

ARTICULUS II. — *Utrùm hoc nomen, Pater, sit nomen propriè divinæ personæ.* — (*Inf., quæst. 40, art. 2, corp., et 3 part., quæst. 60, art. 7, ad 2; et 4, dist. 3, art. 2, qu. 1, ad 5.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd hoc nomen, *pater*, non sit propriè nomen divinæ personæ. Hoc enim nomen, *pater*, significat relationem. Persona autem est substantia individua. Non ergo hoc nomen, *pater*, est propriè nomen significativum personæ.

2. Præterea, generans communius est quàm pater; nam omnis pater est generans, sed non è converso. Sed nomen communius magis propriè dicitur in divinis, ut dictum est qu. 13, art. 11. Ergo magis proprium nomen

(1) Nicolaius, primam partem lineæ.

est personæ divinæ generans et genitor, quàm pater.

3. Præterea, nihil quod secundum metaphoram dicitur potest esse nomen proprium alicujus. Sed verbum metaphoricè apud nos dicitur genitum, vel proles; et per consequens ille cujus est verbum, metaphoricè dicitur pater. Non ergo principium Verbi in divinis potest propriè dici pater.

4. Præterea, omne quod dicitur in divinis, per prius dicitur de Deo quàm de creaturis. Sed generatio per prius videtur dici de creaturis quàm de Deo; verior enim ibi videtur esse generatio, ubi aliquid procedit ab alio distinctum, non secundum relationem tantum, sed etiam secundum essentiam. Ergo nomen patris, quod à generatione sumitur, non videtur esse proprium alicujus divinæ personæ.

Sed contra est quod dicitur in psal. 88, 27: *Ipse invocabit me: Pater meus es tu.*

Respondeo dicendum quod nomen proprium cujuslibet personæ significat id per quod illa persona distinguitur ab omnibus aliis. Sicut enim de ratione hominis est anima et corpus, ita de intellectu hujus hominis est hæc anima et hoc corpus, ut dicitur in 7 Met., text. 34 et 35; his autem hic homo ab omnibus aliis distinguitur. Id autem per quod distinguitur persona Patris ab omnibus aliis, est paternitas. Unde proprium nomen personæ Patris est hoc nomen, *pater*, quod significat paternitatem.

Ad primum ergo dicendum quod apud nos relatio non est subsistens persona. Et ideò hoc nomen, *pater*, apud nos non significat personam, sed relationem personæ. Non autem est ita in divinis, ut quidam falsò opinati sunt; nam relatio quam significat hoc nomen, *pater*, est subsistens persona. Unde supra dictum est, quæst. 29, art. 4, quod hoc nomen *persona* in divinis significat relationem ut subsistentem in divinâ naturâ.

Ad secundum dicendum quod, secundum Philosophum, in 2 de Animâ, text. 49, denominatio rei maximè debet fieri à perfectione et fine. Generatio autem significat ut in fieri, sed paternitas significat complementum generationis; et ideò potius est nomen divinæ personæ *Pater*, quàm generans, vel genitor.

Ad tertium dicendum quod verbum non est quid subsistens in naturâ humanâ; unde non propriè potest dici genitum, vel filius. Sed Verbum divinum est aliquid subsistens in naturâ divinâ; unde propriè et non metaphoricè dicitur Filius, et ejus principium Pater.

Ad quartum dicendum quod nomen generationis et paternitatis, sicut et alia nomina quæ propriè dicuntur in divinis, per prius dicuntur de Deo quàm de creaturis quantum ad rem significatam, licet non quantum ad modum significandi. Unde et Apostolus dicit ad Ephes. 3, 14: *Flecto genua mea ad Patrem Domini mei Jesu Christi, ex quo omnis paternitas in cælo et in terrâ nominatur.* Quod sic apparet: manifestum est enim quod generatio accipit speciem à termino qui est forma generati; et quantò hic fuerit propinquior formæ generantis, tantò verior et perfectior est

generatio; sicut generatio univoca est perfectior quàm non univoca: nam de ratione generantis est quod generet sibi simile, secundum formam. Unde hoc ipsum quod in generatione divinâ est eadem numero forma generantis et geniti, in rebus autem creatis non est eadem numero, sed specie tantum, ostendit quod generatio et per consequens paternitas per prius sit in Deo quàm in creaturis. Unde hoc ipsum quod in divinis est distinctio geniti à generante secundum relationem tantum, ad veritatem divinæ generationis et paternitatis pertinet.

ARTICULUS III. — *Utrum hoc nomen, Pater, dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur.* — (1, dist. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *pater*, non dicatur in divinis per prius, secundum quod personaliter sumitur. Commune enim, secundum intellectum, est prius proprio. Sed hoc nomen, *pater*, secundum quod personaliter sumitur, est proprium personæ Patris; secundum verò quod sumitur essentialiter, est commune toti Trinitati; nam toti Trinitati dicimus: *Pater noster*. Ergo per prius dicitur *pater* essentialiter sumptum, quàm personaliter.

2. Præterea, in his quæ sunt ejusdem rationis, non est prædicatio per prius et posterius. Sed paternitas et filiatio secundum unam rationem videntur dici, secundum quod persona divina est Pater Filii, et secundum quod tota Trinitas est pater noster, vel creaturæ; cum, secundum Basilium, in hom. de Fide, quæ est 15, circ. med., accipere sit commune creaturæ et Filio. Ergo non per prius dicitur *pater* in divinis secundum quod sumitur personaliter, quàm secundum quod sumitur essentialiter.

3. Præterea, inter ea quæ non dicuntur secundum rationem unam, non potest esse comparatio. Sed Filius comparatur creaturæ in ratione filiationis, vel generationis, secundum illud Coloss. 1, 15: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.* Ergo non per prius dicitur in divinis paternitas personaliter sumpta quàm essentialiter, sed secundum rationem eandem.

Sed contra est quod æternum prius est temporali. Ab æterno autem Deus est Pater Filii, ex tempore autem Pater est creaturæ. Ergo per prius dicitur paternitas in Deo respectu Filii quàm respectu creaturæ.

Respondeo dicendum quod per prius dicitur nomen de illo in quo salvatur tota ratio nominis perfectè, quàm de illo in quo salvatur secundum aliquid; de hoc enim dicitur quasi per similitudinem ad id in quo perfectè salvatur, quia omnia imperfecta sumuntur à perfectis. Et inde est quod hoc nomen, *leo*, per prius dicitur de animali in quo tota ratio leonis salvatur, quod propriè dicitur leo, quàm de aliquo homine in quo invenitur aliquid de ratione leonis, ut puta audacia, vel fortitudo, vel aliquid hujusmodi; de hoc enim per similitudinem dicitur. Manifestum est autem ex præmissis, qu. 27, art. 2, et qu. 28, art. 4, quod perfecta ratio paternitatis et filiationis

invenitur in Deo Patre et Deo Filio; quia Patris et Filii una est natura et gloria. Sed in creaturâ filiatio invenitur respectu Dei, non secundum perfectam rationem, cum non sit una natura creatoris et creaturæ, sed secundum aliqualem similitudinem, quæ quantò perfectior fuerit, tantò propinquiùs acceditur ad veram filiationis rationem. Dicitur enim Deus alicujus creaturæ pater propter similitudinem vestigii tantum, utpote irrationalium creaturarum, secundum illud Job 38, 28: *Quis est pluvie pater? aut quis genuit stillas roris?* Alicujus verò creaturæ, scilicet rationalis, secundum similitudinem imaginis, secundum illud Deuter. 32, 6: *Nonne ipse est pater tuus, qui possedit, et fecit, et creavit te?* Aliquorum verò est pater secundum similitudinem gratiæ, qui etiam dicuntur filii adoptivi, secundum quòd ordinantur ad hæreditatem æternæ gloriæ per munus gratiæ acceptum, secundum illud Rom. 8, 16: *Ipse Spiritus reddit testimonium spiritui nostro quòd sumus filii Dei; si autem filii, et hæredes.* Aliquorum verò secundum similitudinem gloriæ, prout jam gloriæ hæreditatem possident, secundum illud Rom. 5, 2: *Gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei.* Sic igitur patet quòd per prius paternitas dicitur in divinis, secundum quòd importatur respectus personæ ad personam, quàm secundum quòd importatur respectus Dei ad creaturam.

Ad primum ergo dicendum quòd communia absolutè dicta secundum ordinem intellectus nostri sunt priora quàm propria; quia includuntur in intellectu priorum, sed non è converso. In intellectu enim personæ Patris intelligitur Deus, sed non convertitur. Sed communia quæ important respectum ad creaturam, per posterius dicuntur quàm propria quæ important respectus personales; quia persona procedens in divinis procedit ut principium productionis creaturarum. Sicut enim verbum conceptum in mente artificis per prius intelligitur procedere ab artifice quàm artificiatum, quòd producitur ad similitudinem verbi concepti in mente; ita per prius procedit Filius à Patre quàm creatura, de quâ nomen filiationis dicitur secundum quòd aliquid participat de similitudine Filii, vel Patris, ut patet per illud quòd dicitur Rom. 8, 29: *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui.*

Ad secundum dicendum quòd accipere dicitur esse commune creaturæ et Filio, non secundum univocationem, sed secundum similitudinem quamdam remotam, ratione cuius dicitur primogenitus creaturæ. Unde in auctoritate inductâ subditur: *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*, postquàm dixerat conformes fieri aliquos imaginis Filii Dei. Sed Filius Dei naturaliter (1) habet quoddam singulare præ aliis, scilicet habere per naturam id quòd accipit, ut idem Basilius dicit loc. cit. in arg.; et secundum hoc dicitur unigenitus, ut patet Joan. 1, 18: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse nobis enarravit.*

Et per hoc patet solutio ad tertium.

(1) Nicolaius omittit, *naturaliter*; an *naturalis*?

ARTICULUS IV. — *Utrum esse ingenuum sit Patri proprium.* — (1, dist. 13, art. 4, et dist. 28, quæst. 1, art. 1, et opusc. 1, cap. 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd esse ingenuum non sit Patri proprium. Omnis enim proprietas ponit aliquid in eo cuius est proprietas. Sed ingenuus nihil ponit in Patre, sed removel tantum. Ergo non significat proprietatem Patris.

2. Præterea, ingenuum aut dicitur privativè, aut negativè. Si negativè, tunc quidquid non est genitum, potest dici ingenuum. Sed Spiritus sanctus non est genitus, neque etiam essentia divina. Ergo ingenuum etiam ei convenit: et sic non est proprium Patri. Si autem privativè sumatur, cum omnis privatio significet imperfectionem in privato, sequitur quòd persona Patris sit imperfecta, quòd est impossibile.

3. Præterea, ingenuus in divinis non significat relationem, quia non dicitur relativè. Significat ergo substantiam. Ingenuus igitur et genitus secundum substantiam differunt. Filius autem, qui est genitus, non differt à Patre secundum substantiam. Pater ergo non debet dici ingenuus.

4. Præterea, proprium est quòd uni soli convenit. Sed cum sint plures ab alio procedentes in divinis, nihil videtur prohibere quin etiam sint plures ab alio non existentes. Non igitur est proprium Patri esse ingenuum.

5. Præterea, sicut Pater est principium personæ genitæ, ita et personæ procedentis. Si ergo propter oppositionem quam habet ad personam genitam, proprium Patris ponitur esse quòd sit ingenuus, etiam proprium ejus debet poni quòd sit improcessibilis.

Sed contra est quòd dicit Hilarius 4 de Trinit., non multum remotè à fine.: *Est unus ab uno*, scilicet ab ingenuo genitus, *proprietate videlicet in unoquoque et innascibilitatis et originis.*

Respondeo dicendum quòd sicut in creaturis invenitur principium primum, et principium secundum, ita in personis divinis, in quibus non est prius et posterius, invenitur principium non de principio, quòd est Pater, et principium à principio, quòd est Filius. In rebus autem creatis aliquod principium primum innotescit dupliciter: uno quidem modo in quantum est principium primum per hoc quòd habet relationem ad ea quæ ab ipso sunt; alio modo in quantum est primum principium per hoc quòd non est ab alio. Sic igitur et Pater innotescit quidem paternitate et communi spiratione per respectum ad personas ab eo procedentes. In quantum autem est principium non de principio innotescit per hoc quòd non est ab alio; quòd pertinet ad proprietatem innascibilitatis, quam significat hoc nomen, *ingenuus*.

Ad primum ergo dicendum quòd quidam dicunt quòd innascibilitas, quam significat hoc nomen, *ingenuus*, secundum quòd est proprietas Patris, non dicitur tantum negativè, sed importat vel utrumque simul, scilicet quòd Pater à nullo est, et quòd est principium aliorum; vel importat universalem auctoritatem, vel etiam fontalem plenitudinem. Sed

hoc non videtur verum, quia sic innascibilitas non esset alia proprietas à paternitate et spiratione; sed includeret eas, sicut includitur proprium in communi. Nam fontalitas et auctoritas nihil aliud significant in divinis quàm principium originis.

Et ideò dicendum est, secundum Augustinum, 5 de Trinit., cap. 7, versus fin., quòd *ingenitus* negationem generationis passivè importat. Dicit enim quòd tantum valet quòd dicitur *ingenitus*, quantum valet quòd dicitur non filius. Nec propter hoc sequitur quòd *ingenitus* non debeat poni propria notio Patris; quia prima et simplicia per negationes notificantur, sicut dicimus punctum esse cujus pars non est.

Ad secundum dicendum quòd *ingenitum* quandoque sumitur negativè tantum, et secundum hoc Hieronymus dicit (innuitur lib. 1 Didymi de Spiritu sancto, quem Hieronymus Latinè reddidit, et est inter ejus opera) *Spiritum sanctum esse ingenitum*, id est, non genitum. Alio modo potest dici *ingenitum* aliquo modo privativè; non tamen aliquam imperfectionem importat. Multipliciter enim dicitur privatio: uno modo quando aliquid non habet quòd natum est haberi ab alio, etiamsi ipsum non sit natum habere illud; sicut si lapis dicatur res mortua, quia caret vità, quam quædam res natæ sunt habere. Alio modo dicitur privatio, quando aliquid non habet quòd natum est haberi ab aliquo sui generis; sicut si talpa dicatur cæca. Tertio modo quando ipsum non habet quòd natum est habere; et hoc modo privatio imperfectionem importat. Sic autem *ingenitum* non dicitur privativè de Patre, sed secundo modo, prout scilicet aliquod suppositum divinæ naturæ non est genitum, cujus tamen naturæ aliquod suppositum est genitum. Sed secundum hanc rationem etiam de Spiritu sancto potest dici *ingenitum*. Unde ad hoc quòd sit proprium soli Patri, oportet ulterius in nomine *ingeniti* intelligere quòd conveniat alicui personæ divinæ quæ sit principium alterius personæ; ut sic intelligatur importare negationem in genere principii personaliter dicti in divinis; vel ut intelligatur in nomine *ingeniti*, quòd omninò non sit ab alio, et non solum quòd non sit ab alio per generationem. Sic enim nec Spiritui sancto convenit esse *ingenitum*, qui est ab alio per processione, ut persona subsistens; nec etiam divinæ essentialitatis, de quâ potest dici quòd est in Filio vel in Spiritu sancto ab alio, scilicet à Patre.

Ad tertium dicendum quòd secundum Damascenum, lib. 2 de Fid. orth., cap. 9, circa med., *ingenitum* uno modo significat idem quòd *increatum*, et sic secundum substantiam dicitur; per hoc enim differt substantia creata ab increatâ. Alio modo significat id quòd non est *genitum*; et sic relativè dicitur, eo modo quo negatio reducitur ad genus affirmationis; sicut non homo ad genus substantiæ, et non album ad genus qualitatis. Unde cum *genitum* in divinis relationem importet, *ingenitum* etiam ad relationem pertinet. Et sic non sequitur quòd Pater *ingenitus* distinguatur à Filio genito secundum substantiam, sed so-

lum secundum relationem, in quantum scilicet relatio Filii negatur de Patre.

Ad quartum dicendum quòd sicut in quolibet genere oportet ponere unum primum, ita in divinâ naturâ oportet ponere unum principium, quòd non sit ab alio, quòd *ingenitum* dicimus. Ponere igitur duos innascibiles est ponere duos deos, et duas naturas divinas. Unde Hilarius dicit in lib. de Synodis advers. Arianos, post medium (et est explicatio canonis 26): *Cum unus Deus sit, duo innascibiles esse non possunt*. Et hoc præcipuè, quia si essent duo innascibiles, unus eorum non esset ab alio; et sic non distinguerentur oppositione relativâ. Oporteret igitur quòd distinguerentur diversitate naturæ.

Ad quintum dicendum quòd proprietas Patris, prout non est ab alio, potius significatur per remotionem nativitatis Filii, quàm per remotionem processione Spiritus sancti; tum quia processio Spiritus sancti non habet nomen speciale, ut supra dictum est, quæst. 27, art. 4 ad 3, tum quia etiam ordine naturæ præsupponit generationem Filii. Unde remoto à Patre quòd non sit genitus, cum tamen sit principium generationis, sequitur consequenter quòd non sit procedens processione Spiritus sancti, quia Spiritus sanctus non est generationis principium, sed à genito procedens.

QUÆSTIO XXXIV.

DE PERSONA FILII.—(In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est de personâ Filii. Attribuuntur autem tria nomina Filio, scilicet *Filius*, *Verbum* et *Imago*. Sed ratio Filii ex ratione Patris consideratur. Unde restat considerandum de Verbo et Imagine.

Circa Verbum quærentur tria: 1° utrùm Verbum dicatur essentialiter in divinis, vel personaliter; 2° utrùm sit proprium nomen Filii; 3° utrùm in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Verbum in divinis sit nomen personale*.—(1-2, quæst. 93, art. 10, ad 2, et Ver. qu. 4, art. 2 et 4, opusc. 1, cap. 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Verbum in divinis non sit nomen personale. Nomina enim personalia propriè dicuntur in divinis, ut Pater et Filius. Sed Verbum metaphoricè dicitur in divinis, ut Origenes dicit super Joan. cap. 1, sup. illud: *In principio erat Verbum*. Ergo Verbum non est personale in divinis.

2. Præterea, secundum Augustinum, in lib. 9 de Trinit., cap. 10, circa fin.: *Verbum est notitia cum amore*; et secundum Anselmum, in Monol., cap. 60, circa med.: *Dicere, summo spiritui nihil aliud est quàm cogitando intueri*. Sed notitia, et cogitatio, et intuitus in divinis essentialiter dicuntur. Ergo Verbum non dicitur personaliter in divinis.

3. Præterea, de ratione verbi est quòd dicitur. Sed, secundum Anselmum (ibidem colligitur ex cap. 59), sicut Pater est intelligens, et Filius est intelligens, et Spiritus sanctus est intelligens, ita Pater est *dicens*, Filius est *dicens*, et Spiritus sanctus est *dicens*; et simi

liter quilibet eorum dicitur. Ergo nomen Verbi essentialiter dicitur in divinis, et non personaliter.

4. Præterea, nulla persona divina est facta. Sed verbum Dei est aliquid factum. Dicitur enim in psal. 148, 8 : *Ignis, grando, nix, glaciēs, spiritus procellarum, quæ faciunt verbum ejus.* Ergo Verbum non est nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 7 de Trinitate, cap. 11, in princ. : *Sicut Filius refertur ad Patrem, ita et Verbum ad id cujus est Verbum.* Sed Filius est nomen personale, quia relativè dicitur. Ergo et Verbum.

Respondeo dicendum quòd nomen Verbi in divinis, si propriè sumatur, est nomen personale, et nullo modo essentielle.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd verbum tripliciter quidem in nobis propriè dicitur; quarto autem modo dicitur impropriè, sive figurativè. Manifestius autem et communius in nobis dicitur verbum, quod voce profertur, quod quidem ab interiori procedit, quantum ad duo quæ in verbo exteriori inveniuntur, scilicet vox ipsa, et significatio vocis. Vox enim significat intellectus conceptum, secundum Philosophum, in lib. 1 Perih., in princ.; et iterum vox ex significatione vel imaginatione procedit, ut in lib. 2 de Animâ dicitur, text. 90. Vox autem quæ non est significativa, verbum dici non potest. Ex hoc ergo dicitur verbum vox exterior, quia significat interiorē mentis conceptum. Sic igitur primò et principaliter interior. mentis conceptus verbum dicitur; secundariò verò ipsa vox interioris conceptus significativa; tertio verò ipsa imaginatio vocis verbum dicitur. Et hos tres modos verbi ponit Damascenus in 1 lib., cap. 17, de Fide orthod. (quid simile habet eod. lib., cap. 9, circa med.), dicens quòd *verbum dicitur naturalis intellectus motus, secundum quem movetur, et intelligit, et cogitat, velut lux et splendor, quantum ad primum. Rursus verbum est quod non verbo profertur, sed in corde pronuntiatur, quantum ad tertium. Rursus etiam verbum est angelus, id est, nuntius intelligentiæ, quantum ad secundum. Dicitur autem figurativè quarto modo verbum id quod verbo significatur, vel efficitur; sicut consuevimus dicere: Hoc est verbum quod dixi tibi, vel quod mandavit rex, demonstrato aliquo facto, quod verbo significatum est, vel simpliciter enuntiantis, vel etiam imperantis. Dicitur autem propriè verbum in Deo, secundum quòd verbum significat conceptum intellectus. Unde Augustinus dicit in 15 de Trinit., cap. 10, à med. : *Quisquis potest intelligere verbum non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum ejus imagines cogitatione involvantur, jam potest videre aliquam Verbi illius similitudinem, de quo dictum est: In principio erat Verbum.* Ipse autem conceptus cordis de ratione suâ habet quòd ab alio procedat, scilicet à notitiâ concipientis.*

Unde verbum, secundum quòd propriè dicitur in divinis, significat aliquid ab alio procedens, quod pertinet ad rationem nominum personalium in divinis, eo quòd personæ

divinæ distinguuntur secundum originem, ut dictum est quæst. 27, art. 3. Unde oportet quòd nomen Verbi, secundum quòd propriè in divinis accipitur, non sumatur essentialiter, sed personaliter tantum.

Ad primum ergo dicendum quòd Ariani, quorum fons Origenes invenitur, posuerunt Filium alium à Patre esse in diversitate substantiæ. Unde conati sunt, cum Filius Dei Verbum dicitur, astruere non esse propriè dictum, ne sub ratione Verbi procedentis cogarentur fateri Filium Dei non esse extra substantiam Patris. Nam verbum interius sic à dicente procedit quòd in ipso manet. Sed necesse est, si ponitur verbum Dei metaphoricè dictum, quòd ponatur verbum Dei propriè dictum. Non enim potest aliquid metaphoricè verbum dici nisi ratione manifestationis; quia vel manifestat, sicut verbum, vel est verbo manifestatum. Si autem est manifestatum verbo, oportet ponere verbum quo manifestetur. Si autem dicitur verbum, quia exterius manifestat ea quæ exterius manifestantur, non dicuntur verba, nisi in quantum significant interiorē mentis conceptum, quem aliquis etiam per exteriora signa manifestat. Etsi ergo verbum aliquando dicatur metaphoricè in divinis, tamen oportet ponere verbum propriè dictum, quod personaliter dicatur.

Ad secundum dicendum quòd nihil eorum quæ ad intellectum pertinent, personaliter dicitur in divinis, nisi solum verbum; solum enim verbum significat aliquid ab alio emanans. Id enim quod intellectus in concipiendo format, est verbum. Intellectus autem ipse, secundum quòd est per speciem intelligibilem in actu, consideratur absolutè; et similiter intelligere, quod ita se habet ad intellectum in actu, sicut esse ad ens in actu; non enim intelligere significat actionem ab intelligente exeuntem, sed in intelligente manentem. Cum ergo dicitur quòd verbum est notitia, non accipitur notitia pro actu intellectus cognoscentis, vel pro aliquo ejus habitu, sed pro eo quod intellectus concipit cognoscendo. Unde et Augustinus dicit, lib. 7 de Trin., cap. 11, non longè à pr., quòd *Verbum est sapientia genita*; quod nihil aliud est quàm ipsa conceptio sapientis, quæ etiam pari modo notitia genita dici potest. Et per eundem modum potest intelligi quòd *dicere* Deo sit cogitando intueri, in quantum scilicet intuitu cogitationis divinæ concipitur Verbum Dei. Cogitationis tamen nomen Dei Verbo propriè non convenit. Dicit enim Augustinus, 15 de Trin., cap. 16, in princ.: *Ita dicitur illud Verbum Dei, ut cogitatio non dicatur, ne aliquid esse quasi volubile credatur in Deo, quod nunc accipiat (1) formam ut verbum sit, eamque dimittere possit, atque informiter quodam modo volutari.* Cogitatio enim propria in inquisitione veritatis consistit, quæ in Deo locum non habet. Cum verò intellectus jam ad formam veritatis pertingit, non cogitat, sed perfectè veritatem contemplatur. Unde Anselmus, loc. cit. in arg. 2, impropriè accipit cogitationem pro contemplatione.

(1) Al., non accipiat.

Ad tertium dicendum quòd sicut, propriè loquendo, Verbum dicitur personaliter in divinis et non essentialiter, ita et *dicere*. Unde sicut Verbum non est commune Patri, et Filio, et Spiritui sancto; ita non est verum quòd Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sint *unus dicens*. Unde Augustinus dicit, 7 Trinit., cap. 1, circa princ.: *Dicens illo coæterno Verbo non singulus intelligitur in divinis; sed cum ipso Verbo, sine quo non est utique dicens*. Sed *dici* convenit cuilibet personæ; *dicitur* enim non solum verbum, sed res quæ verbo intelligitur, vel significatur. Sic ergo uni soli personæ in divinis convenit *dici* eo modo quo *dicitur* verbum; eo verò modo quo *dicitur* res in verbo intellecta, cuilibet personæ convenit *dici*. Pater enim intelligendo se, et Filium, et Spiritum sanctum, et omnia alia, quæ ejus scientiâ continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo *dicatur*, et etiam omnis creatura. Sicut intellectus hominis verbo, quod concipit intelligendo lapidem, *dicit*. Anselmus verò impropriè accepit *dicere* pro intelligere; quæ tamen differunt; nam intelligere importat solam habitudinem intelligentis ad rem intellectam, in quâ nulla ratio originis importatur, sed solum informatio quædam in intellectu nostro, prout intellectus noster fit in actu per formam rei intellectæ. In Deo autem importat omnimodam identitatem, quia in Deo est omnino idem intellectus et intellectum, ut supra ostensum est, qu. 14, art. 4 et 5. Sed *dicere* importat principaliter habitudinem ad verbum conceptum; nihil enim est aliud *dicere* quàm proferre verbum. Sed mediante verbo importat habitudinem ad rem intellectam, quæ in verbo prolato manifestatur intelligenti. Et sic sola persona quæ profert verbum, est *dicens* in divinis, cum tamen singula personarum sit intelligens, et intellecta, et per consequens verbo dicta.

Ad quartum dicendum quòd verbum sumitur ibi figurativè, prout significatum vel effectus verbi dicitur verbum. Sic enim creaturæ dicuntur facere verbum Dei, in quantum exequuntur effectum aliquem, ad quem ordinantur ex verbo concepto divinæ sapientiæ; sicut aliquis dicitur facere verbum regis, dum facit opus ad quod ex verbo regis instigatur.

ARTICULUS II. — *Utrum Verbum sit proprium nomen Filii.* — (1, dist. 27, qu. 2, art. 2, qu. 2, et Ver. qu. 4, art. 3, et opusc. 1, cap. 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Verbum non sit proprium nomen Filii. Filius enim est persona subsistens in divinis. Sed verbum non significat rem subsistentem, ut in nobis patet. Ergo Verbum non potest esse proprium nomen personæ Filii.

2. Præterea, Verbum prolatione quâdam procedit à dicente. Si ergo Filius est propriè Verbum, non procedit à Patre nisi per modum prolationis; quod est hæresis Valentini, ut patet per Augustinum, in lib. de Hæresibus, num. 11.

3. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat proprietatem aliquam ejus. Si igitur Verbum sit proprium nomen

Filii, significabit aliquam proprietatem ejus; et sic erunt plures proprietates in divinis quàm quæ supra enumeratæ sunt.

4. Præterea, quicumque intelligit, intelligendo concipit verbum. Sed Filius intelligit. Ergo Filius est aliquod verbum; et sic non est proprium Filii esse Verbum.

5. Præterea, Hebr. 1, 3, dicitur de Filio: *Portans omnia verbo virtutis suæ*; ex quo Basilius, lib. 5 contra Eunom., cap. 11, accipit quòd Spiritus sanctus sit verbum Filii. Non est ergo proprium Filii esse Verbum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinit., cap. 11, circa med.: *Verbum solus Filius accipitur*.

Respondeo dicendum quòd Verbum propriè dictum in divinis personaliter accipitur, et est proprium nomen personæ Filii; significat enim quamdam emanationem intellectûs. Persona autem quæ procedit in divinis secundum emanationem intellectûs, dicitur Filius; hujusmodi processio dicitur generatio, ut supra ostensum est, quæst. 27, art. 2. Unde relinquitur quòd solus Filius propriè dicatur Verbum in divinis.

Ad primum ergo dicendum quòd in nobis non est idem esse et intelligere. Unde illud quod habet in nobis esse intelligibile, non pertinet ad naturam nostram. Sed esse Dei est ipsum ejus intelligere. Unde Verbum Dei non est aliquod accidens ipso, vel aliquis effectus ejus, sed pertinet ad ipsam naturam ejus; et ideò oportet quòd sit aliquid subsistens, quia quidquid est in naturâ Dei, subsistit; et ideò Damascenus, lib. 1 orth. Fid., cap. 18, non procul à fine, dicit quòd *Verbum Dei est substantiale, et in hypostasi ens; reliqua verò verba, scilicet nostra, virtutes sunt naturæ*.

Ad secundum dicendum quòd non propter hoc error Valentini est damnatus, quia Filium dixit prolatione natum, ut Ariani calumniabantur, sicut Hilarius refert, 6 de Trin., non remotè à princ., sed propter varium modum prolationis quem posuit, sicut patet per Augustinum in lib. de Hæresibus, loco in arg. cit.

Ad tertium dicendum quòd in nomine Verbi eadem proprietas importatur quæ in nomine Filii. Unde dicit Augustinus, 7 de Trinit., cap. 11, in princ.: *Eo dicitur Verbum quod Filius*. Ipsa enim nativitas Filii, quæ est proprietas personalis ejus, diversis nominibus significatur, quæ Filio attribuuntur ad exprimendum diversimodè perfectionem ejus. Nam, ut ostendatur connaturalis Patri, dicitur Filius; ut ostendatur coæternus, dicitur splendor; ut ostendatur omnino similis, dicitur imago; ut ostendatur immaterialiter genitus, dicitur Verbum. Non autem potuit unum nomen inveniri per quod omnia ista designarentur.

Ad quartum dicendum quòd eo modo convenit Filio esse intelligentem quo convenit ei esse Deum, cum intelligere essentialiter dicatur in divinis, ut dictum est quæst. 14, art. 2 et 4. Est autem Filius Deus genitus, non autem generans Deus; unde est quidem intelligens, non ut producat Verbum, sed ut Verbum procedens, prout scilicet in Deo

Verbum procedens secundum rem non differt ab intellectu divino, sed relatione solâ distinguitur à principio Verbi.

Ad quintum dicendum quòd cùm de Filio dicitur: *Portans omnia verbo virtutis suæ*, verbum figuratè accipitur pro effectu verbi. Unde Glossa interlinearis ibi dicit quòd verbum sumitur pro imperio, in quantum scilicet ex effectu virtutis Verbi est quòd res conserventur in esse; sicut ex effectu virtutis Verbi est quòd res producantur in esse. Quòd verò Basilius interpretatur verbum pro Spiritu sancto, improprie et figuratè locutus est, prout verbum alicujus dici potest omne illud quod est manifestativum ejus, ut sic eâ ratione dicatur Spiritus sanctus verbum Filii, quia manifestat Filium.

ARTICULUS III. — *Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam.* — (1, dist. 27, quæst. 2, art. 3, et Ver. quæst. 4, art. 5, et quodl. 4, qu. 4, art. 1, ad 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd in nomine Verbi non importetur respectus ad creaturam. Omne enim nomen connotans effectum in creaturâ essentialiter in divinis dicitur. Sed Verbum non dicitur essentialiter, sed personaliter, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo Verbum non importat respectum ad creaturam.

2. Præterea, quæ important respectum ad creaturas, dicuntur de Deo ex tempore, ut dominus et creator. Sed Verbum dicitur de Deo ab æterno. Ergo non importat respectum ad creaturam.

3. Præterea, Verbum importat respectum ad id à quo procedit. Si ergo importat respectum ad creaturam; sequitur quòd procedat à creaturâ.

4. Præterea, ideæ sunt plures secundum diversos respectus ad creaturas. Si igitur Verbum importat respectum ad creaturas, sequitur quòd in Deo non sit unum Verbum tantum, sed plura.

5. Præterea, si Verbum importat respectum ad creaturam, hoc non est nisi in quantum creaturæ cognoscuntur à Deo. Sed Deus non solum cognoscit entia, sed etiam non entia. Ergo in Verbo importabitur respectus ad non entia; quod videtur falsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 Quæstionum, quæst. 63, quòd *in nomine Verbi significatur non solum respectus ad Patrem, sed etiam ad illa quæ per Verbum facta sunt operativa potentia.*

Respondeo dicendum quòd in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam.

Verbum igitur in mente conceptum est representativum omnis ejus quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba secundum diversa quæ intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum non solum Patris, sed etiam creaturarum.

Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei, ejus

quod in Deo Patre est, est expressivum tantum; creaturarum verò est expressivum et operativum: et propter hoc dicitur in psal. 32, 9: *Dixit, et facta sunt*; quia importatur in verbo ratio factiva eorum quæ Deus facit.

Ad primum ergo dicendum quòd in nomine personæ includitur etiam natura oblique; nam persona est *rationalis naturæ individua substantia*. In nomine igitur personæ divinæ, quantum ad relationem personalem, non importatur respectus ad creaturam, sed importatur in eo quòd pertinet ad naturam. (1) Nihil tamen prohibet, in quantum includitur in significatione ejus essentia, quòd importetur respectus ad creaturam. Sicut enim proprium est Filio quòd sit Filius; ita proprium est ei quòd sit genitus Deus, vel genitus creator; et per hunc modum importatur relatio ad creaturam in nomine Verbi.

Ad secundum dicendum quòd cùm relationes consequantur actiones, quædam nomina important relationem Dei ad creaturam, quæ consequitur actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, sicut creare et gubernare, et talia dicuntur de Deo ex tempore. Quædam verò relatio est quæ consequitur actionem non transeuntem in exteriorem effectum, sed manentem in agente, ut scire et velle; et talia non dicuntur de Deo ex tempore; et hujusmodi relatio ad creaturam importatur in nomine Verbi. Nec est verum quòd nomina importantia relationem Dei ad creaturas omnia dicantur ex tempore; sed sola illa nomina quæ important relationem consequentem actionem Dei in exteriorem effectum transeuntem, ex tempore dicuntur.

Ad tertium dicendum quòd creaturæ non cognoscuntur à Deo per scientiam à creaturis acceptam, sed per essentiam suam. Unde non oportet quòd à creaturis procedat Verbum, licet Verbum sit expressivum creaturarum.

Ad quartum dicendum quòd nomen ideæ principaliter est impositum ad significandum respectum ad creaturam; et ideo pluraliter dicitur in divinis, neque est personale. Sed nomen verbi principaliter impositum est ad significandam relationem ad dicentem, et ex consequenti ad creaturas, in quantum Deus, intelligendo se, intelligit omnem creaturam; et propter hoc in divinis est unicum tantum Verbum, et personaliter dictum.

Ad quintum dicendum quòd eo modo quo scientia Dei est non entium, et verbum Dei est non entium; quia non est aliquid minus in verbo Dei quàm in scientiâ Dei, ut Augustinus dicit lib. 15 de Trin., cap. 14, parum à princ. Sed tamen verbum est entium, ut expressivum et factivum, non entium autem, ut expressivum et manifestativum.

QUÆSTIO XXXV.

DE IMAGINE. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde quæritur de imagine; et circa hoc quærentur duo: 1^o *utrum imago in divinis*

(1) Sequens periocha usque ad voces, *Sicut enim*, omittitur in cod. Alcan. et Camer., et in exemplo Nicolai. Habent edit. Rom. et Latav. ambæ.

dicatur personaliter ; 2^o utrùm sit proprium Filii.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm imago in divinis dicatur personaliter.* — (*Inf.*, quæst. 103, art. 5, ad 4 ; et 1, dist. 28, quæst. 2, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod imago non dicatur personaliter in divinis. Dicit enim Augustinus (Fulgentius), in lib. de Fide ad Pet., cap. 1, post med. : *Una est sanctæ Trinitatis divinitas et imago, ad quam factus est homo.* Igitur imago dicitur essentialiter, et non personaliter.

2. Præterea, Hilarius dicit in lib. de Synod., non multum remotè à princ., quod *imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens.* Sed species, sive forma, in divinis dicitur essentialiter. Ergo et imago.

3. Præterea, imago ab imitando dicitur ; in quo importatur prius et posterius. Sed in divinis personis nihil est prius et posterius. Ergo imago non potest esse nomen personale in divinis.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. 7 de Trin., cap. 1, ante med. : *Quid est absurdius quàm imaginem ad se dici ?* Ergo imago in divinis relativè dicitur, et sic est nomen personale.

Respondeo dicendum quod de ratione imaginis est similitudo. Non tamen quæcumque similitudo sufficit ad rationem imaginis, sed similitudo quæ est in specie rei, vel saltem in aliquo signo speciei. Signum autem speciei in rebus corporeis maximè videtur esse figura. Videmus enim quod diversorum animalium secundum speciem, sunt diversæ figuræ, non autem diversi colores. Unde si depingatur color alicujus rei in pariete, non dicitur esse imago, nisi depingatur figura. Sed neque ipsa similitudo speciei sufficit, vel figuræ ; sed requiritur ad rationem imaginis origo ; quia, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quæstion., quæst. 74, post init., *unum ovum non est imago alterius, quia non est de illo expressum.* Ad hoc ergo quod verè aliquid sit imago, requiritur quod ex alio procedat simile ei in specie, vel saltem in signo speciei.

Ea verò quæ processionem sive originem important in divinis, sunt personalia. Unde hoc nomen *imago*, est nomen personale.

Ad primum ergo dicendum quod imago propriè dicitur quod procedit ad similitudinem alterius. Illud autem ad cuius similitudinem aliquid procedit, propriè dicitur exemplar, impropriè verò imago. Sic tamen Augustinus (Fulgentius), loco in arg. cit., utitur nomine imaginis, cum dicit divinitatem sanctæ Trinitatis esse imaginem ad quam factus est homo.

Ad secundum dicendum quod species (prout ponitur ab Hilario, loco in arg. cit., in definitione imaginis), importat formam deductam in aliquo ab alio. Hoc enim modo imago dicitur esse species alicujus, sicuti id quod assimilatur alicui, dicitur forma ejus, in quantum habet formam illi similem.

Ad tertium dicendum quod imitatio in divinis personis non significat posterioritatem, sed solam assimilationem.

ARTICULUS II. — *Utrùm nomen imaginis sit proprium Filio.* — (1, dist. 28, quæst. 2, art. 3, et dist. 31, quæst. 3, art. 1, corp., et Hebr. 1, lect. 2, fin.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nomen imaginis non sit proprium Filio. Quia, ut dicit Damascenus, lib. 1 orthod. Fid., cap. 18, *Spiritus sanctus est imago Filii.* Non est ergo proprium Filii.

2. Præterea, de ratione imaginis est similitudo cum expressione, ut Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum, qu. 74, in princ. Sed hoc convenit Spiritui sancto ; procedit enim ab alio secundum modum similitudinis. Ergo Spiritus sanctus est imago ; et ita non est proprium Filii quod sit imago.

3. Præterea, homo etiam dicitur imago Dei, secundum illud 1 ad Cor. 11, 7 : *Vir non debet velare caput suum, quoniam imago et gloria Dei est.* Ergo non est proprium Filio.

Sed contra est quod Augustinus dicit 7 de Trin., cap. 11, quod *solus Filius est imago Patris.*

Respondeo dicendum quod doctores Græcorum communiter dicunt Spiritum sanctum esse imaginem Patris et Filii ; sed doctores Latini soli Filio attribuunt nomen imaginis. Non enim invenitur in canonicâ Scripturâ nisi de Filio ; dicitur enim Coloss. 1, 15 : *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus creaturæ ;* et ad Hebr. 1, 3 : *Qui, cum sit splendor gloriæ, et figura substantiæ ejus.*

Hujus autem rationem assignant quidam ex hoc quod Filius convenit cum Patre non solum in naturâ, sed etiam in notione principii ; Spiritus autem sanctus non convenit cum Filio nec cum Patre in aliquâ notione. Sed hoc non videtur sufficere ; quia sicut secundum relationes non attenditur in divinis neque æqualitas, neque inæqualitas, ut Augustinus dicit lib. 5 de Trin., cap. 6, à med., ita neque similitudo, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Unde alii dicunt quod Spiritus sanctus non potest dici imago Filii, quia imaginis non est imago ; neque etiam Patris, quia etiam imago refertur immediatè ad id cuius est imago ; Spiritus sanctus autem refertur ad Patrem per Filium ; neque etiam est imago Patris et Filii, quia sic esset una imago duorum, quod videtur impossibile. Unde relinquitur quod Spiritus sanctus nullo modo sit imago. Sed hoc nihil est ; quia Pater et Filius sunt unum principium Spiritus sancti, ut infra dicetur, qu. 36, art. 4. Unde nihil prohibet, sic Patris et Filii, in quantum sunt unum, esse unam imaginem, cum etiam homo totius Trinitatis sit una imago.

Et ideò aliter dicendum est quod, sicut Spiritus sanctus, quamvis suâ processione accipiat naturam Patris, sicut et Filius, non tamen dicitur natus ; ita, licèt accipiat speciem similem Patris, non dicitur imago ; quia Filius procedit ut verbum, de cuius ratione est similitudo speciei ad id à quo procedit ; non autem de ratione amoris ; quamvis hoc conveniat amori qui est Spiritus sanctus, in quantum est amor divinus.

Ad primum ergo dicendum quod Damasc-

nus et alii doctores Græcorum communiter utuntur nomine imaginis pro perfectâ similitudine.

Ad secundum dicendum quod licet Spiritus sanctus sit similis Patri et Filio, non tamen sequitur quod sit imago ratione jam dictâ in corp. art.

Ad tertium dicendum quod imago alicujus dupliciter in aliquo invenitur: uno modo in re ejusdem naturæ secundum speciem, ut imago regis invenitur in filio suo; alio modo in re alterius naturæ, sicut imago regis invenitur in denario. Primo autem modo Filius est imago Patris; secundo autem modo dicitur homo imago Dei; et ideo ad designandam in homine imperfectionem imaginis, homo non solum dicitur imago, sed ad imaginem, per quod motus quidam tendentis in perfectionem designatur. Sed de Filio Dei non potest dici quod sit ad imaginem, quia est perfecta Patris imago.

QUÆSTIO XXXVI.

DE PERSONA SPIRITUS SANCTI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem prædictam considerandum est de his quæ pertinent ad personam Spiritus sancti, qui non solum dicitur Spiritus sanctus, sed etiam amor et donum Dei.

Circa Spiritum sanctum ergo quærentur quatuor: 1^o utrùm hoc nomen, *Spiritus sanctus*, sit proprium alicujus divinæ personæ; 2^o utrùm illa persona divina quæ Spiritus sanctus dicitur, procedat à Patre et Filio; 3^o utrùm procedat à Patre per Filium; 4^o utrùm Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti.

ARTICULUS PRIMUS.—*Utrùm hoc nomen, Spiritus sanctus, sit proprium nomen alicujus divinæ personæ.* — (2-2, quæst. 14, art. 1, corp., et 1, dist. 10, art. 4, et 4 cont. Gent., cap. 19, fine, et Mal. quæst. 3, art. 14, corp., et opusc. 2, cap. 46 et 47.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non sit proprium nomen alicujus divinæ personæ. Nul- lum enim nomen commune tribus personis est proprium alicujus personæ. Sed hoc nomen *Spiritus sanctus* est commune tribus personis; ostendit enim Hilarius, 8 de Trin., circa med., in Spiritu Dei aliquando significari Patrem, ut cum dicitur Isa. 61, 1: *Spiritus Domini super me*; aliquando significari Filium, ut cum dicit Filius, Matth. 12, 28: *In Spiritu Dei ejicio dæmonia*, naturæ suæ potestate ejicere se dæmonia demonstrans; aliquando Spiritum sanctum, ut ibi, Joel. 2, 28: *Effundam de Spiritu meo super omnem carnem*. Ergo hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non est proprium alicujus divinæ personæ.

2. Præterea, nomina divinarum personarum ad aliquid dicuntur, ut Boetius dicit in lib. de Trinit., declinando ad fin. Sed hoc nomen, *Spiritus sanctus*, non dicitur ad aliquid. Ergo hoc nomen non est proprium divinæ personæ.

3. Præterea, quia Filius est nomen alicujus divinæ personæ, non potest dici filius hujus,

vel illius. Dicitur autem spiritus hujus, vel illius hominis; ut enim habetur Num. 11, 16, 17, dixit Dominus ad Moysen: *De spiritu tuo accipiam* (1), *tradamque eis*; et 4 Rêg. 2, 15: *Requievit spiritus Eliæ super Elisæum*. Ergo Spiritus sanctus non videtur esse proprium nomen alicujus divinæ personæ.

Sed contra est quod dicitur 1 Joannis ult., 7: *Tres sunt qui testimonium dant in cælo: Pater, Verbum et Spiritus sanctus*. Ut autem Augustinus dicit, 7 de Trinit., cap. 4 et sequenti: *Cum quæritur: Quid tres? dicimus, tres personæ*. Ergo Spiritus sanctus est nomen divinæ personæ.

Respondeo dicendum quod cum sint duæ processiones in divinis; altera earum, quæ est per modum amoris, non habet proprium nomen, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4, ad 3. Unde et relationes quæ secundum hujusmodi processionem accipiuntur, innominatæ sunt, ut etiam supra dictum est, qu. 28, art. 4. Propter quod et nomen personæ hoc modo procedentis, eadem ratione non habet proprium nomen; sed sicut sunt accommodata aliqua nomina ex usu loquentium ad significandum prædictas relationes, cum nominamus (2) eas nomine processionis et spirationis, quæ secundum proprietatem significationis magis videntur significare actus notionales quàm relationes; ita ad significandum divinam personam quæ procedit per modum amoris, accommodatum est ex usu Scripturæ hoc nomen, *Spiritus sanctus*. Et hujus quidem convenientiæ ratio sumi potest ex duobus. Primò quidem ex ipsâ communitate ejus quod dicitur Spiritus sanctus. Ut enim Augustinus dicit, 15 de Trin., cap. 17, circa fin., et lib. 5, cap. 11, à med., quia *Spiritus sanctus communis est ambobus, id vocatur ipse propriè quod ambo communiter*. Nam et Pater est spiritus, et Filius est spiritus, et Pater est sanctus, et Filius est sanctus. Secundò verò ex propriâ significatione. Nam nomen spiritus in rebus corporeis impulsionem quamdam et motionem significare videtur; nam flatum et ventum spiritum nominamus. Est autem proprium amoris quod moveat et impellat voluntatem amantis in amatum. Sanctitas verò illis rebus attribuitur quæ in Deum ordinantur. Quia igitur persona divina procedit per modum amoris, quo Deus amatur, convenienter Spiritus sanctus nominatur.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dico *Spiritus sanctus*, prout sumitur in virtute duarum dictionum, commune est toti Trinitati: quia nomine *Spiritus* significatur immaterialitas divinæ substantiæ; spiritus enim corporeus invisibilis est, et parum habet de materiâ; unde omnibus substantiis immaterialibus et invisibilibus hoc nomen attribui- mus. Per hoc verò quod dicitur *sanctus*, significatur puritas divinæ bonitatis. Si autem accipiatur hoc quod dico, *Spiritus sanctus*, in vi unius dictionis, sic ex usu Ecclesiæ est

(1) Vulgata: *Auferam de spiritu tuo*.

(2) Nicolaius: *Unde nominamus*, etc., apposito signo parenthesis comprehendente sequentia usque ad verbum, *relationes*.

accommodatum ad significandam unam trium personarum, scilicet quæ procedit per modum amoris, ratione jam dictâ in corp. artic.

Ad secundum dicendum quòd, licet hoc quod dico *Spiritus sanctus* relativè non dicatur, tamen pro relativo ponitur, in quantum est accommodatum ad significandam personam solâ relatione ab aliis distinctam. Potest tamen intelligi in nomine aliqua relatio, si Spiritus sanctus intelligatur quasi spiratus.

Ad tertium dicendum quòd in nomine Filii intelligitur sola relatio ejus qui est à principio ad principium; sed in nomine Patris intelligitur relatio principii; et similiter in nomine Spiritûs, prout importat quamdam vim motivam. Nulli autem creaturæ competit esse principium respectu alicujus divinæ personæ, sed è converso. Et ideò potest dici Pater noster, et Spiritus noster, non tamen potest dici Filius noster.

ARTICULUS II. — *Utrum Spiritus sanctus procedat à Filio.* — (1, dist. 11, art. 1, et Pot. quæst. 10, art. 4, et opusc. 1, cap. 49, 50 et 51, opusc. 2, cap. 49, et 4 cont., cap. 24 et 25.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Filio. Quia secundum Dionysium, c. 1 de div. Nom., parum à princ. lect. 1, non est audendum dicere aliquid de substantiali divinitate præter ea quæ divinitus nobis ex sacris eloquiis sunt expressa. Sed in Scripturâ sacrâ non exprimitur quòd Spiritus sanctus à Filio procedat, sed solùm quòd procedat à Patre, ut patet Joan. 15, 26: *Spiritum veritatis qui à Patre procedit.* Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

2. Præterea, in symbolo Constantinopolitanæ synodi primæ, can. 7, sic legitur: *Credimus in Spiritum sanctum Dominum, et vivificantem, ex Patre procedentem, cum Patre et Filio adorandum et glorificandum.* Nullo igitur modo debuit addi in symbolo nostro, quòd Spiritus sanctus procedat à Filio, sed videntur esse anathematis rei qui hoc addiderunt.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. 1 orth. Fidei, cap. 11, non procul à fine: *Spiritum sanctum ex Patre dicimus, et Spiritum Patris nominamus; ex Filio autem Spiritum sanctum non dicimus, Spiritum verò Filii nominamus.* Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

4. Præterea, nihil procedit ab eo in quo quiescit. Sed Spiritus sanctus quiescit in Filio; dicitur enim in legendâ B. Andreæ: *Pax vobis, et universis qui credunt in unum Deum Patrem, et unum Filium ejus unicum Dominum nostrum, Jesum Christum, et in unum Spiritum sanctum procedentem ex Patre, in Filio permanentem.* Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

5. Præterea, Filius procedit ut verbum. Sed spiritus noster in nobis non videtur procedere à verbo nostro. Ergo Spiritus sanctus non procedit à Filio.

6. Præterea, Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre. Ergo superfluum est dicere quòd procedit à Filio.

7. Præterea, in perpetuis non differunt esse et posse, ut dicitur in 3 Phys., text. 32, et multò minùs in divinis. Sed Spiritus sanctus potest distingui à Filio, etiam si ab eo non procedat. Dicit enim Anselmus in libro de Processione Spiritûs sancti, non procul à principio, et per totum: *Habent utique à Patre esse Filius et Spiritus sanctus; sed diverso modo: quia alter nascendo, et alter procedendo, ut alii sint per hoc ab invicem; et postea subdit: Nam si per aliud non essent plures Filius et Spiritus sanctus, per hoc solùm essent diversi.* Ergo Spiritus sanctus distinguitur à Filio ab eo non existens.

Sed contra est quod dicit Athanasius in Symbolo suo: *Spiritus sanctus à Patre et Filio, non factus, nec creatus, nec genitus, sed procedens.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere Spiritum sanctum à Filio esse. Si enim non esset ab eo, nullo modo posset ab eo personaliter distingui; quod ex supra dictis patet, qu. 27, art. 3, et qu. 30, art. 2. Non enim est possibile dicere quòd secundum aliquid absolutum divinæ personæ ab invicem distinguantur, quia sequeretur quòd non esset trium una essentia. Quidquid enim in divinis absolutè dicitur, ad unitatem essentiæ pertinet. Relinquitur ergo quòd solùm relationibus divinæ personæ ab invicem distinguantur. Relationes autem personas distinguere non possunt, nisi secundum quòd sunt oppositæ. Quod ex hoc patet, quia Pater habet duas relationes, quarum unâ refertur ad Filium, et aliâ ad Spiritum sanctum; quæ tamen, quia non sunt oppositæ, non constituunt duas personas, sed ad unam personam Patris tantùm pertinent. Si autem in Filio et Spiritu sancto non esset invenire nisi duas relationes, quibus uterque refertur ad Patrem, illæ relationes non essent ad invicem oppositæ, sicut neque duæ relationes quibus Pater refertur ad illos. Unde sicut persona Patris est una, ita sequeretur quòd persona Filii et Spiritûs sancti esset una, habens duas relationes oppositas duabus relationibus Patris. Hoc autem est hæreticum, cum tollat fidem Trinitatis. Oportet ergo quòd Filius et Spiritus sanctus ad invicem referantur oppositis relationibus. Non autem possunt esse in divinis aliæ relationes oppositæ, nisi relationes originis, ut supra probatum est, qu. 28, art. 4. Oppositæ autem relationes originis accipiuntur secundum principium, et secundum quod est à principio. Relinquitur ergo quòd necesse est dicere, vel Filium esse à Spiritu sancto, quod nullus dicit; vel Spiritum sanctum esse à Filio, quod nos confitemur; et huic quidem consonat ratio processutriusque.

Dictum enim est supra, quæst. 27, art. 2 et 4, et quæst. 28, art. 4, quòd Filius procedit per modum intellectûs ut verbum, Spiritus sanctus autem per modum voluntatis ut amor. Necesse est autem quòd amor à verbo procedat. Non enim aliquid amamus, nisi quod conceptione mentis apprehendimus. Unde et secundum hoc manifestum est quòd Spiritus sanctus procedit à Filio.

Ipse etiam ordo rerum hoc docet. Nusquam enim hoc invenimus quod ab uno procedant plura absque ordine nisi in illis quæ solùm materialiter differunt; sicut unus faber producit multos cultellos materialiter ab invicem distinctos, nullum ordinem habentes ad invicem. Sed in rebus in quibus non est sola materialis distinctio, semper invenitur in multitudine productorum aliquis ordo. Unde etiam in ordine creaturarum productarum decor divinæ sapientiæ manifestatur. Si ergo ab unâ personâ Patris procedunt duæ personæ, scilicet Filius et Spiritus sanctus, oportet esse aliquem ordinem eorum ad invicem. Nec potest aliquis ordo alius assignari, nisi ordo naturæ, quo alius est ex alio. Non est igitur possibile dicere quod Filius et Spiritus sanctus sic procedant à Patre, quod neuter eorum procedat ab alio, nisi quis poneret in eis materiale distinctionem, quod est impossibile.

Unde etiam ipsi Græci processionem Spiritûs sancti aliquem ordinem habere ad Filium intelligunt. Concedunt enim Spiritum sanctum esse Spiritum Filii, et esse à Patre per Filium. Et quidam eorum dicuntur concedere quod sit à Filio, vel profluat ab eo, non tamen quod procedat; quod videtur vel ex ignorantia, vel ex protervia esse. Quia si quis rectè consideret, inveniet processionis verbum inter omnia quæ ad originem qualemcumque pertinent, communissimum esse. Utimur enim eo ad designandum qualemcumque originem; sicut quod linea præcedit à puncto, radius à sole, rivus à fonte, et similiter in quibuscumque aliis. Unde ex quocumque alio ad originem pertinente potest concludi quod Spiritus sanctus procedit à Filio.

Ad primum ergo dicendum quod de Deo dicere non debemus quod in sacrâ Scripturâ non invenitur vel per verba, vel per sensum. Licet autem per verba non inveniatur in sacrâ Scripturâ quod Spiritus sanctus procedit à Filio, invenitur tamen quantum ad sensum, et præcipuè ubi dicit Filius, Joan. 16, 14, de Spiritu sancto loquens: *Ille me clarificabit, quia de meo accipiet*. Regulariter etiam in sacrâ Scripturâ tenendum est quod id quod de Patre dicitur, oportet de Filio intelligi, etiamsi dictio exclusiva addatur, nisi solùm in illis in quibus Pater et Filius secundum oppositas relationes distinguuntur. Cum enim Dominus, Matth. 11, 27, dicit: *Nemo novit Filium, nisi Pater*, non excluditur quin Filius se ipsum cognoscat. Sic igitur cum dicitur quod Spiritus sanctus à Patre procedit, etiamsi adderetur quod à solo Patre procedit, non excluderetur inde Filius: quia quantum ad hoc quod est esse principium Spiritûs sancti, non opponuntur Pater et Filius, sed solùm quantum ad hoc quod hic est Pater, et ille Filius.

Ad secundum dicendum quod in quolibet concilio institutum fuit symbolum aliquod propter errorem aliquem qui in concilio damnabatur. Unde sequens concilium non faciebat aliud symbolum quàm primum, sed id quod implicite continebatur in primo sym-

bolo, per aliqua addita explanabatur contra hæreses insurgentes. Unde in determinatione Chalcedonensis synodi dicitur quod *illi qui fuerunt congregati in concilio Constantino-politano, doctrinam de Spiritu sancto tradiderunt, non quod minùs esset in præcedentibus, qui apud Nicæam congregati sunt, inferentes, sed intellectum eorum adversus hæreticos declarantes*. Quia igitur in tempore antiquorum conciliorum nondum exortus fuerat error dicentium Spiritum sanctum non procedere à Filio, non fuit necessarium quod hoc explicitè poneretur; sed postea, insurgente errore quorundam, in quodam concilio in occidentalibus partibus congregato, expressum fuit auctoritate Romani Pontificis, cujus auctoritate etiam antiqua concilia congregabantur et confirmabantur. Continebatur tamen implicitè in hoc ipso quod dicebatur Spiritus sanctus à Patre procedere.

Ad tertium dicendum quod Spiritum sanctum non procedere à Filio, primò fuit à Nestorianis introductum, ut patet in quodam symbolo Nestorianorum damnato in Ephesinâ synodo. Et hunc errorem secutus fuit Theodoricus (1) Nestorianus, et plures post ipsum; inter quos fuit etiam Damascenus. Unde in hoc, ejus sententiæ non est standum. Quamvis à quibusdam dicatur quod Damascenus sicut non confitetur Spiritum sanctum esse à Filio, ita etiam non negat ex vi illorum verborum.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod Spiritus sanctus dicitur quiescere vel manere in Filio, non excluditur quin ab eo procedat, quia et Filius in Patre manere dicitur, cum tamen à Patre procedit. Dicitur etiam Spiritus sanctus in Filio quiescere vel sicut amor amantis quiescit in amato, vel quantum ad humanam naturam Christi, propter id quod scriptum est Joann. 1, 33: *Super quem videris Spiritum descendantem, et manentem super eum, hic est qui baptizat*.

Ad quintum dicendum quod Verbum in divinis non accipitur secundum similitudinem verbi vocalis, à quo non procedit spiritus, quia sic tantum metaphoricè diceretur; sed secundum similitudinem verbi mentalis, à quo amor procedit.

Ad sextum dicendum quod per hoc quod Spiritus sanctus perfectè procedit à Patre, non solùm non superfluum est dicere quod Spiritus sanctus procedat à Filio, sed omninò necessarium; quia una virtus est Patris et Filii; et quidquid est à Patre, necesse est esse à Filio, nisi proprietati filiationis repugnet; non enim Filius est à se ipso, licet sit à Patre.

Ad septimum dicendum quod Spiritus sanctus distinguitur personaliter à Filio in hoc quod origo unius distinguitur ab origine alterius; sed ipsa differentia originis est per hoc quod Filius est solùm à Patre, Spiritus sanctus verò à Patre et Filio; non enim aliter processionem distinguuntur, sicut supra ostensum est, in corp. art., et qu. 27.

(1) Nicolaius, Theodoricus.

ARTICULUS III. — Utrum Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium. — (1, dist. 12, art. 3, et opusc. 2, cap. 40, et opusc. 9, cap. 27.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Spiritus sanctus non procedat à Patre per Filium. Quod enim procedit ab aliquo per aliquem, non procedit ab eo immediatè. Si igitur Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Patre immediatè; quod videtur inconveniens.

2. Præterea, si Spiritus sanctus procedit à Patre per Filium, non procedit à Filio, nisi propter Patrem. Sed *propter quod unumquodque, et illud magis*. Ergo magis procedit à Patre quàm à Filio.

3. Præterea, Filius habet esse per generationem. Si igitur Spiritus sanctus est à Patre per Filium, sequitur quòd priùs generetur Filius, et postea procedat Spiritus sanctus; et sic processio Spiritus sancti non est æterna, quod est hæreticum.

4. Præterea, cùm aliquis dicitur per aliquem operari, potest è converso dici. Sicut enim dicimus quòd rex operatur per ballivum, ita potest dici quòd ballivus operatur per regem. Sed nullo modo dicimus quòd Filius spiret Spiritum sanctum per Patrem. Ergo nullo modo potest dici quòd Pater spiret Spiritum sanctum per Filium.

Sed contra est quod Hilarius dicit in lib. 12 de Trinit., in fine: *Conserva hanc, oro, fidei meæ religionem, ut semper obtineam Patrem, scilicet te, et Filium tuum unà tecum adorem; et Spiritum sanctum tuum, qui ex te per Unigenitum tuum est, promerear.*

Respondeo dicendum quòd in omnibus locutionibus in quibus dicitur aliquis per aliquem operari, hæc præpositio, *per*, designat in causali aliquam causam seu principium illius actûs. Sed cùm actio sit media inter faciens et factum, quandoque illud causale cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundum quòd exit ab agente; et tunc est causa agenti quòd agat, sive sit causa finalis, sive formalis, sive effectiva vel motiva. Finalis quidem, ut si dicamus quòd artifex operatur per cupiditatem lucri. Formalis verò, ut si dicamus quòd operatur per artem suam. Motiva verò, si dicamus quòd operatur per imperium alterius. Quandoque verò dictio causalis cui adjungitur hæc præpositio, *per*, est causa actionis, secundum quòd terminatur (1) ad factum; ut cùm dicimus: Artifex operatur per martellum; non enim significatur quòd martellus sit causa artificis quòd agat, sed quòd sit causa artificiatio ut ab artifice procedat, et quòd hoc ipsum habeat ab artifice. Et hoc est quod quidam dicunt, quòd hæc præpositio, *per*, quandoque notat auctoritatem in recto, ut cùm dicitur: Rex operatur per ballivum; quandoque autem in obliquo, ut cùm dicitur: Ballivus operatur per regem.

Quia igitur Filius habet à Patre quòd ab eo procedat Spiritus sanctus, potest dici quòd Pater per Filium spiret Spiritum sanctum,

vel quòd Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium, quod idem est.

Ad primum ergo dicendum quòd in quâlibet actione est duo considerare: scilicet suppositum agens, et virtutem quâ agit, sicut ignis calefacit calore. Si igitur in Patre et Filio consideretur virtus quâ spirant Spiritum sanctum, non cadit ibi aliquod medium, quia hæc virtus est una et eadem. Si autem considerentur ipsæ personæ spirantes, sic cùm Spiritus sanctus communiter procedat à Patre et Filio, invenitur Spiritus sanctus immediatè à Patre procedere, in quantum est ab eo; et mediatè, in quantum est à Filio; et sic dicitur procedere à Patre per Filium; sicut etiam Abel processit immediatè ab Adam, in quantum Adam fuit pater ejus; et mediatè, in quantum Eva fuit mater ejus, quæ processit ab Adam; licèt hoc exemplum materialis processionis ineptum videatur ad significandam immaterialem processionem divinarum personarum.

Ad secundum dicendum quòd si Filius acciperet à Patre aliam virtutem numero ad spirandum Spiritum sanctum, sequeretur quòd esset sicut causa secunda et instrumentalis; et sic magis procederet à Patre quàm à Filio. Sed una et eadem numero virtus spirativa est in Patre et Filio; et ideò æqualiter procedit ab utroque, licèt aliquandò dicatur principaliter vel propriè procedere de Patre, propter hoc quòd Filius habet hanc virtutem à Patre.

Ad tertium dicendum quòd sicut generatio Filii est coæterna generanti (unde non priùs fuit Pater, quàm gigneret Filium), ita processio Spiritus sancti est coæterna suo principio. Unde non fuit priùs Filius genitus quàm Spiritus sanctus procederet; sed utrumque æternum est.

Ad quartum dicendum quòd cùm aliquis dicitur per aliquid operari, non semper recipitur conversio. Non enim dicimus quòd martellus operetur per fabrum; dicimus autem quòd ballivus operatur per regem, quia ballivi est agere, cùm sit dominus sui actûs; martelli autem non est agere, sed solum agi; unde non designatur nisi ut instrumentum. Dicitur autem ballivus operari per regem, quamvis hæc præpositio, *per*, denotet medium; quia quantò suppositum est prius in agendo, tantò virtus ejus est immediatior effectui, quia virtus causæ primæ conjungit causam secundam suo effectui. Unde et prima principia dicuntur immediata in demonstrativis scientiis. Sic igitur in quantum ballivus est medius secundum ordinem suppositorum agentium, dicitur rex operari per ballivum; secundum ordinem verò virtutum dicitur ballivus operari per regem, quia virtus regis facit quòd actio ballivi consequatur effectum. Ordo autem non attenditur inter Patrem et Filium quantum ad virtutem, sed solum quantum ad supposita; et ideò dicitur quòd Pater spirat per Filium, et non è converso.

(1) Al., determinatur.

ARTICULUS IV. — Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.—(1, dist. 11, art. 2, 3 et 4, et 4 cont., c. 25, fine, et opusc. 9, cap. 25, et Joan. 8, lect. 3, et 15, lect. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non sint unum principium Spiritûs sancti, quia Spiritus sanctus non videtur à Patre et Filio procedere, in quantum sunt unum; neque in naturâ, quia Spiritus sanctus sic etiam procederet à se ipso, qui est unum cum eis in naturâ; neque etiam in quantum sunt unum in aliquâ proprietate, quia una proprietas non potest esse duorum suppositorum, ut videtur. Ergo Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

2. Præterea, cum dicitur: Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, non potest ibi designari unitas personalis, quia sic Pater et Filius essent una persona; neque etiam unitas proprietatis, quia si propter unam proprietatem Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, pari ratione propter duas proprietates Pater videtur esse duo principia Filii et Spiritûs sancti, quod est inconveniens. Non ergo Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

3. Præterea, Filius non magis convenit cum Patre quam Spiritus sanctus. Sed Spiritus sanctus et Pater non sunt unum principium respectu alicujus divinæ personæ. Ergo neque Pater et Filius.

4. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, aut unum quod est Pater, aut unum quod non est Pater. Sed neutrum est dare; quia si unum quod est Pater, sequitur quod Filius sit Pater; si unum quod non est Pater, sequitur quod Pater non est Pater. Non ergo dicendum est quod Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.

5. Præterea, si Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, videtur è converso dicendum quod unum principium Spiritûs sancti sit Pater et Filius. Sed hæc videtur esse falsa; quia hoc quod dico principium, oportet quod supponat vel pro personâ Patris, vel pro personâ Filii; et utroque modo est falsa. Ergo etiam hæc est falsa: Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

6. Præterea, unum in substantiâ facit idem. Si igitur Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti, sequitur quod sint idem principium. Sed hoc à multis negatur. Ergo non est concedendum quod Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti.

7. Præterea, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, quia sunt unum principium creaturæ, dicuntur esse unus creator. Sed Pater et Filius non sunt unus spirator, sed duo spiratores, ut à multis dicitur; quod etiam consonat dictis Hilarii, qui dicit in 2 de Trin., non remotè à fine, quod *Spiritus sanctus à Patre et Filio auctoribus confitendus est*. Ergo Pater et Filius non sunt unum principium Spiritûs sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 5

de Trin., cap. 14, in fine, quod Pater et Filius non sunt duo principia, sed unum principium Spiritûs sancti.

Respondeo dicendum quod Pater et Filius in omnibus unum sunt, in quibus non distinguit inter eos relationis oppositio. Unde cum in hoc quod est esse principium Spiritûs sancti, non opponantur relativè, sequitur quod Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti.

Quidam tamen dicunt hanc esse impropiam: *Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti*; quia cum hoc nomen, *principium*, singulariter acceptum non significet personam, sed proprietatem, dicunt quod sumitur adjectivè; et quia adjectivum non determinatur per adjectivum, non potest convenienter dici quod Pater et Filius sint unum principium Spiritûs sancti, nisi unum intelligatur quasi adverbialiter positum, ut sit sensus: Sunt unum principium, id est uno modo.

Sed simili ratione posset dici Pater duo principia Filii et Spiritûs sancti, id est, duobus modis.

Dicendum est ergo quod licet hoc nomen, *principium*, significet proprietatem, tamen significat eam per modum substantivi, sicut hoc nomen, *pater* et *filius*, etiam in rebus creatis. Unde numerum accipit à formâ significatâ, sicut et alia substantiva. Sicut igitur Pater et Filius sunt unus Deus propter unitatem formæ significatæ per hoc nomen, *Deus*; ita sunt unum principium Spiritûs sancti propter unitatem proprietatis significatæ in hoc nomine, *principium*.

Ad primum ergo dicendum quod si attendatur virtus spirativa, Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, in quantum sunt unum in virtute spirativâ, quæ quodam modo significat naturam cum proprietate, ut infra dicitur, in solut. ad 7 arg. hujus art. Neque est inconveniens unam proprietatem esse in duobus suppositis, quorum est una natura. Si verò considerentur supposita spirationis, sic Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt plures; procedit enim ab eis ut amor unitivus duorum.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur: *Pater et Filius sunt unum principium Spiritûs sancti*; designatur una proprietas, quæ est forma significata per nomen. Non tamen sequitur quod propter plures proprietates possit dici Pater plura principia, quia implicaretur pluralitas suppositorum.

Ad tertium dicendum quod secundum relativas proprietates non attenditur in divinis similitudo vel dissimilitudo, sed secundum essentiam. Unde sicut Pater non est similior sibi quam Filio; ita nec Filius est similior Patri quam Spiritus sanctus.

Ad quartum dicendum quod hæc duo, scilicet, Pater et Filius sunt unum principium quod est Pater, aut unum principium quod non est Pater, non sunt contradictoriè opposita; unde non est necesse alterum eorum dare. Cum enim dicimus: Pater et Filius sunt unum principium, hoc quod dico, *principium*, non habet determinatam suppositio-

nem, imò confusam pro duabus personis simul. Unde in processu est fallacia figuræ dictionis à confusâ suppositione ad determinatam.

Ad quintum dicendum quòd hæc etiam est vera : Unum principium Spiritûs sancti est Pater et Filius; quia hoc quod dico *principium*, non supponit pro unâ personâ tantum, sed indistinctè pro duabus, ut dictum est in solut. præced. arg.

Ad sextum dicendum quòd convenienter potest dici quòd Pater et Filius sunt idem principium, secundum quòd ly *principium* supponit confusè et indistinctè pro duabus personis simul.

Ad septimum dicendum quòd quidam dicunt quòd Pater et Filius licèt sint unum principium Spiritûs sancti, sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum, sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine, *creator*; quia Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, ut sunt duæ personæ distinctæ, ut dictum est in solut. ad arg. hujus artic.; non autem creatura procedit à tribus personis, ut sunt personæ distinctæ, sed ut sunt unum in essentiâ. Sed videtur melius dicendum quòd, quia spirans adjectivum est, spirator verò substantivum, possumus dicere quòd Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum, non autem duo spiratores propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita, substantiva verò à se ipsis secundum formam significatam. Quod verò Hilarius dicit, loc. cit. in arg., quòd *Spiritus sanctus est à Patre et Filio auctoribus*, exponendum est quòd ponitur substantivum pro adjectivo.

QUÆSTIO XXXVII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST AMOR.
—(In duos articulos divisa.)

Deinde quæritur de nomine amoris, et circa hoc quærentur duo : 1^o utrùm sit proprium nomen Spiritûs sancti; 2^o utrùm Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm amor sit proprium nomen Spiritûs sancti.* — (1, dist. 10, art. 1, et dist. 17, quæst. 32, art. 2, qu. 2, corp., et Ver. qu. 4, art. 2, ad 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit proprium nomen Spiritûs sancti. Dicit enim Augustinus 15 de Trin., cap. 17, ante med. : *Nescio cur sicut sapientia dicitur et Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et simul omnes non tres, sed una sapientia; non ita et charitas dicatur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, et simul omnes una charitas.* Sed nullum nomen quod de singulis personis prædicatur, et de omnibus in communi singulariter, est nomen proprium aliqujus personæ. Ergo hoc nomen, *amor*, non est proprium Spiritûs sancti.

2. Præterea, Spiritus sanctus est persona subsistens. Sed amor non significatur ut persona subsistens, sed ut actio quædam ab amante transiens in amatum. Ergo amor non est proprium nomen Spiritûs sancti.

3. Præterea, amor est nexus amantium; quia, secundum Dionysium, 4 cap. de divin. Nom., part. 2, lect. 12, *est quædam vis unitiva*. Sed nexus est medium inter ea quæ connectit, non autem aliquid ab eis procedens. Cum igitur Spiritus sanctus procedat à Patre et Filio, sicut ostensum est qu. 36, art. 2, videtur quòd non sit amor aut nexus Patris et Filii.

4. Præterea, cujuslibet amantis est aliquis amor. Sed Spiritus sanctus est amans. Ergo ejus est aliquis amor. Si igitur Spiritus sanctus est amor, erit amor amoris, et spiritus à spiritu; quod est inconveniens.

Sed contra est quod Gregorius dicit in homil. Pentecostes, 30, in Evang., circa princ.: *Ipse Spiritus sanctus est amor.*

Respondeo dicendum quòd nomen amoris in divinis sumi potest essentialiter et personaliter; et secundum quòd personaliter sumitur, est proprium nomen Spiritûs sancti, sicut Verbum est proprium nomen Filii.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd cum in divinis, ut supra ostensum est, qu. 27, art. 2, 3, 4 et 5, sint duæ processiones, una per modum intellectûs, quæ est processio Verbi, alia per modum voluntatis, quæ est processio amoris; quia prima est nobis magis nota, ad singula significanda quæ in eâ considerari possunt, sunt magis propria nomina adinventa, non autem in processione voluntatis. Unde et quibusdam circumlocutionibus utimur ad significandam personam procedentem, et relationes etiam quæ accipiuntur secundum hanc processionem, et processionis et spirationis nominibus nominantur, ut supra dictum est, qu. 27, art. 4 ad 3, quæ tamen sunt magis nomina originis quam relationis secundum proprietatem vocabuli. Et tamen similiter (1) secundum utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quòd aliquis rem aliquam intelligit, provenit quædam intellectualis conceptio rei intellectæ in intelligente, quæ dicitur verbum; ita ex hoc quòd aliquis rem aliquam amat, provenit quædam impressio (ut ita loquar) rei amatæ in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quòd cum aliquis seipsum intelligit et amat, est in se ipso, non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente, et amatum in amante. Sed ex parte intellectûs sunt vocabula adinventa ad significandum respectum intelligentis ad rem intellectam, ut patet in hoc quòd dico *intelligere*; et sunt etiam alia vocabula adinventa ad significandum processum intellectualis conceptionis, scilicet ipsum *dicere* et *verbum*. Unde in divinis *intelligere*, solum essentialiter dicitur, quia non importat habitudinem principii verbi ad ipsum verbum procedens; sed *Verbum* personaliter dicitur, quia significat id quod procedit; ipsum verò *dicere* dicitur notionaliter, quia importat habitudinem principii verbi ad verbum ipsum. Ex parte autem voluntatis præter *diligere* et *amare*, quæ important habitudinem amantis

(1) Nicolaius, simpliciter.

ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quæ importent habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatæ, quæ provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut è converso. Et ideò propter vocabulorum inopiam huiusmodi habitudines significamus vocabulis *amoris* et *dilectionis*; sicut si verbum nominarem intelligentiam conceptam, vel sapientiam genitam. Sic igitur in quantum in amore, vel dilectione, non importatur nisi habitudo amantis ad rem amatam, *amor* et *diligere* essentialiter dicuntur, sicut intelligentia et intelligere; in quantum verò his vocabulis utimur ad exprimendam habitudinem ejus rei quæ procedit per modum amoris, ad suum principium, et è converso, ita quod per amorem intelligatur amor procedens, et per diligere intelligatur spirare amorem procedentem; sic *amor* est nomen personæ, et *diligere* vel *amare* est verbum notionale, sicut dicere vel generare.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de charitate secundum quod essentialiter sumitur in divinis, ut dictum est in corp. art. et quæst. 34, art. 2 ad 4.

Ad secundum dicendum quod intelligere, et velle, et amare, licet significantur per modum actionum transeuntium in objecta, sunt tamen actiones manentes in agentibus, ut supra dictum est, qu. 14, art. 4, ita tamen quod in ipso agente important habitudinem quamdam ad objectum. Unde amor etiam in nobis est aliquid manens in amante, et verbum cordis manens in dicente, tamen cum habitudine ad rem verbo expressam, vel amatam. Sed in Deo, in quo nullum est accidens, plus habet; quia tam verbum quam amor est subsistens. Cum ergo dicitur quod Spiritus sanctus est amor Patris in Filium, vel in quidquam aliud, non significatur aliquid transiens in alium, sed solum habitudo amoris ad rem amatam; sicut et in verbo importatur habitudo verbi ad rem verbo expressam.

Ad tertium dicendum quod Spiritus sanctus dicitur esse nexus Patris et Filii, in quantum est amor; quia cum Pater amet unicam dilectione se, et Filium, et è converso; importatur in Spiritu sancto, prout est amor, habitudo Patris ad Filium, et è converso, ut amantis ad amatum. Sed ex hoc ipso quod Pater et Filius se mutuo amant, oportet quod mutuus amor, qui est Spiritus sanctus, ab utroque procedat. Secundum igitur originem Spiritus sanctus non est medius, sed tertia in Trinitate persona; secundum verò prædictam habitudinem est medius nexus duorum ab utroque procedens.

Ad quartum dicendum quod sicut Filio, licet intelligat, non tamen competit producere verbum, quia intelligere convenit ei ut verbo procedenti; ita, licet Spiritus sanctus amet, essentialiter accipiendo, non tamen convenit ei quod spiret amorem, quod est diligere notionaliter sumptum; quia sic diligit essentialiter ut amor procedens, non ut à quo procedit amor.

ARTICULUS II. — *Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto.* — (1, dist. 14, quæst. 1, art. 1 corp., et dist. 32, quæst. 1, art. 1, et 14 cont., cap. 23, in fine, et Pot. quæst. 2, art. 3, ad 11, et quæst. 9, art. 9, ad 19.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater et Filius non diligant se Spiritu sancto: Augustinus enim, in 7 de Trin., cap. 1, in fine, probat quod Pater non est sapiens sapientiâ genitâ. Sed sicut Filius est sapiens sapientiâ genitâ, ita Spiritus sanctus est amor procedens, ut dictum est art. præc. et qu. 27, art. 3. Ergo Pater et Filius non diligunt se amore procedente, qui est Spiritus sanctus.

2. Præterea, cum dicitur: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, hoc verbum, *diligere*, aut sumitur essentialiter, aut notionaliter. Sed non potest esse verum secundum quod sumitur essentialiter, quia pari ratione posset dici quod Pater intelligit Filio; neque etiam secundum quod sumitur notionaliter, quia pari ratione posset dici quod Pater et Filius spirant Spiritu sancto, vel quod Pater generat Filio. Ergo nullo modo hæc est vera: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto.

3. Præterea, eodem amore Pater diligit Filium, et se, et nos. Sed Pater non diligit se Spiritu sancto, quia nullus actus notionalis reflectitur super principium actûs; non enim potest dici quod Pater generat se, vel spirat se. Ergo etiam non potest dici quod diligit se Spiritu sancto, secundum quod diligere sumitur notionaliter. Item amor quo diligit nos non videtur esse Spiritus sanctus; quia importatur in illo respectus ad creaturam, et ita ad essentiam pertinet. Ergo et hæc est falsa: Pater diligit Filium Spiritu sancto.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinitate, cap. 5, in princ., quod *Spiritus sanctus est quo genitus à generante diligitur, genitoremque suum diligit.*

Respondeo dicendum quod circa hanc questionem difficultatem affert quod cum dicitur: Pater diligit Filium Spiritu sancto, cum ablativus construatur in habitudine alicujus causæ, videtur quod Spiritus sanctus sit principium diligendi et Patri et Filio; quod est omnino impossibile.

Et ideò quidam dixerunt hanc esse falsam: Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto; et dicunt hanc esse retractatam ab Augustino in suo simili, cum scilicet retractavit istam: Pater est sapiens sapientiâ genitâ. (Habetur lib. 1 Retr., cap. 26, aliquantulum à princ.) Quidam verò dicunt quod est propositio impropria, et est sic exponenda: Pater diligit Filium Spiritu sancto, id est, amore essentiali, qui appropriatur Spiritui sancto. Quidam verò dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine signi, ut sit sensus: Spiritus sanctus est signum quod Pater diligit Filium, in quantum procedit ab eis Spiritus sanctus ut amor. Quidam verò dixerunt quod ablativus iste construitur in habitudine causæ formalis, quia Spiritus sanctus est amor quo formaliter Pater et Filius se invicem diligunt. Quidam verò dixerunt quod construitur in habitudine effectûs formalis; et isti propinquiùs ad veritatem accesserunt.

Unde ad hujus evidentiam sciendum est quòd cùm res communiter denominetur à suis formis, sicut album ab albedine, et homo ab humanitate, omne illud à quo aliquid denominatur, quantum ad hoc habet habitudinem formæ; ut si dicam: Iste est indutus vestimento, iste ablativus construitur in habitudine causæ formalis, quamvis non sit forma. Contingit autem aliquid denominari per id quod ab ipso procedit, non solum sicut agens actione, sed etiam sicut ipso termino actionis, qui est effectus, quando ipse effectus in intellectu actionis includitur. Dicimus enim quòd ignis est calefaciens calefactione, quamvis calefactio non sit calor, qui est forma ignis, sed actio ab igne procedens: et dicimus quòd arbor est florens floribus, quamvis flores non sint forma arboris, sed quidam effectus ab ipsâ procedentes. Secundum hoc ergo dicendum quòd cùm *diligere* in divinis dupliciter sumatur, essentialiter scilicet, et notionaliter; secundum quòd essentialiter sumitur, sic Pater et Filius non diligunt se Spiritu sancto, sed essentiâ suâ. Unde Augustinus in 15 de Trinit., cap. 7, inter princ. et med.: *Quis audet dicere Patrem, nec se, nec Filium, nec Spiritum sanctum diligere, nisi per Spiritum sanctum?* Et secundum hoc procedunt primæ opiniones. Secundum verò quòd notionaliter sumitur, sic *diligere* nihil est aliud quàm spirare amorem; sicut dicere est producere verbum, et florere est producere flores. Sicut ergo dicitur arbor florens floribus, ita dicitur Pater dicens Verbo vel Filio, se et creaturam; et Pater et Filius dicuntur diligentes Spiritu sancto, vel amore procedente, et se, et nos.

Ad primum ergo dicendum quòd esse sapientem vel intelligentem, in divinis non sumitur nisi essentialiter; et ideo non potest dici quòd Pater sit sapiens vel intelligens Filio. Sed diligere sumitur non solum essentialiter, sed etiam notionaliter; et secundum hoc possumus dicere quòd Pater et Filius diligunt se Spiritu sancto, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd quando in intellectu alicujus actionis importatur determinatus effectus, potest denominari principium actionis ab actione, et ab effectu; sicut possumus dicere quòd arbor est florens floritione et floribus. Sed quando in actione non includitur determinatus effectus, tunc non potest principium actionis denominari ab effectu, sed solum ab actione. Non enim dicimus quòd arbor producit florem flore, sed productione floris. In hoc igitur quod dico, *spirat* vel *generat*, importatur actus notionalis tantum. Unde non possumus dicere quòd Pater spiret Spiritu sancto, vel generet Filio. Possumus autem dicere quòd Pater dicit Verbo, tanquam personâ procedente, et dicit dictione, tanquam actu notionali; quia dicere importat determinatam personam procedentem; cùm dicere sit producere verbum. Et similiter diligere, prout notionaliter sumitur, est producere amorem; et ideo potest dici quòd Pater diligit Filium Spiritu sancto tanquam personâ procedente, et ipsâ

dilectione tanquam actu notionali.

Ad tertium dicendum quòd Pater non solum Filium, sed etiam se et nos diligit Spiritu sancto; quia, ut dictum est in isto art., diligere prout notionaliter sumitur, non solum importat productionem divinæ personæ, sed etiam personam productam per modum amoris, qui habet habitudinem ad rem dilectam. Unde sicut Pater dicit se et omnem creaturam Verbo quod genuit, in quantum Verbum genitum sufficienter repræsentat Patrem et omnem creaturam; ita diligit se et omnem creaturam Spiritu sancto, in quantum Spiritus sanctus procedit ut amor bonitatis primæ secundum quam Pater amat se et omnem creaturam. Et sic etiam patet quòd respectus importatur ad creaturam et in verbo et in amore procedente quasi secundariò, in quantum scilicet veritas et bonitas divina est principium intelligendi et amandi omnem creaturam.

QUÆSTIO XXXVIII.

DE NOMINE SPIRITUS SANCTI, QUOD EST DONUM.
— (*In duos articulos divisa.*)

Consequenter quæritur de dono; et circa hoc quærentur duo: 1° utrùm donum possit esse nomen personale; 2° utrùm sit proprium Spiritus sancti.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm donum sit nomen personale.* — (1, dist. 18, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum non sit nomen personale. Omne enim nomen personale importat aliquam distinctionem in divinis. Sed nomen doni non importat aliquam distinctionem in divinis; dicit enim Augustinus, 15 de Trinit., cap. 19, à med., quòd Spiritus sanctus *ita datur sicut Dei donum, ut etiam se ipsum det sicut Deus*. Ergo donum non est nomen personale.

2. Præterea, nullum nomen personale convenit essentiæ divinæ. Sed essentia divina est donum quod Pater dat Filio, ut patet per Hilarium, 8 de Trinit., circa med. et paulò post. Ergo donum non est nomen personale.

3. Præterea, secundum Damascenum, lib. 4 de Fid. orthod., cap. 19, à med., *nihil est subjectum aut serviens in divinis personis*. Sed donum importat quamdam subjectionem et ad eum cui datur, et ad eum à quo datur. Ergo donum non est nomen personale.

4. Præterea, donum importat respectum ad creaturam; et ita videtur de Deo dici ex tempore. Sed nomina personalia dicuntur de Deo ab æterno, ut Pater et Filius. Ergo donum non est nomen personale.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 15 de Trinit., loco cit. in arg. 1: *Sicut corpus carnis nihil aliud est quàm caro, sic donum Spiritus sancti nihil aliud est quàm Spiritus sanctus*. Sed Spiritus sanctus est nomen personale. Ergo et donum.

Respondeo dicendum quòd in nomine doni importatur aptitudo ad hoc quòd donetur. Quod autem donatur, habet aptitudinem vel habitudinem et ad id à quo datur, et ad id cui datur. Non enim daretur ab aliquo, nisi esset ejus; et hoc alicui datur ut ejus sit.

Persona autem divina dicitur esse alicujus vel secundum originem, sicut Filius est Patris, vel in quantum ab aliquo habetur. Habere autem dicimur id quo liberè possumus uti vel frui ut volumus. Et per hunc modum divina persona non potest haberi nisi à rationali creaturâ Deo conjunctâ. Aliæ autem creaturæ moveri quidem possunt à divinâ personâ, non tamen sic quòd in potestate earum sit frui divinâ personâ, et uti effectu ejus. Ad quod quandoque pertingit rationalis creatura, ut puta cum sic sit particeps divini Verbi et procedentis amoris, ut possit liberè Deum verè cognoscere et rectè amare. Unde sola creatura rationalis potest habere divinam personam. Sed ad hoc quòd sic eam habeat, non potest propriâ virtute pervenire; unde oportet quòd hoc ei desuper detur; hoc enim dari nobis dicitur quod aliunde habemus. Et sic divinæ personæ competit dari et esse donum.

Ad primum ergo dicendum quòd nomen doni importat distinctionem personalem, secundum quòd donum dicitur esse alicujus per originem. Et tamen Spiritus sanctus dat se ipsum, in quantum est suus ipsius, ut potens se uti, vel potius frui; sicut et homo liber dicitur esse suus ipsius. Et hoc est quod Augustinus dicit super Joan. tract. 29, post princ.: *Quid tam tuum est quàm tu?* Vel dicendum, et melius, quòd donum oportet esse aliquo modo dantis. Sed *hoc esse hujus* dicitur multipliciter. Uno modo per modum identitatis, sicut dicit Augustinus super Joan. ibid., et sic donum non distinguitur à dante, sed ab eo cui datur; et sic dicitur: Spiritus sanctus dat se. Alio modo dicitur aliquid esse alicujus ut possessio, vel servus; et sic oportet quòd donum essentialiter distinguatur à dante; et sic donum Dei est aliquid creatum. Tertio modo dicitur *hoc esse hujus* per originem tantum; et sic Filius est Patris, et Spiritus sanctus utriusque. In quantum ergo donum hoc modo dicitur esse dantis, sic distinguitur à dante personaliter, et est nomen personale.

Ad secundum dicendum quòd essentia dicitur esse donum Patris primo modo, quia essentia est Patris per modum identitatis.

Ad tertium dicendum quòd donum secundum quòd est nomen personale in divinis, non importat subjectionem, sed originem tantum in comparatione ad dantem; in comparatione verò ad eum cui datur, importat liberum usum, vel fruitionem, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd donum non dicitur ex eo quòd actu datur, sed in quantum habet aptitudinem ut possit dari. Unde ab æterno divina persona dicitur donum, licet ex tempore detur. Nec tamen per hoc quòd importatur respectus ad creaturam, oportet quòd sit essenziale, sed quòd aliquid essentielle in suo intellectu includat; sicut essentia includitur in intellectu personæ, ut supra dictum est, quæst. 29, art. 4, et quæst. 34, art. 3, ad 1.

ARTICULUS II. — *Utrum donum sit proprium nomen Spiritus sancti.* — (1, dist. 18, art. 2, et Ver. qu. 7, art. 3, ad 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd donum non sit proprium nomen Spiritus sancti. Donum enim dicitur ex eo quod datur. Sed, sicut dicitur Isa. 9, 6: *Filius datus est nobis.* Ergo esse donum convenit Filio, sicut Spiritui sancto.

2. Præterea, omne nomen proprium alicujus personæ significat aliquam ejus proprietatem. Sed hoc nomen, *donum*, non significat proprietatem aliquam Spiritus sancti. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus sancti.

3. Præterea, Spiritus sanctus potest dici spiritus alicujus hominis; sed non potest dici donum alicujus hominis, sed solum donum Dei. Ergo donum non est proprium nomen Spiritus sancti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 4 de Trin., cap. 20, a med.: «Sicut natum esse est Filium (1) à Patre esse; ita Spiritum sanctum donum Dei esse est à Patre et Filio procedere.» Sed Spiritus sanctus sortitur proprium nomen, in quantum procedit à Patre et Filio. Ergo et donum est proprium nomen Spiritus sancti.

Respondeo dicendum quòd donum secundum quòd personaliter sumitur in divinis, est proprium nomen Spiritus sancti.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd donum propriè est datio irredibilis, secundum Philosophum, 4 Top., cap. 4, id est, quod non datur intentione retributionis, et sic importat gratuitam donationem. Ratio autem gratuitæ donationis est amor; ideò enim damus gratis alicui aliquid, quia volumus ei bonum. Primum ergo quod damus ei, est amor quo volumus ei bonum. Unde manifestum est quòd amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde cum Spiritus sanctus procedat ut amor, sicut jam dictum est quæst. 37, art. 1, procedit in ratione doni primi. Unde dicit Augustinus, 15 de Trin., cap. 24, ante med., quòd *per donum, quod est Spiritus sanctus, multa propria dona dividuntur membris Christi.*

Ad primum ergo dicendum quòd sicut Filius, quia procedit per modum verbi quod de ratione suâ habet quòd sit similitudo sui principii, dicitur propriè imago, licet etiam Spiritus sanctus sit similis Patri; ita etiam Spiritus sanctus, quia à Patre procedit ut amor, dicitur propriè donum, licet etiam Filius detur. Hoc enim ipsum quòd Filius datur, est ex Patris amore, secundum illud Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.*

Ad secundum dicendum quòd in nomine doni importatur quòd sit dantis per originem; et sic importatur proprietas originis Spiritus sancti, quæ est processio.

Ad tertium dicendum quòd donum antequàm detur, est tantum dantis; sed postquàm datur, est ejus cui datur. Quia igitur donum non importat dationem in actu, non potest dici quòd sit donum hominis, sed donum

(1) Augustinus, *Filio.*

Dei dantis. Cùm autem jam datum est, tunc hominis est vel spiritus, vel datum.

QUÆSTIO XXXIX.

DE PERSONIS AD ESSENTIAM RELATIS. — (*In octo articulos divisa.*)

Post ea quæ de personis divinis absolute tractata sunt, considerandum restat de personis in comparatione ad essentiam, et ad proprietates, et ad actus notionales, et de comparatione ipsarum ad invicem.

Quantùm igitur ad primum horum, octo quærentur: 1° utrùm essentia in divinis sit idem quod persona; 2° utrùm dicendum sit quòd tres personæ sunt unius essentiæ; 3° utrùm nomina essentialia prædicanda sint de personis in plurali, vel in singulari; 4° utrùm adjectiva notionalia, aut verba vel participia prædicari possint de nominibus essentialibus concretive acceptis; 5° utrùm prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis; 6° utrùm nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus concretis; 7° utrùm essentialia attributa sint approprianda personis; 8° quòd attributum cuique personæ debeat appropriari.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in divinis essentia sit idem quod persona.* — (*Supra, qu. 3, art. 3, et 1, dist. 34, quæst. 1, art. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis essentia non sit idem quod persona. In quibuscumque enim essentia est idem quod persona, seu suppositum, oportet quòd sit tantum unum suppositum unius naturæ, ut patet in omnibus substantiis separatis; eorum enim quæ sunt idem re, unum multiplicari non potest quin multiplicetur et reliquum. Sed in divinis est una essentia et tres personæ, ut ex supradictis patet, quæst. 30, art. 2, et quæst. 28, art. 3. Ergo essentia non est idem quod persona.

2. Præterea, affirmatio et negatio simul et semel non verificantur de eodem. Sed affirmatio et negatio verificantur de essentiâ et personâ; nam persona est distincta, essentia verò non est distincta. Ergo persona et essentia non sunt idem.

3. Præterea, nihil subjicitur sibi ipsi. Sed persona subjicitur essentiæ, unde suppositum vel hypostasis nominatur. Ergo persona non est idem quod essentia.

Sed contra est quòd Augustinus dicit 6 de Trin., cap. 7, circa princ.: « Cùm dicimus personam Patris, non aliud dicimus quàm substantiam Patris. »

Respondeo dicendum quòd considerantibus divinam simplicitatem, quæstio ista in manifesto habet veritatem. Ostensum est enim supra, quæst. 3, art. 3, quòd divina simplicitas hoc requirit quòd in Deo sit idem essentia et suppositum, quòd in substantiis intellectualibus nihil est aliud quàm persona. Sed difficultatem videtur ingerere quòd multiplicatis personis divinis essentia retinet unitatem.

Et quia, ut Boetius dicit, lib. 1 de Trin., non procul à fine, relatio multiplicat personarum unitatem, posuerunt aliqui hoc modo in

divinis differre essentiam et personam (1), quo et relationes dicebant esse assistentes, considerantes in relationibus solum quòd ad alterum sunt, et non quòd res sunt.

Sed, sicut supra ostensum est, quæst. 28, art. 2, sicut relationes in rebus creatis accidentaliter insunt, ita in Deo sunt ipsa essentia divina. Ex quo sequitur quòd in Deo non sit aliud essentia quàm persona secundum rem, et tamen quòd personæ realiter ab invicem distinguantur. Persona enim, ut dictum est supra, qu. 29, art. 4, significat relationem prout est subsistens in naturâ divinâ. Relatio autem ad essentiam comparata non differt re, sed ratione tantum. Comparata autem ad oppositam relationem habet virtute oppositionis realem distinctionem. Et sic remanet una essentia, et tres personæ.

Ad primum ergo dicendum quòd in creaturis non potest esse distinctio suppositorum per relationes, sed oportet quòd sit per essentialia principia, quia relationes non sunt subsistentes in creaturis. In divinis autem relationes sunt subsistentes; ideò, secundum quòd habent oppositionem ad invicem, possunt distinguere supposita; neque tamen distinguitur essentia, quia relationes ipsæ non distinguuntur ab invicem, secundum quòd sunt realiter idem cum essentiâ.

Ad secundum dicendum quòd in quantum essentia et persona in divinis differunt secundum intelligentiæ rationem, sequitur quòd aliquid possit affirmari de uno quòd negatur de altero; et per consequens quòd supposito uno non supponatur alterum.

Ad tertium dicendum quòd rebus divinis nomina imponimus secundum modum rerum creaturarum, ut supra dictum est, art. 1 et 3, qu. 13. Et quia naturæ rerum creaturarum individuantur per materiam quæ subjicitur naturæ speciei, inde est quòd individua dicuntur subjecta, vel supposita, vel hypostases. Et propter hoc etiam divinæ personæ supposita vel hypostases nominantur, non quòd ibi sit aliqua suppositio vel subjectio secundum rem.

ARTICULUS II. — *Utrùm sit dicendum tres personas esse unius essentiæ.* — (*1, dist. 34, quæst. 1, art. 2.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit dicendum tres personas esse unius essentiæ. Dicit enim Hilarius, in lib. de Synodis, à med., quòd Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt quidem per substantiam tria, per consonantiam verò unum. Sed substantia Dei est ejus essentia. Ergo tres personæ non sunt unius essentiæ.

2. Præterea, non est affirmandum aliquid de divinis quòd auctoritate Scripturæ sacræ non est expressum, ut patet per Dionysium, 1 cap. de div. Nominib., parum à princ. Sed nunquàm in Scripturâ sacrâ exprimitur quòd Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt unius essentiæ. Ergo hoc non est asserendum.

3. Præterea, natura divina est idem quod

(1) Ita Rom. edit. et Nicolaius. Patav. ambæ, *quarum relationes.*

essentia. Sufficeret ergo dicere quòd tres personæ sunt unius naturæ.

4. Præterea, non consuevit dici quòd persona sit essentiæ, sed magis quòd essentia sit personæ. Ergo neque convenienter videtur dici quòd tres personæ sunt unius essentiæ.

5. Præterea, Augustinus, lib. 7 de Trin., cap. 6, paulò post med., dicit quòd « non dicimus tres personas esse ex unâ essentiâ, » ne intelligatur in divinis aliud esse essentia et persona. » Sed sicut præpositiones sunt transitivæ, ita et obliquæ (1). Ergo pari ratione non est dicendum quòd tres personæ sunt unius essentiæ.

6. Præterea, id quod potest esse erroris occasio, non est in divinis dicendum. Sed cùm dicuntur tres personæ unius essentiæ, vel substantiæ, datur erroris occasio; quia, ut Hilarius dicit in lib. de Synod., ad can. 27, *una substantia Patris et Filii prædicata, aut unum qui duas nuncupationes habet, subsistentem significat, aut divisam unam substantiam duas imperfectas fecisse substantias, aut tertiam priorem substantiam, quæ à duobus et usurpata sit et assumpta.* Non est ergo dicendum tres personas esse unius substantiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib. 3 contra Maximinum, cap. 14, ante med., quòd hoc nomen *ὁμοῦσιον*, quod in concilio Nicæno adversùs Arianos firmatum est, idem significat quod tres personas esse unius essentiæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 13, art. 1 et 2, intellectus noster res divinas nominat, non secundùm modum earum, quia sic eas cognoscere non potest, sed secundùm modum in rebus creatis inventum. Et quia in rebus sensibilibus, à quibus intellectus noster scientiam capit, natura alicujus speciei per materiam individuatur; et sic natura se habet ut forma, individuum autem ut suppositum formæ; propter hoc etiam in divinis, quantum ad modum significandi, essentia significatur ut forma trium personarum. Dicimus autem in rebus creatis formam quancumque esse ejus cujus est forma, sicut sanitatem, vel pulchritudinem esse hominis alicujus. Rem autem habentem formam non dicimus esse formæ, nisi cum adjectione alicujus adjectivi quod designat illam formam; ut cùm dicimus: *Ista mulier est egregiæ formæ; iste homo est perfectæ virtutis.* Et similiter quia in divinis, multiplicatis personis, non multiplicatur essentia, dicimus unam essentiam esse trium personarum, et tres personas unius essentiæ, ut intelligantur isti genitivi construi in designatione formæ.

Ad primum ergo dicendum quòd substantia ibi (2) sumitur pro hypostasi, et non pro essentiâ.

Ad secundum dicendum quòd licet tres personas esse unius essentiæ non inveniatur in sacrâ Scripturâ per hæc verba, invenitur tamen quantum ad hunc sensum, sicut ibi

Jo. 10, 30: *Ego et Pater unum sumus*; et ib. 10, 38: *Ego in Patre, et Pater in me est*; et per multa alia haberi potest idem.

Ad tertium dicendum quòd quia natura designat principium actûs, essentia verò ab essendo dicitur; possunt dici aliqua unius naturæ, quæ conveniunt in aliquo actu, sicut omnia calefacientia; sed unius essentiæ dici non possunt nisi quorum est unum esse. Et ideò magis exprimitur unitas divina per hoc quod dicitur quòd tres personæ sunt unius essentiæ, quàm si diceretur quòd sunt unius naturæ.

Ad quartum dicendum quòd forma absolute accepta consuevit significari ut ejus cujus est forma, ut virtus Petri; è converso autem res habens formam aliquam non consuevit significari ut ejus, nisi cùm volumus determinare sive designare formam. Et tunc requiruntur duo genitivi, quorum unus significet formam, et alius determinationem formæ; ut si dicatur: *Petrus est magnæ virtutis.* Vel etiam requiritur unus genitivus habens vim duorum genitivorum; ut cùm dicitur: *Vir sanguinum est iste*, id est, effusor multi sanguinis. Quia igitur essentia divina significatur ut forma respectu personæ, convenienter essentia personæ dicitur; non autem è converso, nisi aliquid addatur ad designationem essentiæ, ut si dicatur quòd *Pater est persona divinæ essentiæ*, vel quòd *tres personæ sunt unius essentiæ*.

Ad quintum dicendum quòd hæc præpositio *ex*, vel *de*, non designat habitudinem causæ formalis, sed magis habitudinem causæ efficientis, vel materialis. Quæ quidem causæ in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causæ. Nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum; aliquid tamen est sua forma, ut patet in omnibus rebus immaterialibus. Et ideò per hoc quòd dicimus tres personas unius essentiæ, significando essentiam in habitudine formæ, non ostenditur aliud esse essentia quàm persona, quod ostenderetur, si diceremus tres personas *ex* eâdem essentiâ.

Ad sextum dicendum quòd, sicut Hilarius dicit, in lib. de Synod., ante fin. lib., *malè sanctis rebus præjudicatur, si, quia non sanctæ à quibusdam habentur, esse non debeant. Sic si malè intelligitur ὁμοῦσιον, quid ad me bene intelligentem?* Et sup.: *Sit ergo una substantia ex unâ geniti proprietate, non sit autem ex portione, aut ex unione, aut ex communione.*

ARTICULUS III. — *Utrùm nomina essentialia prædicentur singulariter de tribus personis.* — (1, dist. 4, quæst. 2, art. 2, ad 5, et Boet., Trin. quæst. 1, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd nomina essentialia, ut hoc nomen, *Deus*, non prædicentur singulariter de tribus personis, sed pluraliter. Sicut enim homo significatur ut habens humanitatem, ita Deus significatur ut habens deitatem. Sed tres personæ sunt tres habentes deitatem. Ergo tres personæ sunt tres dii.

2. Præterea, Gen. 1, ubi dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*, Hebraica

(1) Al., et obliqui.

(2) Al. deest ibi.

Veritas habet אלהים, quod potest interpretari dii sive iudices. Et hoc dicitur propter pluralitatem personarum. Ergo tres personæ sunt plures dii, et non unus Deus.

3. Præterea, hoc nomen, *res*, cum absolute dicitur, videtur ad substantiam pertinere. Sed hoc nomen pluraliter prædicatur de tribus personis; dicit enim Augustinus, in lib. 1 de Doct. christianâ, cap. 5, in princ.: « Res quibus fruendum est, sunt Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. » Ergo et alia nomina essentialia pluraliter prædicari possunt de tribus personis.

4. Præterea, sicut hoc nomen, *Deus*, significat habentem deitatem, ita hoc nomen, *persona*, significat subsistentem in naturâ aliquâ intellectuali. Sed dicimus tres personas. Ergo eâdem ratione dicere possumus tres deos.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 4: *Audi, Israel, Dominus Deus tuus, Deus unus est.*

Respondeo dicendum quod nominum essentialium quædam significant essentiam substantivè, quædam verò adjectivè. Ea quidem quæ substantivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter; quæ verò adjectivè essentiam significant, prædicantur de tribus personis in plurali.

Cujus ratio est quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiæ, nomina verò adjectiva significant aliquid per modum accidentis quod inhæret subjecto. Substantia autem sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem; unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideò in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. In creaturis autem non invenitur una forma in pluribus suppositis, nisi unitate ordinis, ut forma multitudinis ordinatæ. Unde nomina significantia talem formam, si sint substantiva, prædicantur de pluribus in singulari, non autem si sint adjectiva; dicimus enim quod multi homines sunt collegium, vel exercitus, aut populus; dicimus tamen quod plures homines sunt collegiati. In divinis autem essentia divina significatur per modum formæ, ut dictum est art. præc. et qu. 3, art. 3, quæ quidem simplex est, et maximè una, ut supra ostensum est, quæst. 3, art. 7, et qu. 2, art. 4. Unde nomina significantia divinam essentiam substantivè singulariter et non pluraliter de tribus personis prædicantur. Hæc igitur est ratio quare Socratem, et Platonem, et Ciceronem dicimus tres homines; Patrem autem, et Filium, et Spiritum sanctum non dicimus tres Deos, sed unum Deum; quia in tribus suppositis humanæ naturæ sunt tres humanitates; in tribus autem personis est una divina essentia. Ea verò quæ significant essentiam adjectivè, prædicantur pluraliter de tribus propter pluralitatem suppositorum. Dicimus enim tres existentes, vel tres sapientes, aut tres æter-

nos, et increatos, et immensos, si adjectivè sumantur. Si verò substantivè sumantur, dicimus, unum increatum, immensum, et æternum, ut Athanasius dicit in Symbolo fid.

Ad primum ergo dicendum quod licet *Deus* significet habentem deitatem, est tamen alius modus significandi. Nam *Deus* dicitur substantivè; sed habens deitatem dicitur adjectivè. Unde, licet sint tres habentes deitatem, non tamen sequitur quod sint tres dii.

Ad secundum dicendum quod diversæ linguæ habent diversum modum loquendi. Unde sicut propter pluralitatem suppositorum Græci dicunt tres hypostases; ita et in Hebræo dicitur pluraliter אלהים. Nos autem non dicimus pluraliter neque deos, neque substantias, ne pluralitas ad substantiam referatur.

Ad tertium dicendum quod hoc nomen, *res*, est de transcendentibus. Unde secundum quod pertinet ad relationem, pluraliter prædicatur in divinis; secundum verò quod pertinet ad substantiam, singulariter prædicatur. Unde Augustinus dicit ibidem, loc. cit. in arg., quod eadem *Trinitas quædam summa res est.*

Ad quartum dicendum quod forma significata per hoc nomen, *persona*, non est essentia, vel natura, sed personalitas. Unde cum sint tres personalitates, id est, tres personales proprietates in Patre, et Filio, et Spiritu sancto, non singulariter, sed pluraliter prædicatur de tribus.

ARTICULUS IV. — *Utrum nomina essentialia concreta possint supponere pro personâ. — (1, dist. 4, quæst. 2, art. 2.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina essentialia concretiva non possunt supponere pro personâ, ita quod hæc sit vera: *Deus genuit Deum*. Quia, ut sophistæ dicunt, *terminus singularis idem significat et supponit*. Sed hoc nomen, *Deus*, videtur esse terminus singularis, cum pluraliter prædicari non possit, ut dictum est art. præc. et qu. 13, art. 9. Ergo cum significet essentiam, videtur quod supponat pro essentiâ, et non pro personâ.

2. Præterea, terminus in subjecto positus non restringitur per terminum positum in prædicato ratione significationis, sed solum ratione temporis consignificati. Sed cum dico: *Deus creat*, hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentiâ. Ergo cum dicitur: *Deus genuit*, non potest iste terminus, *Deus*, ratione prædicati notionalis supponere pro personâ.

3. Præterea, si hæc est vera: *Deus genuit*, quia Pater generat, pari ratione hæc erit vera: *Deus non generat*, quia Filius non generat. Ergo est *Deus generans*, et *Deus non generans*; et ita videtur sequi quod sint duo dii.

4. Præterea, si *Deus genuit Deum*, aut se *Deum*, aut alium *Deum*. Sed non se *Deum*, quia, ut Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 1, ante med.: « nulla res generat se ipsam; » neque alium *Deum*, quia non est nisi unus *Deus*. Ergo hæc est falsa: *Deus genuit Deum*.

5. Præterea, si *Deus genuit Deum*, aut *Deum*

qui est Deus Pater, aut Deum qui non est Deus Pater. Si Deum qui est Deus Pater, ergo Deus Pater est genitus. Si Deum qui non est Deus Pater, ergo Deus est qui non est Deus Pater, quod est falsum. Non ergo potest dici, quod Deus genuit Deum.

Sed contra est quod in symbolo dicitur : *Deum de Deo*.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, et similia, propriè secundum suam naturam supponunt pro essentiâ, sed ex adjuncto notionali trahuntur ad supponendum pro personâ. Et hæc opinio processisse videtur ex consideratione divinæ simplicitatis, quæ requirit quod in Deo idem sit habens, et quod habetur. Et sic habens deitatem, quod significat hoc nomen, *Deus*, est idem quod deitas.

Sed in proprietatibus locutionum non tantum attendenda est res significata, sed etiam modus significandi. Et ideo quia nomen, *Deus*, significat divinam essentiam ut in habente ipsam, sicut hoc nomen, *homo*, humanitatem significat in supposito; alii melius dixerunt quod hoc nomen, *Deus*, ex modo significandi habet ut propriè possit supponere pro personâ, sicut et hoc nomen, *homo*. Quandoque ergo hoc nomen, *Deus*, supponit pro essentiâ, ut cum dicitur : Deus creat; quia hoc prædicatum competit subjecto ratione formæ significatæ, quæ est deitas. Quandoque verò supponit pro personâ, vel unâ tantum, ut cum dicitur : *Deus generat*; vel duabus, ut cum dicitur : *Deus spirat*; vel tribus, ut cum dicitur : *Regi seculorum immortalis, invisibilis, soli Deo honor et gloria*; 1 Timoth. 1, 17.

Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen, *Deus*, licet conveniat cum terminis singularibus in hoc quod forma significata non multiplicatur, convenit tamen cum terminis communibus in hoc quod forma significata invenitur in pluribus suppositis. Unde non oportet quod semper supponat pro essentiâ quam significat.

Ad secundum dicendum quod objectio illa procedit contra illos qui dicebant quod hoc nomen, *Deus*, non habet naturalem suppositionem pro personâ.

Ad tertium dicendum quod aliter se habet hoc nomen, *Deus*, ad supponendum pro personâ, et hoc nomen, *homo*. Quia enim forma significata per hoc nomen, *homo*, id est, humanitas, realiter dividitur in diversis suppositis, per se supponit pro personâ, etiamsi nihil addatur quod determinet ipsum ad personam, quæ est suppositum distinctum. Unitas autem sive communitas humanæ naturæ non est secundum rem, sed solum secundum considerationem. Unde iste terminus, *homo*, non supponit pro naturâ communi, nisi propter exigentiam alicujus additi, ut cum dicitur : Homo est species. Sed forma significata per hoc nomen, *Deus*, scilicet essentia divina, est una et communis secundum rem. Unde per se supponit pro naturâ communi, sed ex adjuncto determinatur ejus suppositio ad personam. Unde cum dicitur : Deus generat, ratione acit's notionalis supponit hoc nomen, *Deus*, pro personâ Patris. Sed cum dicimus :

Deus non generat, nihil additur quod determinet hoc nomen ad personam Filii; unde datur intelligi quod generatio repugnet divinæ naturæ. Sed si addatur aliquid pertinens ad personam Filii, vera erit locutio, ut si dicatur : Deus genitus non generat. Unde non sequitur : Est Deus generans, et Deus non generans, nisi ponatur aliquid pertinens ad personam ut puta si dicamus : Pater est Deus generans, et Filius est Deus non generans. Et ita non sequitur quod sint plures dii, quia Pater et Filius sunt unus Deus, ut dictum est art. præc.

Ad quartum dicendum quod hæc est falsa : Pater genuit se Deum, quia ly *se*, cum sit reciprocum, refert idem suppositum. Neque est contrarium quod Augustinus dixit in epist. 66, ad Maxim., paulò ante med., quod *Deus Pater genuit alterum se*; quia ly *se*, vel est casus ablativi, ut sit sensus : Genuit alterum à se; vel facit relationem simplicem, et sic refert identitatem naturæ; sed est impropria vel emphatica locutio, ut sit sensus : Genuit alterum simillimum sibi. Similiter et hæc est falsa : Genuit alium Deum; quia, licet Filius sit alius à Patre, ut supra dictum est, qu. 31, art. 2, non tamen est dicendum quod sit alius Deus, quia intelligeretur quod hoc adjectivum, *alius*, poneret rem suam circa substantivum, quod est Deus, et sic significaretur distinctio deitatis. Quidam tamen concedunt istam : Genuit alium Deum; ita quod ly *alius* sit substantivum, et ly *Deus* appositivè construat cum eo (nempe alium qui est Deus). Sed hic est improprius modus loquendi, et evitandus, ne detur occasio erroris.

Ad quintum dicendum quod hæc est falsa : Deus genuit Deum, qui est Deus Pater; quia cum ly *Pater* appositivè construat cum ly *Deus*, restringit ipsum ad standum pro personâ Patris; ut sit sensus : Genuit Deum qui est ipse Pater; et sic Pater esset genitus, quod est falsum. Unde negativa est vera : Genuit Deum qui non est Deus Pater. Si tamen intelligeretur constructio non esse appositiva, sed aliquid esse interponendum, tunc è converso affirmativa esset vera, et negativa falsa, ut sit sensus : Genuit Deum qui est Deus, qui est Pater; sed hæc est extorta expositio. Unde melius est quod simpliciter affirmativa negetur, et negativa concedatur. Præpositivus tamen dixit quod tam negativa quàm affirmativa est falsa; quia hoc relativum, *qui*, in affirmativâ potest referre suppositum, sed in negativâ refert et significatum et suppositum. Unde sensus affirmativæ est, quod esse Deum Patrem conveniat personæ Filii. Negativæ verò sensus est, quod esse Deum Patrem non tantum removeatur à personâ Filii, sed etiam à divinitate ejus. Sed hoc irrationabile videtur, cum secundum Philosophum, lib. 2 Periherm., cap. ult., de eodem de quo est affirmatio, possit etiam esse negatio.

ARTICULUS V. — *Utrum nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro personâ.* — (1, dist. 5, quæst. 1, art. 1.)

Ad quintum sic proceditur 1. Videtur quod

nomina essentialia in abstracto significata possint supponere pro personâ, ita quod hæc sit vera : *Essentia generat essentiam*. Dicit enim Augustinus, 7 de Trin., cap. 1, circa fin., et cap. 2, in princ. : *Pater et Filius sunt una sapientia, quia una essentia, et singillatim sapientia de sapientiâ, sicut essentia de essentia*.

2. Præterea, generatis nobis vel corruptis, generantur vel corrumpuntur ea quæ in nobis sunt. Sed Filius generatur. Ergo cum essentia divina sit in Filio, videtur quod essentia divina generetur.

3. Præterea, idem est Deus et essentia divina, ut ex supra dictis patet, qu. 3, art. 3 et 4. Sed hæc est vera : Deus generat Deum, sicut dictum est art. præc. Ergo hæc est vera : *Essentia generat essentiam*.

4. Præterea, de quocumque prædicatur aliquid, potest supponere pro illo. Sed essentia divina est Pater. Ergo essentia potest supponere pro personâ Patris; et sic essentia generat.

5. Præterea, essentia est res generans, quia est Pater, qui est generans. Si igitur essentia non sit generans, erit essentia res generans, et non generans; quod est impossibile.

6. Præterea, Augustinus dicit in 4 de Trinit., cap. 20, declinando ad fin. : *Pater est principium totius deitatis*. Sed non est principium nisi generando, vel spirando. Ergo Pater generat, vel spirat deitatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 1, ante med., quod *nulla res generat se ipsam*. Sed si essentia generat essentiam, non generat nisi se ipsam, cum nihil sit in Deo quod distinguatur à divinâ essentiâ. Ergo essentia non generat essentiam.

Respondeo dicendum quod circa hoc erravit abbas Joachim, asserens quod sicut dicitur : Deus genuit Deum, ita potest dici quod essentia genuit essentiam, considerans quod propter divinam simplicitatem non est aliud Deus quam divina essentia.

Sed in hoc deceptus fuit, quia ad veritatem locutionum non solum oportet considerare res significatas, sed etiam modum significandi, ut dictum est art. præc. Licet autem secundum rem sit idem Deus quod deitas, non tamen est idem modus significandi utrobique. Nam hoc nomen, *Deus*, quia significat divinam essentiam in habente, ex modo suæ significationis naturaliter habet quod possit supponere pro personâ. Et sic ea quæ sunt propria personarum, possunt prædicari de hoc nomine, *Deus*; ut dicatur, quod Deus est genitus vel generans, sicut dictum est art. præc. Sed hoc nomen, *essentia*, non habet ex modo suæ significationis quod supponat pro personâ, quia significat essentiam ut formam abstractam. Et ideo ea quæ sunt propria personarum, quibus ab invicem distinguuntur, non possunt essentiæ attribui. Significaretur enim quod esset distinctio in essentiâ divinâ, sicut est distinctio in suppositis.

Ad primum ergo dicendum quod ad exprimendam unitatem essentiæ et personæ, sancti doctores aliquando expressius locuti sunt quam proprietas locutionis patiat. Unde

hujusmodi locutiones non sunt extendendæ, sed exponendæ, ut scilicet nomina abstracta exponantur per concreta, vel etiam per nomina personalia; ut cum dicitur : *Essentia de essentiâ, vel sapientia de sapientiâ, sit sensus : Filius, qui est essentia et sapientia, est de Patre, qui est essentia et sapientia*. In his tamen nominibus abstractis est quidam ordo attendendus; quia ea quæ pertinent ad actum, magis propinquè se habent ad personas, quia actus sunt suppositorum. Unde minùs impropria est ista : *Natura de naturâ, vel sapientia de sapientiâ, quàm : Essentia de essentiâ*.

Ad secundum dicendum quod in creaturis generatum non accipit naturam eandem numero quam generans habet, sed aliam habet numero, quæ incipit in eo esse per generationem de novo, et desinit esse per corruptionem, et ideo generatur et corrumpitur per accidens; sed Deus genitus eandem naturam numero accipit quam generans habet; et ideo natura divina in Filio non generatur neque per se, neque per accidens.

Ad tertium dicendum quod licet Deus et divina essentia sint idem secundum rem, tamen ratione alterius modi significandi, oportet loqui diversimodè de utroque.

Ad quartum dicendum quod essentia divina prædicatur de Patre per modum identitatis propter divinam simplicitatem; nec tamen sequitur quod possit supponere pro Patre, propter diversum modum significandi. Ratio autem procederet in illis quorum unum prædicatur de altero, sicut universale de particulari.

Ad quintum dicendum quod hæc est differentia inter nomina substantiva et adjectiva, quia nomina substantiva ferunt suum suppositum, adjectiva verò non, sed rem significatam ponunt circa substantivum. Unde sophistæ dicunt quod nomina substantiva supponunt, adjectiva verò non supponunt, sed copulant. Nomina igitur personalia substantiva possunt de essentiâ prædicari propter identitatem rei. Neque sequitur quod proprietas personalis distinctam (1) determinet essentiam. Sed ponitur circa suppositum importatum per nomen substantivum. Sed notionalia et personalia adjectiva non possunt prædicari de essentiâ, nisi aliquo substantivo adjuncto. Unde non possumus dicere quod essentia est generans; possumus tamen dicere quod essentia est res generans, vel Deus generans, si res et Deus supponant pro personâ, non autem si supponant pro essentiâ. Unde non est contradictio, si dicitur quod essentia est res generans, et res non generans, quia primò res tenetur pro personâ, secundò pro essentiâ.

Ad sextum dicendum quod deitas, in quantum est una in pluribus suppositis, habet quamdam convenientiam cum formâ nominis collectivi. Unde cum dicitur : *Pater est principium totius deitatis*, potest sumi pro universitate personarum, in quantum scilicet in omnibus personis divinis ipse est principium. Nec oportet quod sit principium sui ipsius,

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolaius, *distincta*.

sicut aliquis de populo dicitur rector totius populi, non tamen sui ipsius. Vel potest dici quod est principium totius deitatis, non quia eam generet et spiret, sed quia eam generando et spirando communicat.

ARTICULUS VI. — *Utrum personæ possint prædicari de nominibus essentialibus.* — (1, dist. 48, quæst. 2, art. 2 ad 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ non possint prædicari de nominibus essentialibus concretis, ut dicatur: Deus est tres personæ, vel est trinitas. Hæc enim est falsa: Homo est omnis homo, quia pro nullo suppositorum verificari potest. Neque enim Socrates est omnis homo, neque Plato, neque aliquis alius. Sed similiter ista: Deus est trinitas, pro nullo suppositorum naturæ divinæ verificari potest. Neque enim Pater est trinitas, neque Filius, neque Spiritus sanctus. Ergo hæc est falsa: Deus est trinitas.

2. Præterea, inferiora non prædicantur de suis superioribus nisi accidentali prædicatione, ut cum dico: Animal est homo; accidit enim animali esse hominem. Sed hoc nomen, *Deus*, se habet ad tres personas sicut commune ad inferiora, ut Damascenus dicit, l. 3 de orthod. Fid., cap. 4, circa princ. Ergo videtur quod nomina personarum non possint prædicari de hoc nomine, *Deus*, nisi accidentaliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in serm. 2 in Cæn. Dom.: *Credimus, unum Deum unam esse divini nominis trinitatem.*

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. præc., licet nomina personalia vel notionalia adjectiva non possint prædicari de essentiâ, tamen substantiva possunt propter realem identitatem essentiæ et personæ. Essentia autem divina non solum idem est realiter cum unâ personâ, sed cum tribus. Unde et una persona, et duæ, et tres possunt de essentiâ prædicari, ut si dicamus: Essentia est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Et quia hoc nomen, *Deus*, per se habet quod supponat pro essentiâ, ut dictum est art. 4 hujus qu., ad 3, ideò, sicut hæc est vera: Essentia est tres personæ, ita hæc est vera: Deus est tres personæ.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est ibid., hoc nomen, *homo*, per se habet supponere pro personâ, sed ex adjuncto habet quod stet pro naturâ communi; et ideò hæc est falsa: Homo est omnis homo, quia pro nullo supposito verificari potest. Sed hoc nomen, *Deus*, per se habet quod stet pro essentiâ; unde, licet pro nullo suppositorum divinæ naturæ hæc sit vera: Deus est trinitas, est tamen vera pro essentiâ; quod non attendens Porretanus, eam negavit.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur: Deus vel divina essentia est Pater, est prædicatio per identitatem, non autem sicut inferioris de superiori; quia in divinis non est universale et singulare. Unde sicut est per se ista: Pater est Deus; ita et ista: Deus est Pater, et nullo modo per accidens.

ARTICULUS VII. — *Utrum nomina essentialia sint approprianda personis.* — (1, dist. 31, quæst. 1, art. 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod

nomina essentialia non sint approprianda personis. Quod enim potest vergere in errorem fidei, vitandum est in divinis; quia, ut Hieronymus dicit (refertur à Magist. Sent., lib. 4, dist. 13, in fin., sed in Hieronymo nullibi occurrit): *Ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis.* Sed ea quæ sunt communia tribus personis appropriare alicui, potest vergere in errorem fidei; quia potest intelligi quod vel illi tantum personæ conveniant cui appropriantur, vel quod magis conveniant ei quàm aliis. Ergo essentialia attributa non sunt approprianda personis.

2. Præterea, essentialia attributa in abstracto significata significant per modum formæ. Sed una persona non se habet ad aliam ut forma; cum forma ab eo cuius est forma, supposito non distinguatur. Ergo essentialia attributa, maximè in abstracto significata, non debent appropriari personis.

3. Præterea, proprium prius est appropriato; proprium enim est de ratione appropriati. Sed essentialia attributa secundum modum intelligendi sunt priora personis, sicut commune est prius proprio. Ergo essentialia attributa non debent esse appropriata (1).

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Cor. 1, 24: *Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam.*

Respondeo dicendum quod ad manifestationem fidei conveniens fuit essentialia attributa personis appropriari. Licet enim trinitas personarum demonstratione probari non possit, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 1, convenit tamen ut per aliqua magis manifesta declaretur. Essentialia verò attributa sunt nobis magis manifesta secundum rationem quàm propria personarum; quia ex creaturis, ex quibus cognitionem accipimus, possumus per certitudinem devenire in cognitionem essentialium attributorum, non autem in cognitionem personalium proprietatum, ut supra dictum est, ibidem. Sicut igitur similitudine vestigii vel imaginis in creaturis inventâ utimur ad manifestationem divinarum personarum, ita et essentialibus attributis. Et hæc manifestatio personarum per essentialia attributa appropriatio nominatur.

Possunt autem manifestari personæ divinæ per essentialia attributa dupliciter. Uno modo per viam similitudinis, sicut ea quæ pertinent ad intellectum, appropriantur Filio, qui procedit per modum intellectûs ut Verbum. Alio modo per modum dissimilitudinis, sicut potentia appropriatur Patri, ut Augustinus dicit, quia apud nos patres solent esse propter senectutem infirmi, ne tale aliquid suspicemur in Deo.

Ad primum ergo dicendum quod essentialia attributa non sic appropriantur personis ut eis esse propria asserantur, sed ad manifestandum personas per viam similitudinis, vel dissimilitudinis, ut dictum est in corp. art. Unde nullus error fidei sequitur, sed magis manifestatio veritatis.

Ad secundum dicendum quod si sic appro-

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Palav. At MSS. Camer., theologi Lovanienses et Duaceni ac Nicolai: *Appropriata personis.*

priarentur essentialia attributa personis quòd essent eis propria, sequeretur quòd una persona se haberet ad aliam in habitudine formæ; quod excludit Aug., in 6 de Trin., c. 2, ostendens quòd Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, quasi solus Filius sit sapientia; ut sic Pater et Filius simul tantum possint dici sapientia, non autem Pater sine Filio; sed Filius dicitur sapientia Patris, quia est sapientia de Patre sapientiâ. Uterque enim per se est sapientia, et simul ambo una sapientia. Unde Pater non est sapiens sapientiâ quam genuit, sed sapientiâ quæ est sua essentia.

Ad tertium dicendum quòd licet essentialia attributa secundum rationem propriam sit prius quam persona secundum modum intelligendi, tamen, in quantum habet rationem appropriati, nihil prohibet proprium personæ esse prius quam appropriatum; sicut color posterior est corpore, in quantum est corpus; prius tamen est naturaliter corpore albo, in quantum est album.

ARTICULUS VIII. — *Utrum convenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa.* — (1, dist. 2, quæst. un., art. 3, et dist. 3, quæst. 3, art. 1, et dist. 34, quæst. 2, art. unico.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter à sacris doctoribus sint essentialia personis attributa. Dicit enim Hilarius in 2 de Trin., paulò post princ.: *Æternitas est in Patre, species in imagine, usus in munere.* In quibus verbis ponit tria nomina propria personarum, scilicet nomen *Patris*, et nomen *imaginis*, quod est proprium Filio, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 2, et nomen *muneris*, sive donum, quod est proprium Spiritus sancti, ut supra habitum est, qu. 38, art. 2. Ponit etiam tria appropriata. Nam *æternitatem* appropriat Patri, *speciem* Filio, *usum* Spiritui sancto. Et videtur quòd irrationabiliter. Nam *æternitas* importat durationem essendi, *species* verò est essendi principium, *usus* verò ad operationem pertinere videtur. Sed essentia et operatio nulli personæ appropriari inveniuntur. Ergo inconvenienter videntur ista appropriata personis.

2. Præterea, Augustinus in 1 de Doct. chr., cap. 5, in fin., sic dicit: *In Patre est unitas, in Filio æqualitas, in Spiritu sancto æqualitatis unitatisque concordia.* Et videtur quòd inconvenienter. Quia una persona non denominatur formaliter per id quod appropriatur alteri; non enim est sapiens Pater sapientiâ genitâ, ut dictum est art. præc., ad 2, et quæst. 37, art. 2, arg. 1. Sed, sicut ibidem subditur, *tria hæc omnia unum sunt propter Patrem; æqualia omnia propter Filium, connexa omnia propter Spiritum sanctum.* Non ergo convenienter appropriantur personis.

3. Item, secundum Augustinum, Patri attribuitur *potentia*, Filio *sapientia*, Spiritui sancto *bonitas*. Et videtur hoc esse inconveniens; nam virtus ad potentiam pertinet. Virtus autem invenitur appropriari Filio, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 24: *Christum Dei virtutem*; et etiam Spiritui sancto, secundum illud Luc. 6, 19: *Virtus de illo exi-*

bat, et sanabat omnes. Non ergo potentia Patri est approprianda.

4. Item Augustinus in lib. 6 de Trin., cap. 10, in fine, dicit: *Non confusè accipiendum est, quod ait Apostolus: « Ex ipso, et per ipsum, et in ipso. » Ex ipso dicens, propter Patrem. Per ipsum, propter Filium. In ipso, propter Spiritum sanctum.* Sed videtur quòd inconvenienter. Quia per hoc quòd dicit, *in ipso*, videtur importari habitudo causæ finalis, quæ est prima causarum. Ergo ista habitudo causæ deberet appropriari Patri, qui est principium non de principio.

5. Item, invenitur *veritas* appropriari Filio secundum illud Joan. 14, 6: *Ego sum via, veritas, et vita*; et similiter *liber vitæ*, secundum illud psalm. 39, 9: *In capite libri scriptum est de me*; Glossa ordinaria: *Id est, apud Patrem, qui est caput meum*; similiter hoc quod dico *qui est*; quia super illud Isa. 65, 1: *Ecce ego ad gentes*, dicit Glossa interlinearis: *Filius loquitur, qui dixit Moysi: « Ego sum qui sum. »* Sed videtur quòd propria sint Filii, et non appropriata. Nam *veritas*, secundum Augustinum, in lib. de verâ Religione, cap. 26, circa med., *est summa similitudo principii absque omni dissimilitudine.* Et sic videtur quòd propriè conveniat Filio, qui habet principium. *Liber etiam vitæ* videtur proprium aliquid esse, quia significat ens ab alio; omnis enim liber ab aliquo scribitur. Hoc etiam ipsum, *qui est*, videtur esse proprium Filio; quia si cùm Moysi dicitur: *Ego sum qui sum*, loquitur Trinitas; ergo Moyses poterat dicere: Ille qui est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, misit me ad vos. Ergo et ulterius dicere poterat: Ille qui est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, misit me ad vos, demonstrando certam personam. Hoc autem est falsum, quia nulla persona est Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Non ergo potest esse commune trinitati, sed est proprium Filii.

Respondeo dicendum quòd intellectus noster, qui ex creaturis in Dei cognitionem manuducitur, oportet quòd Deum consideret secundum modum quem ex creaturis assumit. In consideratione autem alicujus creaturæ quatuor per ordinem nobis occurrunt. Nam primò consideratur res ipsa absolutè, in quantum est ens quoddam. Secunda autem consideratio rei est in quantum est una. Tertia consideratio rei est, secundum quòd inest ei virtus ad operandum, et ad causandum. Quarta autem consideratio est secundum habitudinem quam habet ad causata. Unde hæc etiam quadruplex consideratio circa Deum nobis occurrit.

Secundum igitur primam considerationem quâ consideratur absolutè Deus secundum esse suum, sic sumitur appropriatio Hilarii, secundum quam *æternitas* appropriatur Patri, *species* Filio, *usus* Spiritui sancto. *Æternitas* enim, in quantum significat esse non principatum, similitudinem habet cum proprio Patris, qui est principium non de principio; *species* autem sive pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filiis. Nam ad pulchritudinem tria requiruntur. Primò quæ-

dem integritas, sive perfectio; quæ enim diminuta sunt, hoc ipso turpia sunt, et debita proportio, sive consonantia; et iterum claritas, unde quæ habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.

Quantum igitur ad primum, similitudinem habet cum proprio Filii, in quantum est Filius habens in se verè et perfectè naturam Patris. Unde ad hoc innuendum Augustinus in suâ expositione, lib. 6 de Trinit., cap. 10, paulò à princ., dicit: *Ubi*, scilicet in Filio, *summa et perfecta vita est*, etc.

Quantum verò ad secundum, convenit cum proprio Filii, in quantum est imago expressa Patris. Unde videmus quòd aliqua imago dicitur esse pulchra, si perfectè repræsentat rem, quamvis turpem. Et hoc tetigit Augustinus, loco nunc proximè cit., cum dicit: *Ubi est tanta convenientia, et prima æqualitas*, etc.

Quantum verò ad tertium, convenit cum proprio Filii, in quantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectus, ut Damascenus dicit, lib. 3 de Fid. orthod., cap. 3, parum ante med. Et hoc tangit Augustinus, loco nunc proximè dicto, cum dicit: *Tanquam verbum perfectum, cui non desit aliquid, et ars quedam omnipotentis Dei*, etc.

Usus autem habet similitudinem cum propriis Spiritus sancti, largo modo accipiendo usum, secundum quod *uti* comprehendit sub se etiam *frui*, prout *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis, et *frui* est cum gaudio uti, ut Augustinus, 10 de Trin., cap. 11, ante. med., dicit. Usus ergo quo Pater et Filius se invicem fruuntur, convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. Et hoc est quod Augustinus dicit, lib. 6 de Trin., cap. 10, in med.: *Illa dilectio, delectatio, felicitas, vel beatitudo, usus ab illo appellatus est*. Usus verò, quo nos fruimur Deo (1), similitudinem habet cum proprio Spiritus sancti, in quantum est donum; et hoc ostendit Augustinus, ibid., cum dicit: *Est in Trinitate Spiritus sanctus, genitoris genitique suavitas, ingenti largitate atque ubertate nos vel creaturas perfundens*. Et sic patet quare æternitas, species, et usus personis attribuantur, vel appropriantur, non autem essentia, vel operatio; quia in ratione horum, propter sui communitatem non invenitur aliquid similitudinem habens cum propriis personarum.

Secunda verò consideratio Dei est, in quantum consideratur ut unus; et sic Augustinus, lib. 1 de Doctr. chr., cap. 5, in fin., Patri appropriat *unitatem*, Filio *æqualitatem*, Spiritui sancto *concordiam*, sive *connexionem*. Quæ quidem tria unitatem importare manifestum est, sed differenter. Nam *unitas* dicitur absolutè, non præsupponens aliquid aliud; et ideò appropriatur Patri, qui non præsupponit aliquam personam, cum sit principium non de principio. *Æqualitas* autem importat unitatem in respectu ad alterum; nam æquale est quod habet unam quantitatem cum alio; et ideò æqualitas appropriatur Filio, qui est principium de principio. *Con-*

nexio autem importat unitatem aliquorum duorum; unde appropriatur Spiritui sancto, in quantum est à duobus; ex quo sensu etiam intelligi potest quod dicit Augustinus, loc. nunc proximè cit., *tria esse unum propter Patrem, æqualia propter Filium, connexa propter Spiritum sanctum*. Manifestum est enim quòd illi attribuitur unumquodque in quo primò invenitur; sicut omnia inferiora dicuntur vivere propter animam vegetabilem, in quâ primò invenitur ratio vitæ in istis inferioribus. *Unitas* autem statim invenitur in personâ Patris, etiam per impossibile remotis aliis personis. Et ideò aliæ personæ à Patre habent unitatem; sed remotis aliis personis, non invenitur *æqualitas* in Patre, sed statim posito Filio invenitur æqualitas. Et ideò dicuntur omnia æqualia propter Filium; non quòd Filius sit principium æqualitatis Patris, sed quia, nisi esset Patri æqualis Filius, Pater æqualis non posset dici; æqualitas enim ejus primò consideratur ad Filium. Hoc enim ipsum quòd Spiritus sanctus Patri æqualis est, à Filio habet. Similiter, excluso Spiritu sancto, qui est duorum nexus, non posset intelligi unitas *connexionis* inter Patrem et Filium; et ideò dicuntur omnia esse connexa propter Spiritum sanctum; quia posito Spiritu sancto, invenitur ratio connexionis in divinis personis, unde Pater et Filius possint dici *connexi* (1).

Secundum verò tertiam considerationem, quâ in Deo sufficiens virtus consideratur ad causandum, dicitur sumi tertia appropriatio, scilicet *potentiæ, sapientiæ et bonitatis*. Quæ quidem appropriatio fit et secundum rationem similitudinis, si consideretur quod in divinis personis est; et secundum rationem dissimilitudinis, si consideretur quod in creaturis est. *Potentia* enim habet rationem principii, unde habet similitudinem cum Patre cœlesti, qui est principium totius divinitatis. Deficit autem interdum patri terreno propter senectutem. *Sapientia* verò similitudinem habet cum Filio cœlesti, in quantum est Verbum, quod nihil aliud est quàm conceptus sapientiæ. Deficit autem interdum filio terreno propter temporis paucitatem. *Bonitas* autem, cum sit ratio et objectum amoris, habet similitudinem cum Spiritu divino, qui est amor; sed repugnantiam habere videtur ad spiritum terrenum, secundum quòd importat violentiam quamdam et impulsionem, prout dicitur Isa. 25, 4: *Spiritus robustorum quasi turbo impellens parietem*. Virtus autem appropriatur Filio, et Spiritui sancto, non secundum quòd virtus dicitur ipsa potentia rei, sed secundum quòd interdum virtus dicitur id quod à potentiâ rei procedit, prout dicimus aliquod virtuosum factum, esse virtutem aliqujus agentis.

Secundum verò quartam considerationem prout consideratur Deus in habitudine ad suos effectus, sumitur illa appropriatio, *ex quo, per quem, et in quo*. Hæc enim præpositio, *ex*, importat habitudinem quamdam causæ ma-

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. Editi omittunt *Deo*.

(1) Ita codd. citati, alique; in editis, præmisso puncto: *Unde Pater et Filius possunt dici connexi*.

terialis, quæ locum non habet in divinis; aliquando verò habitudinem causæ efficientis, quæ quidem competit Deo ratione suæ potentiae activæ; unde et appropriatur Patri, sicut et potentia. Hæc verò præpositio, *per*, designat quidem quandoque causam mediam, sicut dicimus, quòd faber operatur per martellum. Et sic *ly*, *per*, quandoque non est appropriatum, sed proprium Filii, secundum illud Joan. 1, 3 : *Omnia per ipsum facta sunt*, non quia Filius sit instrumentum, sed quia ipse est principium de principio. Quandoque verò designat habitudinem formæ, per quam agens operatur, sicut dicimus quòd artifex operatur per artem; unde sicut sapientia et ars appropriantur Filio, ita et *ly*, *per quem*. Hæc verò præpositio, *in*, denotat propriè habitudinem continentis. Continet autem Deus res dupliciter. Uno modo secundum suas similitudines, prout scilicet res dicuntur esse in Deo, in quantum sunt in ejus scientiâ : et sic hoc quod dico, *in ipso*, esset appropriatum Filio. Alio verò modo continentur res à Deo, in quantum Deus suâ bonitate eas conservat, et gubernat, ad finem convenientem adducendo. Et sic *ly*, *in quo*, appropriatur Spiritui sancto, sicut et bonitas. Nec oportet quòd habitudo causæ finalis, quamvis sit prima causarum, approprietur Patri, qui est principium non de principio; quia personæ divinæ, quarum Pater est principium, non procedunt ut ad finem, cum quælibet illarum sit ultimus finis; sed naturali processione, quæ magis ad rationem naturalis potentiae pertinere videtur.

Ad illud verò quod de aliis quæritur, dicendum quòd cum veritas pertineat ad intellectum, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, appropriatur Filio, non tamen est proprium ejus; quia veritas, ut supra dictum est, ibid., considerari potest prout est in intellectu, vel prout est in re. Sicut igitur intellectus et res essentialiter sumpta, sunt essentialia, et non personalia, ita et veritas. Definitio autem Augustini inducta datur de veritate secundum quòd appropriatur Filio. Liber autem vitæ in recto quidem importat notitiam, sed in obliquo vitam. Est enim, ut supra dictum est, quæst. 24, art. 1, notitia Dei de his qui habituri sunt vitam æternam. Unde appropriatur Filio, licet vita approprietur Spiritui sancto, in quantum importat quemdam interiorem motum; et sic convenit cum proprio Spiritus sancti, in quantum est amor. Esse autem scriptum ab alio non est de ratione libri, in quantum est liber, sed in quantum est quoddam artificiatum. Unde non importat originem, neque est personale, sed appropriatur personæ. Ipsum autem nomen, *qui est*, appropriatur personæ Filii, non secundum propriam rationem, sed ratione adjuncti, in quantum scilicet in locutione Dei ad Moysen præfigurabatur liberatio humani generis, quæ facta est per Filium. Sed tamen, secundum quòd *ly*, *qui*, sumitur relativè, posset referri interdum ad personam Filii; et sic sumeretur personaliter; ut puta si dicatur : Filius est genitus, qui est; sicut et *Deus genitus* personale est; sed infinitè sumptum est essen-

tiale. Et, licet hoc pronomen, *iste*, grammaticè loquendo, ad aliquam certam personam videatur pertinere, tamen quælibet res demonstrabilis, grammaticè loquendo, per hoc dici potest, licet secundum rei naturam non sit persona; dicimus enim : *Iste lapis*; et : *Iste asinus*. Unde et grammaticè loquendo, essentia divina, secundum quòd significatur et supponitur per hoc nomen, *Deus*, potest demonstrari hoc pronomine, *iste*, secundum illud Exod. 15, 2 : *Iste Deus meus, et glorificabo eum*.

QUÆSTIO XL.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD RELATIONES, SIVE PROPRIETATES. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quæritur de personis in comparisonem ad relationes, sive proprietates; et quæruntur quatuor : 1^o utrùm relatio sit idem quod persona; 2^o utrùm relationes distinguant et constituent personas; 3^o utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis, remaneant hypostases distinctæ; 4^o utrùm relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel è converso.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm relatio sit idem quod persona.* — (1, dist. 26, qu. 2, art. 1, et dist. 33, art. 2, et op. 3, cap. 58, 66 et 67.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in divinis non sit idem relatio quod persona. Quæcumque enim sunt idem, multiplicato uno eorum, multiplicatur et aliud. Sed contingit in unâ personâ esse plures relationes, sicut in personâ Patris est paternitas et communis spiratio; et iterum unam relationem in duabus personis esse, sicut communis spiratio est in Patre et Filio. Ergo relatio non est idem quod persona.

2. Præterea, nihil est in se ipso secundum Philosophum, in 4^o Physic., text. 24 et subseq. Sed relatio est in personâ; nec potest dici quòd ratione identitatis, quia sic esset etiam in essentiâ. Ergo relatio, sive proprietas et persona, non sunt idem in divinis.

3. Præterea, quæcumque sunt idem, ita se habent quòd quidquid prædicatur de uno, prædicatur et de alio. Non autem quidquid prædicatur de personâ, prædicatur de proprietate; dicimus enim quòd Pater generat, sed non dicimus quòd paternitas sit generans. Ergo proprietas non est idem quod persona in divinis.

Sed contra, in divinis non differunt *quod est* et *quo est*, ut habetur à Boetio, in lib. de Hebdom., post med. Sed Pater paternitate est Pater. Ergo Pater idem est quod paternitas; et eadem ratione aliæ proprietates idem sunt cum personis.

Respondeo dicendum quòd circa hoc aliqui diversimodè opinati sunt. Quidam enim dixerunt proprietates neque esse personas, neque in personis. Qui fuerunt moti ex modo significandi relationum, quæ quidem non significant ut in aliquo, sed magis ut ad aliquid. Unde dixerunt relationes esse assistentes, sicut supra expositum est, quæst. 28, art. 2. Sed quia relatio secundum quòd est

quædam res in divinis, est ipsa divina essentia (1); essentia autem idem est quod persona, ut ex dictis patet, quæst. præc., art. 1; oportet quod relatio (2) sit idem quod persona.

Hanc igitur identitatem alii considerantes, dixerunt proprietates quidem esse personas, non autem in personis; quia non ponebant proprietates in divinis nisi secundum modum loquendi, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 2. Necesse est autem ponere proprietates in divinis, ut supra ostendimus, ibid., quæ quidem significantur in abstracto ut quædam formæ personarum. Unde cum de ratione formæ sit quod sit in eo cuius est forma, oportet dicere proprietates esse in personis, et eas tamen esse personas; sicut essentiam esse in Deo dicimus, quæ tamen est Deus.

Ad primum ergo dicendum quod persona et proprietas sunt idem re, differunt tamen secundum rationem. Unde non oportet quod multiplicato uno multiplicetur et reliquum. Considerandum tamen est quod propter divinam simplicitatem consideratur duplex realis identitas in divinis eorum quæ differunt in rebus creatis. Quia enim divina simplicitas excludit compositionem formæ et materiæ, sequitur quod in divinis idem est abstractum et concretum, ut deitas et Deus. Quia verò divina simplicitas excludit compositionem subjecti et accidentis, sequitur quod quicquid attribuitur Deo, est ejus essentia; et propter hoc sapientia et virtus idem sunt in Deo, quia ambo sunt in divinâ essentiâ. Et secundum hanc duplicem rationem identitatis proprietas in divinis est idem cum personâ. Nam proprietates personales sunt idem cum personis, eâ ratione quâ abstractum est idem cum concreto; sunt enim ipsæ personæ subsistentes, ut paternitas est ipse Pater, et filiatio Filius, et processio Spiritus sanctus. Proprietates autem non personales sunt idem cum personis secundum aliam rationem identitatis, quâ ratione illud quod attribuitur Deo, est ejus essentia. Sic igitur communis spiratio est idem cum personâ Patris, et cum personâ Filii, non quod sit una persona per se subsistens; sed sicut una essentia est in duabus personis, ita et una proprietas, ut supra dictum est, quæst. 30, art. 2.

Ad secundum dicendum quod proprietates dicuntur esse in essentiâ per modum identitatis tantum; in personis autem dicuntur esse per modum identitatis, non quidem secundum rem tantum, sed quantum ad modum significandi, sicut forma in supposito. Et ideò proprietates determinant et distinguunt personas, non autem essentiam.

Ad tertium dicendum quod participia et verba notionalia significant actus notionales. Actus autem suppositorum sunt. Proprietates autem non significant ut supposita, sed ut formæ suppositorum; et ideò modus significandi repugnat ut participia et verba notionalia de proprietatibus prædicentur.

ARTICULUS II. — *Utrum personæ distinguantur per relationes.* — (1, dist. 26, quæst. 2, art. 2, et Pot. quæst. 8, art. 3, et quæst. 9, art. 5, ad 18.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod personæ non distinguantur per relationes. Simplicia enim se ipsis distinguuntur. Sed personæ sunt maximè simplices. Ergo distinguuntur se ipsis, et non relationibus.

2. Præterea, nulla forma distinguitur nisi secundum suum genus. Non enim album à nigro distinguitur nisi secundum qualitatem. Sed hypostasis significat individuum in genere substantiæ. Non ergo relationibus hypostases distingui possunt.

3. Præterea, absolutum est prius quàm relativum. Sed prima distinctio est distinctio divinarum personarum. Ergo divinæ personæ non distinguuntur relationibus.

4. Præterea, id quod præsupponit distinctionem, non potest esse primum distinctionis principium. Sed relatio præsupponit distinctionem, cum in ejus definitione ponatur; esse enim relativi est ad aliud se habere. Ergo primum principium distinctivum in divinis non potest esse relatio.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de Trin., non procul à fine, quod « sola relatio « multiplicat trinitatem divinarum personarum. »

Respondeo dicendum quod in quibuscumque pluribus invenitur aliquid commune, oportet quærere aliquid distinctivum. Unde cum tres personæ conveniant secundum essentiæ unitatem, necesse est quærere aliquid quo distinguantur, ad hoc quod plures sint. Inveniuntur autem in divinis personis duo secundum quæ differunt, scilicet origo et relatio. Quæ quidem quamvis re non differant, differunt tamen secundum modum significandi; nam origo significatur per modum actûs, ut generatio; relatio verò per modum formæ, ut paternitas.

Quidam igitur attendentes quod relatio consequitur actum, dixerunt quod hypostases in divinis distinguuntur (1) per originem, ut dicamus quod Pater distinguitur à Filio, in quantum ille generat, et hic est genitus. Relationes autem, sive proprietates, manifestant consequenter hypostascon, sive personarum distinctiones, sicut et in creaturis proprietates manifestant distinctiones individuorum, quæ fiunt per materialia principia.

Sed hoc non potest stare propter duo: primò quidem quia ad hoc quod aliqua duo distincta intelligantur, necesse est eorum distinctionem intelligi per aliquid intrinsicum utrique, sicut in rebus creatis, vel per materiam, vel per formam. Origo autem alicujus rei non significatur ut aliquid intrinsicum, sed ut via quædam à re, vel ad rem; sicut generatio significatur ut via quædam ad rem genitam, et ut progrediens à generante. Unde non potest esse quod res genita et generans distinguantur solâ generatione;

(1) Ita MSS. Alcan. et Camer., quibus adhæret Nicolai. Editi plerique: *Est ipsa essentia.*

(2) Al., *tunc relatio.*

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., atque exemplum Nicolai; aliæ editiones: *Non distinguuntur.* Vide infra, art. 3, in corp.

sed oportet intelligere tam in generante quàm in genito ea quibus ab invicem distinguuntur. In personâ autem divinâ non est aliud intelligere nisi essentiam et relationem sive proprietatem. Unde cùm in essentiâ convenient, relinquitur quòd per relationes personæ ab invicem distinguantur. Secundò quia distinctio in divinis personis non est sic intelligenda, quasi aliquid commune dividatur, quia essentia communis remanet indivisa; sed oportet quòd ipsa distinguentia constituent res distinctas. Sic autem relationes vel proprietates distinguunt vel constituunt hypostases vel personas, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes; sicut paternitas est Pater, et filiatio est Filius, eo quòd indivinis non differunt abstractum et concretum. Sed contra rationem originis est quòd constituat hypostasim vel personam, quia origo activè significata significatur ut progrediens à personâ subsistente; unde præsupponit eam; origo autem passivè significata, ut nativitas, significatur ut via ad personam subsistentem, et nondùm ut eam constituens.

Unde meliùs dicitur quòd personæ seu hypostases distinguantur relationibus quàm per originem. Licet enim distinguantur utroque modo, tamen priùs et principalius per relationes secundùm modum intelligendi. Unde hoc nomen, *pater*, non solùm significat proprietatem, sed etiam hypostasim; sed hoc nomen, *genitor* vel *generans*, significat tantùm proprietatem; quia hoc nomen, *pater*, significat relationem, quæ est distinctiva et constitutiva hypostasis, hoc autem nomen, *generans* vel *genitus*, significat originem quæ non est distinctiva et constitutiva hypostasis.

Ad primum ergo dicendum quòd personæ sunt ipsæ relationes subsistentes. Unde non repugnat simplicitati divinarum personarum quòd relationibus distinguantur.

Ad secundum dicendum quòd personæ divinæ non distinguuntur in esse in quo subsistunt, neque in aliquo absoluto, sed solùm secundùm id quòd ad aliquid dicuntur. Unde ad earum distinctionem sufficit relatio.

Ad tertium dicendum quòd quantò distinctio prior est, tantò propinquior est unitati, et ideò debet esse minima. Et ideò distinctio personarum non debet esse nisi per id quod minimum distinguit, scilicet per relationem.

Ad quartum dicendum quòd relatio præsupponit distinctionem suppositorum, quando est accidens; sed si relatio sit subsistens, non præsupponit, sed secum fert distinctionem. Cùm enim dicitur quòd relativi esse est ad aliud se habere, per ly *aliud* intelligitur correlativum, quod non est prius, sed simul naturâ.

ARTICULUS III. — *Utrùm abstractis per intellectum relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases.* — (1, dist. 26, qu. 1, art. 2, et Pot. qu. 8, art. 4, et opusc. 3, cap. 61 et 62.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd abstractis per intellectum proprietatibus seu relationibus à personis, adhuc remaneant hypostases. Id enim ad quod aliquid se habet ex additione, potest intelligi remoto eo

quod sibi additur; sicut homo se habet ad animal ex additione, et potest intelligi animal remoto rationali. Sed persona se habet ex additione ad hypostasim; est enim persona *hypostasis proprietate distincta addignitate pertinente*. Ergo remotâ proprietate personali à personâ, intelligitur hypostasis.

2. Præterea, Pater non ab eodem habet quòd sit Pater, et quòd sit aliquis. Cùm enim paternitate sit Pater, si paternitate esset aliquis, sequeretur quòd Filius, in quo non est paternitas, non esset aliquis. Remotâ ergo per intellectum paternitate à Patre, adhuc remanet quòd sit aliquis, quod est esse hypostasis. Ergo, remotâ proprietate à personâ remanet hypostasis.

3. Præterea, Augustinus dicit, 5 de Trin., cap. 6, in princ.: « Nec hoc est dicere ingnitum quod est dicere Patrem; quia si Filium non genuisset, nihil prohiberet eum dicere ingnitum. » Sed si Filium non genuisset, non inesset ei paternitas. Ergo remotâ paternitate, adhuc remanet hypostasis Patris ut ingnita.

Sed contra est quod Hilarius dicit, 4 de Trin., non multùm remotè à princ.: *Nihil habet Filius nisi natum*. Nativitate autem est Filius. Ergo remotâ filiatione non remanet hypostasis Filii; et eadem ratio est de aliis personis.

Respondeo dicendum quòd duplex sit abstractio per intellectum; una quidem secundùm quòd universale abstrahitur à particulari, ut animal ab homine; alia verò secundùm quòd forma abstrahitur à materiâ, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materiâ sensibili.

Inter has autem abstractiones hæc est differentia, quòd in abstractione quæ fit secundùm universale et particulare, non remanet (1) id à quo fit abstractio; remotâ enim ab homine differentiâ rationali, non remanet in intellectu homo, sed solùm animal; in abstractione verò quæ attenditur secundùm formam à materiâ, utrumque manet in intellectu; abstrahendo enim formam circuli ab ære, remanet seorsùm in intellectu nostro et intellectus circuli, et intellectus æris. Quamvis autem in divinis non sit universale, neque particulare, nec forma et materia secundum rem; tamen secundùm modum significandi invenitur aliqua similitudo horum in divinis; secundùm quem modum Damascenus dicit, lib. 3 de orth. Fid., cap. 6, in princ., quòd commune est substantia, particulare verò hypostasis.

Si igitur loquamur de abstractione quæ fit secundùm universale et particulare, remotis proprietatibus remanet in intellectu essentia communis, non autem hypostasis Patris, quæ est quasi particulare. Si verò loquamur secundùm modum abstractionis formæ à materiâ, remotis proprietatibus non personalibus, remanet intellectus hypostaseon et personarum; sicut remoto per intellectum à Patre

(1) Ita cod. Alcan. edit. Rom. et Patav. At Duaceni et Lovanienses theologi cum Nicolaio: *Non remanet in intellectu id, etc.*

quòd sit ingenuus, vel spirans, remanet hypostasis vel persona Patris.

Sed remotà proprietate personali per intellectum, tollitur intellectus hypostasis. Non enim proprietates personales sic intelliguntur advenire hypostasibus divinis sicut forma subjecto præexistenti; sed ferunt secum sua supposita, in quantum sunt ipsæ personæ subsistentes, sicut paternitas est ipse Pater. Hypostasis enim significat aliquid distinctum in divinis, cùm hypostasis sit substantia individua. Cùm igitur relatio sit quæ distinguit hypostases, et constituit, ut dictum est art. præc., relinquitur quòd relationibus personalibus remotis per intellectum, non remaneant hypostases.

Sed, sicut dictum est eodem art. præc., aliqui dicunt quòd hypostases in divinis non distinguuntur per relationes, sed per solam originem, ut intelligatur Pater esse hypostasis quædam per hoc quòd non est ab alio, Filius autem per hoc quòd est ab alio per generationem. Sed relationes advenientes, quasi proprietates ad dignitatem pertinentes, constituunt rationem personæ; unde et personales dicuntur. Unde, remotis hujusmodi relationibus per intellectum, remanent quidem hypostases, sed non personæ.

Sed hoc non potest esse propter duo. Primo quia relationes distinguunt et constituunt hypostases, ut ostensum est art. præc. Secundo quia omnis hypostasis naturæ rationalis est persona, ut patet per definitionem Boetii, lib. de duab. Nat., à princ., dicentis quòd *persona est rationalis naturæ individua substantia*. Unde ad hoc quòd esset hypostasis, et non persona, oporteret abstrahi ex parte naturæ rationalitatem, non autem ex parte personæ proprietatem.

Ad primum ergo dicendum quòd persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolutè, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem. Totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiæ. Ad dignitatem autem pertinet proprietas distinguens, secundum quòd intelligitur subsistens in naturâ rationali. Unde remotà proprietate distinguente, à personâ, non remanet hypostasis; sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturæ. Tam enim persona quàm hypostasis est substantia individua. Unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens.

Ad secundum dicendum quòd paternitate Pater non solum est Pater, sed est persona, et est quis, sive hypostasis. Nec tamen sequitur quòd Filius non sit quis, sive hypostasis; sicut non sequitur quòd non sit persona.

Ad tertium dicendum quòd intentio Augustini non fuit dicere quòd hypostasis Patris remaneat ut ingenua, remotà paternitate; quasi innascibilitas constituat et distinguat hypostasim Patris; hoc enim esse non potest, cum *ingenuum* nihil ponat, sed negativè dicatur, ut ipsemet dicit. Sed loquitur in communi, quia non omne ingenuum est pater. Remotà ergo paternitate, non remanet in divinis hypostasis Patris, ut distinguitur ab aliis perso-

nis, sed ut distinguitur à creaturis, sicut Judæi intelligunt.

ARTICULUS IV. — *Utrum actus notionales præintelligantur proprietatibus.* — (1, dist. 27, quæst. 1, art. 2, et Pot. quæst. 10, art. 3, et opusc. 3, cap. 63 et 64.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales præintelligantur proprietatibus. Dicit enim Magister, 27 dist., 1 Sent., post princ., quòd *Pater semper est, quia semper genuit* (1) *Filius*. Et ita videtur quòd generatio secundum intellectum præcedat paternitatem.

2. Præterea, omnis relatio præsupponit in intellectu id supra quod fundatur, sicut æqualitas quantitatem. Sed paternitas est relatio fundata super actione, quæ est generatio. Ergo paternitas præsupponit generationem.

3. Præterea, sicut se habet generatio activa ad paternitatem, ita se habet nativitas ad filiationem. Sed filiatio præsupponit nativitatem: ideò enim Filius est, quia natus est. Ergo et paternitas præsupponit generationem.

Sed contra generatio est operatio personæ Patris. Sed paternitas constituit personam Patris. Ergo prius est secundum intellectum paternitas quàm generatio.

Respondeo dicendum quòd secundum illos qui dicunt quòd proprietates non distinguunt et constituunt hypostases, sed manifestant hypostases distinctas et constitutas, absolutè dicendum est quòd relationes secundum modum intelligendi consequuntur actus notionales, ut dici possit simpliciter quòd *quia generat, est Pater*.

Sed supponendo quòd relationes distinguant et constituent hypostases in divinis, oportet distinctione uti. Quia origo significatur in divinis activè et passivè. Activè quidem, sicut generatio attribuitur Patri, et spiratio sumpta pro actu notionali attribuitur Patri et Filio; passivè autem, sicut nativitas attribuitur Filio, et processio Spiritui sancto. Origines enim passivè significatæ simpliciter præcedunt secundum intellectum proprietates personarum procedentium, etiam personales, quia origo passivè significata significatur ut via ad personam proprietate constitutam. Similiter et origo activè significata prior est secundum intellectum quàm relatio personæ originantis, quæ non est personalis; sicut actus notionalis spirationis secundum intellectum præcedit proprietatem relativam innominatam, communem Patri et Filio.

Sed proprietas personalis Patris potest considerari dupliciter. Uno modo ut est relatio, et sic iterum secundum intellectum præsupponit actum notionalem, quia relatio, in quantum hujusmodi, fundatur super actum. Alio modo, secundum quòd est constitutiva personæ; et sic oportet quòd præintelligatur relatio actui notionali, sicut persona agens præintelligitur actioni.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm Ma-

(1) Rom. edit. omittit *semper*.

gister dicit quòd *quia generat, est Pater*, accipitur nomen Patris secundum quòd designat relationem tantum, non autem secundum quòd significat personam subsistentem; sic enim oporteret e converso dicere quòd *quia Pater est, generat*.

Ad secundum dicendum quòd objectio illa procedit de paternitate, secundum quòd est relatio, et non secundum quòd est constitutiva personæ.

Ad tertium dicendum quòd nativitas est via ad personam Filii; et ideò secundum intellectum præcedit filiationem, etiam secundum quòd est constitutiva personæ Filii. Sed generatio activa significatur ut progrediens à personâ Patris; et ideò præsupponit proprietatem personalem Patris.

QUÆSTIO XLI.

DE PERSONIS IN COMPARATIONE AD ACTUS NOTIONALES. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de personis in comparatione ad actus notionales; et circa hoc quærentur sex: 1° utrùm actus notionales sint attribuendi personis; 2° utrùm huiusmodi actus sint necessarii, vel voluntarii; 3° utrùm secundum huiusmodi actus persona procedat de nihilo, vel de aliquo; 4° utrùm in divinis sit ponere potentiam respectu actuum notionalium; 5° quid significet huiusmodi potentia; 6° utrùm actus notionales ad plures personas terminari possint.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm actus notionales sint attribuendi personis.* — (*Opusc. 3, cap. 65.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales non sint personis attribuendi. Dicit enim Boetius in lib. de Trinit., in med., quòd *omnia genera, cum quis in divinam vertit prædicationem, in divinam mutantur substantiam, exceptis relativis*. Sed actio est unum de decem generibus. Si igitur actio aliqua Deo attribuitur, ad ejus essentiam pertinebit, et non ad notionem.

2. Præterea, Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 4 et 5, quòd *omne quod de Deo dicitur, aut dicitur secundum substantiam, aut secundum relationem*. Sed ea quæ ad substantiam pertinent, significantur per essentialia attributa; quæ verò ad relationem, per nomina personarum, et per nomina proprietatum. Non sunt ergo, præter hæc, attribuendi personis notionales actus.

3. Præterea, proprium actionis est ex se passionem inferre. Sed in divinis non ponimus passiones. Ergo neque actus notionales ibi ponendi sunt.

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit, in lib. de Fide ad Petr., c. 2, in princ.: *Proprium quidem Patris est quòd Filium genuit*. Sed generatio actus quidam est. Ergo actus notionales ponendi sunt in divinis.

Respondeo dicendum quòd in divinis personis attenditur distinctio secundum originem. Origo autem convenienter designari non potest nisi per aliquos actus. Ad significandum igitur originis ordinem in divinis

personis, necessarium fuit attribuere personis actus notionales.

Ad primum ergo dicendum quòd omnis origo designatur per aliquem actum. Duplex autem ordo originis attribui Deo potest. Unus quidem secundum quòd creatura ab eo progreditur; et hoc commune est tribus personis. Et ideò actiones quæ attribuuntur Deo ad designandum processum creaturarum ab ipso, ad essentiam pertinent. Alius autem ordo originis in divinis attenditur secundum processionem personæ à personâ. Unde actus designantes huius originis ordinem notionales dicuntur; quia notiones personarum sunt personarum habitudines ad invicem, ut ex dictis patet, quæst. 33, art. 3.

Ad secundum dicendum quòd actus notionales secundum modum significandi tantum differunt à relationibus personarum, sed re sunt omninò idem. Unde Magister dicit in 1 Sententiarum, dist. 26, § *Jam de proprietatibus, etc.*, circa fin., quòd *generatio et nativitas aliis nominibus dicuntur paternitas et filiatio*.

Ad cujus evidentiam attendendum est quòd primò oportet cognoscere originem alicujus ab alio, ex motu. Quia enim aliqua res à suâ dispositione removeatur per motum (1), manifestum fit hoc ab aliquâ causâ accidere. Et ideò actio secundum primam nominis impositionem importat originem motûs. Sicut enim motus, prout est in mobili ab aliquo, dicitur passio; ita origo ipsius motûs, secundum quòd incipit ab alio, et terminatur in id quod movetur, vocatur actio. Remoto igitur motu, actio nihil aliud importat quàm ordinem originis, secundum quod à causâ aliquâ vel principio procedit in id quod est à principio. Unde cum in divinis non sit motus, actio personalis producentis personam nihil aliud est quàm habitudo principii ad personam quæ est à principio; quæ quidem habitudines sunt ipsæ relationes, vel notiones. Quia tamen de divinis et intelligibilibus rebus loqui non possumus nisi secundum modum rerum sensibilium, à quibus cognitionem accipimus, et in quibus actiones et passionem, in quantum motum implicant, aliud sunt à relationibus quæ ex actionibus et passionibus consequuntur; oportuit seorsum significari habitudines personarum per modum actûs et seorsum per modum relationum. Et sic patet quòd sunt idem secundum rem, sed differunt solum secundum modum significandi.

Ad tertium dicendum quòd actio secundum quòd importat originem motûs, infert ex se passionem; sic autem non ponitur actio in divinis personis. Unde non ponuntur ibi passionem, nisi grammaticè (2) loquendo quantum ad modum significandi; sicut Patri attribuimus generare, et Filio generari.

ARTICULUS II. — *Utrùm notionales actus sint voluntarii.* — (1, dist. 6, art. 1, 2 et 3, et Pot. quæst. 2, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Ita cod. Alean. cum Nicolaio, qui pro *removeatur* legit *removetur*. Edit. Rom. et Patav.: *Removeretur per motum, manifestum fuit*.

(2) Cod. Alean.: *Nisi solum grammaticè*.

quòd actus notionales sint voluntarii. Dicit enim Hilarius, lib. de Synod., in medio, ad can. 25: *Non naturali necessitate ductus Pater genuit Filium.*

2. Præterea, Apostolus, Coloss. 1, 13: *Transtulit nos in regnum Filii dilectionis suæ.* Dilectio autem voluntatis est. Ergo Filius genitus est à Patre voluntate.

3. Præterea, nihil magis est voluntarium quàm amor. Sed Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio ut amor. Ergo procedit voluntariè.

4. Præterea, Filius procedit per modum intellectûs ut verbum. Sed omne verbum procedit à dicente per voluntatem. Ergo Filius procedit à Patre per voluntatem, et non per naturam.

5. Præterea, quod non est voluntarium, est necessarium. Si igitur Pater genuit Filium non voluntate, videtur sequi quòd necessitate genuerit; quod est contra Augustinum, in lib. ad Orosium, in dial. quæst. 7.

Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem lib., ibid., quòd *neque voluntate genuit Pater Filium, neque necessitate.*

Respondeo dicendum quòd cùm dicitur aliquid esse vel fieri voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut ablativus designet concomitantiam tantum, sicut possum dicere quòd ego sum homo meâ voluntate, quia scilicet volo me esse hominem; et hoc modo potest dici quòd Pater genuit Filium voluntate, sicut et est voluntate Deus; quia vult se esse Deum, et vult se generare Filium. Alio modo, sic quòd ablativus importet habitudinem principii; sicut dicitur quòd artifex operatur voluntate, quia voluntas est principium operis; et secundum hunc modum dicendum est quòd Deus Pater non genuit Filium voluntate, sed voluntate produxit creaturam. Unde in lib. de Synod., can. 24, circa med., dicitur quòd *si quis voluntate Dei tanquàm unum aliquid de creaturis Filium factum dicat, anathema sit.* Et hujus ratio est, quia voluntas et natura secundum hoc differunt in causando, quia natura determinata est ad unum, sed voluntas non est determinata ad unum. Cujus ratio est, quia effectus assimilatur formæ agentis, per quam agit. Manifestum est autem quòd unius rei non est nisi una forma naturalis, per quam res habet esse; unde quale ipsum est, tale facit. Sed forma per quam voluntas agit, non est una tantum, sed sunt plures, secundum quòd sunt plures rationes intellectæ. Unde quod voluntate agitur, non est tale, quale est agens, sed quale vult, et illud intelligit esse agens. Eorum igitur voluntas principium est, quæ possunt sic vel aliter esse. Eorum autem quæ non possunt nisi sic esse, principium natura est. Quod autem potest sic vel aliter esse, longè est à naturâ divinâ; sed hoc pertinet ad rationem creaturæ, quia Deus est per se necesse, creatura autem est facta ex nihilo.

Et ideò Ariani, volentes ad hoc deducere quòd Filius sit creatura, dixerunt quòd Pater genuit Filium voluntate, secundum quòd voluntas designat principium.

Nobis autem dicendum est quòd Pater ge-

nuit Filium non voluntate, sed naturâ. Unde Hilarius dicit, in lib. de Synod., defin. 24: *Omnibus creaturis substantiam Dei voluntas attulit, sed naturam dedit Filio ex impassibili ac non natâ substantiâ perfecta nativitas. Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus esse voluit; Filius autem natus ex Deo talis subsistit, qualis et Deus est.*

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa inducitur contra illos qui à generatione Filii etiam concomitantiam paternæ voluntatis removebant, dicentes sic eum naturâ genuisse Filium ut tamen voluntas generandi ei non adesset; sicut et nos multa naturali necessitate contra voluntatem patimur, ut mortem, senectutem et hujusmodi defectus. Et hoc patet per præcedentia et subsequentia: sic enim ibi dicitur, loc. in arg. cit.: *Non enim nolente Patre, quasi coactus Pater, vel naturali necessitate (1) ductus genuit Filium.*

Ad secundum dicendum quòd Apostolus nominat Christum Filium dilectionis Dei, in quantum est à Deo superabundanter dilectus, non quòd dilectio sit principium generationis Filii.

Ad tertium dicendum quòd etiam voluntas, in quantum est natura quædam, aliquid naturaliter vult; sicut voluntas hominis naturaliter tendit ad beatitudinem; et similiter Deus naturaliter vult et amat seipsum; sed circa alia à se voluntas Dei se habet ad utrumque quodam modo, ut dictum est in corp. art., et quæst. 19, art. 3 præcipuè. Spiritus autem sanctus procedit ut amor, in quantum Deus amat se ipsum; unde naturaliter procedit, quamvis per modum voluntatis procedat.

Ad quartum dicendum quòd etiam in conceptionibus intellectualibus fit reductio ad prima principia, quæ naturaliter intelliguntur. Deus autem naturaliter intelligit se ipsum; et secundum hoc conceptio Verbi divini est naturalis.

Ad quintum, dicendum quòd necessarium dicitur aliquid per se et per aliud. Per aliud quidem dupliciter. Uno modo sicut per causam agentem et cogentem; et sic necessarium dicitur quod est violentum. Alio modo, sicut per causam finalem, sicut dicitur aliquid esse necessarium in his quæ sunt ad finem, in quantum sine hoc non potest esse finis, vel benè esse. Et neutro istorum modorum divina generatio est necessaria; quia Deus non est propter finem, neque coactio cadit in ipsum. Per se autem dicitur aliquid necessarium, quod non potest non esse; et sic Deum esse est necessarium; et hoc modo Patrem generare Filium est necessarium.

ARTICULUS III. — *Utrum actus notionales sint de aliquo.* — (1, dist. 5, quæst. 2, art. 1, 2, et 3, dist. 11, art. 1, ad 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionales non sint de aliquo. Quia si Pater generat Filium de aliquo, aut de se ipso, aut de aliquo alio. Si de aliquo alio, cùm id de quo aliquid generatur, sit in eo quod generatur, sequitur quòd aliquid alienum à

(1) Ita cod. Alcan., cui concinunt exempla Rom. et Patav., quæ tantum pro, *ductus*, habent, *inductus*. Nicolai cum MSS. Camer. et Rom.: *Vel naturali necessitate ductus, cùm nollet, genuit Filium.*

Patre sit in Filio, quod est contra Hilarium, 7 de Trin., prope finem, ubi dicit: *Nihil in his diversum est, vel alienum*. Si autem Filium generat Pater de se ipso, id autem de quo aliquid generatur, si sit permanens, recipit prædicationem ejus quod generatur; sicut dicimus quod homo est albus, quia homo permanet cum de non albo fit albus; sequitur igitur quod Pater vel non permaneat, genito Filio, vel quod Pater sit Filius, quod est falsum. Non ergo Pater generat Filium de aliquo, sed de nihilo.

2. Præterea, id de quo aliquid generatur, est principium ejus quod generatur. Si ergo Pater generat Filium de essentiâ vel naturâ suâ, sequitur quod essentia vel natura Patris sit principium Filii; sed non principium materiale, quia materia locum in divinis non habet; ergo est principium quasi activum, sicut generans est principium geniti. Et ita sequitur quod essentia generet; quod supra improbatum est, quæst. 39, art. 3.

3. Præterea, Augustinus, 7 de Trin., cap. 6, circ. med., dicit quod *tres personæ non sunt ex eadem essentiâ*, quia non est aliud essentia et persona. Sed persona Filii non est aliud ab essentiâ Patris (1). Ergo Filius non est de essentiâ Patris.

4. Præterea, omnis creatura est ex nihilo. Sed Filius in Scripturis dicitur creatura; dicitur enim Eccli. 24, 5, ex ore sapientiæ genitæ: *Ego ex ore Altissimi prodii, primogenita ante omnem creaturam*; et postea ex ore ejusdem sapientiæ dicitur: *Ab initio, et ante secula creata sum*. Ergo Filius non est genitus ex aliquo, sed ex nihilo. Et similiter potest objici de Spiritu sancto propter hoc quod dicitur Zachar. 12, 1: *Dixit Dominus extendens cælum, et fundans terram, et creans spiritum hominis in eo*; et Amos 4, 13, secundum aliam litteram: *Ego formans montes, et creans spiritum* (2).

Sed contra est quod Augustinus (Fulgentius) dicit in 1 de Fide ad Pet., cap. 1, circ. fin.: *Pater Deus solus de sua naturâ sine initio genuit Filium sibi æqualem*.

Respondeo dicendum quod Filius non est genitus de nihilo, sed de substantiâ Patris. Ostensum est enim supra, qu. 27, art. 2, et qu. 33, art. 2, ad 4, et 3 in corp., quod paternitas, filiatio et nativitas verè et propriè est in divinis. Hoc autem interest inter generationem veram, per quam aliquis procedit ut filius, et factionem, quod faciens facit aliquid de exteriori materiâ, sicut scamnum facit artifex de ligno, homo autem generat filium de seipso. Sicut autem artifex creatus facit aliquid ex materiâ, ita Deus facit ex nihilo, ut infra ostendetur, qu. 45, art. 1, non quod nihilum cedat in substantiam rei, sed quia ab ipso tota substantia rei produciatur, nullo alio præsupposito. Si ergo Filius procederet à Patre ut de nihilo existens, hoc modo se haberet ad Patrem ut artificiatum ad artificem; quod manifestum est nomen filiationis propriè habere non posse, sed solum

secundum aliquam similitudinem. Unde relinquitur quod si Filius Dei procederet à Patre quasi existens ex nihilo, non esset verè et propriè Filius; cujus contrarium dicitur 1 Joan. ult. 20: *Ut simus in vero Filio ejus, Jesu Christo*. Filius igitur Dei verus non est ex nihilo, nec factus, sed tantum genitus.

Si qui autem ex nihilo à Deo facti filii Dei dicantur, hoc erit metaphoricè secundum aliqualem assimilationem ad eum qui verè Filius est. Unde in quantum solus est verus et naturalis Dei Filius, dicitur unigenitus, secundum illud Joan. 1, 18: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*; in quantum verò per assimilationem ad ipsum alii dicuntur filii adoptivi, quasi metaphoricè dicitur esse primogenitus, secundum illud Rom. 8, 29: *Quos præscivit et prædestinavit fieri conformes imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Relinquitur ergo quod Dei Filius sit genitus de substantiâ Patris, aliter tamen quam filius hominis. Pars enim substantiæ hominis generantis transit in substantiam geniti. Sed divina natura impartibilis est; unde necesse est quod Pater generando Filium, non partem naturæ in ipsum transfuderit, sed totam naturam ei communicaverit, remanente distinctione solum secundum originem, ut ex dictis patet, qu. 40, art. 2.

Ad primum ergo dicendum quod cum Filius dicitur natus de Patre, hæc præpositio, *de*, significat principium generans consubstantialitatem, non autem principium materiale. Quod enim produciatur de materiâ, fit per transmutationem illius de quo produciatur, in aliquam formam. Divina autem essentia non est transmutabilis, neque alterius formæ susceptiva.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur Filius genitus de essentiâ Patris, secundum expositionem Magistri, 5 dist. 1 Sent., designat habitudinem principii quasi activi; ubi sic exponit: *Filius est genitus de essentiâ Patris*, id est, de Patre essentia, propter hoc quod Augustinus, 15 lib. de Trin., cap. 13, in fin., dicit: *Tale est quod dico de Patre essentia, ac si expressius dicerem, de Patris essentiâ*. Sed hoc non videtur sufficere ad sensum hujusmodi locutionis. Possumus enim dicere quod creatura est ex Deo essentia, non tamen quod sit ex essentiâ Dei. Unde aliter dici potest quod hæc præpositio, *de*, semper denotat consubstantialitatem. Unde non dicimus quod domus sit de ædificatore, cum non sit causa consubstantialis. Possumus autem dicere quod aliquid sit de aliquo, quocumque modo illud significetur ut principium consubstantialitatem; sive illud sit principium activum, sicut filius dicitur esse de patre; sive sit principium materiale, sicut cultellus dicitur esse de ferro; sive sit principium formale in his duntaxat in quibus ipsæ formæ sunt subsistentes, et non advenientes alteri; possumus enim dicere quod Angelus aliquis est de naturâ intellectuali. Et per hunc modum dicimus quod Filius est genitus de essentiâ Patris, in quantum essentia Patris Filio per generationem communicata in eo subsistit.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur:

(Vinat-six.)

(1) Ita cod. Alcan. alique. Editi omittunt, *Patris*.

(2) Juxta 70. Vulgata, *ventum*.

Filius est genitus de essentiâ Patris, additur aliquid respectu cuius potest salvâ distinctio. Sed cum dicitur quod tres personæ sunt de essentiâ divinâ, non ponitur aliquid respectu cuius possit importari distinctio per præpositionem significata; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum quod cum dicitur: Sapientia est creata, potest intelligi non de Sapientiâ quæ est Filius Dei, sed de sapientiâ creatâ, quam Deus indidit creaturis. Dicitur enim Eccli. 1, 9: *Ipse creavit eam* (scilicet sapientiam) *in Spiritu sancto, et effudit illam super omnia opera sua.* Neque est inconveniens quod in uno contextu locutionis loquatur Scriptura de Sapientiâ genitâ et de creatâ, quia sapientia creata est participatio quædam Sapientiæ increatæ. Vel potest referri ad naturam creatam assumptam à Filio, ut sit sensus: *Ab initio, et ante secula creata sum*, id est, prævisa sum creaturæ uniri. Vel per hoc quod sapientia creata et genita nuncupatur, modus divinæ generationis nobis insinuat. In generatione enim, quod generatur accipit naturam generantis, quod perfectionis est; in creatione verò creans non mutatur, sed creatum non recipit naturam creantis. Dicitur ergo Filius simul creatus et genitus, ut ex creatione accipiat immutabilitas Patris, et ex generatione unitas naturæ in Patre et Filio. Et sic exponitur intellectus hujus Scripturæ ab Hilario, lib. de Synodis, can. 5. Auctoritates autem inductæ non loquuntur de Spiritu sancto, sed de spiritu creato, qui quandoque dicitur ventus, quandoque aer, quandoque status hominis, quandoque etiam anima; vel quæcumque substantia invisibilis.

ARTICULUS IV. — *Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium.* — (1, dist. 7, quæst. 1, art. 1, et Pot. quæst. 2, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis non sit potentia respectu actuum notionalium. Omnis enim potentia est vel activa, vel passiva. Sed neutra hic competere potest; potentia enim passiva in Deo non est, ut supra ostensum est, qu. 25, art. 1; potentia verò activa non competit uni personæ respectu alterius, cum personæ divinæ non sint factæ, ut ostensum est art. præc. Ergo in divinis non est potentia ad actus notionales.

2. Præterea, potentia dicitur ad possibile. Sed divinæ personæ non sunt de numero possibile, sed de numero necessariorum. Ergo respectu actuum notionalium, quibus divinæ personæ procedunt, non debet poni potentia in divinis.

3. Præterea, Filius procedit ut verbum, quod est conceptio intellectûs; Spiritus autem sanctus procedit ut amor, qui pertinet ad voluntatem. Sed potentia in Deo dicitur per comparisonem ad effectus, non autem per comparisonem ad intelligere et velle, ut supra habitum est, qu. 25, art. 1, ad 3. Ergo in divinis non debet dici potentia per comparisonem ad actus notionales.

Sed contra est quod dicit Augustinus, con-

tra Maximinum hæreticum, lib. 3, cap. 1, ferè per totum, et ex cap. 12, post princ.: *Si Deus Pater non potuit generare Filium sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Est ergo in divinis potentia respectu actuum notionalium.

Respondeo dicendum quod sicut ponuntur actus notionales in divinis, ita necesse est ibi ponere potentiam respectu hujusmodi actuum; cum potentia nihil aliud significet quàm principium alicujus actûs. Unde cum Patrem intelligamus ut principium generationis, et Patrem et Filium ut principium spirationis, necesse est quod Patri attribuamus potentiam generandi, et Patri et Filio potentiam spirandi; quia potentia generandi significat id quo generans generat. Omne autem generans generat aliquo. Unde in omni generante oportet ponere potentiam generandi, et in spirante potentiam spirandi.

Ad primum ergo dicendum quod sicut secundum actus notionales non procedit aliqua persona ut facta, ita neque potentia ad actus notionales dicitur in divinis per respectum ad aliquam personam factam, sed solum per respectum ad procedentem personam.

Ad secundum dicendum quod possibile, secundum quod necessario opponitur, sequitur potentiam passivam, quæ non est in divinis. Unde neque in divinis est aliquid possibile per modum istum, sed solum secundum quod possibile continetur sub necessario. Sic autem dici potest quod sicut Deum esse est possibile, sic Filium generari est possibile.

Ad tertium dicendum quod potentia significat principium. Principium autem distinctionem importat ab eo cuius est principium. Consideratur autem duplex distinctio in his quæ dicuntur de Deo: una secundum rem, alia secundum rationem tantum. Secundum rem quidem Deus distinguitur per essentiam à rebus, quarum est per creationem principium, sicut una persona distinguitur ab aliâ cuius est principium secundum actum notionalium. Sed actio ab agente non distinguitur in Deo nisi secundum rationem tantum; alioquin actio esset accidens in Deo. Et ideo respectu illarum actionum secundum quas aliquæ res procedunt distinctæ à Deo vel essentialiter, vel personaliter, potest Deo attribui potentia secundum propriam rationem principii. Et ideo sicut ponimus potentiam creandi in Deo, ita possumus ponere potentiam generandi, vel spirandi. Sed intelligere et velle non sunt tales actus qui designent processionem alicujus rei à Deo distinctæ vel essentialiter, vel personaliter. Unde respectu horum actuum non potest salvâ ratio potentiæ in Deo nisi secundum modum intelligendi et significandi tantum, prout diversimodè significatur in Deo intellectus et intelligere, cum tamen ipsum intelligere Dei sit ejus essentia non habens principium.

ARTICULUS V. — *Utrum potentia generandi significet relationem, et non essentiam.* — (1, dist. 7, qu. 1, art. 2, et Pot. qu. 2, art. 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur

quòd potentia generandi vel spirandi significet relationem, et non essentiam. Potentia enim significat principium, ut ex ejus definitione patet. Dicitur enim potentia activa esse principium agendi, ut patet in 5 Metaph., text. 17, in princ. Sed principium in divinis respectu personæ dicitur notionaliter. Ergo potentia in divinis non significat essentiam, sed relationem.

2. Præterea, in divinis non differt posse et agere. Sed generatio in divinis significat relationem. Ergo et potentia generandi.

3. Præterea, ea quæ significant essentiam in divinis, communia sunt tribus personis. Sed potentia generandi non est communis tribus personis, sed propria Patri. Ergo non significat essentiam.

Sed contra est quòd sicut Deus potest generare Filium, ita et vult. Sed voluntas generandi significat essentiam. Ergo et potentia generandi.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd potentia generandi significat relationem in divinis.

Sed hoc esse non potest. Nam illud propriè dicitur potentia in quocumque agente, quo agens agit. Omne autem produciens aliquid per suam actionem producit sibi simile quantum ad formam quâ agit. Sicut homo genitus est similis generanti in naturâ humanâ, cujus virtute pater potest generare hominem. Illud ergo est potentia generativa in aliquo generante, in quo genitum similatur generanti. Filius autem Dei similatur Patri gignenti in naturâ divinâ; unde natura divina in Patre est potentia generandi in ipso. Unde Hilarius dicit, in 5 de Trin., non procul à fin.: *Nativitas Dei non potest eam ex quâ profecta est, non tenere naturam; nec enim aliud quàm Deus subsistit, quod non aliunde quàm de Deo subsistit.*

Sic igitur dicendum est quòd potentia generandi principaliter significat divinam essentiam, ut Magister dicit, 7 distinct. 1 Sent., non autem tantum relationem, nec etiam essentiam, in quantum est idem relationi, ut significet ex æquo utrumque. Licet enim paternitas ut forma Patris significetur, est tamen proprietas personalis habens se ad personam Patris ut forma individualis ad aliquod individuum creatum. Forma autem individualis in rebus creatis constituit personam generantem, non autem est quo generans generat; alioquin Socrates generaret Socratem. Unde neque paternitas potest intelligi ut quo Pater generat, sed ut constituens personam generantis; alioquin Pater generaret Patrem. Sed id quo Pater generat, est natura divina, in quâ sibi Filius assimilatur; et secundum hoc Damascenus dicit, lib. 1 orthodox. Fid., cap. 18, quòd *generatio est opus naturæ, non sicut generantis, sed sicut ejus quo generans generat.*

Et idèò potentia generandi significat in recto naturam divinam, sed in obliquo relationem.

Ad primum ergo dicendum quòd potentia non significat ipsam relationem principii; alioquin esset in genere relationis; sed signi-

ficat id quod est principium; non quidem sicut agens dicitur principium, sed sicut id quo agens agit dicitur principium. Agens autem distinguitur à facto, et generans à generato. Sed id quo generans generat est commune genito et generanti, et tantò perfectiùs, quantò perfectior fuerit generatio. Unde cum divina generatio sit perfectissima, id quo generat est commune genito et generanti, et idem numero, non solum specie, sicut in rebus creatis. Per hoc ergo quòd dicimus quòd essentia divina est principium quo generans generat, non sequitur quòd essentia divina distinguatur à generato, sicut sequeretur si diceretur quòd essentia divina generat.

Ad secundum dicendum quòd sicut est idem in divinis potentia generandi cum generatione, ita essentia divina cum generatione et paternitate est idem re, sed non ratione.

Ad tertium dicendum quòd cum dico potentiam generandi, potentia significatur in recto, et generatio in obliquo, sicut si dicerem essentiam Patris. Unde quantum ad essentiam, quæ significatur, potentia generandi communis est tribus personis; quantum autem ad notionem, quæ connotatur, propria est personæ Patris.

ARTICULUS VI. — *Utrum actus notionalis ad plures personas terminari possit.* — (1, dist. 7, quæst. 2, art. 1 et 2, et Pot. quæst. 2, art. 1, ad 10, et art. 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus notionalis ad plures personas terminari possit, ita quòd sint plures personæ genitæ vel spiratæ in divinis. Cuicumque enim inest potentia generandi, potest generare. Sed Filio inest potentia generandi. Ergo potest generare; non autem se ipsum; ergo alium filium. Ergo possunt esse plures filii in divinis.

2. Præterea, Augustinus dicit, contra Maximinum, lib. 3, cap. 12, circa fin.: *Filius non genuit creatorem; neque enim non potuit, sed non oportuit.*

3. Præterea, Deus Pater est potentior ad generandum quàm pater creatus. Sed unus homo potest generare plures filios. Ergo et Deus, præcipuè cum potentia patris, uno filio generato, non diminuatur.

Sed contra est quòd in divinis non differt esse et posse. Si igitur in divinis possent esse plures filii, essent plures filii; et ita essent plures personæ quàm tres in divinis; quod est hæreticum.

Respondeo dicendum quòd, sicut Athanasius dicit in suo Symb. fid., in divinis est tantum *unus Pater, unus Filius, unus Spiritus sanctus*. Cujus quidem ratio quadruplex assignari potest: prima quidem ex parte relationum, quibus solum personæ distinguuntur. Cum enim personæ divinæ sint ipsæ relationes subsistentes, non possent esse plures patres vel plures filii in divinis, nisi essent plures paternitates et plures filiationes. Quod quidem esse non posset nisi secundum materialem eorum distinctionem. Formæ enim unius speciei non multiplicantur nisi secundum materiam, quæ in divinis non est. Unde in divinis non potest esse nisi una tantum filia-

tio subsistens, sicut et albedo subsistens non posset esse nisi una.

Secunda verò ex modo processionum; quia Deus omnia intelligit et vult uno et simplici actu. Unde non potest esse nisi una persona procedens per modum verbi, quæ est Filius, et una tantum per modum amoris, quæ est Spiritus sanctus.

Tertia verò sumitur ex modo procedendi: quia personæ ipsæ procedunt naturaliter, ut dictum est art. 2 hujus quæst. ad 3 et 4. Natura autem determinatur ad unum.

Quarta ex perfectione divinarum personarum. Ex hoc enim est perfectus Filius, quod tota filiatio divina in eo continetur, et quod est tantum unus filius; et similiter dicendum est de aliis personis.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis simpliciter concedendum sit quod potentiam quam habet Pater habet Filius, non tamen concedendum est quod Filius habet potentiam generandi, si generandi sit gerundivum verbi activi, ut sit sensus quod Filius habeat potentiam ad generandum. Sicut, licet idem esse sit Patris et Filii, non tamen convenit Filio esse Patrem propter notionale adjunctum. Si tamen hoc quod dico generandi, sit gerundivum verbi passivi, potentia generandi est in Filio, id est, ut generetur; et similiter si sit gerundivum verbi impersonalis, ut sit sensus: Potentia generandi, id est, quâ ab aliquâ personâ generatur.

Ad secundum dicendum quod Augustinus in verbis illis non intendit dicere quod Filius posset generare filium, sed quod hoc non est ex impotentiâ Filii quod non generet, ut infra patebit, quæst. 42, art. 6 ad 3.

Ad tertium dicendum quod immaterialitas et perfectio divina requirit ut non possint esse plures filii in divinis, sicut dictum est in corp. art. Unde quod non sint plures filii, non est ex impotentiâ Patris ad generandum.

QUÆSTIO XLII.

DE ÆQUALITATE ET SIMILITUDINE DIVINARUM PERSONARUM AD INVICEM. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de comparatione personarum ad invicem; et primò quantum ad æqualitatem et similitudinem; secundò quantum ad missionem.

Circa primum quærentur sex: 1º utrùm æqualitas locum habeat in divinis personis; 2º utrùm persona procedens sit æqualis ei à quâ procedit secundum æternitatem; 3º utrùm sit aliquis ordo in divinis personis; 4º utrùm personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem; 5º utrùm una earum sit in aliâ; 6º utrùm sint æquales secundum potentiam.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm æqualitas locum habeat in divinis.* — (3 part., qu. 58, art. 2; et 3, dist. 19, qu. 1, art. 1, et 4 cont. cap. 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod æqualitas non competat divinis personis. Æqualitas enim attenditur secundum unum in quantitate, ut patet per Philosophum, 5 Metaph., text. 20. In divinis autem personis non invenitur neque quantitas continua in-

quantitas continua extrinseca, quæ dicitur locus et tempus: neque secundum quantitatem discretam invenitur in eis æqualitas, quia duæ personæ sunt plures quam una. Ergo divinis personis non convenit æqualitas.

2. Præterea, divinæ personæ sunt unius essentiæ, ut supra dictum est, quæst. 39, art. 2. Essentia autem significatur per modum formæ: convenientia autem in formâ non facit æqualitatem, sed similitudinem. Ergo in divinis personis est dicenda similitudo, et non æqualitas.

3. Præterea, in quibuscumque invenitur æqualitas, illa sunt sibi invicem æqualia; quia æquale dicitur æquali æquale. Sed divinæ personæ non possunt sibi invicem dici æquales, quia, ut Augustinus dicit, 6 de Trin., cap. 10, parum à princ., *imago, si perfectè implet illud cuius est imago, ipsa coæquatur ei, non illud imagini suæ.* Imago autem Patris est Filius, et sic Pater non est æqualis Filio. Non ergo in divinis personis invenitur æqualitas.

4. Præterea, æqualitas relatio quædam est. Sed nulla relatio est communis omnibus personis; cum secundum relationes personæ ab invicem distinguantur. Non ergo æqualitas divinis personis convenit.

Sed contra est quod Athanasius, in suo Sym. fid., dicit quod *tres personæ coæternæ sibi sunt, et coæquales.*

Respondeo dicendum quod necesse est ponere æqualitatem in divinis personis, quia, secundum Philosophum, in 10 Metaph., text. 19, æquale dicitur quasi per negationem minoris et majoris; non autem possumus in divinis personis ponere aliquid majus et minus, quia, ut Boetius dicit, in lib. de Trin., paulò à princ., *eos differentia (scilicet deitatis) comitatur qui vel augent, vel minuunt, ut Arium; qui gradibus numerorum Trinitatem variantes distrahunt, atque in pluralitatem deducunt.* Cujus ratio est quia inæqualium non potest esse una quantitas numero. Quantitas autem in divinis non est aliud quam earum essentia. Unde relinquitur quod si esset aliqua inæqualitas in divinis personis, non esset in eis una essentia; et sic non essent tres personæ unus Deus: quod est impossibile. Oportet igitur æqualitatem ponere in divinis personis.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est quantitas. Una scilicet quæ dicitur quantitas molis vel quantitas dimensiva, quæ in solis rebus corporalibus est; unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quæ attenditur secundum perfectionem alicujus naturæ vel formæ; quæ quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, in quantum est perfectius vel minus perfectum in tali caliditate. Hujusmodi autem quantitas virtualis attenditur primò quidem in radice, id est, in ipsâ perfectione formæ vel naturæ; et sic dicitur magnitudo specialis (1), sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideò dicit Augustinus, 6 de

(1) Al., spiritualis.

Trin., c. 18, circa med., quòd in his quæ non mole magna sunt, hoc est majus esse quòd est melius esse; nam melius dicitur quòd perfectius est. Secundò autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formæ. Primus autem effectus formæ est esse; nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio; nam omne agens agit per suam formam. Attenditur igitur quantitas virtualis et secundum esse, et secundum operationem. Secundum esse quidem, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt majoris durationis. Secundum operationem verò, in quantum ea quæ sunt perfectioris naturæ, sunt magis potentia ad agendum. Sic igitur, ut Augustinus (Fulgentius) dicit, in lib. de Fide ad Petr., cap. 1, ante med., *æqualitas intelligitur in Patre, et Filio, et Spiritu sancto, in quantum nullus horum aut præcedit æternitate, aut excedit magnitudine, aut superat potestate.*

Ad secundum dicendum quòd ubi attenditur æqualitas secundum quantitatem virtua-lem, æqualitas includit in se similitudinem, et aliquid plus, quia excludit excessum. Quæcumque enim communicant in unâ formâ, possunt dici similia, etiamsi inæqualiter illam formam participant; sicut si dicatur aer esse similis igni in calore. Sed non possunt dici æqualia, si unum altero perfectius formam illam participet. Et quia non solùm una est natura Patris et Filii, sed etiam æquè perfectè est in utroque; ideò non solùm dicimus Filium esse similem Patri, ut excludatur error Eunomii (ex Augustino, lib. de Hæresibus, hæresi 154), sed etiam dicimus æqualem, ut excludatur error Arii.

Ad tertium dicendum quòd æqualitas vel similitudo dupliciter potest significari in divinis, scilicet per nomina et per verba. Secundum quidem quòd significatur per nomina, mutua æqualitas dicitur in divinis personis, et similitudo; Filius enim est æqualis et similis Patri, et è converso; et hoc ideò, quia essentia divina non magis est Patris quàm Filii. Unde sicut Filius habet magnitudinem Patris, quod est esse eum æqualem Patri, ita Pater habet magnitudinem Filii, quod est esse eum æqualem Filio. Sed quantum ad creaturas, ut Dionysius dicit, 9 cap. de div. Nom., post med., non recipitur conversio æqualitatis et similitudinis. Dicuntur enim causata similia causis, in quantum habent formam causarum, sed non è converso; quia forma principaliter est in causâ, et secundariò in causato. Sed verba significant æqualitatem cum motu. Et licèt motus non sit in divinis, est tamen ibi accipere. Quia igitur Filius accipit à Patre, unde est æqualis ei, et non è converso, propter hoc dicimus quòd Filius coæquatur Patri, et non è converso.

Ad quartum dicendum quòd in divinis personis nihil est considerare nisi essentiam, in quâ communicant, et relationes, quibus distinguuntur. Æqualitas autem utrumque importat, scilicet distinctionem personarum (quia nihil sibi ipsi dicitur æquale), et unitatem essentiæ, quia ex hoc personæ sunt sibi invicem æquales, quòd sunt unius ma-

gnitudinis et essentiæ. Manifestum est autem quòd idem ad se ipsum non refertur aliquâ relatione reali; nec iterùm una relatio refertur ad alteram per aliquam aliam relationem. Cùm enim dicimus quòd paternitas opponitur filiationi, oppositio non est relatio media inter paternitatem et filiationem, quia utroque modo relatio multiplicaretur in infinitum. Et ideò æqualitas et similitudo in divinis personis non est aliqua realis relatio distincta à relationibus personalibus; sed in suo intellectu includit et relationes distinguentes personas, et essentiæ unitatem. Et propterea Magister dicit, in 31 dist. 1 Sentent., quòd in his appellatio tantùm est relativa.

ARTICULUS II. — *Utrùm persona procedens sit coæterna suo principio, ut Filius Patri.* — (4 cont. cap. 11, et Pot. quæst. 2, art. 3, et qu. 3, art. 13, et op. 2, cap. 41.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd persona procedens non sit coæterna suo principio, ut Filius Patri. Arius enim duodecim modos generationis assignat. Primus modus est juxta fluxum lineæ à puncto, ubi deest æqualitas simplicitatis. Secundus modus est juxta emissionem radiorum à sole, ubi deest æqualitas naturæ. Tertius modus est juxta characterem seu impressionem à sigillo, ubi deest consubstantialitas, et potentiæ efficientia. Quartus modus est juxta immissionem bonæ voluntatis à Deo, ubi etiam deest consubstantialitas. Quintus modus est juxta exitum accidentis à substantiâ; sed accidenti deest subsistentia. Sextus modus est juxta abstractionem speciei à materiâ, sicut sensus accipit speciem à re sensibili, ubi deest æqualitas simplicitatis spiritualis (1). Septimus modus est juxta excitationem voluntatis à cognitione, quæ quidem excitatio temporalis est. Octavus modus est juxta transfigurationem, ut ex ære fit imago, quæ materialis est. Nonus modus est ut motus à movente; et hic etiam ponitur effectus et causa. Decimus modus est juxta eductionem specierum à genere, qui non competit in divinis, quia Pater non prædicatur de Filio, sicut genus de specie. Undecimus modus est juxta ideationem, ut arca exterior ab eâ quæ est in mente. Duodecimus modus est juxta nascentiam, ut homo est à patre; ubi est prius et posterius secundum tempus. Patet ergo quòd in omni modo quo aliquid est ex altero, deest æqualitas naturæ, aut æqualitas durationis. Si igitur Filius est à Patre, oportet dicere, vel eum esse minorem Patre, aut posteriorem, aut utrumque.

2. Præterea, omne quod est ex altero, habet principium. Sed nullum æternum habet principium. Ergo Filius non est æternus, neque Spiritus sanctus.

3. Præterea, omne quod corrumpitur, desinit esse. Ergo omne quod generatur, incipit esse; ad hoc enim generatur ut sit. Sed Filius est genitus à Patre. Ergo incipit esse, et non est coæternus Patri.

4. Præterea, si Filius genitus est à Patre, aut semper generatur, aut est dare aliquod

(1) Codd. Alcan. et Camer., *æqualitas spiritualitatis.*

Instans suæ generationis. Si semper generatur (dum autem aliquid est in generari, est imperfectum, sicut patet in successivis, quæ sunt semper in fieri, ut tempus et motus), sequitur quod Filius semper sit imperfectus, quod est inconveniens. Est ergo dare aliquod instans generationis Filii. Ante illud ergo instans Filius non erat.

Sed contra est quod Athanasius, in suo Symb. fid., dicit, quod *totæ tres personæ coæternæ sibi sunt.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Filium esse coæternum Patri. Ad cuius evidentiam considerandum est quod aliquid ex principio existens, posterius esse suo principio potest contingere ex duobus: uno modo ex parte agentis, alio modo ex parte actionis. Ex parte agentis quidem, aliter in agentibus voluntariis, aliter in agentibus naturalibus. In agentibus quidem voluntariis propter electionem temporis; sicut enim in agentis voluntarii potestate est eligere formam quam effectui conferat, ut supra dictum est, quæst. 41, art. 2, ita in ejus potestate est eligere tempus in quo effectum producat. In agentibus autem naturalibus hoc contingit quia agens aliquod non à principio habet perfectionem virtutis naturalis ad agendum, sed ei advenit post aliquod tempus, sicut homo non à principio generare potest. Ex parte autem actionis impeditur ne id quod est à principio, simul sit cum suo principio, propter hoc quod actio est successiva. Unde dato quod aliquod agens tali actione agere inciperet statim cum est, non statim in eodem instanti esset effectus, sed in instanti ad quod terminatur actio. Manifestum est autem secundum præmissa, quæst. præc., art. 2, quod Pater non generat Filium voluntate, sed naturâ; et iterum quod natura Patris ab æterno perfecta fuit; et iterum quod actio quâ Pater producit Filium non est successiva, quia sic Filius Dei successivè generaretur (1), et esset ejus generatio materialis, et cum motu; quod est impossibile. Relinquitur ergo quod Filius fuit quandocumque fuit Pater; et sic Filius est coæternus Patri, et similiter Spiritus sanctus utrique.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in lib. de Verbis Domini, serm. 38, per totum, et præsertim cap. 44, 5 et 6, nullus modus processiois alicujus creaturæ perfectè repræsentat divinam generationem. Unde oportet ex multis modis colligere similitudinem, ut quod deest ex uno aliquo modo suppleatur ex altero; et propter hoc dicitur in synodo Ephesinâ: *Coexistere semper coæternum Patri Filium, splendor tibi denuntiet. Impassibilitatem nativitatis ostendat verbum. Consubstantialitatem, Filii nomen insinuet.* Inter omnia tamen expressiùs repræsentat processio verbi ab intellectu; quod quidem non est posterius eo à quo procedit, nisi sit talis intellectus qui exeat de potentiâ in actum; quod in Deo dici non potest.

(1) Ita cod. Alcan. cum duobus aliis, quibus adhæret Nicolajus. Edit. Rom. et Patav.: *Generatus esset, et ejus generatio materialis, cum motus esset; quod est impossibile.*

Ad secundum dicendum quod æternitas excludit principium durationis, sed non principium originis.

Ad tertium dicendum quod omnis corruptio est mutatio quædam; et ideo omne quod corrumpitur, incipit non esse, et desinit esse. Sed generatio divina non est transmutatio, ut dictum est supra, quæst. 27, art. 2. Unde Filius semper generatur, et Pater semper generat.

Ad quartum dicendum quod in tempore aliud est quod est indivisibile, scilicet instans, et aliud est quod est durans, scilicet tempus; sed in æternitate ipsum *nunc* indivisibile est, et semper stans, ut supra dictum est, qu. 10, art. 4. Generatio verò Filii non est in *nunc* temporis, aut in tempore, sed in æternitate; et ideo ad significandum præsentialitatem et permanentiam æternitatis potest dici quod semper nascitur, ut Origenes dixit, hom. in cap. 1 Joan., à med. Sed, ut Gregorius, 29 Moral., cap. 1, in princ., et Augustinus in psalm. 2, super illud, *Hodiè genui te*, dicunt, melius est quod dicatur semper natus, ut *ly semper* designet permanentiam æternitatis, et *ly natus* perfectionem geniti. Sic ergo Filius non imperfectus est, neque *erat* (1) *quando non erat*, ut Arius dixit.

ARTICULUS III. — Utrum in divinis personis sit ordo naturæ. — (1, dist. 12, art. 2, et dist. 20, art. 3, et Pot. quæst. 10, art. 3, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in divinis personis non sit ordo naturæ. Quidquid enim in divinis est, vel est essentia, vel persona, vel notio. Sed ordo naturæ (2) non significat essentiam, neque aliquam personarum aut notionum. Ergo ordo naturæ non est in divinis.

2. Præterea, in quibuscumque est ordo naturæ, unum est prius altero, saltem secundum naturam et intellectum. Sed in divinis personis *nil est prius et posterius*, ut Athanasius dicit, in suo Symb. fidei. Ergo in divinis personis non est ordo naturæ.

3. Præterea, quidquid ordinatur, distinguitur. Sed natura in divinis non distinguitur. Ergo non ordinatur; ergo non est ibi ordo naturæ.

4. Præterea, natura divina est ejus essentia. Sed non est in divinis ordo essentiæ. Ergo neque ordo naturæ.

Sed contra, ubicumque est pluralitas sine ordine, ibi est confusio. Sed in divinis personis non est confusio, ut Athanasius dicit, in suo Symb. fid. Ergo est ibi ordo.

Respondeo dicendum quod ordo semper dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Unde sicut dicitur principium multipliciter, scilicet secundum situm, ut punctus; secundum intellectum, ut principium demonstrationis; et secundum causas singulas; ita etiam dicitur ordo. In divinis autem dicitur principium secundum originem absque prio-

(1) MSS. Alcan.: *Nec imperfectus est, nec erit.*

(2) Theolog. Lovan. et Duaceni ex cod. Camer.: *Origo naturæ.*

ritate, ut supra dictum est, quæst. 33, art. 1 ad 3 præcipuè. Unde oportet ibi esse ordinem secundum originem absque prioritate. Et hic vocatur *ordo naturæ* secundum Augustinum, lib. cont. Maxim., cap. 4, post med., *non quo alter sit prius altero, sed quo alter est ex altero.*

Ad primum ergo dicendum quod ordo naturæ significat notionem originis in communi, non autem in speciali.

Ad secundum dicendum quod in rebus creatis, etiam cum id quod est à principio sit suo principio cœvum secundum durationem, tamen principium est prius secundum naturam et intellectum, si consideretur id quod est principium. Sed si considerentur ipsæ relationes causæ et causati, et principii et principiatii, manifestum est quod relativa sunt simul naturâ et intellectu, in quantum unum est in definitione alterius. Sed in divinis ipsæ relationes sunt subsistentes personæ in unâ naturâ. Unde neque ex parte naturæ, neque ex parte relationum, una persona potest esse prior aliâ, neque etiam secundum naturam et intellectum.

Ad tertium dicendum quod ordo naturæ dicitur, non quod ipsa natura ordinetur, sed quod ordo in divinis personis attenditur secundum naturalem originem.

Ad quartum dicendum quod natura quodammodo importat rationem principii, non autem essentia; et ideo ordo originis melius nominatur ordo naturæ quam ordo essentiæ.

ARTICULUS IV. — *Utrum Filius sit æqualis Patri secundum magnitudinem.* — (1, dist. 19, quæst. 1, art. 2, et 4 cont., cap. 7, ration. 2, et cap. 11, et Pot. quæst. 2, art. 3, corp., fine, et quæst. 10, art. 4, corp., et Boet. de Trin., quæst. 3, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Filius non sit æqualis Patri in magnitudine. Dicit enim ipse Joan. 14, 28 : *Pater major me est*; et Apostolus, 1 Corinth. 15, 28 : *Ipse Filius subjectus erit illi qui sibi subiecit omnia.*

2. Præterea, paternitas pertinet ad dignitatem Patris. Sed paternitas non convenit Filio. Ergo non quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; ergo non est æqualis Patri in magnitudine.

3. Præterea, ubicumque est totum et pars, plures partes sunt aliquid majus quam una tantum, vel pauciores; sicut tres homines sunt aliquid majus quam duo, vel unus. Sed in divinis videtur esse totum universale, et pars; nam sub relatione vel notione plures notiones continentur. Cum igitur in Patre sint tres notiones, in Filio autem tantum duæ, videtur quod Filius non sit æqualis Patri.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, 6 : *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Filium esse æqualem Patri in magnitudine. Magnitudo enim Dei non est aliud quam perfectio naturæ ipsius. Hoc autem est de ratione paternitatis et filiationis, quod Filius per generationem pertingat ad habendam perfectionem naturæ quæ est in Patre,

sicut et Pater. Sed quia in hominibus generatio est transmutatio quædam exeuntis de potentia in actum, non statim à principio homo filius est æqualis patri generanti, sed per debitum incrementum ad æqualitatem perducitur, nisi aliter eveniat propter defectum principii generationis. Manifestum est autem ex dictis, quæst. 33, art. 2 et 3, quod in divinis est propriè et verè paternitas et filiatio. Nec potest dici quod virtus Dei Patris fuerit defectiva in generando, neque quod Dei Filius successivè et per transmutationem ad perfectionem pervenerit. Unde necesse est dicere quod ab æterno fuerit Patri æqualis in magnitudine. Unde et Hilarius dicit, in lib. de Synodis, post can. 27 : *Tolle corporum infirmitates, tolle conceptus initium, tolle dolores partus et omnem humanam necessitatem; omnis filius secundum naturalem nativitatem æqualitas patris est, quia est similitudo naturæ.*

Ad primum ergo dicendum quod verba illa intelliguntur dicta de Christo secundum humanam naturam, in quâ minor est Patre, et ei subjectus; sed secundum naturam divinam æqualis est Patri; et hoc est quod Athanasius dicit in Symb. fid. : *Æqualis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.* Sed secundum Hilarium, in 9 lib. de Trin., inter med. et fin. : *Donantis auctoritate Pater major est, sed minor non est cui unum esse donatur*; et in lib. de Synod. dicit quod *subjectio Filii, naturæ pietas est*, id est, recognitio auctoritatis paternæ; *subjectio autem cæterorum, creationis infirmitas.*

Ad secundum dicendum quod æqualitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturæ, ut dictum est art. 1 hujus qu., ad 1 arg., et ad essentiam pertinet. Et ideo æqualitas in divinis et similitudo secundum essentialia attenditur; nec potest secundum distinctionem relationum inæqualitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, contra Maximinum, lib. 3, cap. 13, post med. : *Originis quæstio est, quis (1) de quo sit; æqualitatis autem, qualis aut quantus sit.* Paternitas igitur est dignitas Patris, sicut et essentia Patris. Nam dignitas est absoluta, et ad essentiam pertinet. Sicut igitur eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem dignitas quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Verè ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet Pater, habet Filius; nec sequitur: Paternitatem habet Pater; ergo paternitatem habet Filius. Mutatur enim *quid* in *ad aliquid*. Eadem enim est essentia et dignitas Patris et Filii, sed in Patre est secundum relationem dantis, in Filio secundum relationem accipientis.

Ad tertium dicendum quod relatio in divinis non est totum universale, quamvis de singulis relationibus prædicetur; quia omnes relationes sunt unum secundum essentiam et esse; quod repugnat rationi universalis, cuius partes secundum esse distinguuntur. Et similiter persona, ut supra dictum est, q. 30,

(1) Al., *quid*.

art. 4, ad 3. non est universale in divinis. Unde neque omnes relationes sunt majus aliquid quàm una tantum; nec omnes personæ majus aliquid quàm una tantum; quia tota perfectio divinæ naturæ est in quâlibet personarum.

ARTICULUS V. — *Utrum Filius sit in Patre, et è converso.* — (1, dist. 19, qu. 2, art. 3, et 4 cont., cap. 9, fine, et 65, et Joan. 10, lect. 6, fine, et cap. 16, lect. 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit in Patre, et è converso. Philosophus enim in 4 Phys., text. 23, ponit octo modos essendi aliquid in aliquo; et secundum nullum horum Filius est in Patre, aut è converso, ut patet discurrenti per singulos modos. Ergo Filius non est in Patre, nec è converso.

2. Præterea, nihil quod exivit ab aliquo, est in eo. Sed Filius ab æterno exivit à Patre, secundum illud Michææ 5, 2 : *Egressus ejus ab initio à diebus æternitatis.* Ergo Filius non est in Patre.

3. Præterea, unum oppositorum non est in altero. Sed Filius et Pater opponuntur relativè. Ergo unus non potest esse in alio.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 10 : *Ego in Patre, et Pater in me est.*

Respondeo dicendum quòd in Patre et Filio tria est considerare : scilicet essentiam, et relationem, et originem; et secundum quodlibet istorum Filius est in Patre, et è converso. Secundum essentiam enim Pater est in Filio, quia Pater est sua essentia, et communicat suam essentiam Filio, non per aliquam suam transmutationem. Unde sequitur quòd cum essentia Patris sit in Filio, in Filio sit Pater : et similiter cum Filius sit sua essentia, sequitur quòd sit in Patre, in quo est ejus essentia. Et hoc est quod Hilarius dicit, 5 de Trin. propè fin. : *Naturam suam, ut ita dicam, sequitur immutabilis Deus, immutabilem gignens Deum subsistentem.* Ergo in eo Dei naturam intelligimus, cum in Deo Deus insit. Secundum etiam relationes manifestum est quòd unum oppositorum relativè est in altero secundum intellectum. Secundum originem etiam manifestum est quòd processio verbi intelligibilis non est aliquid extra, sed manet in dicente. Id etiam quod verbo dicitur, in verbo continetur; et eadem ratio est de Spiritu sancto.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ in creaturis sunt, non sufficienter repræsentant ea quæ Dei sunt; et ideò secundum nullum eorum modorum quos Philosophus enumerat, Filius est in Patre, aut è converso. Accedit tamen magis ad hoc modus ille secundum quem aliquid dicitur esse in principio originante, nisi quòd deest unitas essentiæ, in rebus creatis, inter principium et id quod est à principio.

Ad secundum dicendum quòd exitus Filii à Patre est secundum modum processionis interioris, prout verbum exit à corde, et manet in eo. Unde exitus iste in divinis est secundum solam distinctionem relationum, non secundum essentialem aliquam distantiam.

Ad tertium dicendum quòd Pater et Filius opponuntur secundum relationes, non autem secundum essentiam, et tamen oppositorum relativè unum est in altero, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS VI. — *Utrum Filius sit æqualis Patri secundum potentiam.* — (1, dist. 20, art. 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Filius non sit æqualis Patri secundum potentiam. Dicitur enim Joan. 5, 19 : *Non potest Filius à se facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem.* Pater autem à se potest facere. Ergo Pater major est Filio secundum potentiam.

2. Præterea, major est potentia ejus qui præcipit et docet, quàm ejus qui obedit et audit. Sed Pater mandat Filio, secundum illud Joan. 14, 31 : *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio.* Pater etiam docet Filium, secundum illud Joan. 5, 20 : *Pater diligit Filium, et omnia demonstrat ei quæ ipse facit.* Similiter et Filius audit, secundum illud Joan. 5, 30 : *Sicut audio, judico.* Ergo Pater est majoris potentiæ quàm Filius.

3. Præterea, ad omnipotentiam Patris pertinet quòd possit Filium generare sibi æqualem. Dicit enim Augustinus in lib. 3 contra Maximinum, cap. 7, circa fin. : *Si non potuit generare sibi æqualem, ubi est omnipotentia Dei Patris?* Sed Filius non potest generare Filium, ut supra ostensum est, quæst. 42, art. 6 ad 2. Non ergo quidquid pertinet ad omnipotentiam Patris, potest Filius, et ita non est ei in potestate æqualis.

Sed contra est quod dicitur Joan. 5, 19 : *Quæcumque Pater facit, hæc et Filius similiter facit.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere quòd Filius est æqualis Patri in potestate. Potentia enim agendi consequitur perfectionem naturæ. Videmus enim in creaturis quòd quantò aliquis habet perfectiorem naturam, tantò est majoris virtutis in agendo. Ostensum est autem supra, art. 1 et 4 hujus quæst., quòd ipsa ratio divinæ paternitatis et filiationis exigit quòd Filius sit æqualis Patri in magnitudine, id est, in perfectione naturæ. Unde relinquitur quòd Filius sit æqualis Patri in potestate; et eadem ratio est de Spiritu sancto respectu utriusque.

Ad primum ergo dicendum quòd in hoc quod dicitur : *Filius non potest à se facere quidquam*, non subtrahitur Filio aliqua potestas quam habeat Pater, cum statim subdatur quòd *quæcumque Pater facit, Filius similiter facit*; sed ostenditur quòd Filius habet potestatem à Patre, à quo habet naturam. Unde dicit Hilarius, 9 de Trin., post med. : *Naturæ divinæ hæc unitas est, ut ita per se agat Filius, quòd non à se agat.*

Ad secundum dicendum quòd in demonstratione Patris et auditione Filii non intelligitur nisi quòd Pater communicet scientiam Filio, sicut et essentiam. Et ad idem potest referri mandatum Patris, per hoc quòd ab æterno dedit ei scientiam et voluntatem agendorum, eum generando. Vel potius referendum est ad Christum secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum quòd sicut eadem essentia quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio; ita eadem est potentia quâ Pater generat, et quâ Filius generatur. Unde manifestum est quòd quidquid potest Pater, potest Filius; non tamen sequitur quòd possit generare, sed mutatur *quid in ad aliquid*. Nam generatio significat relationem in divinis. Habet ergo Filius eandem potentiam quam Pater, sed cum aliâ relatione; quia Pater habet eam ut dans; et hoc significatur cum dicitur quòd potest generare; Filius autem habet eam ut accipiens; et hoc significatur cum dicitur quòd potest generari.

QUÆSTIO XLIII.

DE MISSIONE DIVINARUM PERSONARUM. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum de missione divinorum personarum; et circa hoc quærentur octo: 1° utrùm alicui divinæ personæ conveniat mitti; 2° utrùm missio sit æterna, vel temporalis tantum; 3° secundum quid divina persona invisibiliter mittatur; 4° utrùm cuilibet personæ conveniat mitti; 5° utrùm invisibiliter mittatur tam Filius quàm Spiritus sanctus; 6° ad quos fiat missio invisibilis; 7° de missione visibili; 8° utrùm aliqua persona mittat se ipsam visibiliter, aut invisibiliter.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm alicui personæ divinæ conveniat mitti.* — (1, dist. 15, quæst. 1, art. 1, et 4 cont., cap. 23, ratione 2, et cap. 24, ratione 21.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd personæ divinæ non conveniat mitti. Missus enim minor est mittente. Sed una persona divina non est minor aliâ. Ergo una persona non mittitur ab aliâ.

2. Præterea, omne quod mittitur, separatur à mittente; unde Hieronymus dicit super Ezech., lib. 5, comment. in illud: *Ut portes ignominiam tuam et confundaris: « Quod conjunctum est, et in corpore uno copulatum, mitti non potest. »* Sed in divinis personis nihil est separabile, ut Hilarius dicit, 7 de Trinit., non procul à fine. Ergo una persona non mittitur ab aliâ.

3. Præterea, quicumque mittitur, ab aliquo loco discedit, et ad aliquem locum de novo vadit. Hoc autem divinæ personæ non convenit, cum ubique sit. Ergo divinæ personæ non convenit mitti.

Sed contra est quod dicitur Joan. 8, 16: *Non sum ego solus, sed ego et, qui misit me, Pater.*

Respondeo dicendum quòd in ratione missionis duo importantur: quorum unum est habitudo missi ad eum à quo mittitur; aliud est habitudo missi ad terminum ad quem mittitur. Per hoc autem quòd aliquis mittitur, ostenditur processio quædam missi à mittente; vel secundum imperium, sicut dominus mittit servum; vel secundum consilium, ut si consiliarius mittere dicatur regem ad bellandum; vel secundum originem, ut si dicatur quòd flos emittitur ab arbore. Ostenditur etiam habitudo ad terminum ad quem mittitur, ut aliquo modo ibi esse incipiat; vel quia prius ibi omnino non erat quòd mittitur; vel

quia incipit ibi aliquo modo esse quo prius non erat. Missio igitur divinæ personæ convenire potest secundum quòd importat ex unâ parte processionem originis à mittente, et secundum quòd importat ex aliâ parte novum modum existendi in alio; sicut Filius dicitur esse missus à Patre in mundum, secundum quòd incæpit in mundo esse per carnem assumptam; et tamen ante in mundo erat, ut dicitur Joan. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd missio importat minorationem in eo qui mittitur, secundum quòd importat processionem à principio mittente, aut secundum imperium, aut secundum consilium; quia imperans est major, et consilians est sapientior. Sed in divinis non importat nisi processionem originis, quæ est secundum æqualitatem, ut supra dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd illud quod sic mittitur, ut incipiat esse ubi prius nullo modo erat, suâ missione localiter movetur; unde oportet quòd loco separetur à mittente. Sed hoc non accidit in missione divinæ personæ; quia persona divina missa sicut non incipit esse ubi prius non fuerat, ita nec desinit esse ubi fuerat. Unde talis missio est sine separatione, sed habet solam distinctionem originis.

Ad tertium dicendum quòd objectio illa procedit de missione quæ fit secundum motum localem, quæ non habet locum in divinis.

ARTICULUS II. — *Utrùm missio sit æterna, vel temporalis tantum* — (1, dist. 15, quæst. 1, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd missio possit esse æterna. Dicit enim Gregorius, hom. 26 in Evang., paulò post princ.: *Eò mittitur Filius quòd generatur.* Sed generatio Filii est æterna. Ergo et missio.

2. Præterea, cuicumque convenit aliquid temporaliter, illud mutatur. Sed persona divina non mutatur. Ergo missio divinæ personæ non est temporalis, sed æterna.

3. Præterea, missio processionem importat. Sed processio divinorum personarum est æterna. Ergo et missio.

Sed contra est quod dicitur Gal. 4, 4: *Cum venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum.*

Respondeo dicendum quòd in his quæ important originem divinorum personarum, est quædam differentia attendenda. Quædam enim in suâ significatione important solam habitudinem ad principium, ut *processio* et *exitus*. Quædam verò cum habitudine ad principium determinant processionis terminum. Quorum quædam determinant terminum æternum, sicut *generatio* et *spiratio*; nam generatio est processio divinæ personæ in naturam divinam, et spiratio passivè accepta importat processionem amoris subsistentis. Quædam verò cum habitudine ad principium important terminum temporalem, sicut *missio* et *datio*. Mittitur enim aliquid ad hoc ut sit in aliquo, et datur ad hoc quòd habeatur. Personam autem divinam haberi ab aliquâ creaturâ, vel esse novo modo existendi in eâ, est quoddam temporale.

Unde *missio* et *datio* in divinis dicuntur temporaliter tantum; *generatio* autem et *spiratio* solum ab æterno; *processio* autem et *exitus* dicuntur in divinis et æternaliter, et temporaliter; nam Filius ab æterno processit, ut sit Deus; temporaliter autem, ut etiam sit homo secundum missionem visibilem, vel etiam ut sit in homine secundum invisibilem missionem.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de generatione temporali Filii non à Patre, sed à matre; vel quia ex hoc ipso Filius habet quod possit mitti, quod est ab æterno genitus.

Ad secundum dicendum quod divinam personam esse novo modo in aliquo, vel ab aliquo haberi temporaliter, non est propter mutationem divinæ personæ, sed propter mutationem creaturæ; sicut et Deus temporaliter dicitur Dominus propter mutationem creaturæ.

Ad tertium dicendum quod missio non solum importat processionem à principio, sed determinat processionis terminum temporalem. Unde missio solum est temporalis, vel missio includit processionem æternam, et aliquid addit, scilicet temporalem effectum. Habitudo enim divinæ personæ ad suum principium non est nisi ab æterno. Unde gemina dicitur processio, æterna scilicet et temporalis; non propter hoc quod habitudo ad principium geminetur; sed geminatio est ex parte termini temporalis et æterni.

ARTICULUS III. — *Utrum missio invisibilis divinæ personæ sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis.* — (1, dist. 14, quæst. 2, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit solum secundum donum gratiæ gratum facientis. Divinam enim personam mitti est ipsam donari. Si igitur divina persona mittitur solum secundum dona gratiæ gratum facientis, non donabitur ipsa persona divina, sed solum dona ejus; quod est error dicentium Spiritum sanctum non dari, sed ejus dona.

2. Præterea, hæc præpositio, *secundum*, denotat habitudinem alicujus causæ. Sed persona divina est causa quod habeatur donum gratiæ gratum facientis, et non è converso, secundum illud Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo inconvenienter dicitur quod persona divina secundum dona gratiæ gratum facientis mittatur.

3. Præterea, Augustinus dicit, 4 de Trin., cap. 20, in med., quod *Filius, cum ex tempore mente percipitur, mitti dicitur.* Sed Filius cognoscitur non solum per gratiam gratum facientem, sed etiam per gratiam gratis datam, sicut per fidem et per scientiam. Non ergo persona divina mittitur secundum solam gratiam gratum facientem.

4. Præterea, Rabanus dicit quod Spiritus sanctus datus est apostolis ad operationem miraculorum. Hoc autem non est donum gratiæ gratum facientis, sed gratiæ gratis datæ. Ergo persona divina non solum datur secundum gratiam gratum facientem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de Trin. (elicitur ex cap. 4 ejus lib. circ. fin.), quod *Spiritus sanctus procedit temporaliter ad sanctificandam creaturam.* Missio autem est temporalis processio. Cum igitur sanctificatio creaturæ non sit nisi per gratiam gratum facientem, sequitur quod missio invisibilis divinæ personæ non sit nisi per gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum quod divinæ personæ convenit mitti, secundum quod novo modo existit in aliquo; dari autem, secundum quod habetur ab aliquo; neutrum autem horum est nisi secundum gratiam gratum facientem. Est enim unus communis modus quo Deus est in omnibus rebus per essentiam, potentiam et præsentiam, sicut causa in effectibus participantibus bonitatem ipsius. Super istum modum autem communem est unus specialis, qui convenit naturæ rationali, in quâ Deus dicitur esse sicut cognitum in cognoscente, et amatum in amante. Et quia cognoscendo et amando creatura rationalis suâ operatione attingit ad ipsum Deum, secundum istum specialem modum Deus non solum dicitur esse in creaturâ rationali, sed etiam habitare in eâ sicut in templo suo. Sic igitur nullus alius effectus potest esse ratio quod divina persona sit novo modo in rationali creaturâ, nisi gratum faciens. Unde secundum solam gratiam gratum facientem mittitur et procedit temporaliter persona divina.

Similiter illud solum habere dicimur quo liberè possumus uti, vel frui. Habere autem potestatem fruendi divinâ personâ est solum secundum gratiam gratum facientem.

Sed tamen in ipso dono gratiæ gratum facientis Spiritus sanctus habetur, et inhabitat hominem. Unde ipsemet Spiritus sanctus datur et mittitur.

Ad primum ergo dicendum quod per donum gratiæ gratum facientis perficitur creatura rationalis ad hoc quod liberè non solum ipso dono creato utatur, sed ut ipsâ divinâ personâ fruatur; et ideò missio invisibilis fit secundum donum gratiæ gratum facientis; et tamen ipsa persona divina datur.

Ad secundum dicendum quod gratia gratum faciens disponit animam ad habendam divinam personam; et significatur hoc, cum dicitur quod Spiritus sanctus datur secundum donum gratiæ.

Sed tamen ipsum donum gratiæ est à Spiritu sancto; et hoc significatur cum dicitur quod *charitas Dei diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum.*

Ad tertium dicendum quod licet per aliquos alios effectus Filius cognosci possit à nobis, non tamen per alios effectus nos inhabitat, vel etiam habetur à nobis.

Ad quartum dicendum quod operatio miraculorum est manifestativa gratiæ gratum facientis sicut et donum prophetiæ, et quælibet gratia gratis data. Unde 1 Cor. 12, gratia gratis data nominatur manifestatio Spiritus. Sic igitur apostolis dicitur datus Spiritus sanctus ad operationem miraculorum, quia data est eis gratia gratum faciens cum signo

manifestante. Si autem daretur solum signum gratiæ gratum facientis sine gratiâ, non diceretur dari simpliciter Spiritus sanctus; nisi fortè cum aliquâ determinatione, secundum quod dicitur quod alicui datur Spiritus propheticus, vel miraculorum, in quantum à Spiritu sancto habet virtutem prophetandi, vel miracula faciendi.

ARTICULUS IV. — *Utrum Patri conveniat mitti. — (1, dist. 15, quæst. 2, art. unico.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Patri etiam conveniat mitti. Mitti enim divinam personam est ipsam dari. Sed Pater dat seipsum, cum haberi non possit nisi seipso donante. Ergo potest dici quod Pater mittat seipsum.

2. Præterea, persona divina mittitur secundum inhabitationem gratiæ. Sed per gratiam tota Trinitas inhabitat in nobis, secundum illud Joan. 14, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Ergo quælibet divinarum personarum mittitur.

3. Præterea, quicquid convenit alicui personæ, convenit omnibus, præter notiones et personas. Sed missio non significat aliquam personam, neque etiam notionem, cum sint tantum quinque notiones, ut supra dictum est, quæst. 32, art. 3. Ergo cuilibet personæ divinæ convenit mitti.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 lib. de Trinit., cap. 3, paulò post princip., quod *solus Pater nunquam legitur missus*.

Respondeo dicendum quod missio in sui ratione importat processionem ab alio, et in divinis secundum originem, ut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst. Unde cum Pater non sit ab alio, nullo modo convenit ei mitti, sed solum Filio et Spiritui sancto, quibus convenit esse ab alio.

Ad primum ergo dicendum quod si dare importet liberalem communicationem alicujus, sic Pater dat se ipsum, in quantum se liberaliter communicat creaturæ ad fruendum. Si verò importet auctoritatem dantis respectu ejus quod datur, sic non convenit dari in divinis nisi personæ quæ est ab alio, sicut nec mitti.

Ad secundum dicendum quod licet effectus gratiæ sit etiam à Patre, qui inhabitat per gratiam, sicut et Filius et Spiritus sanctus; quia tamen non est ab alio, non dicitur mitti. Et hoc est quod dicit Augustinus 4 de Trinit., cap. 20, post med., quod *Pater, cum in tempore à quoquam cognoscitur, non dicitur missus; non enim habet de quo sit, aut ex quo procedat*.

Ad tertium dicendum quod missio in quantum importat processionem à mittente, includit in sui significatione notionem, non quidem in speciali, sed in generali, prout esse ab alio est commune duabus notionibus.

ARTICULUS V. — *Utrum Filio conveniat invisibiliter mitti. — (1, dist. 15, quæst. 4, art. 1, et 4 cont., cap. 8, num. 9, et cap. 23.)*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Filio non conveniat invisibiliter mitti. Missio enim invisibilis divinæ personæ attenditur

secundum dona gratiæ. Sed omnia dona gratiæ pertinent ad Spiritum sanctum, secundum illud 1 Corinth. 12, 11: *Omnia operatur unus atque idem Spiritus*. Ergo invisibiliter non mittitur nisi Spiritus sanctus.

2. Præterea, missio divinæ personæ sit secundum gratiam gratum facientem. Sed dona quæ pertinent ad perfectionem intellectûs, non sunt dona gratiæ gratum facientis, cum sine charitate possint haberi, secundum illud 1 ad Cor. 13, 2: *Si habuero prophetiam, et noverim mysteria omnia, et omnem scientiam, et si habuero omnem fidem, ita ut montes transferam, charitatem autem non habeam, nihil sum*. Cum ergo Filius procedat ut verbum intellectûs, videtur quod non conveniat ei invisibiliter mitti.

3. Præterea, missio divinæ personæ est quædam processio, ut dictum est art. præc. et art. 1 hujus qu. Sed alia est processio Filii, alia Spiritûs sancti. Ergo et alia missio, si uterque mittitur; et sic altera earum superflueret, cum una sit sufficiens ad sanctificandum creaturam.

Sed contra est quod Sapient. 9, 10, dicitur de divinâ Sapientiâ: *Mitte illam de cælis sanctis tuis, et à sede magnitudinis tuæ*.

Respondeo dicendum quod per gratiam gratum facientem tota Trinitas inhabitat mentem, secundum illud Joan. 14, 23: *Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus*. Mitti autem personam divinam ad aliquem per invisibilem gratiam significat novum modum inhabitandi illius personæ; et originem ejus ab aliâ. Unde cum tam Filio quam Spiritui sancto conveniat et inhabitare per gratiam, et ab alio esse, utrique convenit invisibiliter mitti.

Patri autem licet conveniat inhabitare per gratiam, non tamen ei convenit ab alio esse; et per consequens nec mitti.

Ad primum ergo dicendum quod licet omnia dona, in quantum dona sunt, attribuantur Spiritui sancto, quia habet rationem primi doni, secundum quod est amor, ut supra dictum est, qu. 38, art. 1, aliqua tamen dona secundum proprias rationes attribuantur per quamdam appropriationem Filio, scilicet illa quæ pertinent ad intellectum; et secundum illa dona attenditur missio Filii. Unde Augustinus dicit, 4 de Trinit., cap. 20, circ. med., quod *tunc invisibiliter Filius unicuique mittitur, cum à quoquam cognoscitur atque percipitur*.

Ad secundum dicendum quod anima per gratiam conformatur Deo. Unde ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quæ mittitur, per aliquod gratiæ donum. Et quia Spiritus sanctus est amor, per donum charitatis anima Spiritui sancto assimilatur. Unde secundum modum (1) charitatis attenditur missio Spiritûs sancti; Filius autem est Verbum, non quaecumque, sed spirans amorem. Unde Augustinus dicit, in 9 lib. de Trinit., cap. 10,

(1) Ita Rom. edit. et Patav. Codd. Camer. et Alcan. cum Nicolaio, *donum charitatis*.

circ. fin. : *Verbum autem, quod insinuare intendimus, cum amore notitia est.* Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem (1) instructionem intellectus, quā prorumpat in affectum amoris, ut dicitur Joan. 6, 45 : *Omnis qui audit à Patre, et didicit, venit ad me;* et in psalm. 38, 4 : *In meditatione mea exardescet ignis.* Et ideò signanter dicit Augustinus, loc. cit. in solut. 1 arg., quòd *Filius mittitur, cum à quoquam cognoscitur atque percipitur.* Perceptio autem experimentalem quamdam notitiam significat; et hæc propriè dicitur sapientia, quasi sapida scientia, secundum illud Eccli. 6, 23 : *Sapientia doctrinæ secundum nomen ejus est.*

Ad tertium dicendum quòd cum missio importet originem personæ missæ, et inhabitationem per gratiam, ut supra dictum est in corp. art. et art. 1 hujus quæst., si loquamur de missione quantum ad originem, sic missio Filii distinguitur à missione Spiritus sancti, sicut et generatio à processione. Si autem quantum ad effectum gratiæ; sic communicant duæ missiones in radice gratiæ, sed distinguuntur in effectibus gratiæ, qui sunt illuminatio intellectus et inflammatio affectus. Et sic manifestum est quòd una non potest esse sine aliâ, quia neutra est sine gratiâ gratum faciente, nec una persona separatur ab aliâ.

ARTICULUS VI. — *Utrum missio invisibilis fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ.* (1, dist. 1, quæst. 3, art. 1, quæst. 2, 3 et 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd missio invisibilis non fiat ad omnes qui sunt participes gratiæ. Patres enim veteris Testamenti gratiæ participes fuerunt. Sed ad illos non videtur fuisse facta missio invisibilis : dicitur enim Joan. 7, 39 : *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus.* Ergo missio invisibilis non fit ad omnes qui sunt participes gratiæ.

2. Præterea, profectus in virtute non est nisi per gratiam. Sed missio invisibilis non videtur attendi secundum profectum virtutis; quia profectus virtutis videtur esse continuus, cum charitas semper aut proficiat, aut deficiat : et sic missio esset continua. Ergo missio invisibilis non fit ad omnes participes gratiæ.

3. Præterea, Christus et beati plenissimè habent gratiam. Sed ad eos non videtur fieri missio, quia missio fit ad aliquid distans. Christus autem secundum quòd homo, et omnes beati perfectè sunt uniti Deo. Non ergo ad omnes participes gratiæ fit missio invisibilis.

4. Præterea, sacramenta novæ legis continent gratiam, nec tamen ad ea dicitur fieri missio invisibilis. Non ergo ad omnia quæ habent gratiam fit missio invisibilis.

Sed contra est quòd secundum Augustinum, lib. 3 de Trinit. cap. 4, et lib. 15, cap. 27, post princ., missio invisibilis fit ad sanctificandam creaturam. Omnis autem creatura habens gratiam sanctificatur. Ergo

ad omnem creaturam hujusmodi fit missio invisibilis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, 3, 4 et 5 art. hujus quæst., missio de sui ratione importat quòd ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit, sicut accidit in rebus creatis; vel incipiat esse ubi prius fuit, sed quodam modo novo, secundum quòd missio attribuitur divinis personis. Sic ergo in eo ad quem fit missio, oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiæ, et innovationem quamdam per gratiam. Ad omnes ergo fit missio invisibilis in quibus hæc duo inveniuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd missio invisibilis est facta ad patres veteris Testamenti; unde dicit Augustinus, 4 de Trinit., cap. 20, parum ante med., quòd *secundum quòd Filius mittitur invisibiliter, fit in hominibus aut cum hominibus.* Hoc autem antea factum est in patribus et prophetis. Cum ergo dicitur : *Nondum erat datus Spiritus,* intelligimus de illâ datione cum signo visibili quæ facta est in die Pentecostes.

Ad secundum dicendum quòd etiam secundum profectum virtutis aut augmentum gratiæ fit missio invisibilis. Unde Augustinus dicit, 4 de Trin., loco proximè citato, quòd *tunc unicuique mittitur Filius, cum à quoquam cognoscitur atque percipitur, quantum cognosci et percipi potest pro captu vel proficientis in Deum, vel perfectæ in Deo animæ rationalis.* Sed tamen secundum illud augmentum gratiæ præcipuè missio invisibilis attenditur, quando aliquis proficit in aliquem novum actum, vel novum statum gratiæ; ut puta cum aliquis proficit in gratiam miraculorum, aut prophetiæ, vel in hoc quòd ex fervore charitatis exponit se martyrio, aut abrenuntiat his quæ possidet, aut quodcumque opus arduum aggreditur.

Ad tertium dicendum quòd ad beatos est facta missio invisibilis in ipso principio beatitudinis. Postmodum autem ad eos fit missio invisibilis non secundum intensionem gratiæ, sed secundum quòd aliqua mysteria eis revelantur de novo; quod erit usque ad diem judicii. Quod quidem augmentum attenditur secundum extensionem gratiæ ad plura se extendentis. Ad Christum autem fuit facta invisibilis missio in principio suæ conceptionis, non autem postea; cum à principio suæ conceptionis fuerit plenus omni sapientiâ et gratiâ.

Ad quartum dicendum quòd gratia est in sacramentis novæ legis instrumentaliter sicut forma artificiati est in instrumentis artis secundum quemdam decursum (1) ab agente in patiens. Missio autem non dicitur fieri nisi respectu termini. Unde missio divinæ personæ non fit ad sacramenta, sed ad eos qui per sacramenta gratiam suscipiunt.

ARTICULUS VII. — *Utrum Spiritui sancto conveniat visibiliter mitti.* — (Locis super art. 6 inductis.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Edit. Rom., institutionem, vel instructionem.

(1) Al., discursum.

quòd Spiritui sancto non conveniat visibiliter mitti. Filius enim, secundum quòd visibiliter missus est in mundum, dicitur esse minor Patre. Sed nunquam legitur Spiritus sanctus minor Patre. Ergo Spiritui sancto non convenit visibiliter mitti.

2. Præterea, missio visibilis attenditur secundum aliquam creaturam visibilem assumptam, sicut missio Filii secundum carnem. Sed Spiritus sanctus non assumpsit aliquam creaturam visibilem; unde non potest dici quòd in aliquibus creaturis visibilibus sit alio modo quàm in aliis, nisi fortè sicut in signo, sicut est etiam in sacramentis, et in omnibus figuris legalibus. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur; vel oportet dicere quòd secundum omnia hujusmodi ejus missio visibilis attenditur.

3. Præterea, quælibet creatura visibilis est effectus demonstrans totam Trinitatem. Non ergo per illas creaturas visibiles magis mittitur Spiritus sanctus quàm alia persona.

4. Præterea, Filius visibiliter est missus secundum dignissimam visibilium creaturarum, scilicet secundum naturam humanam. Si igitur Spiritus sanctus visibiliter mittitur, debuit mitti secundum aliquas creaturas rationales.

5. Præterea, quæ visibiliter fiunt divinitus, dispensantur per ministerium Angelorum, ut Augustinus dicit, 3 de Trin. (elicitur ex cap. 4, 5 et 9). Si ergo aliquæ species visibiles apparuerunt, hoc factum fuit per Angelos; et sic ipsi Angeli mittuntur, et non Spiritus sanctus.

6. Præterea, si Spiritus sanctus visibiliter mittatur, hoc non est nisi ad manifestandum invisibilem missionem; quia invisibilia per visibilia manifestantur. Ergo ad quem missio invisibilis facta non fuit, nec missio visibilis fieri debuit; et ad omnes ad quos fit missio invisibilis, sive in novo, sive in veteri Testamento, missio visibilis fieri debet; quod patet esse falsum. Non ergo Spiritus sanctus visibiliter mittitur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 3, quòd Spiritus sanctus descendit super Dominum baptizatum in specie columbæ.

Respondeo dicendum quòd Deus providet omnibus secundum uniuscujusque modum. Est autem modus connaturalis hominis ut per visibilia ad invisibilia manuducatur, ut ex supra dictis patet, quæst. 12, art. 12. Et ideò invisibilia Dei oportuit homini per visibilia manifestari. Sicut igitur seipsum Deus et processiones æternas personarum per creaturas visibiles secundum aliqua indicia hominibus quodam modo demonstravit; ita conveniens fuit ut etiam invisibiles missiones divinarum personarum secundum aliquas visibiles creaturas manifestarentur.

Aliter tamen Filius et Spiritus sanctus. Nam Spiritui sancto, in quantum procedit ut amor, competit esse sanctificationis donum: Filio autem, in quantum est Spiritus sancti principium, competit esse sanctificationis hujus auctorem. Et ideò Filius visibiliter missus est tanquàm sanctificationis auctor, sed Spi-

ritus sanctus tanquàm sanctificationis indicium.

Ad primum ergo dicendum quòd Filius creaturam visibilem, in quâ apparuit, in unitatem personæ assumpsit, sic ut quod de illâ creaturâ dicitur, de Filio Dei dici possit; et sic ratione naturæ assumptæ Filius dicitur minor Patre. Sed Spiritus sanctus non assumpsit creaturam visibilem in quâ apparuit, in unitatem personæ, ut quod illi convenit, de illo prædicetur. Unde non potest dici minor Patre propter visibilem creaturam.

Ad secundum dicendum quòd missio visibilis Spiritus sancti non attenditur secundum visionem imaginariam, quæ est visio prophetica; quia, ut Augustinus dicit, 2 de Trinit., cap. 6, circa med., *visio prophetica non est exhibita corporeis oculis per formas corporeas, sed in spiritu per spirituales corporum imagines. Columbam verò illam et ignem oculis viderunt, quicumque viderunt. Neque iterum sic se habuit Spiritus sanctus ad hujusmodi species sicut Filius ad petram; quia dicitur: Petra erat Christus (1 ad Cor. 10). Illa enim petra jam erat in creatura, et per actionis modum nuncupata est nomine Christi, quem significabat. Sed illa columba et ignis ad hæc tantum significanda repente exstiterunt. Sed videntur esse similia flammæ illi quæ in rubo apparuit Moysi, et illi columnæ quam populus in eremo sequebatur, et fulgoribus ac tonitruis quæ fiebant cum lex daretur in monte. Ad hoc enim rerum illarum corporalis exstitit species, ut aliquid significaret atque prædiceret. Sic igitur apparet quòd missio visibilis neque attenditur secundum visiones propheticas, quæ fuerunt imaginariæ, et non corporales, neque secundum signa sacramentalia veteris et novi Testamenti, in quibus quædam res præexistentes assumuntur ad aliquid significandum; sed Spiritus sanctus visibiliter dicitur esse missus, in quantum fuit monstratus in quibusdam creaturis sicut in signis ad hoc specialiter factis.*

Ad tertium dicendum quòd licet illas creaturas visibiles tota Trinitas operata sit, tamen factæ sunt ad demonstrandum specialiter hanc vel illam personam. Sicut enim diversis nominibus significatur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, ita etiam diversis rebus significari potuerunt; quamvis inter eos nulla sit separatio aut diversitas.

Ad quartum dicendum quòd personam Filii declarari oportuit ut sanctificationis auctorem, ut dictum est in corp. art. Et ideò oportuit quòd missio visibilis Filii fieret secundum naturam rationalem, cujus est agere, et cui potest competere sanctificari. Indicium autem sanctificationis esse potuit quæcumque alia creatura. Neque oportuit quòd creatura visibilis ad hoc formata, esset assumpta à Spiritu sancto in unitatem personæ, cum non assumeretur ad aliquid agendum, sed ad indicandum tantum: et propter hoc etiam non oportuit quòd duraret, nisi quamdiù perageret officium suum.

Ad quintum dicendum quòd illæ creaturæ visibiles formatæ sunt ministerio Angelorum; non tamen ad significandum personam An-

geli, sed ad significandum personam Spiritus sancti. Quia igitur Spiritus sanctus erat in illis creaturis visibilibus sicut signatum in signo, propter hoc secundum eas Spiritus sanctus visibiliter mitti dicitur, et non Angelus.

Ad sextum dicendum quod non est de necessitate invisibilis missionis ut semper manifestetur per aliquod signum visibile exterius; sed, sicut dicitur 1 Cor. 12, 7, *manifestatio Spiritus datur alicui* (1) *ad utilitatem*, scilicet Ecclesiae. Quæ quidem utilitas est ut per huiusmodi visibilia signa fides confirmetur, et propagetur. Quod quidem principaliter factum est per Christum, et per apostolos, secundum illud Hebr. 2, 3: *Quæ cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est.* Et ideo specialiter debuit fieri missio visibilis Spiritus sancti ad Christum, ad apostolos, et ad aliquos primitivos sanctos, in quibus quodam modo Ecclesia fundabatur; ita tamen quod visibilis missio facta ad Christum demonstraret missionem invisibilem, non tunc, sed principio suæ conceptionis ad eum factam. Facta autem est missio visibilis ad Christum in baptismo quidem sub specie columbæ, quod est animal fecundum, ad ostendendum in Christo auctoritatem donandi gratiam per spiritualem regenerationem; unde vox Patris intonuit, Matth. 3, 17: *Hic est Filius meus dilectus, ut ad similitudinem Unigeniti alii regenerentur.* In transfiguratione verò sub specie nubis lucidæ, ad ostendendam exuberantiam doctrinæ, unde dictum est, ibid. 17, 5: *Ipsam audite.* Ad apostolos autem sub specie flatûs, ad ostendendam potestatem ministerii in dispensatione sacramentorum; unde dictum est eis, Joan. 20, 23: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed sub linguis igneis, ad ostendendum officium doctrinæ; unde dicitur, Act. 2, 4, quod *cæperunt loqui variis linguis.* Ad patres autem veteris Testamenti missio visibilis Spiritus sancti fieri non debuit; quia prius debuit perfici missio visibilis Filii quàm Spiritus sancti, cum Spiritus sanctus manifestet Filium, sicut Filius Patrem. Fuerunt autem (2) factæ visibiles apparitiones divinarum personarum patribus veteris Testamenti; quæ quidem missiones visibiles dici non possunt; quia non fuerunt factæ, secundum Augustinum, lib. 2 de Trin., cap. 17, circa. fin, ad designandam inhabitationem divinæ personæ per gratiam, sed ad aliquid aliud manifestandum.

ARTICULUS VIII. — *Utrum nulla* (3) *persona divina mittatur nisi ab eâ à quâ procedit æternaliter.* — (1, dist. 15, qu. 3, art. 1 et 2, et Pot. qu. 10, art. 4, ad 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla persona divina mittatur nisi ab eâ à quâ procedit æternaliter. Quia, sicut dicit Augustinus, 4 de Trin. (colligitur ex cap. ult in fine), *Pater à nullo mittitur, quia à nullo est.* Si ergo aliqua persona divina mittitur ab aliâ, oportet quod sit ab illâ.

(1) Vulgata, *unicuique.*

(2) Nicolaus, *tamen.*

(3) Ita Nicolaus. Al., *aliqua.*

2. Præterea, mittens habet auctoritatem respectu missi. Sed respectu divinæ personæ non potest haberi auctoritas nisi secundum originem. Ergo oportet quod divina persona quæ mittitur, sit à personâ mittente.

3. Præterea, si persona divina potest mitti ab eo à quo non est, nihil prohibebit dicere quod Spiritus sanctus detur ab homine, quamvis non sit ab eo; quod est contra Augustinum, 15 de Trin., cap. 26. Ergo divina persona non mittitur nisi ab eâ à quâ est.

Sed contra est quod Filius mittitur à Spiritu sancto, secundum illud Isai. 48, 16: *Nunc misit me Dominus Deus, et Spiritus ejus.* Filius autem non est à Spiritu sancto. Ergo persona divina mittitur ab eâ à quâ non est.

Respondeo dicendum quod circa hoc inveniuntur aliqui diversimodè locuti esse. Secundum quosdam enim persona divina non mittitur nisi ab eo à quo est æternaliter; et secundum hoc, cum dicitur Filius Dei missus à Spiritu sancto, referendum est hoc ad humanam naturam, secundum quam missus est ad prædicandum à Spiritu sancto. Augustinus autem dicit, 2 de Trin., cap. 5, post princ., quod *Filius mittitur et à se, et à Spiritu sancto*; et Spiritus sanctus etiam mittitur et à se, et à Filio: ut sic mitti in divinis non conveniat cuilibet personæ, sed solum personæ ab alio existenti; mittere autem conveniat cuilibet personæ.

Utrumque autem habet aliquo modo veritatem; quia cum dicitur aliqua persona mitti, designatur et ipsa persona ab alio existens, et effectus visibilis, aut invisibilis, secundum quem missio divinæ personæ attenditur. Si igitur mittens designetur ut principium personæ quæ mittitur, sic non quælibet persona mittit, sed solum illa cui convenit esse principium illius personæ; et sic Filius mittitur tantum a Patre, Spiritus sanctus autem à Patre et Filio. Si verò persona mittens intelligatur esse principium effectûs, secundum quem attenditur missio, sic tota Trinitas mittit personam missam.

Non autem propter hoc homo dat Spiritum sanctum, quia nec effectum gratiæ potest causare.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO XLIV.

DE PROCESSIONE CREATURARUM A DEO, ET DE OMNIUM ENTIUM PRIMA CAUSA. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem divinarum personarum, considerandum restat de processione creaturarum à Deo. Erit autem hæc consideratio tripartita: ut primò consideretur de productione creaturarum; secundò de earum distinctione; tertiò de conservatione et gubernatione. Circà primum tria sunt consideranda: primò quidem, quæ sit prima causa entium; secundò de modo procedendi creaturarum à primâ causâ; tertiò verò de principio durationis rerum.

Circà primum quærentur quatuor: 1^o utrum Deus sit causa efficiens omnium entium; 2^o utrum materia prima sit creata à Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei;

3^o utrùm Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint alia exemplaria præter ipsum; 4^o utrùm ipse sit causa finalis rerum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sit necessarium omne ens esse creatum à Deo.* — (1, dist. 1, quæst. 1, art. 2 et 3, et dist. 17, quæst. 1, art. 2, et 2 cont., cap. 6, 15 et 16, et opusc. 3, cap. 68 et 69, et opusc. 13, cap. 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit necessarium omne ens esse creatum à Deo. Nihil enim prohibet inveniri rem sine eo quod non est de ratione rei, sicut hominem sine albedine. Sed habitudo causati ad causam non videtur esse de ratione entium, quia sine hâc possunt aliqua entia intelligi. Ergo sine hâc possunt esse; ergo nihil prohibet esse aliqua entia non creata à Deo.

2. Præterea, ad hoc aliquid indiget causâ efficiente, ut sit. Ergo quod non potest non esse, non indiget causâ efficiente. Sed nullum necessarium potest non esse; quia quod necesse est esse, non potest non esse. Cùm igitur multa sint necessaria in rebus, videtur quòd non omnia entia sint à Deo.

3. Præterea, quorumcumque est aliqua causa, in his potest fieri demonstratio per causam illam. Sed in mathematicis non fit demonstratio per causam agentem, ut per Philosophum patet, in 3 Metaph., text. 4; non igitur omnia entia sunt à Deo sicut à causâ agente.

Sed contra est quod dicitur Rom. 11, 36: *Ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere omne ens quod quocumque modo est, à Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quòd causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit, sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, quæst. 3, art. 4, cùm de divinâ simplicitate ageretur, quòd Deus est ipsum esse per se subsistens; et iterùm ostensum est, quæst. 11, art. 3 et 4, quòd esse subsistens non potest esse nisi unum; sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cùm albedines multiplicentur secundùm recipientia. Relinquitur ergo quòd omnia alia à Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quæ diversificantur secundùm diversam participationem essendi, ut sint perfectiùs vel minùs perfectè, causari ab uno primo ente, quod perfectissimè est.

Unde et Plato dixit quòd necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem; et Aristoteles dicit, in 2 Metaphys., text. 4, quòd id quod est maximè ens, et maximè verum, est causa omnis entis, et omnis veri, sicut id quod maximè calidum est, est causa omnis caliditatis.

Ad primum ergo dicendum quòd licèt habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum, tamen consequitur ad ea quæ sunt de ejus ratione; quia ex hoc quòd aliquid per participationem est ens, sequitur quòd sit causatum ab alio. Unde hujusmodi ens non potest esse quin sit causatum, sicut nec homo, quin sit risibilis. Sed quia esse causatum non est de ratione entis simpli-

citer, propter hoc invenitur aliquod ens non causatum.

Ad secundum dicendum quòd ex hâc ratione quidam moti fuerunt ad ponendum quòd id quod est necessarium non habeat causam, ut dicitur in 8 Physic., text. 46. Sed hoc manifestè falsum apparet in scientiis demonstrativis, in quibus principia necessaria sunt causæ conclusionum necessariarum. Et ideò dicit Aristoteles, in 5 Metaph., text. 6, quòd sunt quædam necessaria quæ habent causam suæ necessitatis. Non ergo propter hoc solùm requiritur causa agens, quia effectus potest non esse, sed quia effectus non esset, si causa non esset. Hæc enim conditionalis est vera, sive antecedens et consequens sint possibilia, sive impossibilia.

Ad tertium dicendum quòd mathematica accipiuntur ut abstracta secundùm rationem, cùm tamen non sint abstracta secundùm esse. Unicuique autem competit habere causam agentem, secundùm quòd habet esse. Licèt igitur ea quæ sunt mathematica habeant causam agentem, non tamen secundùm habitudinem quam habent ad causam agentem cadunt sub consideratione mathematici; et ideò in scientiis mathematicis non demonstratur aliquid per causam agentem.

ARTICULUS II. — *Utrùm materia prima sit creata à Deo.* — (Sup., quæst. 14, art. 2, corp., et 1, dist. 36, quæst. 1, art. 1, et Verit. quæst. 3, art. 5, corp., et Pot. qu. 3, art. 5, et opusc. 3, cap. 69, 98, 129, 130, et Rom. 11, lect. 5, et Phys. 8, lect. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia prima non sit creata à Deo. Omne enim quod fit, componitur ex subjecto et ex aliquo alio, ut dicitur in 1 Phys., text. 62. Sed materiæ primæ non est aliquod subjectum. Ergo materia prima non potest esse facta à Deo.

2. Præterea, actio et passio dividuntur contra se invicem. Sed sicut primum principium activum est Deus, ita primum principium passivum est materia. Ergo Deus et materia prima sunt duo principia contra se invicem divisa, quorum neutrum est ab alio.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile; et sic, cùm omne agens agat, in quantum est actu, sequitur quòd omne factum aliquo modo sit in actu. Sed materia prima est tantùm in potentiâ, in quantum hujusmodi. Ergo contra rationem materiæ primæ est quòd sit facta.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 12 Confess., cap. 7, in fine: *Duo fecisti, Domine: unum prope te, scilicet Angelum; aliud prope nihil, scilicet materiam primam.*

Respondeo dicendum quòd antiqui philosophi paulatim et quasi pedetentim intraverunt in cognitionem veritatis. A principio enim quasi grossiores existentes, non existimabant esse entia nisi corpora sensibilia. Quorum qui ponebant in eis motum, non considerabant motum nisi secundùm aliqua accidentia, ut puta secundùm raritatem et densitatem, per congregationem et segregationem. Et supponentes ipsam substantiam

corporum increatam, assignabant aliquas causas hujusmodi accidentalium transmutationum, ut puta amicitiam, litem, intellectum, aut aliquid hujusmodi. Ulteriùs verò procedentes distinxerunt per intellectum inter formam substantialem et materiam, quam ponebant increatam; et perceperunt transmutationem fieri in corporibus secundùm formas essentielles; quarum transmutationum quasdam causas universaliores ponebant, ut obliquum circulum, secundùm Aristotelem, lib. 2 de Gener., text. 56, vel ideas, secundùm Platonem. Sed considerandum est quòd materia per formam contrahitur ad determinatam speciem, sicut substantia alicujus speciei per accidens ei adveniens contrahitur ad determinatum modum essendi, ut homo contrahitur per album. Utrique igitur consideraverunt ens sub particulari quâdam consideratione, vel in quantum est hoc ens, vel in quantum est tale ens; et sic rebus causas agentes particulares assignaverunt. Et ulterius aliqui erexerunt se ad considerandum ens, in quantum est ens; et consideraverunt causam rerum, non solum secundùm quòd sunt hæc, vel talia, sed secundùm quòd sunt entia.

Hoc igitur quod est causa rerum, in quantum sunt entia, oportet esse causam rerum, non solum secundùm quòd sunt talia per formas accidentales, nec secundùm quòd sunt hæc per formas substantiales, sed etiam secundùm omne illud quod pertinet ad esse illorum quocumque modo. Et sic oportet ponere etiam materiam primam creatam ab universali causâ entium.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus, in 1 Physicæ, loco cit. in arg., loquitur de fieri particulari, quod est de formâ in formam, sive accidentalem, sive substantialem; nunc autem loquimur de rebus secundùm emanationem earum ab universali principio essendi: à quâ quidem emanatione nec materia excluditur, licet à primo modo factionis excludatur.

Ad secundum dicendum quòd passio est effectus actionis. Unde et rationabile est quòd primum principium passivum sit effectus primi principii activi; nam omne imperfectum causatur à perfecto. Oportet enim primum principium esse perfectissimum, ut dicit Aristoteles in 12 Metaph., text. 40.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa non ostendit quòd materia non sit creata, sed quòd non sit creata sine formâ; licet enim omne creatum sit in actu, non tamen est actus purus. Unde oportet quòd etiam illud quod se habet ex parte potentiæ, sit creatum, si totum quod ad esse ipsius pertinet, creatum est.

ARTICULUS III. — *Utrum causa exemplaris sit aliquid præter Deum.* — (Pot. qu. 7, art. 1 ad 3, et 2 cont., cap. 11, in princ.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd causa exemplaris sit aliquid præter Deum. Exemplatum enim habet similitudinem exemplaris. Sed creaturæ longè sunt à divinâ similitudine. Non ergo Deus est causa exemplaris earum.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad aliquid per se existens, ut ignitum ad ignem, sicut jam dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed quæcumque sunt in sensibilibus rebus, sunt solum per participationem alicujus speciei; quod ex hoc patet quòd in nullo sensibilibus invenitur solum id quod ad rationem speciei pertinet, sed adjunguntur principiis speciei principia individuantia. Oportet ergo ponere ipsas species per se existentes, ut per se hominem, et per se equum, et hujusmodi; et hæc dicuntur exemplaria. Sunt igitur exemplaria res quædam extra Deum.

3. Præterea, scientiæ et definitiones sunt de ipsis speciebus, non secundùm quòd sunt in particularibus, quia particularium non est scientia, nec definitio. Ergo sunt quædam entia quæ sunt entia vel species non in singularibus, et hæc dicuntur exemplaria; ergo idem quod prius.

4. Præterea, hoc idem videtur per Dionysium, qui dicit, 5 cap. de div. Nom., non remotè à princ. lect. 1, quòd *ipsum secundùm se esse prius est eo quod est per se vitam esse, et eo quod est per se sapientiam esse.*

Sed contra est quòd exemplar est idem quod idea. Sed ideæ, secundùm quod Augustinus, lib. 83 QQ. dicit, quæst. 46, non remotè à princ., sunt *formæ principales, quæ divinâ intelligentiâ continentur.* Ergo exemplaria rerum non sunt extra Deum.

Respondeo dicendum quòd Deus est prima causa exemplaris omnium rerum. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd ad productionem alicujus rei ideò necessarium est exemplar, ut effectus determinatam formam consequatur. Artifex enim producit determinatam formam in materiâ propter exemplar ad quod inspicit, sive illud sit exemplar ad quod extra intuetur, sive sit exemplar interiùs mente conceptum. Manifestum est autem quòd ea quæ naturaliter fiunt, determinatas formas consequuntur. Hæc autem formarum determinatio oportet quòd reducat, sicut in primum principium, in divinam sapientiam, quæ ordinem universi excogitavit, qui in rerum distinctione consistit. Et ideò oportet dicere quòd in divinâ sapientiâ sint rationes omnium rerum, quas supra diximus, quæst. 15, art. 1, ideas, id est, formas exemplares in mente divinâ existentes. Quæ quidem, licet multiplicentur secundùm respectum ad res, tamen non sunt realiter aliud à divinâ essentiâ, prout ejus similitudo à diversis participari potest diversimodè. Sic igitur ipse Deus est primum exemplar omnium. Possunt etiam in rebus creatis quædam aliorum exemplaria dici secundùm quòd quædam sunt ad similitudinem aliorum, vel secundùm eandem speciem, vel secundùm analogiam alicujus imitationis.

Ad primum ergo dicendum quòd licet creaturæ non pertingant ad hoc quòd sint similes Deo secundùm suam naturam similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad ejus similitudinem secundùm repræsentationem rationis intellectæ à

Deo, ut domus quæ est in materiâ, domui quæ est in mente artificis.

Ad secundum dicendum quòd de ratione hominis est quòd sit in materiâ; et sic non potest inveniri homo sine materiâ. Licet igitur hic homo sit per participationem speciei, non tamen potest reduci ad aliquid existens per se, in eâdem specie; sed ad speciem superexcedentem, sicut sunt substantiæ separatae. Et eadem ratio est de aliis sensibilibus.

Ad tertium dicendum quòd licet quælibet scientia et definitio sit solum entium, non tamen oportet quòd res eundem modum habeant in essendo quem intellectus habet in intelligendo. Nos enim per virtutem intellectus agentis abstrahimus species universales à particularibus conditionibus; non tamen oportet quòd universalia præter particularia subsistant, ut particularium exemplaria.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicit Dionysius, 11 cap. de div. Nom., inter med. et fin. lect. 4, *per se vitam et per se sapientiam* quandoque nominat ipsum Deum, quandoque virtutes ipsis rebus datas, non autem quasdam subsistentes res, sicut antiqui posuerunt.

ARTICULUS IV. — *Utrum Deus sit causa finalis omnium.* — (*Inf., quæst. 66, art. 2, et quæst. 103, art. 2; et 2, dist. 1, qu. 2, art. 2, corp., et 3 cont., cap. 17 et 18.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit causa finalis omnium. Agere enim propter finem videtur esse alicujus indigentis fine. Sed Deus nullo est indigens. Ergo non competit sibi agere propter finem.

2. Præterea, finis generationis, et forma generati, et agens, non incidunt in idem numero, ut dicitur in 2 Physic., text. 70, quia finis generationis est forma generati. Sed Deus est primum agens omnium. Non ergo est causa finalis omnium.

3. Præterea, finem omnia appetunt. Sed Deum non omnia appetunt, quia neque omnia ipsum cognoscunt. Deus ergo non est omnium finis.

4. Præterea, finalis causa est prima causarum. Si igitur Deus sit causa agens et causa finalis, sequitur quòd in eo sit prius et posterius; quod est impossibile.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Respondeo dicendum quòd omne agens agit propter finem; alioquin ex actione agentis non magis sequeretur hoc quàm illud, nisi in casu. Est autem idem finis agentis et patientis in quantum hujusmodi, sed aliter et aliter. Unum enim et idem est quod agens intendit imprimere, et quod patientis intendit recipere. Sunt autem quædam quæ simul agunt et patiuntur, quæ sunt agentia imperfecta; et his convenit quòd etiam in agendo intendant aliquid acquirere. Sed primo agentis, qui est agens tantum, non convenit agere propter acquisitionem alicujus finis, sed intendit solum communicare suam perfectionem, quæ est ejus bonitas; et unaquæque

creatura intendit consequi suam perfectionem, quæ est similitudo perfectionis et bonitatis divinæ. Sic ergo divina bonitas est finis rerum omnium.

Ad primum ergo dicendum quòd agere propter indigentiam non est nisi agentis imperfecti, quod natum est agere et pati. Sed hoc Deo non competit; et ideo ipse solus est maximè liberalis, quia non agit propter suam utilitatem, sed solum propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum quòd forma generati non est finis generationis, nisi in quantum est similitudo formæ generantis, quod suam similitudinem communicare intendit; aliàs forma generati esset nobilior generante, cum finis sit nobilior his quæ sunt ad finem.

Ad tertium dicendum quòd omnia appetunt Deum ut finem, appetendo quodcumque bonum, sive appetitu intelligibili, sive sensibili, sive naturali, qui est sine cognitione; quia nihil habet rationem boni et appetibilis, nisi secundum quòd participat Dei similitudinem.

Ad quartum dicendum quòd cum Deus sit causa efficiens, exemplaris et finalis omnium rerum, et materia prima sit ab ipso, sequitur quòd primum principium omnium rerum sit unum secundum rem. Nihil tamen prohibet in eo considerari multa secundum rationem, quorum quædam prius cadunt in intellectu nostro quàm alia.

QUÆSTIO XLV.

DE MODO EMANATIONIS RERUM A PRIMO PRINCIPIO. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde quæritur de modo emanationis rerum à primo principio, qui dicitur creatio; de quâ quærentur octo: 1° quid sit creatio; 2° utrum Deus possit aliquid creare; 3° utrum creatio sit aliquod ens in rerum naturâ; 4° cui competat creari; 5° utrum solius Dei sit creare; 6° utrum commune sit toti Trinitati aut proprium alicujus personæ; 7° utrum vestigium aliquod Trinitatis sit in rebus creatis; 8° utrum opus creationis admisceatur in operibus naturæ et voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum creare sit ex nihilo aliquid facere* — (2, dist. 1, qu. 2, art. 6, et Pot. qu. 3, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creare non sit ex nihilo aliquid facere. Dicit enim Augustinus contra adversarium legis et prophetarum, lib. 1, cap. 23, ante med.: *Facere est quod omnino non erat; creare verò est ex eo quod jam erat, educendo* (1) *aliquid constituere.*

2. Præterea, nobilitas actionis et motus ex terminis consideratur. Nobilior igitur est actio quæ ex bono in bonum est, et ex ente in ens, quàm quæ est ex nihilo in aliquid. Sed creatio videtur esse nobilissima actio, et prima inter omnes actiones. Ergo non est ex nihilo in aliquid; sed magis ex ente in ens.

(1) Ita editi penè omnes, et codd. plurimi. Nicolaius, ordinando, ex Augustino.

3. Præterea, hæc præpositio, *ex*, importat habitudinem alicujus causæ, et maxime materialis, sicut cum dicimus quod statua fit ex ære. Sed *nihil* non potest esse materia entis, nec aliquo modo causa ejus. Ergo creare non est ex nihilo aliquid facere.

Sed contra est quod super illud Gen. 1 : *In principio creavit Deus cælum*, etc., dicit Glossa ord. ex Bedâ in hunc loc. quod *creare est aliquid ex nihilo facere*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 2, non solum oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis à causâ universali, quæ est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis.

Quod autem procedit secundum emanationem particularem, non præsupponitur emanationi; sicut si generatur homo, non fuit prius homo, sed homo fit ex non homine, et album ex non albo. Unde si consideretur emanatio totius entis universalis à primo principio, impossibile est quod aliquid ens præsupponatur huic emanationi. Idem autem est nihil quod nullum ens. Sicut igitur generatio hominis est ex non ente, quod est non homo, ita creatio, quæ est emanatio totius esse, est ex non ente, quod est nihil.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus æquivocè utitur nomine creationis, secundum quod creari dicuntur ea quæ in melius reformantur; ut cum dicitur aliquis creari in episcopum. Sic autem non loquimur hic de creatione, sed sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod mutationes accipiunt speciem et dignitatem non à termino à quo, sed à termino ad quem. Tantò ergo perfectior et prior est aliqua mutatio, quantò terminus ad quem illius mutationis est nobilior et prior; licet terminus à quo, qui opponitur termino ad quem, sit imperfectior: sicut generatio simpliciter est nobilior et prior quàm alteratio; propter hoc quod forma substantialis est nobilior quàm forma accidentalis; tamen privatio substantialis formæ, quæ est terminus à quo in generatione, est imperfectior quàm contrarium, quod est terminus, à quo, in alteratione; et similiter creatio est perfectior et prior quàm generatio et alteratio; quia terminus ad quem, est tota substantia rei; id autem quod intelligitur ut terminus à quo, est simpliciter non ens.

Ad tertium dicendum quod cum dicitur aliquid ex nihilo fieri, hæc præpositio, *ex*, non designat causam materialem, sed ordinem tantum; sicut cum dicitur: Ex mane fit meridies, id est, post mane fit meridies. Sed intelligendum est quod hæc præpositio, *ex*, potest includere negationem importatam in hoc quod dico, *nihil*, vel includi ab eâ. Si primo modo, tunc ordo remanet affirmatus, et ostenditur ordo ejus quod est, ad non esse præcedens. Si verò negatio includat præpositionem, tunc ordo negatur, et est sensus: Fit ex nihilo, id est, non fit ex aliquo; sicut si dicatur: Iste loquitur de nihilo, quia non

loquitur de aliquo. Et utroque modo verificatur, cum dicitur, ex nihilo aliquid fieri. Sed primo modo hæc præpositio, *ex*, importat ordinem, ut dictum est in hac respons. Secundo modo importat habitudinem causæ materialis, quæ negatur.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus possit aliquid creare.* — (2, dist. 1, qu. 1, art. 2 et 3, et dist. 37, quæst. 1, art. 2, et 2 cont., cap. 6, 15 et 16, et Pot. quæst. 3, art. 16, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit aliquid creare, quia, secundum Philosophum, 1 Physic., text. 34, antiqui philosophi acceperunt ut communem conceptionem animi, ex nihilo nihil fieri. Sed potentia Dei non se extendit ad contraria primorum principiorum, utpote quod Deus faciat quod totum non sit majus suâ parte, vel quod affirmatio et negatio sint simul veræ. Ergo Deus non potest aliquid ex nihilo facere, vel creare.

2. Præterea, si creare est aliquid ex nihilo facere, ergo creari est aliquid fieri. Sed omne fieri est mutari. Ergo creatio est mutatio. Sed omnis mutatio est in subjecto aliquo, ut patet per definitionem motûs; nam motus est actûs existentis in potentiâ. Ergo est impossibile aliquid à Deo ex nihilo fieri.

3. Præterea, quod factum est, necesse est aliquando fieri. Sed non potest dici quod illud quod creatur, simul fiat et factum sit, quia in permanentibus quod fit, non est; quod autem factum est, jam est. Simul ergo aliquid esset et non esset. Ergo si aliquid fit, fieri ejus præcedit factum esse. Sed hoc non potest esse, nisi præexistat subjectum, in quo sustentetur ipsum fieri. Ergo impossibile est aliquid fieri ex nihilo.

4. Præterea, infinitam distantiam non est pertransire. Sed infinita distantia est inter ens et nihil. Ergo non contingit ex nihilo aliquid fieri.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram*; ubi dicit Glossa ord., ex Bedâ, super hunc loc., quod *creare est aliquid ex nihilo facere*.

Respondeo dicendum quod non solum non est impossibile (1) à Deo aliquid creari; sed necesse est ponere à Deo omnia creata esse, ut ex præmissis habetur, qu. præc., art. 1. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit, præsupponitur actioni ejus, et non producitur per ipsam actionem; sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno, et ære, quæ per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturæ; sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed præsupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo præsupposito, sequeretur quod illud præsuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra, qu. præc., art. 1 et 2, quod nihil potest esse in entibus quod non sit à Deo, qui est causa universalis totius

(1) Al. deest non. Cajetanus, in com., non solum est possibile.

esse. Unde necesse est dicere quòd Deus ex nihilo res in esse producit.

Ad primum ergo dicendum quòd antiqui philosophi, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 2, non consideraverunt nisi emanationem effectuum particularium à causis particularibus, quas necesse est præsupponere aliquid in suâ actione; et secundum hoc erat eorum communis opinio, *ex nihilo nihil fieri*. Sed tamen hoc locum non habet in primâ emanatione ab universali rerum principio.

Ad secundum dicendum quòd creatio non est mutatio, nisi secundum modum intelligendi tantum. Nam de ratione mutationis est quòd aliquid idem se habeat aliter nunc et prius. Nam quandoque quidem est idem ens actu aliter se habens nunc et prius, sicut in motibus secundum quantitatem et qualitatem; quandoque verò est idem ens in potentiâ tantum, sicut in mutatione secundum substantiam, cujus subjectum est materia. Sed in creatione, per quam producit tota substantia rei, non potest accipi aliquid idem aliter se habens nunc et prius, nisi secundum intellectum tantum; sicut si intelligatur aliqua res prius non fuisse totaliter, et postea esse. Sed cum actio et passio conveniant in unâ substantiâ motus, et differant solum secundum habitudines diversas, ut dicitur in 3 Physicorum, text. 20 et 21, oportet quòd subtracto motu, non remaneant nisi diversæ habitudines in creante et creato. Sed quia modus significandi sequitur modum intelligendi, ut dictum est qu. 13, art. 1, creatio significatur per modum mutationis; et propter hoc dicitur quòd creare est ex nihilo aliquid facere; quamvis facere et fieri magis in hoc conveniant quam mutare et mutari; quia facere et fieri important habitudinem causæ ad effectum, et effectus ad causam, sed mutationem ex consequenti.

Ad tertium dicendum quòd in his quæ fiunt sine motu, simul est fieri (1) et factum esse, sive talis factio sit terminus motus, sicut illuminatio (nam simul aliquid illuminatur et illuminatum est), sive non sit terminus motus, sicut simul formatur verbum in corde, et formatum est. Et in his quod fit, est (2); sed cum dicitur fieri, significatur ab alio esse, et prius non fuisse. Unde cum creatio sit sine motu, simul aliquid creatur et creatum est.

Ad quartum dicendum quòd objectio illa procedit ex falsâ imaginatione, ac si sit aliquid infinitum medium inter nihilum et ens; quod patet esse falsum. Procedit autem falsa hæc imaginatio ex eo quòd creatio significatur ut quædam mutatio inter duos terminos existens.

ARTICULUS III. — *Utrum creatio sit aliquid in creaturâ.* — (1, dist. 40, quæst. 1, art. 1, ad 1, et Pot. quæst. 3, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd creatio non sit aliquid in creaturâ. Sicut enim

creatio passivè accepta attribuitur creaturæ, ita creatio activè accepta attribuitur Creatori. Sed creatio activè accepta non est aliquid in Creatore; quia sic sequeretur (1) quòd in Deo esset aliquid temporale. Ergo creatio passivè accepta non est aliquid in creaturâ.

2. Præterea, nihil est medium inter Creatorem et creaturam. Sed creatio significatur ut medium inter utrumque; non enim est Creator, cum non sit æterna; neque creatura, quia oporteret eadem ratione aliam ponere creationem, quâ ipsa crearetur, et sic in infinitum. Creatio ergo non est aliquid in creaturâ.

3. Præterea, si creatio est aliquid præter substantiam creatam, oportet quòd sit accidens ejus. Omne autem accidens est in subjecto. Ergo res creata esset subjectum creationis, et sic idem esset subjectum creationis et terminus; quod est impossibile, quia subjectum prius est accidente, et conservat accidens. Terminus autem posterius est actione et passione, cujus est terminus; et eo existente, cessat actio et passio. Igitur ipsa creatio non est aliqua res.

Sed contra, majus est fieri aliquid secundum totam substantiam quàm secundum formam substantialem, vel accidentalem. Sed generatio simpliciter, vel secundum quid, quâ fit aliquid secundum formam substantialem vel accidentalem, est aliquid in generato. Ergo multò magis creatio, quâ fit aliquid secundum totam substantiam, est aliquid in creato.

Respondeo dicendum quòd creatio ponit (2) aliquid in creato secundum relationem tantum; quia quod creatur, non fit per motum, vel per mutationem. Quod enim fit per motum, vel mutationem, fit ex aliquo præexistente. Quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquorum entium. Non autem potest hoc contingere in productione totius esse à causâ universali omnium entium, quæ est Deus. Unde Deus creando producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est art. præc. ad 2. Unde relinquitur quòd creatio in creaturâ non sit nisi relatio quædam ad Creatorem ut ad principium sui esse; sicut in passione, quæ est cum motu, importatur relatio ad principium motus.

Ad primum ergo dicendum quòd creatio activè significata significat actionem divinam, quæ est ejus essentia, cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum; relatio verò creaturæ ad Deum est relatio realis, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 7, cum de divinis nominibus ageretur.

Ad secundum dicendum quòd quia creatio significatur ut mutatio, sicut dictum est art. præc., ad 2, mutatio autem media quodam modo est inter movens et motum; ideo etiam creatio significatur ut media inter Creatorem et creaturam. Tamen creatio passivè accepta est in creaturâ, et est creatura. Neque tamen

(1) Ita cod. Alcan. Garcias, et Nicolaius. Edit. Rom. et Patav., etc., *similiter est fieri*.

(2) Ita edit. Rom. et Nicolaius. Edit. Patav., quod fit, est, cum dicitur fieri; sed significatur ab alio esse, etc.

(1) Ita Nicolaius. Edit. Rom. et Patav., *quia si sic, sequeretur*, etc.

(2) Edit. Rom., *non ponit*.

oportet quòd alià creatione creetur; quia relationes, cùm hoc ipsum quod sunt, ad aliquid dicantur, non referuntur per aliquas alias relationes, sed per se ipsas; sicut etiam supra dictum est, quæst. 42, art. 1 ad 4, cùm de æqualitate personarum ageretur.

Ad tertium dicendum quòd creationis, secundum quòd significatur ut mutatio, creatura est terminus; sed secundum quòd verè est relatio, creatura est ejus subjectum, et prius eà in *esse*, sicut subjectum accidente; sed habet quamdam rationem prioritatis ex parte objecti ad quod dicitur, quod est principium creaturæ. Neque tamen oportet quòd, quamdiù creatura sit, dicatur creari; quia creatio importat habitudinem creaturæ ad Creatorem cum quâdam novitate seu inceptione.

ARTICULUS IV. — *Utrum creari sit proprium compositorum et subsistentium.* — (*Inf.*, art. 8, et *Ver. quæst.* 27, art. 7, ad 9, et *Pot. quæst.* 2, art. 5, ad 3, et art. 3, ad 2, et art. 8, ad 3, et *quodl.* 8, quæst. 1, art. 1, ad 1, et op. 34, cap. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd creari non sit proprium compositorum et subsistentium. Dicitur enim in lib. de Causis prop. 4, in princ.: *Prima rerum creatarum est esse*. Sed esse rei creatæ non est subsistens. Ergo creatio propriè non est subsistentis et compositi.

2. Præterea, quod creatur est ex nihilo. Composita autem non sunt ex nihilo, sed ex suis componentibus. Ergo compositis non convenit creari.

3. Præterea, illud propriè producit per primam emanationem quod supponitur in secundâ; sicut res naturalis producit per generationem naturalem, quæ supponitur in operatione artis. Sed illud quod supponitur in generatione naturali, est materia. Ergo materia est quæ propriè creatur, et non compositum.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus cælum et terram*. Cælum autem et terra sunt res compositæ subsistentes. Ergo horum propriè est creatio.

Respondeo dicendum quòd creari est quoddam fieri, ut dictum est art. 2 hujus quæst., ad 2 et 3. Fieri autem ordinatur ad esse rei. Unde illis propriè convenit fieri et creari quibus convenit esse; quod quidem convenit propriè subsistentibus, sive sint simplicia, sicut substantiæ separatæ, sive sint composita, sicut substantiæ materiales. Illi enim propriè convenit esse quod habet esse, et est subsistens in suo esse. Formæ autem, et accidentia et alia hujusmodi non dicuntur entia quasi ipsa sint, sed quia eis aliquid est; ut albedo eà ratione dicitur ens, quia ei (1) subjectum est album. Unde, secundum Philosophum, 7 Metaphys., text. 2, accidens magis propriè dicitur entis quàm ens. Sicut igitur accidentia et formæ, et hujusmodi quæ non subsistunt, magis sunt coexistentia quàm entia; ita magis debent dici concreata quàm creata; propriè verò creata sunt subsistentia.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm dicitur: *Prima rerum creatarum est esse*, *ly esse* non importat substantiam creatam, sed importat propriam rationem objecti creationis. Nam ex eo dicitur aliquid creatum quòd est ens, non ex eo quòd est hoc ens, cùm creatio sit emanatio totius esse ab ente universali, ut dictum est art. 1 hujus quæst., et quæst. 44, art. 1. Et est similis modus loquendi, sicut si diceretur quòd primum visibile est color, quamvis illud quod propriè videtur, sit coloratum.

Ad secundum dicendum quòd creatio non dicit constitutionem rei compositæ ex principiis præexistentibus; sed compositum sic dicitur creari, quòd simul cum omnibus suis principiis in esse producit.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa non probat quòd sola materia creatur, sed quòd materia non sit nisi ex creatione; nam creatio est productio totius esse, et non solum materiæ.

ARTICULUS V. — *Utrum solius Dei sit creare.* — (2, dist. 1, quæst. 1, art. 3; et 4, dist. 5, quæst. 1, art. 3, quæst. 3, et 2 cont., cap. 21, 85 et 96, et 3 cap. 67, et *Pot. quæst.* 3, art. 4, et op. 2, cap. 70, 94 et 95, et op. 15, cap. 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non solius Dei sit creare, quia secundum Philosophum, lib. 2 de Animâ, text. 34, perfectum est quod potest sibi simile facere. Sed creaturæ immateriales sunt perfectiores creaturis materialibus, quæ faciunt sibi simile; ignis enim generat ignem, et homo generat hominem. Ergo substantia immaterialis potest facere substantiam sibi similem. Sed substantia immaterialis non potest fieri nisi per creationem, cùm non habeat materiam ex quâ fiat. Ergo aliqua creatura potest creare.

2. Præterea, quantò major est resistentia ex parte facti, tantò major virtus requiritur in faciente. Sed plus resistit contrarium quàm nihil. Ergo majoris virtutis est aliquid facere ex contrario (quod tamen creatura facit) quàm aliquid facere ex nihilo. Multò magis igitur creatura hoc facere potest.

3. Præterea, virtus facientis consideratur secundum mensuram ejus quod fit. Sed ens creatum est finitum, ut supra probatum est, quæst. 7, art. 2, 3 et 4, cùm de Dei infinitate ageretur. Ergo ad producendum per creationem aliquid creatum, non requiritur nisi virtus finita. Sed habere virtutem finitam non est contra rationem creaturæ. Ergo non est impossibile creaturam creare.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 3 de Trinit., cap. 8, per tot., quòd neque boni neque mali angeli possunt esse creatores aliqujus rei. Multò minùs igitur aliæ creaturæ.

Respondeo dicendum quòd satis apparet in primo aspectu secundum præmissa art. 1 hujus quæst., quòd creare non potest esse propria actio nisi solius Dei. Oportet enim universaliores effectus in universaliores et priores causas reducere. Inter omnes autem effectus universalissimum est ipsum esse. Unde oportet quòd sit proprius effectus primæ et universalissimæ causæ, quæ est Deus. Unde etiam dicitur lib. de Causis, prop. 3, quòd *neque intelligentia nec anima nobis dat esse, nisi*

[(1) Edit. Patav., ejus.

in quantum operatur operatione divinâ. Producere autem *esse* absolutè, non in quantum est hoc vel tale, pertinet ad rationem creationis. Unde manifestum est quòd creatio est propria actio ipsius Dei.

Contingit autem quòd aliquid participet actionem propriam alicujus alterius, non virtute propriâ, sed instrumentaliter, in quantum agit in virtute alterius; sicut aer per virtutem ignis habet calefacere et ignire. Et secundùm hoc aliqui opinati sunt quòd licèt creatio sit propria actio universalis causæ, tamen aliqua inferiorum causarum, in quantum agit in virtute primæ causæ, potest creare. Et sic posuit Avicenna quòd prima substantia separata creata à Deo creat aliam post se, et substantiam orbis et animam ejus; et quòd substantia orbis creat materiam inferiorum corporum. Et secundùm hunc etiam modum, Magister dicit in 5, dist. 4 Sent., § 3, quòd Deus potest creaturæ communicare potentiam creandi, ut creet per ministerium, non propriâ auctoritate.

Sed hoc esse non potest, quia causa secunda instrumentalis non participat actionem causæ superioris, nisi in quantum per aliquid sibi proprium dispositivè operatur ad effectum principalis agentis. Si igitur nihil ibi ageret secundùm illud quod est sibi proprium, frustra adhiberetur ad agendum. Nec oporteret esse determinata instrumenta determinatarum actionum. Sic enim videmus quòd securis, scindendo lignum, quod habet ex proprietate suæ formæ, producit scamni formam, quæ est effectus proprius principalis agentis. Illud autem quod est proprius effectus Dei creantis, est illud quod præsupponitur omnibus aliis, scilicet *esse* absolutè. Unde non potest aliquid aliud operari dispositivè et instrumentaliter ad hunc effectum, cùm creatio non sit ex aliquo præsupposito quod possit disponi per actionem instrumentalis agentis. Sic igitur impossibile est quòd alicui creaturæ conveniat creare neque virtute propriâ, neque instrumentaliter, sive per ministerium.

Et hoc præcipuè inconveniens est dici de aliquo corpore, quòd creet, cùm nullum corpus agat nisi tangendo, vel movendo; et sic requirit in suâ actione aliquid præexistens, quod possit tangi et moveri; quod est contra rationem creationis.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquod perfectum participans aliquam naturam facit sibi simile, non quidem producendo absolutè illam naturam, sed applicando eam ad aliquid. Non enim hic homo potest esse causa naturæ humanæ absolutè, quia sic esset causa sui ipsius; sed est causa quòd natura humana sit in hoc homine generato; et sic præsupponit in suâ actione determinatam materiam, per quam est hic homo. Sed sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse, ut supra dictum est, qu. 3, art. 4. Nullum igitur ens creatum potest producere aliquod ens absolutè, nisi in quantum esse causat in hoc. Et sic oportet quòd id per quod aliquid est hoc, præintelligatur actioni

quâ facit sibi simile. In substantiâ autem immateriali non potest præintelligi aliquid per quod sit hæc; quia est hæc per suam formam, per quam habet esse, cùm sint formæ subsistentes. Igitur substantia immaterialis non potest producere aliam substantiam immaterialem sibi similem quantum ad esse ejus, sed quantum ad perfectionem aliquam superadditam; sicut si dicamus quòd superior Angelus illuminat inferiorem, ut Dionysius dicit, cap. 4 et 10 cœl. Hier., à med. Secundùm quem modum etiam in cœlestibus est paternitas, ut ex verbis Apostoli patet Ephes. 3, 15: *Ex quo omnis paternitas in cœlo et in terrâ nominatur.* Et ex hoc etiam evidenter apparet quòd nullum ens creatum potest causare aliquid, nisi præsupposito aliquo; quod repugnat rationi creationis.

Ad secundum dicendum quòd ex contrario fit aliquid per accidens, ut dicitur in 1 Phys., text. 43 et seq. Per se autem fit aliquid ex subjecto, quod est in potentiâ. Contrarium igitur resistit agenti, in quantum impedit potentiam ab actu, in quem intendit reducere materiam agens, sicut ignis intendit reducere aquam in actum sibi similem, sed impeditur per formam et dispositiones contrarias, quibus quasi ligatur potentia ne reducatur in actum; et quantò magis fuerit potentia ligata, tantò requiritur major virtus in agente ad reducendam materiam in actum; unde multò major potentia requiritur in agente, si nulla potentia præexistat. Sic ergo patet quòd multò majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario.

Ad tertium dicendum quòd virtus facientis non solùm consideratur ex substantiâ facti, sed etiam ex modo faciendi; major enim calor non solùm magis, sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam, tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex prædictis patet, in solut. argum. præced. Si enim tantò major virtus requiritur in agente, quantò potentia est magis remota ab actu, oportet quòd virtus agentis ex nullâ præsuppositâ potentiâ, quale agens est creans, sit infinita; quia nulla proportio est nullius potentiæ ad aliquam potentiam, quam præsupponit virtus agentis naturalis, sicut et non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, quæst. 7, art. 2, relinquatur quòd nulla creatura possit creare.

ARTICULUS VI. — *Utrùm creare sit proprium alicujus personæ.* — (2 prol., conc. 1, fin., et Pot. qu. 9, art. 5, ad 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd creare sit proprium alicujus personæ. Quod enim est prius, est causa ejus quod est post, et perfectum est causa imperfecti. Sed processio divinæ personæ est prior quàm processio creaturæ, et magis perfecta; quia divina persona procedit in perfectâ similitudine sui principii, creatura verò in imperfectâ. Ergo processiones divinarum personarum sunt causa processionis rerum, et sic creare est proprium personæ.

2. Præterea, personæ divinæ non distinguuntur ab invicem nisi per suas processiones et relationes. Quidquid igitur differenter attribuitur divinis personis, hoc convenit eis secundum processiones et relationes personarum. Sed causalitas creaturarum diversimodè attribuitur divinis personis; nam in Symbolo fidei Patri attribuitur quòd sit creator omnium invisibilium et visibilium; Filio autem attribuitur quòd per eum omnia facta sunt; sed Spiritui sancto quòd sit Dominus et vivificator. Causalitas ergo creaturarum convenit personis secundum processiones et relationes.

3. Præterea, si dicatur quòd causalitas creaturæ attenditur secundum aliquod attributum essentielle quod appropriatur alicui personæ, hoc non videtur sufficiens: quia quilibet effectus divinus causatur à quolibet attributo essentiali, scilicet potentiâ, bonitate et sapientiâ; et sic non magis pertinet ad unum quàm ad aliud. Non debet ergo aliquis determinatus modus causalitatis attribui uni personæ magis quàm alii, nisi distinguantur in creando secundum relationes et processiones.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 2 c. de divin. Nom., non remotè à princ. lect. 1, quòd communia totius Divinitatis sunt omnia creabilia.

Respondeo dicendum quòd creare est propriè causare sive producere esse rerum. Cum autem omne agens agat sibi simile, principium actionis considerari potest ex actionis effectu; ignis enim est qui generat ignem. Et ideò creare convenit Deo secundum suum esse, quod est ejus essentia, quæ est communis tribus personis. Unde creare non est proprium alicui personæ, sed commune toti Trinitati.

Sed tamen divinæ personæ secundum rationem suæ processions habent causalitatem respectu creationis rerum. Ut enim supra ostensum est, qu. 14, art. 8, et qu. 19, art. 4, cum de Dei scientiâ et voluntate ageretur, Deus est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et per amorem suæ voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum verbum, quod est Filius, et per suum amorem, qui est Spiritus sanctus. Et secundum hoc processiones personarum sunt rationes productionis creaturarum, in quantum includunt essentialia attributa, quæ sunt scientia et voluntas.

Ad primum ergo dicendum quòd processiones divinarum personarum sunt causa creationis, sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd sicut natura divina, licèt sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit, in quantum Filius accipit naturam divinam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque; ita etiam et virtus creandi, licèt sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam à Patre, et Spiritus sanctus ab utroque. Unde creatorem esse

attribuitur Patri ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur Joan. 1, 3: *Per quem omnia facta sunt*, in quantum habet eandem virtutem, sed ab alio; nam hæc præpositio, *per*, solet denotare causam mediam, sive principium de principio. Sed Spiritui sancto, qui habet eandem virtutem ab utroque, attribuitur quòd dominando gubernet et vivificet quæ sunt creata à Patre per Filium. Potest enim hujus attributionis communis ratio accipi ex appropriatione essentialium attributorum. Nam, sicut supra dictum est, qu. 39, art. 8, ad 3, Patri attribuitur et appropriatur potentia, quæ maximè manifestatur in creatione; et ideò attribuitur Patri creatorem esse. Filio autem appropriatur sapientia, per quam agens per intellectum operatur, et ideò dicitur de Filio: *Per quem omnia facta sunt*. Spiritui sancto autem appropriatur bonitas, ad quam pertinet gubernatio deducens res in debitos fines, et vivificatio; nam vita in interiori quodam motu consistit; primum autem movens est finis et bonitas.

Ad tertium dicendum quòd licèt quilibet effectus Dei procedat ex quolibet attributorum, tamen reducitur unusquisque effectus ad illud attributum cum quo habet convenientiam secundum propriam rationem; sicut ordinatio rerum ad sapientiam; et justificatio impii, ad misericordiam et bonitatem se superabundanter diffundentem. Creatio verò, quæ est productio ipsius substantiæ rei, reducitur ad potentiam.

ARTICULUS VII. — *Utrùm in creaturis sit necesse inveniri vestigium Trinitatis.*—(Sup., qu. 5, art. 5, et inf., qu. 93, art. 16, corp.; et 1, dist. 3, qu. 2, art. 3, et 4 cont., cap. 26, fin., et Pot. qu. 9, art. 9, in fin. corp.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in creaturis non sit necesse inveniri vestigium Trinitatis. Per sua enim vestigia unumquodque investigari potest. Sed Trinitas personarum non potest investigari ex creaturis, ut supra dictum est, qu. 33, art. 1. Ergo vestigia Trinitatis non sunt in creaturâ.

2. Præterea, quidquid in creaturâ est, creatum est. Si igitur vestigium Trinitatis invenitur in creaturâ secundum aliquas proprietates suas, et omne creatum habet vestigium Trinitatis, oportet in unaquâque illarum inveniri etiam vestigium Trinitatis; et sic in infinitum.

3. Præterea, effectus non repræsentat nisi suam causam. Sed causalitas creaturarum pertinet ad naturam communem, non autem ad relationes quibus personæ distinguuntur et numerantur. Ergo in creaturâ non invenitur vestigium Trinitatis, sed solùm unitatis essentiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinit., cap. 10, circa finem, quòd Trinitatis vestigium in creaturis apparet.

Respondeo dicendum quòd omnis effectus aliquammodo repræsentat suam causam, sed diversimodè. Nam aliquis effectus repræsentat solam causalitatem causæ, non autem formam ejus, sicut fumus repræsentat ignem, et talis

repræsentatio dicitur esse repræsentatio vestigii; vestigium autem demonstrat motum aliqujus transeuntis, sed non qualis sit. Aliquis autem effectus repræsentat causam quantum ad similitudinem formæ ejus, sicut ignis generatus, ignem generantem; et statua Mercurii, Mercurium; et hæc est repræsentatio imaginis. Processiones autem divinarum personarum attenduntur secundum actus intellectus et voluntatis, sicut supra dictum est, qu. 27, per tot. Nam Filius procedit ut verbum intellectus; Spiritus sanctus, ut amor voluntatis.

In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repræsentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum, et amor procedens.

Sed in creaturis omnibus invenitur repræsentatio Trinitatis per modum vestigii, in quantum in quâlibet creaturâ inveniuntur aliqua quæ necesse est reducere in divinas personas sicut in causam. Quælibet enim creatura subsistit in suo esse, et habet formam, per quam determinatur ad speciem, et habet ordinem ad aliquid aliud. Secundum igitur quod est quædam substantia creata, repræsentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repræsentat Verbum, secundum quod forma artificiatum est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repræsentat Spiritum sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus, in 6 lib. de Trin., cap. 10, circa fin., quod vestigium Trinitatis invenitur in unaquâque creaturâ, secundum quod unum aliquid est; et secundum quod aliquâ specie formatur; et secundum quod quemdam ordinem tenet. Et ad hæc etiam reducuntur illa tria, *numerus, pondus, et mensura*, quæ ponuntur Sap. 11. Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis, numerus ad speciem, pondus ad ordinem. Et ad hæc tria reducuntur alia tria quæ ponit Augustinus, in lib. de Naturâ boni, cap. 3: *Modus, species et ordo*; et ea quæ ponit in lib. 83 QQ., quæst. 18, in princ., *quo constat, quo discernitur, quo congruit*. Constat enim aliquid per suam substantiam, discernitur per formam, congruit per ordinem. Et in idem de facili reduci possunt quæcumque sic dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quod repræsentatio vestigii attenditur secundum appropriatam; per quem modum ex creaturis in Trinitatem divinarum personarum veniri potest, ut dictum est quæst. 32, art. 1.

Ad secundum dicendum quod creatura est res propriè subsistens, in quâ est prædicta tria invenire. Neque oportet quod in quolibet eorum quæ ei insunt, hæc tria inveniuntur; sed secundum ea vestigium rei subsistenti attribuitur.

Ad tertium dicendum quod etiam processiones personarum sunt causa et ratio crea-

tionis aliquo modo, ut dictum est in corp. art. et art. præc.

ARTICULUS VIII. — *Utrum creatio admisceatur in operibus naturæ et artis.* — (2, dist. 1, quæst. 1, art. 3 ad 3, et Pot. qu. 3, art. 8.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod creatio admisceatur in operibus naturæ et artis. In quâlibet enim operatione naturæ et artis producitur aliqua forma. Sed non producitur ex aliquo, cum non habeat materiam partem sui. Ergo producitur ex nihilo; et sic in quâlibet operatione naturæ et artis est creatio.

2. Præterea, effectus non est prior suâ causâ. Sed in rebus naturalibus non invenitur aliquid agens nisi forma accidentalis, quæ est forma activa vel passiva. Non ergo per operationem naturæ producitur forma substantialis. Relinquitur igitur quod sit per creationem.

3. Præterea, natura facit sibi simile. Sed quædam inveniuntur generata in naturâ non ab aliquo sibi simili, sicut patet in animalibus generatis per putrefactionem. Ergo eorum forma non est à naturâ, sed à creatione; et eadem ratio est de aliis.

4. Præterea, quod non creatur, non est creatura. Si igitur in his quæ sunt à naturâ, non adjungatur creatio, sequitur quod ea quæ sunt à naturâ, non sunt creaturæ; quod est hæreticum.

Sed contra est quod Augustinus super Genes. ad litt., lib. 5, cap. 6, 14 et 15, distinguit opus propagationis, quod est opus naturæ, ab opere creationis.

Respondeo dicendum quod hæc dubitatio inducitur propter formas; quas quidam posuerunt non incipere per actionem naturæ, sed prius in materiâ exstistisse, ponentes latitacionem formarum. Et hoc accidit eis ex ignorantia materiæ, quia nesciebant distinguere inter potentiam et actum. Quia enim formæ præexistunt in materiâ, in potentiâ, posuerunt eas simpliciter præexistere.

Alii verò posuerunt formas dari vel causari ab agente separato per modum creationis; et secundum hoc cuilibet operationi naturæ adjungitur creatio. Sed hoc accidit eis ex ignorantia formæ. Non enim considerabant quod forma naturalis corporis non est subsistens, sed quâ aliquid est. Et ideo, cum fieri et creari non conveniat propriè nisi rei subsistenti, sicut supra dictum est art. 4 hujus quæst., formarum non est fieri, neque creari, sed concreatas esse. Quod autem propriè fit ab agente naturali, est compositum, quod fit ex materiâ.

Unde in operibus naturæ non admiscetur creatio, sed præsupponitur aliquid ad operationem naturæ.

Ad primum ergo dicendum quod formæ incipiunt esse in actu, compositis factis, non quod ipsæ fiant per se, sed per accidens tantum.

Ad secundum dicendum quod qualitates activæ in naturâ agunt in virtute formarum substantialium; et ideo agens naturale non solum producit sibi simile secundum qualitatem, sed secundum speciem.

Ad tertium dicendum quod ad generatio-

nem animalium imperfectorum sufficit agens universale, quod est virtus cœlestis, cui assimilantur non secundum speciem, sed secundum analogiam quamdam. Neque oportet dicere quod eorum formæ creantur ab agente separato. Ad generationem verò animalium perfectorum non sufficit agens universale, sed requiritur agens proprium, quod est generans univocum.

Ad quartum dicendum quod operatio naturæ non est nisi ex præsuppositione principiorum creatorum; et sic ea quæ per naturam fiunt, creaturæ dicuntur.

QUÆSTIO XLVI.

DE PRINCIPIO DURATIONIS RERUM CREATARUM.
— (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de principio durationis rerum creaturarum; et circa hoc quærentur tria: 1° utrum creaturæ semper fuerint; 2° utrum eas incœpisse sit articulus fidei; 3° quomodo Deus dicatur in principio cœlum et terram creâsse.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum universitas creaturarum semper fuerit.* — (2, dist. 1, qu. 1, art. 5, et dist. 2, quæst. 1, art. 3 corp., et 2 cont., cap. 34 et 37, fin., et Pot. quæst. 3, art. 17, et quodl. 3, quæst. 14, art. 2, corp., et 1 Cœl., lect. 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod universitas creaturarum, quæ nunc mundi nomine nuncupatur, non incœperit, sed fuerit ab æterno. Omne enim quod incœpit esse, antequàm fuerit, possibile fuit ipsum esse, alioquin impossibile fuisset ipsum fieri. Si ergo mundus incœpit esse, antequàm inciperet, possibile fuit ipsum esse. Sed quod possibile est esse, est materia, quæ est in potentiâ ad esse, quod est per formam; et ad non esse, quod est per privationem. Si ergo mundus incœpit esse, ante mundum fuit materia. Sed non potest esse materia sine formâ; materia autem mundi cum formâ est mundus. Fuit ergo mundus antequàm esse inciperet, quod est impossibile.

2. Præterea, nihil quod habet virtutem ut sit semper, quandoque est, et quandoque non est; quia ad quantum se extendit virtus alicujus rei, tandiù est. Sed omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper; non enim virtutem habet ad determinatum durationis tempus. Nihil ergo incorruptibile quandoque est, et quandoque non est; sed omne quod incipit esse, quandoque est, et quandoque non est; nullum ergo incorruptibile incipit esse. Sed multa sunt in mundo incorruptibilia, ut corpora cœlestia, et omnes substantiæ intellectuales. Ergo mundus non incœpit esse.

3. Præterea, nullum ingenitum incœpit esse. Sed Philosophus, in 1 Physic., text. 82, dicit quod materia est ingenita; et in 1 de Cœl. et Mund., text. 20, quod cœlum est ingenitum. Non ergo universitas rerum incœpit esse.

4. Præterea, vacuum est ubi non est corpus, sed possibile est esse. Sed si mundus incœpit esse, ubi nunc est corpus mundi, priùs non fuit aliquod corpus; et tamen poterat ibi esse, alioquin nunc ibi non esset. Ergo ante mundum fuit vacuum; quod est impossibile.

5. Præterea, nihil de novo incipit moveri, nisi per hoc quod movens vel mobile aliter se habet nunc quàm priùs. Sed quod aliter se habet nunc quàm priùs, movetur. Ergo ante omnem motum de novo incipientem fuit aliquis motus. Motus ergo semper fuit; ergo et mobile, quia motus non est nisi in mobili.

6. Præterea, omne movens aut est naturale, aut est voluntarium. Sed neutrum incipit movere nisi aliquo motu præexistente: natura enim semper eodem modo operatur. Unde nisi præcedat aliqua immutatio vel in naturâ moventis, vel in mobili, non incipit à movente naturali esse motus, qui non fuit priùs. Voluntas autem absque sui immutatione retardat facere quod proponit. Sed hoc non est nisi per aliquam immutationem, quam imaginatur ad minus ex parte ipsius temporis; sicut qui vult facere domum cras, et non hodiè, expectat aliquid futurum cras, quod hodiè non est, et ad minus expectat quod dies hodiernus transeat et crastinus adveniat; quod sine mutatione non est, quia tempus est numerus motus. Relinquitur ergo quod ante omnem motum de novo incipientem fuit alius motus; et sic idem quod priùs.

7. Præterea, quidquid est semper in principio, et semper in fine, nec desinere nec incipere potest, quia quod incipit, non est in suo fine; quod autem desinit, non est in suo principio. Sed tempus semper est in suo principio et fine, quia nihil est temporis nisi nunc, quod est finis præteriti et principium futuri. Ergo tempus nec incipere nec desinere potest, et per consequens nec motus, cujus numerus tempus est.

8. Præterea, Deus aut est prior mundo naturâ tantum, aut et duratione. Si naturâ tantum, ergo, cum Deus sit ab æterno, et mundus est ab æterno. Si autem est prior duratione, prius autem et posterius in duratione constituunt tempus; ergo ante mundum fuit tempus; quod est impossibile.

9. Præterea, positâ causâ sufficienti, ponitur effectus; causa enim ad quam non sequitur effectus, est causa imperfecta, indigens alio ad hoc quod effectus sequatur. Sed Deus est sufficiens causa mundi: et finalis, ratione suæ bonitatis; et exemplaris, ratione suæ sapientiæ; et effectiva, ratione suæ potentiæ, ut ex superioribus patet, quæst. 44, art. 2, 3 et 4. Cum ergo Deus sit ab æterno, et mundus fuit ab æterno.

10. Præterea, cujus actio est æterna, et effectus est æternus. Sed actio Dei est ejus substantia, quæ est æterna. Ergo et mundus est æternus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 5: *Clarifica me, Pater, apud te ipsum claritate quam habui, priusquàm mundus fieret;* et Prov. 8, 22: *Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequàm quidquid faceret à principio.*

Respondeo dicendum quod nihil potest præter Deum ab æterno fuisse. Et hoc quidem ponere non est impossibile. Ostensum est enim supra, qu. 19, art. 4, quod voluntas Dei est causa rerum. Sic ergo aliqua necesse est esse, sicut necesse est Deum velle illa,

cum necessitas effectûs ex necessitate causæ dependeat, ut dicitur in 5 Metaph., text. 6. Ostensum est autem supra, qu. 19, art. 3, quodd, absolutè loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum. Non est ergo necessarium Deum velle quodd mundus fuerit semper; sed eatenus mundus est, quatenus Deus vult illum esse, cum esse mundi ex voluntate Dei dependeat sicut ex suâ causâ. Non est igitur necessarium mundum semper esse. Unde nec demonstrativè probari potest.

Nec rationes quas ad hoc Aristoteles inducit, lib. 8. Phys., sunt demonstrativæ simpliciter, sed secundum quid, scilicet ad contradicendum rationibus antiquorum ponentium mundum incipere secundum quosdam modos in veritate impossibiles. Et hoc apparet ex tribus. Primò quidem, quia tam in 8 Phys. loc. nunc cit., quam in 1 de Cæl., text. 101 et seqq., præmittit quasdam opiniones, ut Anaxagoræ, et Empedoclis, et Platonis, contra quos rationes contradictorias inducit. Secundò quia ubicumquæ de hac materiâ loquitur, inducit testimonia antiquorum; quod non est demonstratoris, sed probabiliter persuadentis. Tertiò quia expressè dicit in 1 lib. Topic., cap. 9, parum à princ., quodd quædam sunt problemata dialectica, de quibus relationes non habemus, ut, *utrum mundus sit æternus*.

Ad primum ergo dicendum quodd antequàm mundus esset, possibile fuit mundum esse, non quidem secundum potentiam passivam, quæ est materia, sed secundum potentiam activam Dei: et etiam, secundum quodd dicitur aliquid absolutè possibile, non secundum aliquam potentiam, sed ex solâ habitudine terminorum, qui sibi non repugnant, secundum quodd possibile opponitur impossibili, ut patet per Philosophum in 5 Metaph., text. 17.

Ad secundum dicendum quodd illud quod habet virtutem ut sit semper, ex quo habet illam virtutem, non quandoque est, et quandoque non est; sed antequàm haberet illam virtutem, non fuit. Unde hæc ratio, quæ ponitur ab Aristotele in 1 de Cæl., text. 120, non concludit simpliciter, quodd incorruptibilia non incæperunt esse; sed quodd non incæperunt esse per modum naturalem quo generabilia et corruptibilia incipiunt esse.

Ad tertium dicendum quodd Aristoteles in 1 Physic., loc. cit. in arg., probat materiam esse ingenitam per hoc quodd non habet subiectum de quo sit; in 1 autem de Cæl. et Mund., loc. cit. in arg., probat cælum ingenitum, quia non habet contrarium ex quo generetur. Unde patet quodd per utrumque non concluditur, nisi quodd materia et cælum non incæperunt per generationem, ut quidam ponebant, præcipuè de cælo. Nos autem dicimus quodd materia et cælum producta sunt in esse per creationem, ut ex dictis qu. 44, art. 1 et 2, patet.

Ad quartum dicendum quod ad relationem vacui non sufficit *in quo nihil est*, sed requiritur quodd sit spatium capax corporis, in quo non sit corpus, ut patet per Aristotelem in 4 Physic., text. 60. Nos autem dicimus non

fuisse locum, aut spatium ante mundum.

Ad quintum dicendum quodd primus motor semper eodem modo se habuit; primum autem mobile non semper eodem modo se habuit, quia incæpit esse, cum prius non fuisset. Sed hoc non fuit per mutationem, sed per creationem, quæ non est mutatio, ut supra dictum est, qu. 43, art. 2 ad 2. Unde patet quodd hæc relatio quam ponit Aristoteles in 8 Physic., procedit contra eos qui ponebant mobilia æterna, sed motum non æternum, ut patet ex opinionibus Anaxagoræ et Empedoclis. Nos autem ponimus, ex quo mobilia incæperunt, semper fuisse motum.

Ad sextum dicendum quodd primum agens est agens voluntarium. Et quamvis habuerit voluntatem æternam producendi aliquem effectum, non tamen produxit æternum effectum. Nec est necesse quodd præsupponatur aliqua mutatio, nec etiam propter imaginationem temporis. Aliter enim est intelligendum de agente particulari, quod præsupponit aliquid, et causat alterum; et aliter de agente universali, quod producit totum; sicut agens particulare producit formam, et præsupponit materiam; unde oportet quodd formam inducat secundum proportionem ad debitam materiam. Unde rationabiliter in ipso consideratur quodd inducit formam in talem materiam, et non in aliam ex differentiâ materiæ ad materiam. Sed hoc non rationabiliter consideratur in eo qui simul producit formam et materiam, sed consideratur rationabiliter in eo quodd ipse producit materiam congruam formæ et fini. Agens autem particulare præsupponit tempus, sicut et materiam. Unde rationabiliter consideratur in eo, quodd agit in tempore posteriori et non priori, secundum imaginationem successionis temporis post tempus. Sed in agente universali, quod producit rem et tempus, non est considerare quodd agat nunc, et non prius secundum imaginationem temporis post tempus, quasi tempus præsupponatur ejus actioni; sed considerandum est quodd dedit effectui suo tempus, quantum et quando voluit, et secundum quodd conveniens fuit ad suam potentiam demonstrandam. Manifestius enim mundus ducit in cognitionem divinæ potentiæ creantis, si mundus non semper fuit, quam si semper fuisset; omne enim quod non semper fuit, manifestum est habere causam; sed non ita manifestum est de eo quod semper fuit.

Ad septimum, dicendum quodd, sicut dicitur in 4 Physic., text. 100, prius et posterius est in tempore, secundum quodd prius et posterius est in motu. Unde principium et finis accipienda sunt in tempore, sicut et in motu. Suppositâ autem æternitate motûs, necesse est quodd quodlibet momentum in motu acceptum sit principium et terminus motûs: quod non oportet, si motus incipiat. Et eadem ratio est de *nunc* temporis. Et sic patet quodd ratio illa instantis *nunc*, quod semper sit principium et finis temporis, præsupponit æternitatem temporis et motûs. Unde Aristoteles hanc rationem inducit in 8 Physic., text. 10, contra eos qui ponebant æternitatem temporis, sed negabant æternitatem motûs.

Ad octavum dicendum quòd Deus est prior mundo duratione. Sed *ly prius* non designat prioritatem temporis, sed æternitatis. Vel dicendum quòd designat æternitatem temporis imaginati, et non realiter existentis, sicut cùm dicitur: *Supra cælum nihil est*, *ly supra* designat locum imaginarium tantum, secundum quòd possibile est imaginari, dimensionibus cœlestis corporis dimensiones alias superaddi.

Ad nonum dicendum quòd sicut effectus sequitur à causâ agente naturaliter secundum modum suæ formæ, ita sequitur ab agente per voluntatem secundum formam ab eo præconceptam et definitam; ut ex superioribus patet, qu. 14, art. 8, et qu. 41, art. 2. Licet igitur Deus ab æterno fuerit sufficiens causa mundi, non tamen oportet quòd ponatur mundus ab eo productus, nisi secundum quòd est in prædefinitione suæ voluntatis, ut scilicet habeat esse post non esse, ut manifestius declaret suum auctorem.

Ad decimum dicendum quòd positâ actione, sequitur effectus secundum exigentiam formæ, quæ est principium actionis. In agentibus autem per voluntatem, quod conceptum est et prædefinitum, accipitur ut forma quæ est principium actionis. Ex actione igitur Dei æterna non sequitur effectus æternus, sed qualem Deus voluit, ut scilicet haberet esse post non esse.

ARTICULUS II. — *Utrum mundum incēpisse sit articulus fidei.* — (*Locis supra art. 1 adductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mundum incēpisse non sit articulus fidei, sed conclusio demonstrabilis. Omne enim factum habet principium suæ durationis. Sed demonstrativè probari potest quòd Deus sit causâ effectiva mundi; et hoc etiam probabiliores philosophi posuerunt. Ergo demonstrativè probari potest quòd mundus incēperit.

2. Præterea, si necesse est dicere quòd mundus factus est à Deo, aut ergo ex nihilo, aut ex aliquo. Sed non ex aliquo, quia sic materia mundi præcessisset mundum; contra quod procedunt rationes Aristotelis ponentis, lib. 1 de Cœlo, text. 20, cælum ignitum. Ergo oportet dicere quòd mundus sit factus ex nihilo, et sic habet esse post non esse. Ergo oportet quòd esse incēperit.

3. Præterea, omne quod operatur per intellectum, à quodam principio operatur, ut patet in omnibus artificialibus. Sed Deus est agens per intellectum. Ergo à quodam principio operatur. Mundus igitur, qui est ejus effectus, non fuit semper.

4. Præterea, manifestè apparet artes aliquas et habitationes regionum ex determinatis temporibus incēpisse. Sed hoc non esset, si mundus semper fuisset. Mundum igitur non semper fuisse manifestum est.

5. Præterea, certum est nihil Deo æquari posse. Sed si mundus semper fuisset, æquiparetur Deo in duratione. Ergo certum est non semper mundum fuisse.

6. Præterea, si mundus semper fuit, infi-

niti dies præcesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquàm fuisset perventum ad hunc diem; quod est manifestè falsum.

7. Præterea, si mundus fuit æternus, et generatio fuit ab æterno. Ergo unus homo genitus est ab alio in infinitum. Sed pater est causa efficiens filii, ut dicitur in 2 Physic., text. 29. Ergo in causis efficientibus est procedere in infinitum; quod improbatur in 2 Metaph., text. 5.

8. Præterea, si mundus et generatio semper fuit, infiniti homines præcesserunt. Sed anima hominis est immortalis. Ergo infinitæ animæ humanæ nunc essent actu; quod est impossibile. Ergo ex necessitate sciri potest quòd mundus incēperit, et non solâ fide tenetur.

Sed contra, fidei articuli demonstrativè probari non possunt; quia fides de non apparentibus est, ut dicitur ad Hebr. 11. Sed Deum esse creatorem mundi, sic quòd mundus incēperit esse, est articulus fidei; dicimus enim: *Credo in unum Deum*, etc.; et iterum Gregorius dicit in hom. 1 in Ezech., non remotè à princ., quòd *Moyses prophetavit de præterito, dicens: « In principio creavit Deus cælum et terram; »* in quo novitas mundi traditur. Ergo novitas mundi habetur tantum per relationem: et ideò non potest probari demonstrativè.

Respondeo dicendum quòd mundum non semper fuisse solâ fide tenetur, et demonstrativè probari non potest, sicut et supra de mysterio Trinitatis dictum est, qu. 38, art. 1. Et hujus ratio est quia novitas mundi non potest demonstrationem recipere ex parte ipsius mundi. Demonstrationis enim principium est *quod quid est*. Unumquodque autem secundum rationem suæ speciei abstrahit ab *hîc et nunc*; propter quod dicitur quòd universalialia sunt ubique et semper. Unde demonstrari non potest quòd homo, aut cælum, aut lapis non semper fuit. Similiter etiam neque ex parte causæ agentis, quæ agit per voluntatem. Voluntas enim Dei ratione investigari non potest, nisi circa ea quæ absolutè necesse est Deum velle. Talia autem non sunt quæ circa creaturas vult, ut dictum est qu. 19, art. 3. Potest autem voluntas divina homini manifestari per revelationem, cui fides innitur. Unde mundum incēpisse est credibile, non autem demonstrabile, vel scibile.

Et hoc utile est ut consideretur, ne fortè aliquis, quod fidei est, demonstrare præsumens, rationes non necessarias inducat, quæ præbeant materiam irridendi infidelibus existimantibus nos propter hujusmodi rationes credere quæ fidei sunt.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus, 11 de Civ. Dei, cap. 4, post princ., philosophorum ponentium æternitatem mundi duplex fuit opinio. Quidam enim posuerunt quòd substantia mundi non sit à Deo, et horum est intolerabilis error; et ideò ex necessitate refellitur. Quidam autem sic posuerunt mundum æternum, quòd tamen mundum à Deo factum dicerent. Non enim mundum temporis volunt habere, sed suæ creationis initium, ut quodam modo vix in-

telligibili semper sit factus. *Id autem quomodo intelligant, innuerunt* (1) (ut idem dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 31). *Sicut enim, inquit, si pes ex æternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod à calcante factum nemo dubitaret; sic et mundus semper fuit, semper existente, qui fecit.*

Et ad hoc intelligendum considerandum est quòd causa efficiens, quæ agit per motum, de necessitate præcedit tempore suum effectum; quia effectus non est nisi in termino actionis, agens autem omne oportet esse principium actionis. Sed si actio sit instantanea, et non successiva, non est necessarium faciens esse prius facto duratione, sicut patet in illuminatione. Unde dicunt quòd non sequitur ex necessitate, si Deus est causa activa mundi, quòd sit prior mundo duratione; quia creatio, quâ mundum produxit, non est mutatio successiva, ut supra dictum est, qu. 45, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd illi qui ponerent mundum æternum, dicerent mundum factum à Deo ex nihilo, non quòd factus sit post nihilum, secundum quòd nos intelligimus per nomen creationis, sed quia non est factus de aliquo; et sic etiam non recusant aliqui eorum creationis nomen, ut patet ex Avicennâ in suâ Metaph., lib. 9, cap. 4.

Ad tertium dicendum quòd illa est ratio Anaxagoræ, quæ ponitur in 8 Physic., text. 13. Sed non de necessitate concludit nisi de intellectu qui deliberando investigat quid agendum sit, quod est simile motui. Talis autem est intellectus humanus, sed non divinus, ut supra patet, quæst. 14, art. 7 et art. 12.

Ad quartum dicendum quòd ponentes æternitatem mundi ponunt aliquam regionem infinitas esse mutatam de inhabitabili in habitabilem, et è converso; et similiter ponunt quòd artes propter diversas corruptiones et accidentia infinitas fuerunt inventæ, et iterum corruptæ. Unde Aristoteles dicit in lib. 1 Meteor., cap. ult., post med., quòd ridiculum est ex huiusmodi particularibus mutationibus opinionem accipere de novitate mundi totius.

Ad quintum dicendum quòd etsi mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in æternitate, ut dicit Boetius in fine de Consol., lib. 5, pros. 6, parum à princ., quia esse divinum est esse totum simul absque successione; non autem sic est de mundo.

Ad sextum dicendum quòd transitus semper intelligitur à termino in terminum. Quæcumque autem præterita dies signetur, ab illâ usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri potuerunt. Objectio autem procedit, ac si, positis extremis, sint media infinita.

Ad septimum dicendum quòd in causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum per se; ut puta, si causæ quæ per se requiruntur ad aliquem effectum, multiplicarentur in infinitum; sicut si lapis moveretur à baculo, et baculus à manu, et hoc in infinitum. Sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossi-

bile; ut puta, si omnes causæ, quæ in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causæ, sed earum multiplicatio sit per accidens; sicut artifex agit multis martellis per accidens, quia unus post unum frangitur. Accidit ergo huic martello quòd agat post actionem alterius martelli; et similiter accidit huic homini, in quantum generat, quòd sit generatus ab alio; generat enim, in quantum homo, et non in quantum est filius alterius hominis. Omnes enim homines generantes habent gradum unum in causis efficientibus, scilicet gradum particularis generantis. Unde non est impossibile quòd homo generetur ab homine in infinitum; esset autem impossibile, si generatio huius hominis dependeret ab hoc homine, et à corpore elementari, et à sole, et sic in infinitum.

Ad octavum dicendum quòd hanc rationem, ponentes æternitatem mundi, multipliciter effugiunt. Quidam enim non reputant impossibile esse infinitas animas actu, ut patet in Metaph. Algazelis, dicentis hoc esse infinitum per accidens. Sed hoc improbatum est superius, quæst. 7, art. 4. Quidam verò dicunt animam corrumpi cum corpore. Quidam verò, quòd ex omnibus animabus remanet una tantum. Alii verò, ut Augustinus dicit, serm. 14 de Tem., cap. 4 et 5, et lib. de Hæresibus, hæres. 46, et lib. 12 de Civit. Dei, cap. 13, posuerunt propter hoc circuitum animarum, ut scilicet animæ separatæ à corporibus post determinata temporum curricula iterum redirent ad corpora; de quibus omnibus in sequentibus est agendum. Considerandum tamen quòd hæc ratio particularis est. Unde posset dicere aliquis quòd mundus fuit æternus, vel saltem aliqua creatura, ut Angelus, non autem homo. Nos autem intendimus universaliter an aliqua creatura fuerit ab æterno.

ARTICULUS III. — *Utrum creatio rerum fuerit in principio temporis.* — (1, dist. 1, quæst. 1, art. 6, ad 3, et quodl. 5, quæst. 1, art. 1, corp., et opusc. 9, quæst. 100.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd creatio rerum non fuerit in principio temporis. Quod enim non est in tempore, non est in aliquo temporis. Sed creatio rerum non fuit in tempore; per creationem enim rerum substantia in esse producta est. Tempus autem non mensurat substantiam rerum, et præcipuè incorporalium. Ergo creatio non fuit in principio temporis.

2. Præterea, Philosophus probat, lib. 6 Physic., text. 40 et seqq., quòd omne quod fit, fiebat; et sic omne fieri habet prius et posterius. In principio autem temporis, cum sit indivisibile, non est prius et posterius. Ergo, cum creari sit quoddam fieri, videtur quòd res non sint creatæ in principio temporis.

3. Præterea, ipsum etiam tempus creatum est. Sed tempus non potest creari in principio temporis; cum tempus sit divisibile, principium autem temporis indivisibile. Non ergo creatio rerum fuit in principio temporis.

Sed contra est quod Genes. 1, 1, dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram.*

(1) Al., *innuerunt.*

Respondeo dicendum quòd illud verbum Genes. 1: *In principio creavit Deus cælum et terram*, tripliciter exponitur ad excludendum tres errores. Quidam enim posuerunt mundum semper fuisse, et tempus non habere principium; et ad hoc excludendum exponitur: *In principio*, scilicet temporis. Quidam verò posuerunt duo esse creationis principia, unum bonorum, aliud malorum; et ad hoc excludendum exponitur: *In principio*, id est, in Filio. Sicut enim principium effectivum appropriatur Patri propter potentiam, ita principium exemplare appropriatur Filio propter sapientiam; ut sicut dicitur psal. 103, 24: *Omnia in sapientiâ fecisti*; ita intelligatur, Deum omnia fecisse in principio, id est, in Filio, secundum illud Apostoli ad Colossens. 1, 16: *In ipso*, scilicet Filio, *condita sunt universa*. Alii verò dixerunt corporalia esse creata à Deo mediantibus creaturis spiritualibus; et ad hoc excludendum exponitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*, id est, ante omnia. Quatuor enim ponuntur simul creata, scilicet cælum empyreum, materia corporalis, quæ nómine terræ intelligitur, tempus, et natura angelica.

Ad primum ergo dicendum quòd non dicuntur in principio temporis res esse creatæ, quasi principium temporis creationis sit mensura; sed quia simul cum tempore cælum et terra creata sunt.

Ad secundum dicendum quòd verbum illud Philosophi intelligitur de *feri* quod est per motum, vel quod est terminus motûs. Quia cum in quolibet motu sit accipere prius et posterius ante quodcumque signum in motu signato, dum scilicet aliquid est in moveri, et fieri, est accipere prius, et etiam aliquid post ipsum; quia quod est in principio motûs, vel in termino, non est in moveri. Creatio autem neque est motus, neque terminus motûs, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2 et 3. Unde sic aliquid creatur quod non prius creabatur.

Ad tertium dicendum quòd nihil fit nisi secundum quòd est. Nihil autem est temporis nisi *nunc*; unde non potest fieri nisi secundum aliquod *nunc*; non quia in ipso primo *nunc* sit tempus, sed quia ab eo incipit tempus.

QUÆSTIO XLVII.

DE DISTINCTIONE RERUM IN COMMUNI. — (*In tres articulos divisa.*)

Post productionem creaturarum in esse considerandum est de distinctione rerum. Erit autem hæc consideratio tripartita. Nam primò considerabimus de distinctione rerum in communi; secundò de distinctione boni et mali; tertio de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quærentur tria: 1^o de ipsâ rerum multitudine, seu distinctione; 2^o de earum inæqualitate; 3^o de unitate mundi.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum rerum multitudo et distinctio sit à Deo.* — (2 cont., cap. 39 usq. 45 inclus., et 3, cap. 97, et Pot. qu. 3, art. 1, ad 9., et art. 16, corp., et op. 2, cap. 71, 72, 73 et 101, et 12 Met., lect. 2, in fin.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

rerum multitudo et distinctio non sit à Deo. Unum enim semper natum est unum facere. Sed Deus est maximè unus, ut ex præmissis patet, qu. 11, art. 4. Ergo non producit nisi unum effectum.

2. Præterea, exemplatum assimilatur suo exemplari. Sed Deus est causa exemplaris sui effectûs, ut supra dictum est, quæst. 44, art. 3. Ergo, cum Deus sit unus, effectus ejus est unus tantum, et non distinctus.

3. Præterea, ea quæ sunt ad finem, proportionantur fini. Sed finis creaturæ est unus, scilicet divina bonitas, ut supra ostensum est, qu. 44, art. 4. Ergo effectus Dei non est nisi unus.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, quòd Deus distinxit lucem à tenebris, et divisit aquas ab aquis. Ergo distinctio et multitudo rerum est à Deo.

Respondeo dicendum quòd causam distinctionis rerum multipliciter aliqui assignaverunt. Quidam enim attribuerunt eam materiæ; vel soli, vel simul cum agente. Soli quidem materiæ, sicut Democritus et omnes antiqui naturales, ponentes solam causam materialem; secundum quos distinctio rerum provenit à casu secundum motum materiæ. Materiæ verò et agenti simul distinctionem et multitudinem rerum attribuit Anaxagoras, qui posuit intellectum distinguentem res, extrahendo quod erat permixtum in materiâ.

Sed hoc non potest stare propter duo: primò quidem, quia supra ostensum est, qu. 44, art. 2, quòd etiam ipsa materia à Deo creata est. Unde oportet et distinctionem, si qua est ex parte materiæ, in altiore causam reducere. Secundò quia materia est propter formam, et non è converso; distinctio autem rerum est per formas proprias. Non ergo distinctio est in rebus propter materiam; sed potius è converso in materiâ creatâ est difformitas, ut esset diversis formis accommodata.

Quidam verò attribuerunt distinctionem rerum secundis agentibus, sicut Avicenna, qui dixit quòd Deus, intelligendo se, produxit intelligentiam primam; in quâ, quia non est suum esse, ex necessitate incipit compositio potentiae et actûs, ut infra patebit, qu. 50, art. 2. Sic igitur prima intelligentia in quantum intelligit causam primam, produxit secundam intelligentiam in quantum autem intelligit se; secundum quòd est in potentia, produxit corpus cæli quod movet; in quantum verò intelligit se secundum illud quod habet de actu, produxit animam cæli.

Sed hoc non potest stare propter duo: primò quidem, quia supra ostensum est, qu. 45, art. 5, quòd creare solius Dei est; unde ea quæ non possunt causari nisi per creationem, à solo Deo producuntur; et hæc sunt omnia quæ non subjacent generationi et corruptioni. Secundò, quia secundum hanc positionem non proveniret ex intentione primi agentis universitas rerum, sed ex concursu multarum causarum agentium: tale autem dicimus provenire à casu. Sic igitur complementum universi, quod in diversitate rerum consistit,

esset à casu; quod est impossibile.

Unde dicendum est quòd distinctio rerum et multitudo est ex intentione primi agentis, quod est Deus. Produxit enim res in esse propter suam bonitatem communicandam creaturis, et per eas repræsentandam; et quia per unam creaturam sufficienter repræsentari non potest, produxit multas creaturas, et diversas; ut quod deest uni ad repræsentandam divinam bonitatem, suppleatur ex aliâ. Nam bonitas, quæ in Deo est simpliciter et uniformiter, in creaturis est multipliciter et divisim; unde perfectiùs participat divinam bonitatem, et repræsentat eam totum universum, quàm alia quæcumque creatura.

Et quia ex divinâ sapientiâ est causa distinctionis rerum, ideò Moyses dicit res esse distinctas verbo Dei, quod est conceptio sapientiæ; et hoc est, quod dicitur Gen. 1, 3: *Dixit Deus: Fiat lux... Et divisit lucem à tenebris.*

Ad primum ergo dicendum quòd agens per naturam agit per formam per quam est, quæ unius tantum est una; et ideò non agit nisi unum. Agens autem voluntarium, quale est Deus, ut supra ostensum est, qu. 19, art. 4, agit per formam intellectam. Cùm igitur Deum multa intelligere non repugnet unitati et simplicitati ipsius, ut supra ostensum est, quæst. 15, art. 2, relinquatur quòd, licet sit unus, possit multa facere.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa teneret de exemplato quod perfectè repræsentat exemplar, quod non multiplicatur nisi materialiter; unde imago increata, quæ est perfecta, est una tantum. Sed nulla creatura repræsentat perfectè exemplar primum, quod est divina essentia; et ideò potest per multa repræsentari. Et tamen, secundum quòd ideæ dicuntur exemplaria, pluralitati rerum correspondet in mente divinâ pluralitas idearum.

Ad tertium dicendum quòd in speculativis medium demonstrationis, quod perfectè demonstrat conclusionem, est unum tantum; sed media probabilia sunt multa; et similiter in operativis, quando id quod est ad finem, adæquat, ut ita dixerim, finem, non requiritur quòd sit nisi unum tantum. Sed creatura non sic se habet ad finem, qui est Deus; unde oportuit creaturas multiplicari.

ARTICULUS II. — *Utrum inæqualitas rerum sit à Deo.* — (1 cont., cap. 39, usq. 45 inclus., et 3, cap. 97, et Potent. quæst. 3, art. 16, et de Animâ, art. 1, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inæqualitas rerum non sit à Deo; optimi enim est optima adducere. Sed inter optima unum non est majus altero. Ergo Dei, qui est optimus, est omnia æqualia facere.

2. Præterea, æqualitas est effectus unitatis, ut dicitur in 5 Metaph., text. 20. Sed Deus est unus. Ergo fecit omnia æqualia.

3. Præterea, justitiæ est inæqualia inæqualibus dare. Sed Deus est justus in omnibus operibus suis. Cùm ergo operationi ejus, quâ esse rebus communicat, non præsupponatur aliqua inæqualitas rerum, videtur quòd fecerit omnia æqualia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 33, 7: *Quare dies diem superat, et iterum lux lucem, et annus annum, et sol solem* (1)? *A Domini scientiâ separati sunt.*!

Respondeo dicendum quòd Origenes volens excludere positionem ponentium distinctionem in rebus ex contrarietate principiorum boni et mali, posuit à Deo in principio omnia creata esse æqualia. Dicit enim quòd Deus primò creavit creaturas rationales tantum, et omnes æquales. In quibus primò exorta est inæqualitas ex libero arbitrio, quibusdam conversis in Deum secundum magis et minus, quibusdam etiam secundum magis et minus à Deo aversis. Illæ igitur rationales creaturæ quæ ad Deum per liberum arbitrium conversæ sunt, promotæ sunt ad diversos ordines Angelorum pro diversitate meritum. Illæ autem quæ aversæ sunt à Deo, sunt corporibus alligatæ diversis secundum diversitatem peccati; et hanc causam dicit esse creationis et diversitatis corporum.

Sed secundum hoc universitas corporalium creaturarum non esset propter bonitatem Dei communicandam creaturis, sed ad puniendum peccatum; quod est contra illud quod dicitur Genes. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona.* Et, ut Augustinus dicit lib. 2 de Civ. Dei, cap. 23, à med.: *Quid stultius dici potest quàm per istum solem, ut in uno mundo unus esset, non decori pulchritudinis, vel saluti rerum corporalium consuluisse artificem Deum; sed hoc potius evenisse, quia una anima sic peccaverat; ac per hoc si centum animæ peccassent, centum soles haberet hic mundus?*

Et ideò dicendum est quòd sicut sapientia Dei est causa distinctionis rerum, ita et inæqualitatis.

Quod sic patet. Duplex enim distinctio invenitur in rebus: una formalis in his quæ differunt specie: alia verò materialis in his quæ differunt numero tantum. Cùm autem materia sit propter formam, distinctio materialis est propter formalem. Unde videmus quòd in rebus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, quia species sufficienter conservatur in uno; in generabilibus autem et corruptibilibus sunt multa individua unius speciei ad conservationem speciei. Ex quo patet quòd principalior est distinctio formalis quàm materialis. Distinctio autem formalis semper requirit inæqualitatem; quia, ut dicitur in 8 Metaph., text. 10, formæ rerum sunt sicut numeri, in quibus species variantur per additionem vel subtractionem unitatis. Unde in rebus naturalibus gradatim species ordinatæ esse videntur; sicut mixta perfectiora sunt elementis, et plantæ corporibus mineralibus, et animalia plantis; et homines aliis animalibus; et in singulis horum una species perfectior aliis invenitur. Sicut ergo divina sapientia causa est distinctionis rerum propter perfectionem universi, ita et inæqualitatis. Non enim esset perfectum universum, si tantum unus gradus bonitatis inveniretur in rebus.

(1) Vulgata, et annus annum à sole.

Ad primum ergo dicendum quòd optimi agentis est producere totum effectum suum optimum; non tamen quòd quamlibet partem totius faciat optimam simpliciter, sed optimam secundum proportionem ad totum; tolleretur enim bonitas animalis, si quælibet pars ejus oculi haberet dignitatem. Sic igitur et Deus totum universum constituit optimum secundum modum creaturæ, non autem singulas creaturas, sed unam aliâ meliorem, et ideò de singulis creaturis dicitur Gen. 1, 4: *Vidit Deus lucem, quòd esset bona*; et similiter de singulis. Sed de omnibus simul dicitur: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*.

Ad secundum dicendum quòd primum quod procedit ab unitate, est æqualitas; et deinde procedit multiplicitas; et ideò à Patre, cui secundum Augustinum, lib. 1 de Doctr. christ., cap. 5, in fine, appropriatur unitas, processit Filius, cui appropriatur æqualitas, et deinde creatura, cui competit inæqualitas; sed tamen etiam à creaturis participatur quædam æqualitas, scilicet proportionis.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa est quæ movit Origenem, lib. 1 Periar., cap. 7, circ. med., sed non habet locum, nisi in retributione præmiorum, quorum inæqualitas debetur inæqualibus meritis. Sed in constitutione rerum non est inæqualitas partium per quamcumque inæqualitatem præcedentem vel meritorum, vel dispositionis materiæ, sed propter perfectionem totius, ut patet etiam in operibus artis; non enim propter hoc differt tectum à fundamento, quia habet diversam materiam; sed, ut sit domus perfecta ex diversis partibus, quærit artifex diversam materiam; et faceret eam, si posset.

ARTICULUS III. — *Utrum sit unus mundus tantum.* — (Pot. quæst. 3, art. 16, ad 1, et 12 Metaph., lect. 7 et 9, et 1 Cæl., lect. 16 usque 22.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit unus mundus tantum, sed plures. Quia, ut Augustinus dicit, in lib. 83 QQ., q. 46, versùs fin., inconueniens est dicere quòd Deus sine ratione res creavit. Sed eâ ratione quâ creavit unum, potuit creare multos, cum ejus potentia non sit limitata ad unius mundi creationem; sed est infinita, ut supra ostensum est, qu. 7, art. 1, et qu. 25, art. 2. Ergo Deus plures mundos produxit.

2. Præterea, natura facit quòd melius est, et multò magis Deus. Sed melius esset esse plures mundos quàm unum, quia plura bona paucioribus meliora sunt. Ergo plures mundi facti sunt à Deo.

3. Præterea, omne quod habet formam in materiâ, potest multiplicari secundum numerum, manente eâdem specie; quia multiplicatio secundum numerum est ex materiâ. Sed mundus habet formam in materiâ. Sicut enim cum dico, *homo*, significo formam, cum autem dico, *hic homo*, significo formam in materiâ, ita cum dicitur, *mundus*, significatur forma; cum autem dicitur, *hic mundus*, significatur forma in materiâ. Ergo nihil prohibet esse plures mundos.

Sed contra est quòd dicitur Joan. 1, 10 :

Mundus per ipsum factus est; ubi singulariter mundum nominavit, quasi uno solo mundo existente.

Respondeo dicendum quòd ipse ordo in rebus sic à Deo creatis existens unitatem mundi manifestat. Mundus enim iste unus dicitur unitate ordinis, secundum quòd quædam ad alia ordinantur. Quæcumque autem sunt à Deo, ordinem habent ad invicem, et ad ipsum Deum, ut supra ostensum est, qu. 11, art. 3, et qu. 21, art. 1, ad 3. Unde necesse est quòd omnia ad unum mundum pertineant.

Et ideò illi potuerunt ponere plures mundos, qui causam mundi non posuerunt aliquam sapientiam ordinantem, sed casum, ut Democritus, qui dixit ex concursu atomorum factum esse hunc mundum, et alios infinitos.

Ad primum ergo dicendum quòd hæc ratio est quare mundus est unus, quia debent omnia esse ordinata uno ordine, et ad unum. Propter quod Aristoteles in 12 Metaph., text. 52, ex unitate ordinis in rebus existentis concludit unitatem Dei gubernantis; et Plato, in Timæo, aliq. à princ., ex unitate exemplaris probat unitatem mundi, quasi exemplati.

Ad secundum dicendum quòd nullum agens intendit pluralitatem materialem ut finem; quia materialis multitudo non habet certum terminum, sed de se tendit in infinitum. Infinitum autem repugnat rationi finis. Cum autem dicitur plures mundos esse meliores quàm unum, hoc dicitur secundum multitudinem materialem. Tale autem melius non est de intentione Dei agentis; quia eâdem ratione dici posset quòd si fecisset duos, melius esset quòd essent tres; et sic in infinitum.

Ad tertium dicendum quòd mundus constat ex suâ totâ materiâ. Non enim est possibile esse aliam terram quàm istam, quia omnis terra ferretur naturaliter ad hoc medium, ubicumque esset. Et eadem ratio est de aliis corporibus quæ sunt partes mundi.

QUÆSTIO XLVIII.

DE DISTINCTIONE RERUM IN SPECIALI. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de distinctione rerum in speciali; et primò de distinctione boni et mali; deinde de distinctione spiritualis et corporalis creaturæ.

Circa primum quærendum est de malo et de causâ mali.

Circa malum quærantur sex: 1° utrum malum sit natura aliqua; 2° utrum malum inveniatur in rebus; 3° utrum bonum sit subiectum mali; 4° utrum malum totaliter corrumpat bonum; 5° de divisione mali per pœnam et culpam; 6° quid habeat plus de ratione mali, pœna, vel culpa.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum malum sit natura quædam.* — (1, dist. 46, art. 3 corp., et ad 4, et 2; dist. 34; qu. 1, art. 2, et 3 cont., cap. 7, 8, 9 et 11, et Pot. quæst. 3, art. 6, et Mal. quæst. 1, art. 2, ad 4, opuse. 2, cap. 115.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum sit natura quædam. Quia omne ge-

nus est natura quædam. Sed malum est quoddam genus; dicitur enim in Prædicamentis, cap. 10 de Opposit., in fine, quod bonum et malum non sunt in genere, sed sunt genera aliorum. Ergo malum est natura quædam.

2. Præterea, omnis differentia constitutiva alicujus speciei est natura quædam. Malum autem est differentia constitutiva in moralibus; differt enim specie malus habitus à bono, ut liberalitas ab illiberalitate. Ergo malum significat naturam quamdam.

3. Præterea, utrumque contrariorum est natura quædam. Sed malum et bonum non opponuntur ut privatio et habitus, sed ut contraria, ut probat Philosophus in Prædicamentis, cap. de Oppositis, per hoc quod inter bonum et malum est aliquid medium, et à malo potest fieri reditus ad bonum. Ergo malum significat naturam quamdam.

4. Præterea, quod non est, non agit. Sed malum agit, quia corrumpit bonum. Ergo malum est quoddam ens, et natura quædam.

5. Præterea, ad perfectionem universitatis rerum non pertinet nisi quod est ens, et natura quædam. Sed malum pertinet ad perfectionem universitatis rerum; dicit enim Augustinus in Enchir., cap. 2, et cap. 11, in princ., quod *ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo. In quâ etiam illud quod malum dicitur, benè ordinatum et suo loco positum, eminentiùs commendat bona.* Ergo malum est natura quædam.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 c. de divin. Nom., part. 4, non remotè à princ. lect. 23: *Malum non est existens, neque bonum.*

Respondeo dicendum quod unum oppositorum cognoscitur per alterum, sicut per lucem tenebræ. Unde et quid sit malum, oportet ex ratione boni accipere.

Diximus autem supra, quæst. 3, art. 1 et seqq., quod bonum est omne id quod est appetibile; et sic, cum omnis natura appetat suum esse et suam perfectionem, necesse est dicere quod et perfectio cujuscunque naturæ rationem habeat bonitatis. Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quamdam formam, seu naturam. Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quædam absentia boni.

Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens, nec bonum. Quia cum ens, in quantum hujusmodi, sit bonum, eadem est remotio utrorumque.

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles ibi loquitur secundum opinionem Pythagoricorum, qui malum existimabant esse naturam quamdam; et ideò ponebant bonum et malum genera. Consuevit enim Aristoteles, et præcipuè in libris logicalibus, ponere exempla quæ probabilia erant suo tempore secundum opinionem aliquorum philosophorum. Vel dicendum, sicut dicit Philosophus in 4 Metaph., text. 6, quod prima contrarietas est habitus et privatio, quia scilicet in omnibus contrariis salvatur; cum semper unum contrariorum sit imperfectum respectu alterius, ut nigrum respectu albi,

et amarum respectu dulcis. Et pro tanto bonum et malum dicuntur genera non simpliciter, sed contrariorum; quia sicut omnis forma habet rationem boni, ita omnis privatio, in quantum hujusmodi, habet rationem mali.

Ad secundum dicendum quod bonum et malum non sunt differentie constitutivæ, nisi in moralibus, quæ recipiunt speciem ex fine, qui est objectum voluntatis, à quo moralia dependent. Et quia bonum habet rationem finis, ideò bonum et malum sunt differentie specificæ in moralibus; bonum per se; sed malum, in quantum est remotio debiti finis. Nec tamen remotio debiti finis constituit speciem in moralibus, nisi secundum quod adjungitur fini indebito; sicut neque in naturalibus invenitur privatio formæ substantialis, nisi adjuncta alteri formæ. Sic igitur malum quod est differentia constitutiva in moralibus, est quoddam bonum adjunctum privationi alterius boni; sicut finis intemperati est non quidem carere bono rationis, sed delectabile sensûs absque ordine rationis. Unde malum, in quantum malum, non est differentia constitutiva, sed ratione boni adjuncti.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium. Nam ibi Philosophus loquitur de bono et malo, secundum quod inveniuntur in moralibus. Sic enim inter bonum et malum invenitur medium, prout bonum dicitur quod est ordinatum, malum autem quod non solum est deordinatum, sed etiam nocivum alteri. Unde dicit Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, circ. med., quod *prodigus vanus quidem est, sed non malus.* Ab hoc etiam malo quod est secundum morem, contingit fieri reditus ad bonum, non autem ex quocumque malo; non enim ex cæcitate fit reditus ad visionem, cum tamen cæcitas sit malum quoddam.

Ad quartum dicendum quod aliquid agere dicitur tripliciter. Uno modo formaliter, eo modo loquendi quo dicitur albedo facere album; et sic malum etiam ratione ipsius privationis dicitur corrumpere bonum, quia est ipsa corruptio, vel privatio boni. Alio modo dicitur aliquid agere effectivè, sicut pictor dicitur facere album parietem. Tertio modo per modum causæ finalis, sicut finis dicitur efficere movendo efficientem. His autem duobus modis malum non agit aliquid per se, id est, secundum quod est privatio quædam, sed secundum quod ei bonum adjungitur. Nam omnis actio est ab aliquâ formâ, et omne quod desideratur ut finis, est perfectio aliqua. Et ideò, ut Dionysius dicit 4 cap. de divin. Nom., part. 4, aliq. à princ. lect. 23: *Malum non agit, neque desideratur, nisi virtute boni adjuncti; per se autem est infinitum, et præter voluntatem et intentionem.*

Ad quintum dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 21, art. 1, ad 3, partes universi habent ordinem ad invicem, secundum quod una agit in alteram, et est finis alterius et exemplar. Hæc autem, ut dictum est in solut. ad 2 arg., non possunt convenire malo nisi ratione boni adjuncti. Unde malum neque ad perfectionem universi pertinet, ne-

que sub ordine universi concluditur, nisi per accidens, id est, ratione boni adjuncti.

ARTICULUS II. — *Utrum malum inveniatur in rebus.* — (1, dist. 46, art. 3; et 2, dist. 3, art. 1, et 2 contra, cap. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non inveniatur in rebus. Quidquid enim invenitur in rebus, vel est aliquid, vel privatio alicujus, quod est non ens. Sed Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., art. 4, non remotè à princ. lect. 23, quod *malum distat ab existente, et adhuc plus distat à non existente.* Ergo malum nullo modo invenitur in rebus.

2. Præterea, ens et res convertuntur. Si ergo malum est ens in rebus, sequitur quod malum sit res quædam, quod est contra prædicta art. præc.

3. Præterea, *albius est quod est nigro impermixtius*, ut dicitur in 3 Topic. Aristotelis, cap. 4, non remotè à princ. Ergo et melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus facit semper quod melius est, multò magis quàm natura. Ergo in rebus à Deo conditis nihil malum invenitur.

Sed contra est quod secundum hoc removerentur omnes prohibitiones et pænæ, quæ non sunt nisi malorum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 47, art. 1 et 2, perfectio universi requirit inæqualitatem esse in rebus, ut omnes bonitatis gradus impleantur. Est autem unus gradus bonitatis ut aliquid ita bonum sit quod nunquàm deficere possit. Alius autem gradus bonitatis est ut sic aliquid bonum sit quod à bono deficere possit; qui etiam gradus in ipso esse inveniuntur; quædam enim sunt, quæ suum esse amittere non possunt, ut incorruptibilia; quædam verò sunt quæ amittere possunt, ut corruptibilia.

Sicut igitur perfectio universitatis rerum requirit ut non solum sint entia incorruptibilia, sed etiam corruptibilia; ita perfectio universi requirit ut sint quædam quæ à bonitate deficere possint, ad quod sequitur ea interdum deficere. In hoc autem consistit ratio mali, ut scilicet aliquid deficiat à bono. Unde manifestum est quod in rebus malum invenitur, sicut et corruptio; nam et ipsa corruptio malum quoddam est.

Ad primum ergo dicendum quod malum distat et ab ente simpliciter, et à non ente simpliciter; quia neque est sicut habitus, neque sicut pura negatio, sed sicut privatio.

Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in 5 Metaph., text. 14, ens dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem prædicamenta; et sic convertitur cum re; et hoc modo nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens quod significat veritatem propositionis, quæ in compositione consistit, cujus nota est hoc verbum, *est*; et hoc est ens quo respondetur ad quæstionem, *an est*; et sic cæcitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter hujus autem distinctionis ignorantiam aliqui considerantes quod aliquæ res dicuntur malæ, vel

quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quædam.

Ad tertium dicendum quod Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non quod melius est in unaquaque parte, nisi per ordinem ad totum, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 2. Ipsum autem totum, quod est universitas creaturarum, melius et perfectius est, si in eo sint quædam quæ à bono deficere possunt, quæ interdum deficient, Deo hoc non impediante. Tum quia *providentiæ non est naturam destruere, sed salvare*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., art. 4, vers. fin. lect. 23. Ipsa autem natura rerum hoc habet, ut quæ deficere possunt, quandoque deficient. Tum quia, ut dicit Augustinus in Enchir., cap. 11: *Deus est adeò potens, quod etiam bona potest facere de malis.* Unde multa bona tollerentur, si Deus nullum malum permetteret esse; non enim generaretur ignis, nisi corrumpetur aer; neque conservaretur vita leonis, nisi occideretur asinus. Neque etiam laudaretur justitia vindicantis, et patientia sufferentis, si non esset iniquitas persequentis.

ARTICULUS III. — *Utrum malum sit in bono sicut in subjecto.* — (2, dist. 34, quæst. 1, art. 2, et 3 cont., cap. 11, et Mal. quæst. 1, art. 2, et opusc. 3, cap. 118 et 176.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subjecto. Omnia enim bona sunt existentia. Sed Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., art. 4, lect. 23, quod *malum non est existens, neque in existentibus.* Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, malum non est ens; bonum verò est ens. Sed non ens non requirit ens, in quo sit sicut in subjecto. Ergo nec malum requirit bonum, in quo sit sicut in subjecto.

3. Præterea, unum contrariorum non est subjectum alterius. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

4. Præterea, id in quo est albedo sicut in subjecto, dicitur esse album. Ergo et id in quo est malum sicut in subjecto, est malum. Si ergo malum sit in bono sicut in subjecto, sequitur quod bonum sit malum, contra id quod dicitur Isa. 5, 20: *Væ qui dicitis malum bonum, et bonum malum!*

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 14, ante med., quod *malum non est nisi in bono.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., malum importat remotionem boni. Non autem quælibet remotio boni malum dicitur. Potest enim accipi remotio boni et privativè, et negativè. Remotio igitur boni negativè accepta mali rationem non habet, alioquin sequeretur quod ea quæ nullo modo sunt, mala essent; et iterum quod quælibet res esset mala ex hoc quod non habet bonum alterius rei; utpote quod homo esset malus, quia non habet velocitatem capræ, vel fortitudinem leonis. Sed remotio boni privativè accepta malum dicitur, sicut privatio visus cæcitas dicitur. Subjectum autem privationis et formæ est unum et idem,

scilicet ens in potentiâ; sive sit ens in potentiâ simpliciter, sicut materia prima, quæ est subjectum formæ substantialis, et privationis oppositæ; sive sit ens in potentiâ secundum quid, et in actu simpliciter, ut corpus diaphanum, quod est subjectum tenebrarum et lucis. Manifestum est autem quod forma per quam aliquid est actu, perfectio quædam est, et bonum quoddam; et sic omne ens in actu bonum quoddam est; et similiter omne ens in potentiâ, in quantum hujusmodi, bonum quoddam est, secundum quod habet ordinem ad bonum. Sicut enim est ens in potentiâ, ita et bonum in potentiâ. Relinquitur ergo quod subjectum mali sit bonum.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius intelligit malum non esse in existentibus sicut partem, aut sicut proprietatem naturalem alicujus existentis.

Ad secundum dicendum quod non ens negativè acceptum non requirit subjectum; sed *privatio est negatio in subjecto*, ut dicitur in 4 Metaphys., text. 4, et lib. 5, text. 27, et lib. 10, text. 15, et tale non ens est malum.

Ad tertium dicendum quod malum non est, sicut in subjecto, in bono quod ei opponitur, sed in quodam alio bono; subjectum enim cæcitatæ non est visus, sed animal. Videtur tamen, ut Augustinus dicit in Ench., cap. 13, in prin., hic fallere Dialecticorum regula, quæ dicit contraria simul esse non posse. Hoc tamen intelligendum est secundum communem acceptionem boni et mali, non autem secundum quod specialiter accipitur hoc bonum et hoc malum. Album autem et nigrum, dulce et amarum, et hujusmodi contraria, non accipiuntur nisi specialiter, quia sunt in quibusdam generibus determinatis; sed bonum circuit omnia genera. Unde unum bonum potest simul esse cum privatione alterius boni.

Ad quartum dicendum quod Propheta imprecatur vae illis qui dicunt id quod est bonum, secundum quod est bonum, esse malum. Hoc autem non sequitur ex præmissis, ut per prædicta patet in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrum malum corrumpat totum bonum.* — (1-2, quæst. 85, art. 1, 2 et 4; et 2, dist. 34, art. 5, et 3 cont., cap. 10 et 12, et Mal. quæst. 2, art. 9, 11 et 12, et opusc. 3, cap. 117 et 118.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod malum corrumpat totum bonum. Unum enim contrariorum totaliter corrumpitur per aliud. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo malum potest corrumpere totum bonum.

2. Præterea, Augustinus dicit in Enchir., cap. 12, ante med., quod *malum nocet, in quantum adimit bonum*. Sed bonum est sibi simile, et uniforme. Ergo totaliter tollitur per malum.

3. Præterea, malum, quamdiu est, nocet, et aufert bonum. Sed illud à quo semper aliquid aufert, quandoque consumitur, nisi sit infinitum; quod non potest dici de aliquo bono creato. Ergo malum consumit totaliter bonum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., loco proximè cit., quod *malum non potest totaliter consumere bonum*

Respondeo dicendum quod malum non potest totaliter consumere bonum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod est triplex bonum. Quoddam quod per malum totaliter tollitur, et hoc est bonum oppositum malo; sicut lumen totaliter per tenebras tollitur, et visus per cæcitatem. Quoddam verò bonum est quod nec totaliter tollitur per malum, nec diminuitur, scilicet bonum quod est subjectum mali; non enim per tenebras aliquid de substantiâ aeris diminuitur. Quoddam verò bonum est quod diminuitur quidem per malum, sed non totaliter tollitur; et hoc bonum estabilitas subjecti ad actum.

Diminutio autem hujus boni non est accipienda per subtractionem, sicut est diminutio in quantitativis, sed per remissionem, sicut est diminutio in qualitativis et formis. Remissio autem hujus stabilitatis est accipienda è contrario intensiori ipsius. Intenditur enim hujusmodiabilitas per dispositiones quibus materia præparatur ad actum, quæ quantò magis multiplicantur in subjecto, tantò habilior est ad recipiendum perfectionem et formam; et è contrario remittitur per dispositiones contrarias, quæ quantò magis multiplicatæ sunt in materiâ, et magis intensæ, tantò magis remittitur potentia ad actum.

Si igitur contrariæ dispositiones in infinitum multiplicari et intendi non possunt, sed usque ad certum terminum; nequeabilitas prædicta in infinitum diminuitur vel remittitur, sicut patet in qualitativis activis et passivis elementorum; frigiditas enim et humiditas, per quæ diminuitur sive remittiturabilitas materiæ ad formam ignis, non possunt multiplicari in infinitum. Si verò dispositiones contrariæ in infinitum multiplicari possunt, etabilitas prædicta in infinitum diminuitur, vel remittitur, non tamen totaliter tollitur; quia semper manet in suâ radice, quæ est substantia subjecti; sicut si in infinitum interponantur corpora opaca inter solem et aerem, in infinitum diminueturabilitas aeris ad lumen; nunquàm tamen, manente aere, tollitur totaliter, qui secundum naturam suam est diaphanus. Similiter in infinitum potest fieri additio in peccatis, per quæ semper magis ac magis minuiturabilitas animæ ad gratiam; quæ quidem peccata sunt quasi obstacula interposita inter nos et Deum, secundum illud Isa. 59, 2: *Peccata nostra dividerunt inter nos et Deum* (1). Neque tamen tollitur totaliter ab animâ prædictaabilitas, quia consequitur naturam ipsius.

Ad primum ergo dicendum quod bonum quod opponitur malo, totaliter tollitur; sed alia bona non totaliter tolluntur, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quodabilitas prædicta est media inter subjectum et actum. Unde ex eâ parte quâ attingit actum, diminuitur per malum; sed ex eâ parte quâ tenet se cum subjecto, remanet. Ergo, licet bonum

(1) Vulgata: *Iniquitates vestræ dividerunt inter vos et Deum vestrum.*

in se sit simile, tamen propter comparationem ejus ad diversa non totaliter tollitur, sed in parte.

Ad tertium dicendum quod quidam imaginantes diminutionem boni prædicti ad similitudinem diminutionis quantitatis, dixerunt quod sicut continuum dividitur in infinitum, factâ divisione secundum eandem proportionem, ut puta quod accipiat medium medii, vel tertium tertii; sic in proposito accidit.

Sed hæc ratio hic locum non habet, quia in divisione in quâ servatur eadem proportio, semper subtrahitur minus; minus enim est medium medii quam medium totius. Sed secundum peccatum non de necessitate minus diminuit de habilitate prædictâ, quam præcedens, sed forte aut æqualiter, aut magis.

Dicendum est ergo quod licet ista habilitas sit quoddam finitum, diminuitur tamen in infinitum, non per se, sed per accidens, secundum quod contrariæ dispositiones etiam in infinitum augentur, ut dictum est in corp. articuli.

ARTICULUS V. — *Utrum malum sufficienter dividatur per pœnam et culpam.* — (2, dist. 35, art. 1, et 3, dist. 34, qu. 2, art. 3, qu. 1, corp., et Mal. qu. 1, art. 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod malum insufficienter (1) dividatur per pœnam et culpam. Omnis enim defectus malum quoddam esse videtur. Sed in omnibus creaturis est quidam defectus, quod se in esse conservare non possunt, qui tamen nec pœna nec culpa est. Non ergo sufficienter malum dividitur per pœnam et culpam.

2. Præterea, in rebus irrationalibus non invenitur culpa, nec pœna; invenitur tamen in eis corruptio et defectus, quæ ad rationem mali pertinent. Ergo non omne malum est pœna vel culpa.

3. Præterea, tentatio quoddam malum est; nec tamen est culpa; quia *tentatio cui non consentitur, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis*, ut dicitur in Glossâ ordinariâ super illud: *Ne magnitudo revelationum*, 2 Cor. 12; nec etiam pœna, quia tentatio præcedit culpam, pœna autem subsequitur. Insufficienter ergo malum dividitur per pœnam et culpam.

Sed contra videtur quod divisio sit superflua. Ut epim Augustinus dicit in Enchir., cap. 12, *malum dicitur, quia nocet*. Quod autem nocet, pœnale est. Omne ergo malum sub pœnâ continetur.

Respondeo dicendum quod malum, sicut supra dictum est, art. 3 hujus qu., est privatio boni, quod in perfectione et actu consistit principaliter et per se. Actus autem est duplex: primus, et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio. Contingit ergo malum esse dupliciter. Uno modo per subtractionem formæ, aut alicujus partis quæ requiritur ad integritatem rei; sicut cæcitas malum est, et carere membro. Alio modo per subtractionem debitæ operationis, vel quia

omnino non est, vel quia debitum modum et ordinem non habet. Quia vero bonum simpliciter est objectum voluntatis; malum, quod est privatio boni, secundum specialem rationem invenitur in creaturis rationalibus habentibus voluntatem. Malum igitur quod est per subtractionem formæ et integritatis rei, habet rationem pœnæ; et præcipue supposito quod omnia divinæ providentiæ et justitiæ subdantur, ut supra ostensum est, qu. 22, art. 2; de ratione enim pœnæ est quod sit contraria voluntati. Malum autem quod consistit in subtractione debitæ operationis in rebus voluntariis, habet rationem culpæ; hoc enim imputatur alicui in culpam, cum deficit à perfectâ actione, cujus dominus est secundum voluntatem. Sic igitur omne malum in rebus voluntariis consideratum est pœna vel culpa.

Ad primum ergo dicendum quod quia malum privatio est boni, et non negatio pura, ut dictum est supra, art. 3 huj. qu., non omnis defectus boni est malum, sed defectus boni quod natum est et debet haberi. Defectus enim visionis non est malum in lapide, sed in animali; quia contra rationem lapidis est quod visum habeat. Similiter etiam contra rationem creaturæ est quod in esse conservetur à se ipsâ; quia idem dat esse, et conservat. Unde iste defectus non est malum creaturæ.

Ad secundum dicendum quod pœna et culpa non dividunt malum simpliciter, sed malum in rebus voluntariis.

Ad tertium dicendum quod tentatio, prout importat provocationem ad malum, semper malum culpæ est in tentante; sed in eo qui tentatur, non est propriè, nisi secundum quod aliquantulum immutatur. Sic enim actio agentis est in patiente. Secundum autem quod tentatus immutatur in malum à tentante, incidit in culpam.

Ad arg. in oppositum dicendum quod de ratione pœnæ est quod noceat agenti in se ipso; sed de ratione culpæ est quod noceat agenti in suâ actione; et sic utrumque sub malo continetur, secundum quod habet rationem nocuenti.

ARTICULUS VI. — *Utrum habeat plus de ratione mali pœna quam culpa.* — (1-2, quæst. 19, art. 1, corp., et quæst. 76, art. 4, corp.; et 2, dist. 37, quæst. 3, art. 2, corp., et Mal. quæst. 1, art. 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod habeat plus de ratione mali pœna quam culpa. Culpa enim se habet ad pœnam ut meritum ad præmium. Sed præmium habet plus de ratione boni quam meritum, cum sit finis ejus. Ergo pœna plus habet de ratione mali quam culpa.

2. Præterea, illud est majus malum quod opponitur majori bono. Sed pœna, sicut dictum est, art. præc., opponitur bono agentis; culpa autem bono actionis. Cum ergo melius sit agens quam actio, videtur quod pejus sit pœna quam culpa.

3. Præterea, ipsa privatio finis pœna quoddam est, quæ dicitur carentia visionis divinæ;

(1) Nicolai, non sufficienter.

malum autem culpæ est per privationem ordinis ad finem. Ergo pœna est majus malum quam culpa.

Sed contra, sapiens artifex inducit minus malum ad vitandum majus; sicut medicus præcidit membrum, ne corrumpatur corpus. Sed sapientia infert pœnam ad vitandam culpam. Ergo culpa est majus malum pœna.

Respondeo dicendum quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna; et non solum quam pœna sensibilis, quæ consistit in privatione corporalium bonorum, cujusmodi pœnas plures attendunt; sed etiam universaliter accipiendo pœnam, secundum quod privatio gratiæ vel gloriæ pœnæ quædam sunt.

Cujus est duplex ratio. Prima quidem est, quia ex malo culpæ fit aliquis malus, non autem ex malo pœnæ, secundum illud Dionysii, 4 cap. de divin. Nom., part. 4, circ. med.: *Puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum.* Et hoc ideo est, quia cum bonum simpliciter consistat in actu, et non in potentiâ, ultimus autem actus est operatio, vel usus quarumcumque rerum habitatum; bonum hominis simpliciter consideratur in bonâ operatione, vel bono usu rerum habitatum. Utinur autem rebus omnibus per voluntatem. Unde ex bonâ voluntate, quâ homo benè utitur rebus habitatis, dicitur homo bonus, et ex malâ malus. Potest enim qui habet malam voluntatem, etiam bono quod habet male uti, sicut si grammaticus voluntariè incongruè loquatur. Quia ergo ipsa culpa consistit in deordinato actu voluntatis, pœna verò in privatione aliquis eorum quibus utitur voluntas, perfectius habet rationem mali culpa quam pœna.

Secunda ratio sumi potest ex hoc quod Deus est auctor mali pœnæ, non autem mali culpæ. Cujus ratio est, quia malum pœnæ privat bonum creaturæ, sive accipiat bonum creaturæ aliquid creatum, sicut cæcitas privat visum; sive sit bonum increatum, sicut per carentiam visionis divinæ tollitur creaturæ bonum increatum. Malum verò culpæ opponitur propriè bono increato. Contrariatur enim impletioni divinæ voluntatis, et divino amorì, quo bonum divinum in se ipso amatur, et non solum secundum quod participatur à creaturâ. Sic igitur patet quod culpa habet plus de ratione mali quam pœna.

Ad primum ergo dicendum quod licet culpa terminetur ad pœnam, sicut meritum ad præmium, tamen culpa non intenditur propter pœnam, sicut meritum propter præmium; sed potius è converso pœna inducitur, ut vitetur culpa; et sic culpa est pejor quam pœna.

Ad secundum dicendum quod ordo actionis, qui tollitur per culpam, est perfectius bonum agentis, cum sit perfectio secunda, quam bonum quod tollitur per pœnam, quod est perfectio prima.

Ad tertium dicendum quod non est comparatio culpæ ad pœnam sicut finis et ordinis ad finem; quia utrumque potest privari aliquo modo, et per culpam, et per pœnam; sed per pœnam quidem, secundum quod ipse

homo removetur à fine, et ab ordine ad finem; per culpam verò, secundum quod ista privatio pertinet ad actionem quæ non ordinatur ad finem debitum.

QUESTIO XLIX.

DE CAUSA MALI. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter quæritur de causâ mali; et circa hoc quærentur tria: 1^o utrum bonum possit esse causâ mali; 2^o utrum summum bonum, quod est Deus, sit causâ mali; 3^o utrum sit aliquod summum malum quod sit prima causâ omnium malorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum bonum possit esse causâ mali.* — (1-2, qu. 75, art. 1, et 2, dist. 1, qu. 1, art. 1, ad 2, et dist. 34, art. 3, et 2 conf., cap. 41, et 3, cap. 9 et 10, et Mal. quest. 1, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum non possit esse causâ mali. Dicitur enim Matth. 7, 18: *Non potest bona arbor malos fructus facere.*

2. Præterea, unum contrariorum non potest esse causâ alterius. Malum autem est contrarium bono. Ergo bonum non potest esse causâ mali.

3. Præterea, effectus deficiens non procedit nisi à causâ deficiente. Sed malum est effectus deficiens. Ergo si causam habeat, habet deficientem. Sed omne deficiens malum est. Ergo causâ mali non est nisi malum.

4. Præterea, Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 23, quod *malum non habet causam.* Ergo bonum non est causâ mali.

Sed contra est quod Augustinus dicit contra Julianum, lib. 1, cap. 9, parum ante med.: *Non fuit omnino unde oriri posset malum, nisi ex bono.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod omne malum aliquo modo causam habeat. Malum enim est defectus boni quod natum est et debet haberi. Quod autem aliquid deficiat à suâ naturali et debita dispositione, non potest provenire nisi ex aliqua causâ trahente rem extra suam dispositionem. Non enim grave movetur sursum nisi ab aliquo impellente, nec agens deficit à suâ actione nisi propter aliquod impedimentum. Esse autem causam non potest convenire nisi bono; quia nihil potest esse causâ, nisi in quantum est ens; omne autem ens, in quantum huiusmodi, bonum est.

Et si consideremus speciales rationes causarum, agens, et forma, et finis perfectionem quamdam important, quæ pertinent ad rationem boni. Sed et materia, in quantum est in potentia ad bonum, habet rationem boni. In quidem quod bonum sit causâ mali per modum causæ materialis, jam ex præmissis patet, q. pr., art. 3. Ostensum est enim quod bonum est subjectum mali. Causam autem formalem malum non habet, sed est magis privatio formæ; et similiter nec causam finalem, sed magis est privatio ordinis ad finem debitum. Non solum enim finis habet rationem boni, sed etiam utile, quod ordinatur ad finem. Causam autem per modum agentis habet malum, non autem per se, sed per accidens.

Ad cuius evidentiam, sciendum est quòd aliter causatur malum in actione, et aliter in effectu. In actione quidem causatur malum propter defectum alicujus principiorum actionis, vel principalis agentis, vel instrumentalis; sicut defectus in motu animalis potest contingere, vel propter debilitatem virtutis motivæ, ut in pueris, vel propter solam ineptitudinem instrumenti, ut in claudis. Causatur autem malum in re aliquâ quandoque ex virtute agentis, non tamen in proprio effectu agentis (1); quandoque autem ex defectu ipsius, vel materiæ. Ex virtute quidem vel perfectione agentis, quando ad formam intentam ab agente sequitur ex necessitate alterius formæ privatio; sicut ad formam ignis sequitur privatio formæ aeris vel aquæ. Sicut ergo quantò ignis fuerit perfectior in virtute, tantò perfectiùs imprimit formam suam, ita etiam tantò perfectiùs corrumpit contrarium. Unde malum et corruptio aeris et aquæ est ex perfectione ignis; sed hoc est per accidens; quia ignis non intendit privare formam aquæ, sed inducere formam propriam; sed hoc faciendo, causat et illud per accidens. Sed si sit defectus in effectu proprio ignis, puta quòd deficiat à calefaciendo, hoc est vel propter defectum actionis, qui redundat in defectum alicujus principii, ut dictum est in isto art., vel ex indispositione materiæ, quæ non recipit actionem ignis agentis. Sed et hoc ipsum quod est esse deficiens, accidit bono cui per se competit agere.

Unde verum est quòd malum secundum nullum modum habet causam nisi per accidens. Sic autem bonum est causa mali.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, contra Julianum lib. 1, cap. 9, circ. fin., *arborem malam appellat Dominus voluntatem malam, et arborem bonam voluntatem bonam*. Ex voluntate autem bonâ non producit actus moralis malus, cum ex ipsâ voluntate bonâ judicetur actus moralis bonus. Sed tamen ipse motus malæ voluntatis causatur à creaturâ rationali, quæ bona est; et sic est causa mali.

Ad secundum dicendum quòd bonum non causat illud malum quod est sibi contrarium, sed quoddam aliud; sicut bonitas ignis causat malum aquæ, et homo bonus secundum suam naturam causat malum actum secundum morem. Et hoc ipsum per accidens est, ut dictum est in corp. art., et qu. 19, art. 9. Invenitur autem quòd etiam unum contrariorum causat aliud per accidens, sicut frigidum exterius ambiens calefacit in quantum calor retrahitur ad interiora.

Ad tertium dicendum quòd malum habet causam deficientem aliter in rebus voluntariis et naturalibus. Agens enim naturale producit effectum suum talem, quale ipsum est, nisi impediatur ab aliquo extrinseco; et hoc ipsum est quidam defectus ejus. Unde nunquam sequitur malum in effectu, nisi præexistat aliquod aliud malum in agente, vel ma-

teriâ, sicut dictum est in corp. Sed in rebus voluntariis defectus actionis à voluntate actu deficiente procedit, in quantum non subicit se actu suæ regulæ. Qui tamen defectus non est culpa, sed eum sequitur culpa ex hoc quòd cum tali defectu operatur.

Ad quartum dicendum quòd malum non habet causam per se, sed per accidens tantum, ut dictum est in corp.

ARTICULUS II. — *Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali.* — (3, dist. 32, qu. 2, art. 1, et dist. 34, quæst. 3, art. 1, ad 1, et 2 cont., cap. 40, et lib. 3, cap. 71, et Joan. 9, et Rom. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. Dicitur enim Is. 45, 6: *Ego Dominus, et non est alter Deus, formans lucem, et creans tenebras, faciens pacem, et creans malum*; et Amos 3, 6: *Si erit malum in civitate, quod Dominus non fecerit*.

2. Præterea, effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Bonum autem est causa mali, ut dictum est art. præc. Cum igitur omnis boni causa sit Deus, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 1 et 4, sequitur quòd etiam omne malum sit à Deo.

3. Præterea, sicut dicitur in 2 Phys., text. 30, idem est causa salutis navis et periculi. Sed Deus est causa salutis omnium rerum. Ergo est ipse causa omnis perditionis et mali.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 21, quòd *Deus non est auctor mali, quia non est causa tendendi ad non esse*.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. præc., malum quod in defectu actionis consistit, semper causatur ex defectu agentis. In Deo autem nullus defectus est, sed summa perfectio, ut supra ostensum est, qu. 4 per tot. Unde malum quod in defectu actionis consistit, vel quod ex defectu agentis causatur, non reducitur in Deum sicut in causam.

Sed malum quod in corruptione rerum aliquarum consistit, reducitur in Deum sicut in causam. Et hoc patet tam in naturalibus, quam in voluntariis. Dictum est enim, art. præced., quòd aliquod agens in quantum suâ virtute producit aliquam formam ad quam sequitur corruptio et defectus, causat suâ virtute illam corruptionem et defectum. Manifestum est autem quòd forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis, est bonum ordinis universi. Ordo autem universi requirit, ut supra dictum est, qu. 48, art. 2, et quæst. 22, art. 2 ad 2, quòd quædam sint quæ deficere possint, et interdum deficient. Et sic Deus in rebus causando bonum ordinis universi, ex consequenti et quasi per accidens causat corruptiones rerum, secundum illud quod dicitur 1 Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat*. Sed quod dicitur Sap. 1, 13, quòd *Deus mortem non fecit*, intelligitur quasi per se intentam. Ad ordinem autem universi pertinet etiam ordo justitiæ, qui requirit ut peccatoribus pœna inferatur. Et secundum hoc Deus est auctor mali quod est pœna, non autem mali quod est culpa, ratione supra dictâ in princ. corp.

(1) Cod. Alcan.: *Malum autem in re aliquâ, non tamen in proprio effectu agentis, causatur quandoque ex virtute agentis.*

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritates illæ loquuntur de malo pænæ, non autem de malo culpæ.

Ad secundum dicendum quòd effectus causæ secundæ deficientis reducitur in causam primam non deficientem, quantum ad id quod habet entitatis et perfectionis, non autem quantum ad id quod habet de defectu, sicut quidquid est motus in claudicatione, causatur à virtute motivâ; sed quod est obliquitatis in eâ, non est ex virtute motivâ, sed ex curvitate cruris. Et similiter quidquid est entitatis et actionis in actione malâ, reducitur in Deum sicut in causam; sed quod est ibi defectus, non causatur à Deo, sed ex causâ secundâ deficiente.

Ad tertium dicendum quòd submersio navis attribuitur nautæ ut causæ, ex eo quòd non agit quod requiritur ad salutem navis; sed Deus non deficit ab agendo quod est necessarium ad salutem. Unde non est simile.

ARTICULUS III. — *Utrum sit unum summum malum quod sit causa omnis mali.* — (2-2, quæst. 172, art. 6, corp.; et 2, dist. 1, quæst. 1, art. 1, ad 1, et dist. 34, art. 1, ad 4, et art. 2, corp., et 3 cont., cap. 13 et 15, et Pot. qu. 3 art. 6, et opusc. 15, cap. 16.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sit unum summum malum quod sit causa omnis mali. Contrariorum enim effectuum contrariæ sunt causæ, lib. 5 Politicorum, c. 8. Sed in rebus invenitur contrarietas, secundum illud Eccli. 33, 15: *Contra malum bonum est, et contra vitam mors; sic et contra virum justum peccator.* Ergo sunt contraria principia, unum boni, et aliud mali.

2. Præterea, si unum contrariorum est in rerum naturâ, et reliquum, ut dicitur in 2 de Cælo et Mundo, text. 19. Sed summum bonum est in rerum naturâ, quod est causa omnis boni, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2 et 4. Ergo est et summum malum ei oppositum causa omnis mali.

3. Præterea, sicut in rebus invenitur bonum et melius, ita malum et pejus. Sed bonum et melius dicuntur per respectum ad optimum. Ergo malum et pejus dicuntur per respectum ad aliquod summum malum.

4. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentiam. Sed res quæ sunt malæ apud nos, non sunt malæ per essentiam, sed per participationem. Ergo est invenire aliquod summum malum, quod est causa omnis mali.

5. Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad illud quod est per se. Sed bonum est causa mali per accidens. Ergo oportet ponere aliquod summum malum, quod sit causa malorum per se. Neque potest dici quòd malum non habeat causam per se, sed per accidens tantum, quia sequeretur quòd malum non esset ut in pluribus, sed ut in paucioribus.

6. Præterea, malum effectus reducitur ad malum causæ: quia effectus deficiens est à causâ deficiente, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 præc. Sed non est (1) procedere in infi-

nitum. Ergo oportet ponere unum primum malum quod sit causa omnis mali.

Sed contra est quòd summum bonum est causa omnis entis, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 4. Ergo non potest esse aliquod principium ei oppositum, quod sit causa malorum.

Respondeo dicendum quòd ex prædictis patet non esse unum primum principium malorum, sicut est unum primum principium bonorum.

Primò quidem, quia primum principium bonorum est per essentiam bonum, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 3 et 4. Nihil autem potest esse per suam essentiam malum. Ostensum est enim, qu. 6 art. 4, et qu. præc. art. 3, quòd omne ens, in quantum est ens, bonum est; et quòd malum non est nisi in bono ut in subjecto.

Secundò, quia primum bonorum principium est summum et perfectum bonum quod præhabet in se omnem bonitatem, ut supra ostensum est, qu. 6, art. 2. Summum autem malum esse non potest; quia, sicut ostensum est, qu. 48, art. 4, etsi malum semper diminuat bonum, nunquàm tamen illud potest totaliter consumere; et sic semper remanente bono, non potest esse aliquid integrè et perfectè malum. Propter quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 5, ante med., quòd si malum integrum sit, se ipsum destruet: quia, destructo omni bono (quod requiritur ad integritatem mali), subtrahitur etiam ipsum malum, cujus subjectum est bonum.

Tertiò, quia ratio mali repugnat rationi primi principii; tum quia malum causatur ex bono, ut supra ostensum est, art. 1 et 2 hujus quæst., tum quia malum non potest esse causa nisi per accidens, et sic non potest esse prima causa, quia causa per accidens est posterior eâ quæ est per se, ut patet in 2 Physic., text. 66.

Qui autem posuerunt duo prima principia, unum bonum, et alterum malum, ex eadem radice in hunc errorem inciderunt, ex quâ et aliæ extraneæ positiones antiquorum ortum habuerunt; quia scilicet non consideraverunt causam universalem totius entis, sed particulares tantum causas particularium effectuum. Propter hoc enim, si aliquid invenerunt esse nocivum alicui rei per virtutem suæ naturæ, æstimaverunt naturam illius rei esse malam, puta, si quis dicat naturam ignis esse malam, quia combussit domum alicujus pauperis. Judicium autem de bonitate alicujus rei non est accipiendum secundum ordinem ad aliquid particulare; sed secundum seipsum, et secundum ordinem ad totum universum, in quo quælibet res suum locum ordinatissimè tenet, ut ex dictis patet, qu. 11, art. 3, et qu. 4, art. 2. Similiter etiam qui invenerunt duorum particularium effectuum contrarias, nesciverunt reducere causas particulares contrarias in causam universalem communem; et ideò usque ad prima principia contrarietatem in causis esse judicaverunt. Sed cum omnia contraria conveniant in uno communi, necesse est in eis supra cau-

(1) Ita Nicolaius. Rem. et Pat. edit.: *Sed hoc non est.*

sas contrarias proprias inveniri unam causam communem; sicut supra qualitates contrarias elementorum invenitur virtus corporis celestis; et similiter supra omnia quæ quocumque modo sunt, invenitur unum primum principium essendi, ut supra ostensum est, qu. 2, art. 3.

Ad primum ergo dicendum quod contraria conveniunt in genere uno, et etiam conveniunt in ratione essendi; et ideo, licet habeant causas particulares contrarias, tamen oportet devenire ad unam primam causam communem.

Ad secundum dicendum quod privatio et habitus nata sunt fieri circa idem. Subjectum autem privationis est ens in potentia, ut dictum est, qu. 48, art. 3. Unde cum malum sit privatio boni, ut ex dictis patet, qu. præc. art. 1, 2, 3, illi bono opponitur cui adjungitur potentia, non autem summo bono, quod est actus purus.

Ad tertium dicendum quod unumquodque intenditur secundum propriam rationem. Sicut autem forma est perfectio quædam, ita privatio est quædam remotio. Unde omnis forma, et perfectio, et bonum, per accessum ad terminum perfectum attenditur; privatio autem, et malum, per recessum à termino. Unde non dicitur malum et pejus per accessum ad summum malum; sicut dicitur bonum et melius per accessum ad summum bonum.

Ad quartum dicendum quod nullum ens dicitur malum per participationem, sed per privationem participationis. Unde non oportet fieri reductionem ad aliquid quod sit per essentiam malum.

Ad quintum dicendum quod malum non potest habere causam nisi per accidens, ut supra ostensum est, art. 1 hujus qu. Unde impossibile est fieri reductionem ad aliquid quod sit per se causa mali. Quod autem dicitur quod malum est ut in pluribus, simpliciter falsum est. Nam generabilia et corruptibilia, in quibus solum contingit esse malum naturæ, sunt modica pars totius universi. Et iterum in unaquaque specie defectus naturæ accidit in paucioribus. In solis autem hominibus malum videtur esse ut in pluribus; quia bonum hominis secundum sensum corporis non est bonum hominis, in quantum homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem.

Ad sextum dicendum quod in causis mali non est procedere in infinitum, sed est reducere omnia mala in aliquam causam bonam, ex qua sequitur malum per accidens.

QUESTIO L.

DE SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTÈ. — (In quinque articulis divisa.)

Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ; et primo de creaturâ purè spirituali, quæ in Scriptura sacrâ Angelus nominatur; secundò de creaturâ purè corporali; tertio de creaturâ compositâ ex corporali et spirituali, quæ est homo.

Circa verò Angelos considerandum est

primò de his quæ pertinent ad eorum substantiam. Secundò de his quæ pertinent ad eorum intellectum. Tertio de his quæ pertinent ad eorum voluntatem. Quarto de his quæ pertinent ad eorum creationem.

De substantiâ autem eorum considerandum est et absolutè, et per comparisonem ad corporalia.

Circa substantiam verò eorum absolute quinque quærentur: 1º utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea; 2º supposito quod Angelus sit talis, quæritur utrum sit compositus ex materia et formâ; 3º quæritur de multitudine eorum; 4º de differentiâ ipsorum ab invicem; 5º de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum Angelus sit omnino incorporeus.* — (2 cont., cap. 46 et 50, et Pot. qu. 6, art. 6; corp., et Spir. art. 5, et op. 3, cap. 74, et op. 13, cap. 16.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit omnino incorporeus. Illud enim quod est incorporeum solum quoad nos et non quoad Deum, non est incorporeum simpliciter. Sed Damascenus dicit in lib. 2 orth. Fid., cap. 3, non longè à princ., quod *Angelus incorporeus et immaterialis dicitur quantum ad nos; sed comparatus ad Deum corporeus et materialis invenitur.* Non ergo est incorporeus simpliciter.

2. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut probatur in 6 Phys., text. 32. Sed Damascenus dicit ibidem quod *Angelus est substantia intellectualis semper mobilis.* Angelus ergo est substantia corporea.

3. Præterea, Ambrosius dicit in lib. de Spiritu sancto, cap. 7, in princ.: *Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus.* Circumscribi autem proprium est corporum. Ergo omnis creatura est corporea. Angeli autem sunt Dei creaturæ, ut patet in psal. 148, 2: *Laudate Dominum, omnes Angeli ejus;* et postea subditur: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt.* Ergo Angeli sunt corporei.

Sed contra est quod dicitur in psal. 103, 4. *Qui facit Angelos suos spiritus.*

Respondeo dicendum quod necesse est ponere aliquas creaturas incorporeas. Id enim quod præcipue in rebus creatis Deus intendit, est bonum, quod consistit in assimilatione ad Deum. Perfecta autem assimilatio effectus ad causam attenditur, quando effectus imitatur causam secundum illud per quod causa producit effectum, sicut calidum facit calidum. Deus autem creaturam producit per intellectum et voluntatem, ut supra dictum est, qu. 14, art. 8, et qu. 19, art. 4. Unde ad perfectionem universi requiritur quod sint aliquæ creaturæ intellectuales. Intelligere autem non potest esse actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ: quia omne corpus determinatur ad hic et nunc. Unde necesse est ponere, ad hoc quod universum sit perfectum, quod sit aliqua incorporea creatura.

Antiqui autem, ignorantes vim intelligendi, et non distinguentes inter sensum et intelle-

etum, nihil esse existimaverunt in mundo nisi quod sensu et imaginatione apprehendi potest. Et quia sub imaginatione non cadit nisi corpus, existimaverunt quod nullum ens esset nisi corpus, ut Philosophus dicit in 4 Physic., text. 32 et 37. Et ex his processit Sadduceorum error, dicentium non esse spiritum, Act. 23, 8.

Sed hoc ipsum quod intellectus est altior sensu, rationabiliter ostendit esse aliquas res incorporeas à solo intellectu comprehensibiles.

Ad primum ergo dicendum quod substantiæ incorporeæ medium sunt inter Deum et creaturas corporeas. Medium autem comparatum ad unum extremum videtur alterum extremum, sicut tepidum comparatum calido videtur frigidum; et hac ratione dicitur quod Angeli Deo comparati, sunt materiales et corporei, non quod in eis sit aliquid de natura corporeæ.

Ad secundum dicendum quod motus ibi accipitur, prout intelligere et velle motus quidam dicuntur. Dicitur ergo Angelus substantia semper mobilis, quia semper est actu intelligens, non quandoque actu, et quandoque potentia, sicut nos. Unde patet quod ratio procedit ex æquivoco.

Ad tertium dicendum quod circumscribi terminis localibus est proprium corporum; sed circumscribi terminis essentialibus est commune cuilibet creaturæ, tam corporali quam spirituali. Unde dicit Ambrosius, in lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 7, à princ., quod licet quedam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent.

ARTICULUS II. — Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma. — (2, dist. 8, qu. 5, art. 1, et 1 cont., cap. 49 et 50, et Spir. art. 1, et quodl. 9, art. 8; et opusc. 3, cap. 74 et 95, et op. 15, cap. 3, 5, 6, 7, 8 et 18, et opusc. 30, cap. 3, et opusc. 42, cap. 4 et 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus sit compositus ex materia et forma. Omne enim quod continetur sub aliquo genere, est compositum ex genere et differentia, quæ adveniens generi constituit speciem. Sed genus sumitur ex materia, differentia verò ex forma, ut patet in 18 Metaph., text. 6. Ergo omne quod est in genere, est compositum ex materia et forma. Sed Angelus est in genere substantiæ. Ergo est compositus ex materia et forma.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Proprietates autem materiæ sunt recipere et subsistere; unde dicit Boetius, in lib. de Trin., ante med., quod forma simplex subjectum esse non potest; hoc autem invenitur in Angelo. Ergo Angelus est compositus ex materia et forma.

3. Præterea, forma est actus, lib. 2 de Anima, text. 2. Quod ergo est forma tantum, est actus purus. Sed Angelus non est actus purus; hoc enim solius Dei est. Ergo non est forma tantum, sed habet formam in materia.

4. Præterea, forma propriè limitatur et finitur per materiam. Forma ergo quæ non est in materia est forma infinita. Sed forma Angeli non est infinita, quia omnis creatura finita est. Ergo forma Angeli est in materia.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. de div. Nomin., non remota à princ., quod primæ creaturæ sicut incorporeales, ita et immateriales intelliguntur.

Respondetur dicendum quod quidam ponunt Angelos esse compositos ex materia et forma; et hanc opinionem astruere nititur Avicbroni, in lib. Fontis vitæ. Supponit enim quod quæcumque distinguuntur secundum intellectum, sunt etiam in rebus distincta. In substantiâ autem incorporeâ intellectus apprehendit aliquid per quod distinguitur à substantiâ corporeâ, et aliquid per quod cum eâ convenit. Unde ex hoc vult concludere quod illud per quod differt substantia incorporeâ à corporeâ, sit ei quasi forma; et illud quod subicitur huius formæ distinguenti quasi commune, sit materia ejus. Et propter hoc ponit quod eadem est materia universalis spiritualium et corporalium; ut intelligatur quod forma incorporeæ substantiæ sic sit impressa in materia spiritualium, sicut forma quantitatis est impressa in materia corporalium.

Sed primo aspectu apparet esse impossibile unam esse materiam spiritualium et corporalium. Non enim est possibile quod forma spiritualis et corporalis recipiatur in una parte materiæ; quia sic una et eadem res numero esset corporalis et spiritualis.

Unde relinquitur quod alia pars materiæ sit quæ recipit formam corpoream, et alia quæ recipit formam spiritualementem. Materiam autem dividi in partes non convenit, nisi secundum quod intelligitur sub quantitate; quâ remota, remanet substantia indivisibilis, ut dicitur in 1 Phys., text. 15. Sic igitur relinquitur quod materia spiritualium sit substantia subjecta quantitati: quod est impossibile. Impossibile est ergo quod una sit materia corporalium et spiritualium.

Sed adhuc ulterius impossibile est quod substantia intellectualis habeat qualemcumque materiam. Operatio enim cuiuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus. Intelligere autem est operatio penitus immaterialis; quod ex ejus objecto apparet, à quo actus quilibet recipit speciem et rationem. Sic enim unumquodque intelligitur, in quantum à materia abstrahitur: quia formæ in materia sunt individuales formæ, quas intellectus non apprehendit secundum quod huiusmodi. Unde relinquitur quod substantia intellectus est omnino immaterialis.

Non est autem necessarium quod ea quæ distinguuntur secundum intellectum, sint distincta in rebus; quia intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales quæ sunt infra intellectum nostrum, simplici modo sunt in intellectu nostro quam sint in se ipsis. Substantiæ autem angelicæ sunt supra intellectum nostrum. Unde intellectus noster non potest attingere ad appre-

hendendum eas, secundum quod sunt in se ipsis, sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas : et sic etiam apprehendit Deum, ut supra dictum est, qu. 3, art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quod differentia est quæ constituit speciem. Unumquodque autem constituitur in specie, secundum quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus ; quia *species rerum sunt sicut numeri*, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur in 8 Metaph., text. 10. In rebus autem materialibus aliud est quod determinat ad specialem gradum, scilicet forma, et aliud quod determinatur, scilicet materia ; unde ab alio sumitur genus, et ab alio differentia. Sed in rebus immaterialibus non est aliud determinans et determinatum ; sed unaquæque earum secundum se ipsam tenet determinatum gradum in entibus ; et ideo genus et differentia in eis non accipitur secundum aliud et aliud, sed secundum unum et idem ; quæ tamen differunt secundum considerationem nostram : in quantum enim intellectus noster considerat illam rem ut indeterminatè, accipitur in eis ratio generis ; in quantum verò considerat ut determinatè, accipitur ratio differentię.

Ad secundum dicendum quod ratio illa ponitur in lib. Fontis vitæ ; et esset necessaria, si idem esset modus quo recipit intellectus, et quo recipit materia. Sed hoc patet esse falsum. Materia enim recipit formam, ut secundum ipsam constituatur in esse alicujus speciei, vel aeris, vel ignis, vel cujuscumque alterius. Sic autem intellectus non recipit formam ; alioquin verificaretur opinio Empedoclis, lib. 1 de Animâ, apud Arist., text. 26, qui posuit quod terram terrâ cognoscimus, et ignem igne. Sed forma intelligibilis est in intellectu secundum ipsam rationem formæ ; sic enim cognoscitur ab intellectu. Unde talis receptio non est receptio materiæ, sed receptio substantię immaterialis.

Ad tertium dicendum quod licet in Angelo non sit compositio formæ et materiæ, est tamen in eo actus et potentia. Quod quidem manifestum potest esse ex consideratione rerum materialium, in quibus invenitur duplex compositio. Prima quidem formæ et materiæ, ex quibus constituitur natura aliqua. Natura autem sic composita non est suum esse, sed esse est actus ejus. Unde ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum. Subtractâ ergo materiâ, et posito quod ipsa forma subsistat non in materiâ, adhuc remanet comparatio formæ ad ipsum esse, ut potentiæ ad actum. Et talis compositio intelligenda est in Angelis ; et hoc est quod à quibusdam dicitur quod Angelus est compositus ex *quo est*, et *quod est*, vel ex *esse*, et *quod est*, ut Boetius dicit. Nam *quod est*, est ipsa forma subsistens ; ipsum autem *esse* est quo substantia est ; sicut cursus est quo currens currit. Sed in Deo non est aliud *esse*, et *quod est*, ut supra ostensum est, qu. 3, art. 4. Unde solus Deus est actus purus.

Ad quartum dicendum quod omnis creatura

est finita simpliciter, in quantum *esse* ejus non est absolutè subsistens, sed limitatur ad naturam aliquam, cui advenit. Sed nihil prohibet aliquam creaturam esse secundum quid infinitam. Creaturæ autem materiales habent infinitatem ex parte materiæ, sed finitatem ex parte formæ, quæ limitatur per materiam in quâ recipitur. Substantię autem immateriales creatæ sunt finitæ secundum suum esse ; sed infinitæ secundum quod earum formæ non sunt receptæ in alio ; sicut si diceremus albedinem separatam existentem esse infinitam quantum ad rationem albedinis, quia non contrahitur ad aliquod subiectum ; *esse* tamen ejus esse finitum, quia determinatur ad aliquam naturam specialem. Et propter hoc dicitur in lib. de Causis, prop. 16, quod *intelligentia est finita superius*, in quantum scilicet recipit *esse* à suo superiori ; *est infinita inferius*, in quantum non recipitur in aliquâ materiâ.

ARTICULUS III. — *Utrum Angeli sint in aliquo magno numero.* — (2, dist. 3, qu. 1, art. 3, et 2 cont., cap. 91 et 92, et Pot. qu. 6, art. 6, corp., fine, et opusc. 15, cap. 2, 3 et 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint in aliquo magno numero. Numerus enim species quantitatis est, et sequitur divisionem continui. Hoc autem non potest esse in Angelis, cum sint incorporei, ut supra ostensum est, art. 1 hujus qu. Ergo Angeli non possunt esse in aliquo magno numero.

2. Præterea, quando aliquid est magis propinquum uni, tantò minùs est multiplicatum, ut in numeris apparet. Natura autem angelica inter alias naturas creatas est Deo propinquior. Cum ergo Deus sit maximè unus, videtur quod in naturâ angelicâ inveniatur minimum de multitudine.

3. Præterea, proprius effectus separatarum substantiarum videtur esse motus corporum cœlestium. Sed motus corporum cœlestium sunt secundum aliquem determinatum numerum paucum, qui à nobis apprehendi potest. Ergo Angeli non sunt in majori multitudine quàm motus corporum cœlestium.

4. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nom., aliquantulum à princ. lect. 3, quod « propter radios divinæ bonitatis subsistunt « intelligibiles et intellectuales omnes substantię. » Sed radius non multiplicatur nisi secundum diversitatem recipientium. Non autem potest dici quod materia sit receptiva intelligibilis radii, cum substantię intellectuales sint immateriales, ut supra ostensum est, art. 2 hujus quæst. Ergo videtur quod multiplicatio substantiarum intellectualium non possit esse nisi secundum exigentiam primorum corporum, scilicet cœlestium, ut ad ea quodam modo processus prædictorum radiorum terminetur ; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Dan. 7, 10 *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.*

Respondeo dicendum quod circa numerum substantiarum separatarum diversi diversis

viis processerunt. Plato enim posuit, ut refert Arist., 1 Metaph., text. 6, substantias separatas esse species rerum sensibilium, utpote si poneremus ipsam naturam humanam esse separatam; et secundum hoc oportebat dicere quod substantiæ separatæ sint secundum numerum specierum sensibilium.

Sed hanc positionem improbat Aristot., eod. lib., text. 31 et seq., ex eo quod materia est de ratione specierum sensibilium. Unde substantiæ separatæ non possunt esse species exemplares horum sensibilium; sed habent quasdam naturas altiores naturis rerum sensibilium. Posuit tamen Aristot., 12 Met., text. 43, quod illæ naturæ perfectiores habent ordinem ad sensibilia ista secundum rationem moventis et finis; et ideò secundum numerum primorum motuum conatus est adinvenire numerum substantiarum separatarum.

Sed quia hoc videtur repugnare documentis sacræ Scripturæ, Rabbi Moyses, Judæus, volens utrumque concordare, posuit, lib. 2 Perplexorum, cap. 4 et 6, quod Angeli, secundum quod dicuntur substantiæ immateriales, multiplicantur secundum numerum motuum corporum cælestium, secundum Aristot., loco prox. cit. Sed posuit, ad salvandam Scripturam, quod Angeli in Scripturâ dicuntur etiam homines divina annuntiantes, et iterum, virtutes rerum naturalium, quæ Dei omnipotentiam manifestant.

Sed hoc est alienum à consuetudine Scripturæ, quod virtutes rerum irrationabilium Angeli nominentur.

Unde dicendum est quod etiam Angeli, secundum quod sunt immateriales substantiæ, in quâdam multitudine maximâ sunt, omnem materialem multitudinem excedentes. Et hoc est quod dicit Dionysius, cap. 14 cæl. Hierarch., in med.: *Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.* Et hujus ratio est, quia cum perfectio universi sit illud quod præcipuè Deus intendit in creatione rerum, quantò aliqua sunt magis perfecta, tantò in majori excessu sunt creata à Deo. Sicut autem in corporibus attenditur excessus secundum magnitudinem, ita in rebus incorporeis potest attendi excessus secundum multitudinem. Videmus autem quod corpora incorruptibilia, quæ sunt perfectiora inter corpora, excedunt quasi incomparabiliter secundum magnitudinem corpora corruptibilia. Nam tota sphaera activorum et passivorum est aliquid modicum respectu corporum cælestium. Unde rationabile est quod substantiæ immateriales excedant secundum multitudinem substantias materiales quasi incomparabiliter.

Ad primum ergo dicendum quod in Angelis non est numerus, qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui, sed causatus ex distinctione formarum, prout multitudo est de transcendentibus, ut supra dictum est, qu. 11, art. 2.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod natura angelica est Deo propinqua, oportet quod habeat minimum de multitudine in sui

compositione, non autem ita quod in paucis salvetur.

Ad tertium dicendum quod ratio illa est Aristotelis in 12 Metaph., text. 44; et ex necessitate concluderet, si substantiæ separatæ essent propter substantias corporales. Sic enim frustra essent immateriales substantiæ, nisi ex eis aliquis motus in rebus corporalibus appareret. Non est autem hoc verum, quod substantiæ immateriales sint propter corporales, quia finis nobilior est his quæ sunt ad finem. Unde etiam Aristoteles dicit ibidem quod hæc ratio non est necessaria, sed probabilis. Coactus autem fuit hæc ratione uti, quia ad cognoscendum intelligibilia non possumus pervenire nisi per sensibilia.

Ad quartum dicendum quod ratio illa procedit secundum opinionem eorum qui causam distinctionis rerum ponebant esse materiam; hoc autem improbatum est qu. 47, art. 1. Unde multiplicatio Angelorum neque secundum materiam neque secundum corpora est accipienda, sed secundum divinam sapientiam diversos ordines immaterialium substantiarum excogitantem.

ARTICULUS IV. — *Utrum Angeli differant specie.* — (2, dist. 3, quæst. 1, art. 4, et 2 cont., cap. 71, 92 et 93, et Spir. art. 9; op. 29, et opusc. 32, cap. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non differant specie. Cum enim differentia sit nobilior genere, quæcumque conveniunt secundum id quod est nobilissimum in eis, conveniunt in ultimâ differentiâ constitutivâ; et ita sunt eadem secundum speciem. Sed omnes Angeli conveniunt in eo quod est nobilissimum in eis, scilicet in intellectualitate. Ergo omnes Angeli sunt unius speciei.

2. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed Angeli non videntur differre ab invicem nisi secundum magis et minus, prout scilicet unus alio est simplicior, et perspicacioris intellectus. Ergo Angeli non differunt specie.

3. Præterea, anima et Angelus ex opposito dividuntur. Sed omnes animæ sunt unius speciei. Ergo et Angeli.

4. Præterea, quantò aliquid est perfectius in naturâ, tantò magis debet multiplicari. Hoc autem non esset, si in unâ specie esset unum tantum individuum. Ergo multi Angeli sunt unius speciei.

Sed contra est quod in his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur in 3 Metaph., text. 2. Sed in Angelis etiam unius ordinis sunt primi, et medii, et ultimi, ut dicit Dionysius, 10 cap. angelicæ Hierarch., à med. Ergo Angeli non sunt ejusdem speciei.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas. Alii verò, quod omnes Angeli sunt unius speciei, sed non animæ. Quidam verò, quod omnes Angeli unius hierarchiæ, aut etiam unius ordinis.

Sed hoc est impossibile. Ea enim quæ conveniunt specie, et differunt numero, conveniunt in formâ, sed distinguuntur materiali-

ter. Si ergo Angeli non sunt compositi ex materiâ et formâ, ut dictum est supra, art. 2 hujus quæst., sequitur quod impossibile sit esse duos Angelos unius speciei; sicut etiam impossibile esset dicere quod essent plures albedines separatæ, aut plures humanitates; cum albedines non sint plures, nisi secundum quod sunt in pluribus substantiis. Si tamen Angeli haberent materiâ, nec sic possent esse plures Angeli unius speciei. Sic enim oporteret quod principium distinctionis unius ab alio esset materiâ, non quidem secundum divisionem quantitatis, cum sint incorporei, sed secundum diversitatem potentiarum: quæ quidem diversitas materiæ causat diversitatem non solum speciei, sed generis.

Ad primum ergo dicendum quod differentia est nobilior genere, sicut determinatum indeterminato, et proprium communi; non autem sicut alia et alia naturâ; alioquin oporteret quod omnia animalia irrationalia essent unius speciei, vel quod esset in eis aliqua alia perfectior formâ quàm anima sensibilis. Differunt ergo specie animalia irrationalia secundum diversos gradus determinatos naturæ sensitivæ: et similiter omnes Angeli differunt specie secundum diversos gradus naturæ intellectivæ.

Ad secundum dicendum quod magis et minus, secundum quod causantur ex intensiōe et remissione unius formæ, non diversificant speciem; sed secundum quod causantur ex formis diversorum graduum, sic diversificant speciem; sicut si dicamus quod ignis est perfectior aere; et hoc modo Angeli diversificantur secundum magis et minus.

Ad tertium dicendum quod bonum speciei præponderat bono individui. Unde multo melius est quod multiplicentur species in Angelis quàm quod multiplicentur individua in unâ specie.

Ad quartum dicendum quod multiplicatio secundum numerum, cum in infinitum pro- tendi possit, non intenditur ab agente, sed sola multiplicatio secundum speciem, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 2. Unde perfectio naturæ angelicæ requirit multiplicationem specierum, non autem multiplicationem individuorum in unâ specie.

ARTICULUS V. — *Utrum Angeli sint incorruptibiles.* — (2, dist. 3, quæst. 1, art. 1, et dist. 7, quæst. 1, art. 1 corp., et 2 cont. cap. 54 et 91, ad 3, et Pot. quæst. 3, art. 3, et 4, corp., et opusc. 2, cap. 74, et opusc. 9, qu. 47.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint incorruptibiles. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 3, de Angelo, quod est substantia intellectualis, gratia, et non naturâ, immortalitatem suscipiens.

2. Præterea, Plato dicit in Timæo, à princ.: *O dii deorum, quorum opifex idem, paterque ego. Opera si quidem vos mea, dissolubilia naturâ, me tamen ita (1) volente indissolubilia.* Hos autem deos non aliud quàm Angelos intelligere potest. Ergo Angeli naturâ suâ sunt corruptibiles.

1) Ita codd. Alcan. Editi omittunt, ita.

3. Præterea, secundum Gregorium, lib. 16 Moral., cap. 16, versus fin., *omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus Omnipotentis conservaret.* Sed quod in nihilum redigi potest, est corruptibile. Ergo cum Angeli sint à Deo facti, videtur quod sint corruptibiles secundum suam naturam.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., parum à princ., quod *intelle- ctuales substantiæ vitam habent indeficientem, ab universâ corruptione, morte, et materiâ, et generatione mundæ existentes.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere Angelos secundum suam naturam esse incorruptibiles.

Cujus ratio est quia nihil corrumpitur nisi per hoc quod forma ejus à materiâ separatur. Unde cum Angelus sit ipsa formâ subsistens, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus qu., impossibile est quod ejus substantia sit corruptibilis. Quod enim convenit alicui secundum se, nunquam ab eo separari potest; ab eo autem cui convenit per aliud, potest separari; separato eo secundum quod ei conveniebat. Rotunditas enim à circulo separari non potest, quia convenit ei secundum se ipsum; sed æneus circulus potest amittere rotunditatem per hoc quod circularis figura separatur ab ære. Esse autem secundum se competit formæ; unumquodque enim est ens actu, secundum quod habet formam. Materia vero est ens actu per formam. Compositum igitur ex materiâ et formâ desinit esse actu per hoc quod forma separatur à materiâ. Sed si ipsa formâ subsistat in suo esse, sicut est in Angelis, ut dictum est loco prox. cit., non potest amittere esse. Ipsa igitur immaterialitas Angeli est ratio quare Angelus est incorruptibilis secundum suam naturam.

Et hujus incorruptibilitatis signum accipi potest ex ejus intellectuali operatione. Quia enim unumquodque operatur secundum quod est actu, operatio rei indicat modum esse ipsius. Species autem et ratio operationis ex objecto comprehenditur. Objectum autem intelligibile, cum sit supra tempus, est sempiternum. Unde omnis substantia intellectualis est incorruptibilis secundum suam naturam.

Ad primum ergo dicendum quod Damascenus accipit immortalitatem perfectam; quæ includit omnimodam immutabilitatem; quia omnis mutatio est quædam mors, ut Augustinus dicit, lib. 3 cont. Maximinum, cap. 12, à med. Perfectam autem immutabilitatem Angeli non nisi per gratiam assequuntur, ut infra patebit, quæst. 62, art. 2 et 8.

Ad secundum dicendum quod Plato per deos intelligit corpora cælestia, quæ existimabat esse ex elementis composita; et ideo secundum suam naturam erant dissolubilia, sed voluntate divinâ semper conservabantur in esse.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 44, art. 1 ad 2, quoddam necessarium est quod habet causam suæ necessitatis. Unde non repugnat necessario nec incorruptibili quod esse ejus dependeat ab alio sicut à causâ. Per hoc ergo quod dicitur quod omnia deciderent in nihilum, nisi con-

tinerentur à Deo, et etiam Angeli, non datur intelligi quòd in Angelis sit aliquod corruptionis principium, sed quòd esse Angeli dependeat à Deo sicut à causâ. Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quòd Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc quòd in se ipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ.

QUÆSTIO LI.

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD CORPORA. —
(*In tres articulos divisa.*)

Deinde quæritur de Angelis per comparisonem ad corporalia; et primò de comparisonem Angelorum ad corpora; secundò de edimparationem Angelorum ad loca corporalia; tertio de comparisonem Angelorum ad motum localem.

Circâ primum quærentur tria: 1^o utrùm Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita; 2^o utrùm assumant corpora; 3^o utrùm in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.* — (2, dist. 1, art. 1, et 2 cont., cap. 49, 50, 51, et Pot. quæst. 6; art. 6, et Mal. quæst. 16, art. 1, et Spir. art. 5, et opusc. 13, cap. 18.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. Dicit enim Origenes in lib. 1 Periarchon., cap. 6, in fine: *Solius Dei, id est, Patris, et Filii, et Spiritus sancti, natura illud proprium est ut sine materiali substantia et absque ullâ corporeæ adjectionis societate intelligatur existere.* Bernardus etiam dicit in 6 hom. super Cant., serm. 6, in princ.: *Demus Deo soli sicut immortalitatem, sic incorporeitatem, cujus naturâ sola neque, propter se neque propter aliud (1) solatio indiget instrumenti corporei. Etenim autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Augustinus etiam dicit super Gen. ad litt., lib. 3, cap. 10, in princ.: *Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum naturâ vivunt (2).* Eadem autem est naturâ dæmonis et Angeli. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

2. Præterea, Gregorius in hom. Epiphaniæ 10 in Evang., in princ., nominat Angelum rationale animal. Omne autem animal componitur ex corpore et animâ. Ergo Angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

3. Præterea, perfectior est vita in Angelis quàm in animalibus. Sed anima non solum vivit, sed etiam vivificat corpus. Ergo Angeli vivificant corpora naturaliter sibi unita.

Sed contra est quod dicit Dionysius cap. 4 de div. Nomin., parùm à princ. lect. 3, quòd *Angeli sicut incorporales intelliguntur, ita et immateriales.*

Respondeo dicendum quòd Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Quod enim accidit alicui naturæ, non invenitur universaliter in naturâ illâ; sicut habere

alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali. Cum autem intelligere non sit actus corporis, nec alicujus virtutis corporeæ, ut infra patebit, quæst. 75, art. 2, habere corpus unitum non est de ratione substantiæ intellectualis, in quantum hujusmodi; sed accidit alicui substantiæ intellectuali propter aliquid aliud; sicut humanæ animæ competit uniti corpori, quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum; non habens in sui naturâ plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos à sensibilibus rebus; ut inf. dicitur, q. 84, a. 6, et 89, art. 1. In quocumque autem genere invenitur aliquid imperfectum, oportet præexistere aliquid perfectum in genere illo. Sunt igitur aliquæ substantiæ perfecte intellectuales in naturâ intellectuali, non indigentes acquirere scientiam à sensibilibus rebus. Non igitur omnes substantiæ intellectuales sunt unitæ corporibus, sed aliquæ sunt à corporibus separatæ; et has dicimus Angelos.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 50, art. 1, quorundam opinio fuit quòd omne ens esset corpus. Et ex hac existimatione derivatum videtur quòd aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse nisi corporibus unitas; adeò quòd quidam etiam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Augustinus narrat in 7 de Civ. Dei, cap. 6. Sed quia hoc fidei catholice repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud psal. 8, 2: *Elevata est magnificentia tua super cælós;* Origenes hoc de Deo dicere recusans; de aliis substantiis (1) secutus est aliorum opinionem; sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. Verbum autem Bernardi potest exponi, quòd spiritus creati indigeant corporali instrumento, non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicitur, art. seq. Augustinus autem loquitur non asserendo, sed opinionem Platonicorum utens; qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant.

Ad secundum dicendum quòd Gregorius nominat Angelum rationale animal metaphoricè, propter similitudinem rationis.

Ad tertium dicendum quòd vivificare effective simpliciter perfectionis est; unde et Deo convenit secundum illud 1 Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat.* Sed vivificare formaliter est substantiæ quæ est pars alicujus naturæ, et non habentis in se integram naturam speciei. Unde substantia intellectualis quæ non est unita corpori, est perfectior quàm ea quæ est corpori unita.

ARTICULUS II. — *Utrùm Angeli assumant corpora.* — (2, dist. 8, art. 2, et Pot. quæst. 6, art. 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non assumant corpora. In opere enim Angeli nihil est superfluum, sicut neque in opere naturæ. Sed superfluum esset, si Angeli corpora assumerent; Angelus enim non indiget corpore, cum ejus virtus omnem

(1) Al., *alium*.

(2) Al., *indigent*.

(1) Cod. Alcân., *in aliis substantiis*.

virtutem corporis excedat. Ergo Angelus non assumit corpus.

2. Præterea, omnis assumptio ad aliquam unionem terminatur; quia assumere dicitur quasi ad se sumere. Sed corpus non unitur Angelo ut formæ, sicut dictum est art. præc.; ex eo autem quod unitur ei ut motori, non dicitur assumi, alioquin sequeretur quod omnia corpora mota ab Angelis essent ab eis assumpta. Ergo Angeli non assumunt corpora.

3. Præterea, Angeli non assumunt corpora de terrâ vel aquâ, quia non subito disparent; neque iterum de igne, quia comburerent ea quæ contingerent; neque iterum ex aere, quia aer infigurabilis est et incolorabilis. Ergo Angeli corpora non assumunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 16 de Civ., cap. 29, quod Angeli in assumptis corporibus Abrahæ apparuerunt.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt Angelos nunquam corpora assumere, sed omnia quæ in Scripturis divinis leguntur de apparitionibus Angelorum, contigisse in visione prophetiæ, hoc est, secundum imaginationem.

Sed hoc repugnat intentioni Scripturæ. Illud enim quod imaginariâ visione videtur, est in solâ imaginatione videntis. Unde non videtur indifferenter ab omnibus. Scriptura autem divina sic introducit interdum Angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur; sicut Angeli apparentes Abrahæ visi sunt ab eo, et totâ familiâ ejus, et à Loth, et à civibus Sodomorum; similiter Angelus qui apparuit Tobię, ab omnibus videbatur. Ex quo manifestum fit hujusmodi contigisse secundum corpoream visionem, quâ videtur id quod positum est extra videntem, unde ab omnibus videri potest. Tali autem visione non videtur nisi corpus.

Cum igitur Angeli neque corpora sint, neque habeant corpora naturaliter sibi unita, ut ex dictis patet, art. præc. et art. 1 qu. 50, relinquitur quod interdum corpora assumant.

Ad primum ergo dicendum quod Angeli non indigent corpore assumpto propter se ipsos, sed propter nos, ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem quam homines expectant cum eis habendam in futurâ vitâ. Hoc autem quod Angeli corpora assumpserunt in veteri Testamento, fuit quoddam figurale indicium quod Verbum Dei assumpturum esset corpus humanum. Omnes enim apparitiones veteris Testamenti ad illam apparitionem ordinatæ fuerunt, quâ Filius Dei apparuit in carne.

Ad secundum dicendum quod corpus assumptum unitur Angelo non quidem ut formæ, neque solum ut motori, sed sicut motori representato per corpus mobile assumptum. Sicut enim à sacrâ Scripturâ proprietates rerum intelligibilium sub similitudinibus rerum sensibilium describuntur, ita corpora sensibilia divinâ virtute sic formantur ab Angelis, ut congruant ad representandum Angeli intelligibiles proprietates. Et hoc est Angelum assumere corpus.

Ad tertium dicendum quod sicut aer in suâ

raritate manens non retinet figuram, neque colorem; quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubi-
bus; et sic Angeli assumunt corpora ex aere, condensando ipsum virtute divinâ, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

ARTICULUS III. — *Utrum Angeli in corporibus assumptis operavitæ exercent.* — (1, dist. 8, art. 4, et Pot. quæst. 6, art. 8, et quodl. 3, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli in corporibus assumptis opera vitæ exercent. Angelos enim veritatis non decet aliqua fictio. Esset autem fictio, si corpus ab eis assumptum, quod vivum videtur et opera vitæ habens, non haberet hujusmodi. Ergo Angeli in assumpto corpore opera vitæ exercent.

2. Præterea, in operibus Angeli non sunt aliqua frustra. Frustra autem in corpore assumpto per Angelum formarentur oculi, et nares, et alia sensuum instrumenta, nisi per ea Angelus sentiret. Ergo Angelus sentit per corpus assumptum; quod est propriissimum opus vitæ.

3. Præterea, moveri motu progressivo est unum de operibus vitæ, ut patet in 2 de Animâ, text. 13. Manifestè autem Angeli apparent in assumptis corporibus moveri; dicitur enim Genes. 18, 16, quod *Abraham simul gradiebatur, deducens Angelos* qui ei apparuerant; et Angelus Tobię quærenti, Tob. 5, 7: *Nosti viam quæ deducit in civitatem Medorum?* Respondit: *Novi, et omnia itinera ejus frequenter ambulavi.* Ergo Angeli in corporibus assumptis frequenter exercent opera vitæ.

4. Præterea, locutio est opus viventis; fit enim per vocem, quæ est sonus ab ore animalis prolatus, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 90. Manifestum est autem, ex multis locis Scripturæ, Angelos in assumptis corporibus locutos fuisse. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

5. Præterea, comedere est proprium opus animalis; unde Dominus post resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ cum discipulis manducavit, ut habetur Lucæ ult. Sed Angeli in assumptis corporibus apparentes comederunt, et Abraham eis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Gen. 18. Ergo Angeli in assumptis corporibus exercent opera vitæ.

6. Præterea, generare hominem est actus vitæ. Sed hoc competit Angelis in assumptis corporibus; dicitur enim Gen. 6, 4: *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes à seculo viri, famosi.* Ergo Angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

Sed contra, corpora assumpta ab Angelis non vivunt, ut supra dictum est, art. præc., ad 2 præcip. Ergo nec opera vitæ per eos exerceri possunt.

Respondeo dicendum quod quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus; ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, in

quantum est sonus; et progressio cum aliis motibus, in quantum est motus. Quantum ergo ad id quod est commune utrisque operibus, possunt opera vitæ fieri ab Angelis per corpora assumpta, non autem quantum ad id quod est proprium viventium; quia secundum Philosophum, in lib. de Som. et Vig., cap. 1, ant. med., *cujus est potentia, ejus est actio*. Unde nihil potest habere opus vitæ quod non habeat vitam, quæ est potentiale principium talis actionis.

Ad primum ergo dicendum quod sicut non est contra veritatem quod in Scripturâ intelligibilia sub figuris sensibilibus describuntur, quia hoc non dicitur ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed quod per figuras sensibilibus proprietates intelligibilium secundum similitudinem quamdam dantur intelligi; ita non repugnat veritati sanctorum Angelorum quod per corpora ab eis assumpta videntur homines viventes, licet non sint. Non enim assumuntur, nisi ut per proprietates hominis et opera hominis spirituales proprietates Angelorum et eorum spiritualia opera designentur. Quod non ita congruè fieret, si veros homines assumerent: quia proprietates eorum ducerent in ipsos homines, non in Angelos.

Ad secundum dicendum quod sentire est totaliter opus vitæ. Unde nullo modo est dicendum quod Angeli per organa assumptorum corporum sentiant. Nec tamen superflue sunt formata; non enim ad hoc sunt formata ut per ea sentiatur, sed ad hoc ut per hujusmodi organa virtutes spirituales Angelorum designentur; sicut per oculum designatur virtus cognitiva Angeli, et per alia membra aliæ ejus virtutes, ut Dionysius docet ult. cap. cæl. Hier., à med.

Ad tertium dicendum quod motus qui est à motore conjuncto, est proprium opus vitæ. Sic autem non moventur corpora assumpta ab eis, quia Angeli non sunt eorum formæ. Movenentur tamen Angeli per accidens, motis hujusmodi corporibus, cum sint in eis sicut motores in mobilibus; et ita sunt hic, quod non alibi; quod de Deo dici non potest. Unde, licet Deus non moveatur, motis his in quibus est, quia ubique est, Angeli tamen moventur per accidens ad motum corporum assumptorum, non autem ad motum corporum cælestium, etiamsi sint in eis sicut motores in mobilibus; quia corpora cælestia non recedunt de loco secundum totum; nec determinatur spiritui moventi orbem locus secundum aliquam determinatam partem substantiæ orbis, quæ nunc est in oriente, nunc in occidente, sed secundum determinatum situm; quia *semper est in oriente virtus movens*, ut dicitur in 8 Phys., text. 84.

Ad quartum dicendum quod Angeli propriè non loquuntur per corpora assumpta; sed est aliquid simile locutioni, in quantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad quintum dicendum quod nec etiam comedere, propriè loquendo, Angelis convenit; quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis. Et quamvis in corpus Christi post resurrectio-

nem cibus non converteretur, sed resolveretur in præjacentem materiam; tamen Christus habebat corpus talis naturæ in quod posset cibus converti; unde fuit vera comestio. Sed cibus assumptus ab Angelis neque convertebatur in corpus assumptum, neque corpus illud talis erat naturæ in quod posset alimentum converti; unde non fuit vera comestio, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est quod Angelus dixit Tobie 12, 19: *Cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere; sed ego potu invisibili et cibo utor*. Abraham autem obtulit eis cibos, existimans eos homines esse, in quibus tamen Deum venerabatur, sicut solet Deus esse in prophetis, ut Augustinus dicit 16 de Civ. Dei, cap. 19, à med.

Ad sextum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 15 de Civ. Dei, cap. 23, parum à princ., *multi se expertos vel ab expertis audisse confirmant, Sylvanos et Faunos, quos vulgus incubos vocat, improbos sæpè exstitisse mulieribus, et earum expetisse atque peregissee concubitum*. Unde hoc negare impudentia videtur. Sed Angeli Dei sancti nullo modo sic labi ante diluvium potuerunt. Unde per filios Dei intelliguntur filii Seth, qui boni erant; filias autem hominum nominat Scriptura eas quæ natæ erant de stirpe Cain. Neque mirandum est quod de eis gigantes nasci potuerunt; neque enim omnes gigantes fuerunt, sed multò plures ante diluvium quàm post. Si tamen ex coitu dæmonum aliqui interdum nascuntur, hoc non est per semen ab eis decisum, aut à corporibus assumptis, sed per semen alicujus hominis ad hoc acceptum, utpote quod idem dæmon, qui est succubus ad virum, fiat incubus ad mulierem; sicut et aliarum rerum semina assumunt ad aliquarum rerum generationem, ut Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 8 et 9, ut sic ille qui nascitur, non sit filius dæmonis, sed illius hominis cujus est semen acceptum.

QUÆSTIO LII.

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD LOCA. — (In tres articulos divisa.)

Deinde quæritur de loco Angeli; et circa hoc quærentur tria: 1° utrùm Angelus sit in loco; 2° utrùm possit esse in pluribus locis simul; 3° utrùm plures Angeli possint esse in eodem loco.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angelus sit in loco.* — (1, dist. 37, quæst. 3, art. 1 et 2; et 2, dist. 6, quæst. 3, art. 3, et Pot. quæst. 3, art. 19, et quodl. 11, quæst. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non sit in loco. Dicit enim Boetius, in lib. de Hebdom., circa princ.: *Communis animi conceptio apud sapientes est incorporalia in loco non esse*; et Aristoteles, in 4 Phys., dicit, text. 48 et 57, quod *non omne quod est, est in loco, sed mobile corpus*. Sed Angelus non est corpus, ut supra ostensum est, quæst. 50, art. 1. Ergo Angelus non est in loco.

2. Præterea, locus est quantitas positionem habens. Omne ergo (1) quod est in loco, habet

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolaio. Edit. Rom. et Patav.: *Omne autem*.

aliquem situm. Sed habere situm non potest convenire Angelo, cum substantia sua sit immunis à quantitate, cujus propria differentia est positionem habere. Ergo Angelus non est in loco.

3. Præterea, esse in loco est mensurari loco, et contineri à loco, ut patet per Philosophum, in 4 Physic., text. 14 et 119. Sed Angelus non potest mensurari neque contineri à loco; quia continens est formaliter contento, sicut aer aqua, ut dicitur in 4 Physic., text. 33 et 49. Ergo Angelus non est in loco.

Sed contra est quod in Collectâ dicitur: *Angeli tui sancti habitent in eâ, qui nos in pace custodiant.*

Respondeo dicendum quod Angelo convenit esse in loco; æquivocè tamen dicitur Angelus esse in loco, et corpus. Corpus enim est in loco per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensionis quantitatis; quæ quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicæ ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in loco corporeo.

Et secundum hoc patet quod non oportet dicere quod Angelus commensuretur loco, vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locali, prout est quantum quantitate dimensionis. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur à loco; nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam, et non continetur ab eâ; anima enim est in corpore ut continens, et non ut contenta; et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo non ut contentum, sed ut continens aliquo modo.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. — *Utrum Angelus possit esse in pluribus locis simul.* — (1, dist. 37, quest. 3, art. 2, et quest. 4, art. 1, corp.; et 4, dist. 44, quest. 2, art. 2, quest. 2, ad 3, et Pot. quest. 3, art. 19, ad 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus possit esse in pluribus locis simul. Angelus enim non est minoris virtutis quam anima. Sed anima est simul in pluribus locis, quia est tota in quâlibet parte corporis, ut Augustinus dicit, lib. 6 de Trinit., cap. 6, circa med. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

2. Præterea, Angelus est in corpore assumpto; et cum assumat corpus continuum, videtur quod sit in quâlibet ejus parte. Sed secundum partes ejus considerantur diversa loca. Ergo Angelus est simul in pluribus locis.

3. Præterea, Damascenus dicit, lib. 2 orthod. Fid., cap. 3, et lib. 1, cap. 17, quod *ubi Angelus operatur, ibi est.* Sed aliquando operatur simul in pluribus locis, ut patet de Angelo subvertente Sodomam. Ergo Angelus potest esse in pluribus locis simul.

Sed contra est quod Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 3, circa med., dicit, quod *Angeli, dum sunt in cælo, non sunt in terrâ.*

Respondeo dicendum quod Angelus est virtutis et essentiae finitæ. Divina autem virtus et essentia infinita est, et est universalis causa omnium; et ideo sua virtute omnia contingit,

et non solum in pluribus locis est, sed ubique; virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum. Oportet enim quicquid comparatur ad unam virtutem, ut unum aliquid comparari ad ipsam. Sicut igitur universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem, ita et aliquod particulare ens comparatur ut aliquid unum ad Angeli virtutem. Unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suæ ad locum, sequitur quod non sit ubique, nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum.

Circa hoc tamen aliqui decepti sunt. Quidam enim imaginationem transcendere non valentes, cogitaverunt indivisibilitatem Angeli ad modum indivisibilitatis puncti; et ideo crediderunt quod Angelus non posset esse nisi in loco punctati. Sed manifestè decepti sunt; nam punctum est indivisibile habens situm; sed Angelus est indivisibile extra genus quantitatis et situs existens. Unde non est necesse quod determinetur ei unus locus indivisibilis secundum situm, sed vel divisibilis vel indivisibilis, vel major vel minor, secundum quod voluntariè applicat suam virtutem ad corpus majus vel minus. Et sic totum corpus cui per suam virtutem applicatur correspondet ei ut unus locus.

Nec tamen oportet, si aliquis Angelus movet cælum, quod sit ubique. Primo quidem quia non applicatur virtus ejus nisi ad id quod primo ab ipso movetur. Una autem pars cæli est in quâ primo est motus, scilicet pars orientis. Unde etiam Philosophus in 8 Physic., text. 84, virtutem motoris cælorum attribuit parti orientis. Secundo quia non ponitur à Philosophis quod una substantia separata moveat omnes orbes immediate. Unde non oportet quod sit ubique.

Sic igitur patet quod diversimodè esse in loco convenit corpori, et Angelo, et Deo. Nam corpus est in loco circumscriptivè, quia commensuratur loco; Angelus autem non circumscriptivè, cum non commensuretur loco, sed definitivè, quia ita est in uno loco quod non in alio; Deus autem neque circumscriptivè, neque definitivè, quia est ubique.

Et per hoc patet de facili responsio ad objecta; quia totum illud cui immediate applicatur virtus Angeli reputatur ut unus locus ejus, licet non sit continuum (1).

ARTICULUS III. — *Utrum plures Angeli possint simul esse in eodem loco.* — (1, dist. 37, quest. 3, art. 1, et Pot. quest. 3, art. 7, ad 11, et art. 19, ad 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod plures Angeli possint simul esse in eodem loco. Plura enim corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum. Sed Angeli non replent locum, quia solum corpus replet locum, ut non sit vacuum, ut patet per Philosophum, in 4 Physic., text. 52 et 58. Ergo plures Angeli possunt esse in uno loco.

(1) Ita Nicolaus. Edit. Rom. et Patav. : *Licet sit continuum.*

2. Præterea, plus differt Angelus et corpus quàm duo Angeli. Sed Angelus et corpus sunt simul in eodem loco; quia nullus locus est qui non sit plenus sensibili corpore, ut probatur in 4 Phys., loco nunc cit. Ergo multò magis duo Angeli possunt esse in eodem loco.

3. Præterea, anima est in quâlibet parte corporis, secundum Augustinum, lib. 6 de Trin., cap. 6, non procul à fine. Sed dæmones, licet non illabantur mentibus, illabuntur tamen interdum corporibus, et sic anima et dæmon sunt in eodem loco. Ergo eadem ratione quæcumque aliæ spirituales substantiæ.

Sed contra, duæ animæ non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione neque duo Angeli in eodem loco.

Respondeo dicendum quòd duo Angeli non sunt simul in eodem loco.

Et ratio hujus est quia impossibile est quòd duæ causæ completæ sint immediatæ uniꝝ et ejusdem rei. Quod patet in omni genere causarum, quia una est forma proxima uniꝝ rei, et unum est proximum movens, licet possint esse plures motores remoti. Nec habet instantiam de pluribus trahentibus navem; quia nullus eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum; sed omnes simul sunt loco (1) uniꝝ motoris, in quantum omnes virtutes aggregantur ad unum motum faciendum. Unde cum Angelus dicatur esse in loco per hoc quòd virtus ejus immediatè contingit locum per modum continentis perfecti, ut dictum est art. 1 hujus quæst., non potest esse nisi unus Angelus in uno loco.

Ad primum ergo dicendum quòd plures Angelos esse in uno loco, non impeditur propter impletionem loci, sed propter aliam causam, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd Angelus et corpus non eodem modo sunt in loco. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd nec etiam dæmon et anima comparantur ad corpus secundum eandem habitudinem causæ, cum anima sit forma, non autem dæmon. Unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO LIII.

DE MOTU LOCALI ANGELORUM. — (In tres articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de motu locali Angelorum; et circa hoc quærentur tria: 1^o utrùm Angelus possit moveri localiter; 2^o utrùm moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium; 3^o utrùm motus Angeli sit in tempore, vel in instanti.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angelus possit moveri localiter.* — (1, dist. 37, quæst. 4, art. 1, et opuse. 15, cap. 18, et Matth. 28.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non possit moveri localiter. Ut enim probat Philosophus, in 6 Physic., text. 32, et à text. 86 usque ad 91, *nullum impartibile movetur*; quia dum aliquid est in termino à quo, non movetur, nec etiam dum est in

termino ad quem, sed tunc mutatum est. Unde relinquitur quòd omne quod movetur, dum movetur, partim est in termino à quo, et partim in termino ad quem. Sed Angelus est impartibilis. Ergo Angelus non potest moveri localiter.

2. Præterea, motus est actus imperfecti, ut dicitur in 3 Physic., text. 14. Sed Angelus beatus non est imperfectus. Ergo Angelus beatus non movetur localiter.

3. Præterea, motus non est nisi propter indigentiam. Sed sanctorum Angelorum nulla est indigentia. Ergo sancti Angeli localiter non moventur.

Sed contra, ejusdem rationis est Angelum beatum moveri, et animam beatam moveri. Sed necesse est dicere animam beatam localiter moveri, cum sit articulus fidei quòd Christus secundum animam descendit ad inferos. Ergo Angelus beatus movetur localiter.

Respondeo dicendum quòd Angelus beatus potest moveri localiter; sed sicut esse in loco æquivoce convenit corpori et Angelo, ita etiam et moveri secundum locum.

Corpus enim est in loco, in quantum continetur sub loco, et commensuratur loco; unde oportet quòd etiam motus corporis secundum locum commensuretur loco, et sit secundum exigentiam ejus. Et inde est quòd secundum continuitatem magnitudinis est continuus motus; et secundum prius et posterius in magnitudine est prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in 4 Phys., text. 99. Sed Angelus non est in loco ut commensuratus et contentus, sed magis ut continens. Unde motus Angeli in loco non oportet quòd commensuretur loco, nec quòd sit secundum exigentiam ejus, ut scilicet habeat continuitatem ex loco, sed potest esse motus ejus continuus, et non continuus.

Quia enim Angelus non est in loco nisi secundum contactum virtutis, ut dictum est quæst. præc., art. 1, necesse est quòd motus Angeli in loco nihil aliud sit quàm diversi contactus diversorum locorum successivè, et non simul; quia Angelus non potest simul esse in pluribus locis; ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2.

Hujusmodi autem contactus non est necessarium esse continuos. Potest tamen in hujusmodi contactibus continuas quædam inveniri; quia, ut dictum est loco nunc cit., nihil prohibet Angelo assignari locum divisibilem per contactum suæ virtutis, sicut corpori assignatur locus divisibilis per contactum suæ magnitudinis. Unde sicut corpus successivè et non simul dimittit locum in quo prius erat, et ex hoc causatur continuas in motu locali ejus; ita etiam Angelus potest dimittere successivè locum divisibilem in quo prius erat; et sic motus erit continuus. Et potest etiam totum locum simul dimittere, et toti alteri loco simul se applicare, et sic motus ejus non erit continuus.

Ad primum ergo dicendum quòd illa ratio dupliciter delicit in proposito. Primò quidem demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem. cui respondet

(1) Edit. Rom. et Patav., in loco.

locus de necessitate indivisibilis; quod non potest dici de Angelo. Secundò, quia demonstratio Aristotelis procedit de motu continuo. Si enim motus non esset continuus, posset dici quòd aliquid movetur dùm est in termino *à quo*, et dùm est in termino *ad quem*; quia ipsa successio diversorum *ubi* circa eandem rem motus diceretur; unde in quolibet illorum *ubi* esset res illa, posset dici moveri. Sed continuitas motûs hoc impedit, quia nullum continuum est in termino suo, ut patet, quia linea non est in puncto; et ideo oportet quòd illud quod movetur, totaliter non sit in altero terminorum, dùm movetur, sed partim in uno et partim in altero. Secundùm ergo quòd motus Angeli non est continuus, demonstratio Aristotelis non procedit in proposito; sed secundùm quòd motus Angeli ponitur continuus, sic concedi potest quòd Angelus, dùm movetur, partim est in termino *à quo*, et partim in termino *ad quem*; ut tamen partialitas non referatur ad substantiam Angeli, sed ad locum; quia in principio sui motûs continui Angelus est in toto loco divisibili, à quo incipit moveri; sed dùm est in ipso moveri, est in parte primi loci quem deserit, et in parte secundi loci quem occupat. Et hoc quidem quòd possit occupare partem duorum locorum, competit Angelo ex hoc quòd potest occupare locum divisibilem per applicationem suæ virtutis, sicut corpus per applicationem magnitudinis. Unde sequitur de corpore mobili secundùm locum quòd sit divisibile secundùm magnitudinem; de Angelo autem, quòd virtus ejus possit applicari alicui divisibili.

Ad secundum dicendum quòd motus existentis in potentiâ est actûs imperfecti. Sed motus qui est secundùm applicationem virtutis, est existentis in actu; quia virtus rei est secundùm quòd actu est.

Ad tertium dicendum quòd motus existentis in potentiâ est propter indigentiam suam; sed motus existentis in actu non est propter indigentiam suam, sed propter indigentiam alterius. Et hoc modo Angelus propter indigentiam nostram localiter movetur, secundùm illud Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratores spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis.*

ARTICULUS II. — *Utrùm Angelus transeat per medium.* — (1, dist. 37, quæst. 4, art. 2, et quodl. 1, quæst. 3, art. 2, et Ver. quæst. 4, art. 13 ad 14.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non transeat per medium. Omne enim quod pertransit medium, priùs pertransit locum sibi æqualem quàm majorem. Locus autem æqualis Angelo, qui est indivisibilis, est locus punctalis. Si ergo Angelus in suo motu pertransit medium, oportet quòd numeret puncta infinita suo motu; quod est impossibile.

2. Præterea, Angelus est simplicioris substantiæ quàm anima nostra. Sed anima nostra suâ cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium; possum enim cogitare Galliam et

postea Syriam, nihil cogitando de Italiâ, quæ est in medio. Ergo multò magis Angelus potest de uno extremo transire ad aliud non per medium.

3. Sed contra, si Angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino *ad quem*, non movetur, sed mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur dùm erat in termino *à quo*. Movebatur ergo dùm erat in medio; et ita oportet quòd pertranseat medium.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., motus localis Angeli potest esse continuus, et non continuus.

Si ergo sit continuus, non potest Angelus moveri de uno extremo in alterum, quin transeat per medium, quia, ut dicitur, in 6 Physic. (innuitur text. 77, sed expressè habetur 5 Physic., text. 22, et 11 Metaph., cap. ult.), *medium est in quod priùs venit quod continuè mutatur, quàm in quod mutatur ultimum.* Ordo enim prioris et posterioris in motu continuo est secundùm ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur in 4 Physic., text. 99.

Si autem motus Angeli non sit continuus, possibile est quòd pertranseat de aliquo extremo in aliud, non pertransito medio. Quod sic patet: inter quælibet enim duo extrema loca sunt infinita loca media; sive accipiantur loca divisibilia, sive indivisibilia. Et de indivisibilibus manifestum est: quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut in 6 Physic., à à princ. lib., per decem text. probatur. De locis autem divisibilibus necesse est hoc dicere. Et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis non est accipere duo *nunc*, in quibus corpus quod movetur, non sit in alio et alio loco; quia si in uno et eodem loco esset in duobus *nunc*, sequeretur quòd ibi quiesceret, cum nihil aliud sit quiescere, quàm in loco eodem esse nunc et priùs. Cum igitur inter primum *nunc*, et ultimum temporis mensurantis motum sint infinita *nunc*, oportet quòd inter primum locum à quo incipit moveri, et ultimum locum ad quem terminatur motus, sint infinita loca. Et hoc sic etiam sensibilibus apparet. Sit enim unum corpus unius palmi, et sit via per quam transit, duorum palmarum; manifestum est quòd locus primus à quo incipit motus, est unius palmi, et locus ad quem terminatur motus, est alterius palmi. Manifestum est autem quòd quando incipit moveri, paulatim deserit primum palmum, et subintrat secundum. Secundùm ergo quòd dividitur magnitudo palmi, secundùm hoc multiplicantur loca media; quia quodlibet punctum signatum in magnitudine primi palmi est principium unius loci; et punctum signatum in magnitudine alterius palmi est terminus ejusdem. Unde cum magnitudo sit divisibilis in infinitum, et puncta sint etiam infinita in potentiâ in quâlibet

magnitudine, sequitur quòd inter quælibet duo loca sint infinita loca media. Mobile autem infinitatem mediorum locorum non consumit, nisi per continuitatem motûs; quia sicut loca media sunt infinita in potentiâ, ita et in motu continuo est accipere infinita quædam in potentiâ. Si ergo motus non sit continuus, omnes partes motûs erunt numeratæ in actu. Si ergo mobile quodcumque moveatur motu non continuo, sequitur quòd vel non transeat omnia media, vel quòd actu numeret media infinita; quod est impossibile. Sic igitur secundum quòd motus Angeli non est continuus, non pertransit omnia media.

Hoc autem, scilicet moveri de extremo in extremum, et non per medium, potest convenire Angelo, sed non corpori; quia corpus mensuratur, et continetur sub loco, unde oportet quòd sequatur leges loci in suo motu; sed substantia Angeli non est subdita loco ut contenta, sed est superior eo ut continens; unde in potestate ejus est applicare se loco, prout vult, vel per medium, vel sine medio.

Ad primum ergo dicendum quòd locus Angeli non accipitur ei æqualis secundum magnitudinem, sed secundum contactum virtutis; et sic locus Angeli potest esse divisibilis, et non semper punctalis; sed tamen loca media etiam divisibilia sunt infinita, ut dictum est in corp. art.; sed consumuntur per continuitatem motûs, ut patet ex prædictis ibidem.

Ad secundum dicendum quòd dum Angelus movetur localiter, applicatur ejus essentia diversis locis; animæ autem essentia non applicatur rebus quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsâ; et ideò non est simile.

Ad tertium dicendum quòd in motu continuo mutatum esse non est pars moveri, sed terminus; unde oportet quòd moveri sit ante mutatum esse; et ideò oportet quòd talis motus sit per medium. Sed in motu non continuo mutatum esse est pars, sicut unitas est pars numeri; unde successio diversorum locorum etiam sine medio constituit talem motum.

ARTICULUS III. — *Utrum motus Angeli sit in instanti.* — (1, dist. 33, qu. 4, art. 3; et 4, dist. 44, qu. 2, art. 3, qu. 3, et quodl. 9, quæst. 4, art. 3, et quodl. 11, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd motus Angeli sit in instanti. Quantò enim virtus motoris fuerit fortior, et mobile minùs resistens motori, tantò motus est velocior. Sed virtus Angeli moventis se ipsum improporcionabiliter excedit virtutem moventis aliquod corpus; proportio autem velocitatum est secundum minoritatem temporis; omne autem tempus omni tempori proportionabile est. Si igitur aliquod corpus movetur in tempore, Angelus movetur in instanti.

2. Præterea, motus Angeli simplicior est quàm aliqua mutatio corporalis. Sed aliqua mutatio corporalis est in instanti, ut illuminatio; tum quia non illuminatur aliquid successivè, sicut calefit successivè; tum quia radius non priùs pertingit ad propinquum

quàm ad remotum. Ergo multò magis motus Angeli est in instanti.

3. Præterea, si Angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quòd in ultimo instanti illius temporis est in termino *ad quem*; in toto autem tempore præcedenti aut est in loco immediatè præcedenti, qui accipitur ut terminus *à quo*, aut partim in uno, et partim in alio. Si autem partim in uno, et partim in alio, sequitur quòd sit partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino *à quo*: ergo quiescit ibi, cum quiescere sit in eodem esse nunc et priùs, ut dictum est art. pr., et sic sequitur quòd non moveatur nisi in ultimo instanti temporis.

Sed contra, in omni mutatione est prius et posterius. Sed prius et posterius motûs numeratur secundum tempus. Ergo omnis motus est in tempore, etiam motus Angeli, cum in eo sit prius et posterius.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt motum localem Angeli esse in instanti. Dicebant enim quòd cum Angelus movetur de uno loco ad alium, in toto tempore præcedenti Angelus est in termino *à quo*, in ultimo autem instanti illius temporis est in termino *ad quem*. Nec oportet esse aliquod medium inter duos terminos, sicut non est aliquod medium inter tempus et terminum temporis. Inter duo autem *nunc* temporis est tempus medium. Unde dicunt quòd non est dare ultimum *nunc*, in quo fuit in termino *à quo*; sicut in illuminatione et in generatione substantiali ignis non est dare ultimum instans, in quo aer fuit tenebrosus, vel in quo materia fuit sub privatione formæ ignis; sed est dare ultimum tempus, ita quòd in termino illius temporis est vel lumen in aere, vel forma ignis in materiâ; et sic illuminatio et generatio substantialis dicuntur motus instantanei.

Sed hoc non habet locum in proposito; quod sic ostenditur. De ratione enim quietis est quòd quiescens non aliter se habeat nunc et priùs, et ideò in quolibet *nunc* temporis mensurantis quietem quiescens est in eodem ubi, in primo, et in medio, et in ultimo. Sed de ratione motûs est quòd id quod movetur, aliter se habeat nunc et priùs. Et ideò in quolibet *nunc* temporis mensurantis motum mobile se habet in aliâ et aliâ dispositione. Unde oportet quòd in ultimo *nunc* habeat formam quam priùs non habebat. Et sic patet quòd quiescere in toto tempore in aliquo, puta in albedine, est esse in illo, quolibet instanti illius temporis. Unde non est possibile ut aliquid in toto tempore præcedente quiescat in uno termino, et postea in ultimo instanti illius temporis sit in alio termino; sed hoc est possibile in motu, quia moveri in toto aliquo tempore est non esse in eadem dispositione in quolibet instanti illius temporis. Igitur omnes hujusmodi mutationes instantaneæ sunt termini motûs continui; sicut generatio est terminus alterationis materiæ, et illuminatio terminus motûs localis corporis illuminantis. Motus autem localis Angeli non est terminus alicujus alterius motûs con-

tinui, sed est per seipsum, à nullo alio motu dependens. Unde impossibile est dicere quòd in toto tempore sit in aliquo loco, et in ultimo *nunc* sit in alio loco.

Sed oportet assignare *nunc* in quo ultimo fuit in loco præcedenti. Ubi autem sunt multa *nunc* sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus, cum tempus nihil aliud sit quàm numeratio prioris et posterioris in motu. Unde relinquitur quòd motus Angeli sit in tempore

In continuo quidem tempore, si sit motus ejus continuus; in non continuo autem, si motus sit non continuus. Utroque enim modo contingit esse motum Angeli, ut dictum est art. 1 huj. qu. Continuitas enim temporis est ex continuitate motûs, ut dicitur in 4 Physic., text. 99.

Sed istud tempus, sive sit tempus continuum, sive non, non est idem cum tempore quod mensurat motum cœli, et quo mensurantur omnia corporalia, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli; motus enim Angeli non dependet ex motu cœli.

Ad primum ergo dicendum quòd si tempus motûs Angeli non sit continuum, sed successio quædam ipsorum *nunc*; non habebit proportionem ad tempus quod mensurat motum corporalium, quod est continuum, cum non sit ejusdem rationis. Si verò sit continuum, est quidem proportionabile, non propter proportionem moventis et mobilis, sed propter proportionem magnitudinum, in quibus est motus. Et propterea velocitas motûs Angeli non est secundum quantitatem suæ virtutis, sed secundum determinationem suæ voluntatis.

Ad secundum dicendum quòd illuminatio est terminus motûs, et est alteratio, non motus localis, ut intelligatur lumen moveri prius ad propinquum quàm ad remotum. Motus autem Angeli est localis, et non est terminus motûs. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum quòd obiectio illa procedit de tempore continuo. Tempus autem motûs Angeli potest esse non continuum; et sic Angelus in uno instanti potest esse in uno loco, et in alio instanti in alio loco, nullo tempore intermedio existente. Si autem tempus motûs Angeli sit continuum, Angelus in toto tempore præcedenti ultimum *nunc* variatur per infinita loca, ut prius expositum est, art. præc. Est tamen partim in uno locorum continuorum, et partim in alio; non quòd substantia illius sit partibilis, sed quia virtus ejus applicatur ad partem primi loci, et ad partem secundi, ut etiam supra dictum est, art. 1 huj. qu.

QUÆSTIO LIV.

DE COGNITIONE ANGELORUM. — (*In quinque articulos divisa.*)

Consideratis his quæ ad substantiam Angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit quadripartita. Nam primò considerandum est de his quæ pertinent ad virtutem cognoscitivam Angeli. Secundò de his quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. Tertiò de his quæ

ab eo cognoscuntur. Quartò de modo cognitionis angelicæ.

Circa primum quærentur quinque : 1º utrùm intelligere Angeli sit ejus substantia; 2º utrùm ejus esse sit ejus intelligere; 3º utrùm ejus substantia sit ejus virtus intellectiva; 4º utrùm in Angelis sit intellectus agens et possibilis; 5º utrùm in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva quàm intellectus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm intelligere Angeli sit ejus substantia.* — (1, dist. 3, quæst. 1, art. 1, corp., et 7, et 2 cont., c. 52, et quodl. 2, art. 3 et 4, et opusc. 30, lect. 7 et 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intelligere Angeli sit ejus substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quàm intellectus agens animæ. Sed substantia intellectûs agentis est sua actio, ut patet 3 de Animâ, per Aristotelem, et ejus Commentatorem, text. 19. Ergo multò fortius substantia Angeli est ejus actio, quæ est intelligere.

2. Præterea, Philosophus dicit in 12 Metaph., text. 39, quòd *actio intellectûs est vita*. Sed cum vivere sit esse viventibus, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 37, videtur quòd vita sit essentia. Ergo actio intellectûs est essentia intelligentis Angeli.

3. Præterea, si extrema sunt unum, medium non differt ab eis, quia extremum magis distat ab extremo, quàm medium. Sed in Angelo idem est intellectus et intellectum, ad minus in quantum intelligit essentiam suam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantiâ Angeli intelligentis.

Sed contra, plus differt actio rei à substantiâ ejus quàm ipsum esse ejus. Sed nullius creati esse est ejus substantia; hoc enim solius Dei proprium est, ut ex superioribus patet, quæst. 3, art. 4, et qu. 44, art. 1. Ergo neque Angeli neque alterius creaturæ actio est ejus substantia.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd actio Angeli, vel cujuscumque alterius creaturæ, sit ejus substantia. Actio enim est propriè actualitas virtutis, sicut esse est actualitas substantiæ, vel essentiæ. Impossibile est autem quòd aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet de potentiâ admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse, et suum agere.

Præterea, si intelligere Angeli esset ejus substantia, oporteret quòd intelligere Angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquid abstractum subsistens. Unde unius Angeli substantia non distingueretur neque à substantiâ Dei, quæ est ipsum intelligere subsistens, neque à substantiâ alterius Angeli.

Si etiam Angelus ipse esset suum intelligere, non possent esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfectè, cum hoc contingat propter diversam participationem ipsius intelligere.

Ad primum ergo dicendum quòd cum dicitur quòd intellectus agens est sua actio, est

prædicatione non per essentiam, sed per concomitantiam; quia cum sit in actu ejus substantia, statim, quantum est in se, concomitatur ipsam actio; quod non est de intellectu possibili, qui non habet actiones, nisi postquam fuerit factus in actu.

Ad secundum dicendum quod vita non hoc modo se habet ad vivere, sicut essentia ad esse, sed sicut cursus ad currere, quorum unum significat actum in abstracto, aliud in concreto. Unde non sequitur, si vivere sit esse, quod vita sit essentia; quamvis etiam quandoque vita pro essentia ponatur, secundum quod Augustinus dicit in lib. 10 de Trin., cap. 11 ante med., et lib. 9, cap. 4, quod *memoria, et intelligentia, et voluntas sunt una essentia, una vita*. Sed sic non accipitur à Philosopho, cum dicit quod actus intellectus est vita.

Ad tertium dicendum quod actio quæ transit in aliquid extrinsecum, est realiter media inter agens et subjectum recipiens actionem; sed actio quæ manet in agente, non est realiter medium inter agens et objectum, sed secundum modum significandi tantum. Realiter verò consequitur unionem objecti cum agente; ex hoc enim quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque.

ARTICULUS II. — *Utrum intelligere Angeli sit ejus esse.* — (3 cont., cap., 11, et Pot. qu. 10, art. 1, ad 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intelligere Angeli sit ejus esse. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in 2 de Anima, text. 37. Sed intelligere est quoddam vivere, ut in eodem dicitur, text. 13. Ergo intelligere Angeli est ejus esse.

2. Præterea, sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma per quam Angelus est, est eadem cum forma per quam intelligit ad minus se ipsum. Ergo ejus intelligere est idem cum ejus esse.

Sed contra, intelligere Angeli est motus ejus, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 1, ante med. Sed esse non est motus. Ergo esse Angeli non est intelligere ejus.

Respondeo dicendum quod actio Angeli non est ejus esse, neque actio alicujus creaturæ.

Duplex enim est actionis genus, ut dicitur 9 Metaph., text. 16; una scilicet quæ transit in aliquid exterius, inferens ei passionem, sicut urere, et secare; alia verò actio est quæ non transit in rem exterioriorem, sed manet in ipso agente, sicut sentire, intelligere, et velle; per hujusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur.

De primâ ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis; nam esse agentis significatur intra ipsum; actio autem talis est effluxus in passum ab agente.

Secundâ autem actio de sui ratione habet infinitatem vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem, sicut intelligere,

cujus objectum est verum, et velle, cuius objectum est bonum; quorum utrumque convertitur cum ente; et ita intelligere et velle, quantum est de se, habent se ad omnia, et utrumque recipit speciem ab objecto. Secundum quid autem infinitum est sentire, quod se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia. Esse autem cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundum genus et speciem. Esse autem solius Dei est simpliciter infinitum, in se omnia comprehendens, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 1, parum ante med. Unde solum esse divinum, est divinum intelligere et divinum velle.

Ad primum ergo dicendum quod vivere quandoque sumitur pro ipso esse vivens, quandoque verò pro operatione vitæ, id est, per quam demonstratur aliquid esse viventis. Et hoc modo Philosophus dicit quod intelligere est vivere quoddam; ibi enim distinguit diversos gradus viventium secundum diversa opera vitæ.

Ad secundum dicendum quod ipsa essentia Angeli est ratio totius ejus esse, non autem est ratio totius ejus intelligere, quia non omnia intelligere potest per suam essentiam; et ideo secundum propriam rationem, in quantum est talis essentia, comparatur ad ipsum esse Angeli; sed ad ejus intelligere comparatur secundum rationem universalioris objecti, scilicet veri, vel entis. Et sic patet quod licet sit eadem forma, non tamen secundum eandem rationem est principium essendi et intelligendi. Et propter hoc non sequitur quod in Angelo sit idem esse et intelligere.

ARTICULUS III. — *Utrum potentia intellectiva Angeli sit ejus essentia.* — (Inf., qu. 77, art. 1, corp., et quæst. 79, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus vel potentia intellectiva in Angelo non sit aliud quam ejus essentia. Mens enim et intellectus nominant potentiam intellectivam. Sed Dionysius in pluribus locis suorum librorum, cap. 2, 6, 12, cœlest. Hierarch., et cap. 7 et 9 de div. Nom., nominat ipsos Angelos intellectus et mentes. Ergo Angelus est sua potentia intellectiva.

2. Præterea, si potentia intellectiva in Angelo est aliquid præter ejus essentiam, oportet quod sit accidens; hoc enim dicimus esse accidens alicujus, quod est præter ejus essentiam. Sed forma simplex subjectum esse non potest, ut Boetius dicit in lib. de Trin., ante med. Ergo Angelus non est forma simplex; quod est contra præmissa quæst. 50, art. 1 et 2.

3. Præterea, Augustinus dicit, 12 Confess., cap. 7, in fine, quod *Deus fecit angelicam naturam prope se, materiam autem primam prope nihil*. Ex quo videtur quod Angelus sit simplicior quam materia prima, utpotè Deo propinquior. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multò magis Angelus est sua potentia intellectiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 2 cap. angelicæ Hier., post princ., quod *Angeli dividuntur in substantiam, virtutem et operatio-*

nem. Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio.

Repondeo dicendum quòd nec in Angelo, neque in aliquâ creaturâ virtus vel potentia operativa est idem quod sua essentia. Quod sic patet:

Cùm enim potentia dicatur ad actum, oportet quòd secundùm diversitatem actuum sit diversitas potentiarum; propter quod dicitur quòd proprius actus respondet propriæ potentiæ. In omni autem creato essentia differt ab ejus esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum, ut ex supra dictis patet, art. 1 et 2 præc., et quæst. 3, art. 4. Actus autem ad quem comparatur potentia operativa, est operatio. In Angelo autem non est idem intelligere et esse; nec aliqua alia operatio aut in ipso, aut in quocumque alio creato, est idem quod ejus esse. Unde essentia Angeli non est ejus potentia intellectiva; nec alicujus creati essentia est ejus operativa potentia.

Ad primum ergo dicendum quòd Angelus dicitur intellectus et mens, quia tota ejus cognitio est intellectualis. Cognitio autem animæ partim est intellectualis, et partim sensitiva.

Ad secundum dicendum quòd forma simplex quæ est actus purus, nullius accidentis potest esse subjectum, quia subjectum comparatur ad accidens ut potentia ad actum; et hujusmodi est solus Deus; et de tali formâ loquitur ibi Boetius. Forma autem simplex quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis, et præcipuè ejus quod consequitur speciem. Hujusmodi enim accidens pertinet ad formam. Accidens verò quod est individui, non consequens totam speciem, consequitur materiam, quæ est individuationis principium; et talis forma simplex est Angelus.

Ad tertium dicendum quòd potentia materiæ est ad ipsum esse substantiale, et non potentia operativa, sed ad esse accidentale. Unde non est simile.

ARTICULUS IV. — *Utrùm in Angelo sit intellectus agens, et possibilis.* — (1 cont., cap. 95, ratione 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelo sit intellectus agens et possibilis. Dicit enim Philosophus in 3 de Animâ, text. 17, quòd sicut in omni naturâ est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere, ita etiam in animâ. Sed Angelus est natura quædam. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

2. Præterea, recipere est proprium intellectûs possibilis; illuminare autem est proprium intellectûs agentis, ut patet in 3 de Animâ, text. 2, 3 et 18. Sed Angelus recipit illuminationem à superiori, et illuminat inferiorem. Ergo in eo est intellectus agens et possibilis.

Sed contra est quòd in nobis intellectus agens et possibilis est per comparisonem ad phantasmata; quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem ut colores ad visum, ad intellectum autem agentem ut colores ad lumen, ut patet ex 3 de Animâ, eod. text. 18.

Sed hoc non est in Angelo. Ergo in Angelo non est intellectus agens et possibilis.

Respondeo dicendum quòd necessitas ponendi intellectum possibilem in nobis fuit propter hoc quòd nos invenimur quandoque intelligentes in potentiâ, et non in actu. Unde oportet esse quamdam virtutem quæ sit in potentiâ ad intelligibilia ante ipsum intelligere; sed educitur in actum eorum, cùm fit sciens, et ulterius, cùm fit considerans. Et hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Necessitas autem ponendi intellectum agentem fuit, quia naturæ rerum materialium, quas non intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solùm intelligibiles in potentiâ extra animam existentes. Et ideò oportuit esse aliquam virtutem quæ faceret illas naturas intelligibiles actu; et hæc virtus dicitur intellectus agens in nobis.

Utraque autem necessitas deest in Angelis; quia neque sunt quandoque intelligentes in potentiâ tantùm respectu eorum quæ naturaliter intelligunt; neque intelligibilia eorum sunt intelligibilia in potentiâ, sed in actu. Intelligunt enim primò et principaliter res immateriales, ut infra patebit, qu. seq., art. 1; et ideò non potest in eis esse intellectus agens et possibilis, nisi æquivocè.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus intelligit illa duo esse in omni naturâ in quâ contingit esse generari, vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In Angelis autem non generatur scientia, sed naturaliter adest. Unde non oportet ponere in eis agens et possibile.

Ad secundum dicendum quòd intellectûs agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentiâ, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu. Ad intellectum autem possibilem pertinet esse in potentiâ respectu naturalium cognoscibilium, et quandoque fieri in actu. Unde quòd Angelus illuminat Angelum, non pertinet ad rationem intellectûs agentis; neque ad rationem intellectûs possibilis pertinet quòd illuminatur de supernaturalibus mysteriis, ad quæ cognoscenda quandoque est in potentiâ. Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem et possibilem, æquivocè dicet; nec de nominibus est curandum.

ARTICULUS V. — *Utrùm in Angelis sit sola intellectiva cognitio.* — (Inf., quæst. 79, art. 1, ad 3, et Mal. quæst. 14, art. 1, ad 14.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sit sola intellectiva cognitio. Dicit enim Augustinus, 8 de Civit. Dei, cap. 6, à princ., quòd *in Angelis est vita, quæ intelligit et sentit.* Ergo in eis est potentia sensitiva.

2. Præterea, Isidorus dicit, lib. 1, de summo Bono, cap. 12, à med., quòd Angeli multa noverunt per experientiam. Experientia autem fit ex multis memoriis, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 1. Ergo in eis est etiam memorativa potentia.

3. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin., part. 4, parum à med. lect. 19, quòd in dæmonibus est phantasia proterva. Phantasia autem ad vim imaginativam pertinet.

Ergo in dæmonibus est vis imaginativa; et eadem ratione in Angelis, quia sunt ejusdem naturæ.

Sed contra est quod Gregorius dicit in homiliâ de Ascensione, quæ est 29, in Evang., non longè à princ., quod *homo sentit cum pecoribus (vel cum animalibus), et intelligit cum Angelis.*

Respondeo dicendum quod in animâ nostrâ sunt quædam vires quarum operationes per organa corporea exercentur; et hujusmodi vires sunt actus quarundam partium corporis, sicut est visus in oculo, et auditus in aure. Quædam verò vires animæ nostræ sunt quarum operationes per organa corporea non exercentur, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi non sunt actus aliquarum partium corporis. Angeli autem non habent corpora sibi naturaliter unita, ut ex supra dictis patet, qu. 51, art. 1. Unde de viribus animæ non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit, 12 Metaphys., quod *substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem.* Et hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit totaliter intellectiva, et non secundum partem, ut anima nostra. Et propter hoc etiam Angeli vocantur intellectus et mentes, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst., ad 1.

Ad ea verò quæ in contrarium obijciuntur, potest dupliciter responderi. Uno modo, quod auctoritates illæ loquuntur secundum opinionem illorum qui posuerunt Angelos et dæmones habere corpora naturaliter sibi unita; quâ opinione frequenter Augustinus in libris suis utitur, licet eam asserere non intendat. Unde dicit, 21 de Civit. Dei, cap. 10, post princ., quod *super hæc inquisitione non est multum laborandum.* Alio modo potest dici quod auctoritates illæ et consimiles sunt intelligendæ per quamdam similitudinem; quia cum sensus certam apprehensionem habeat de proprio sensibili, est in usu loquentium ut etiam secundum certam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicamur, unde etiam sententia nominatur. Experientia verò Angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivæ. Est enim in nobis experientia, dum singularia per sensum cognoscimus; Angeli autem singularia cognoscunt, ut infra patebit, qu. 67, art. 2, sed non per sensum. Sed tamen memoria in angelis potest poni, secundum quod ab Augustino, lib. 10, de Trin., cap. 11, ponitur in mente; licet non possit eis competere, secundum quod ponitur pars animæ sensitivæ. Similiter dicendum quod phantasia proterva attribuitur dæmonibus ex eo quod habent falsam practicam existimationem de vero bono. Deceptio autem in nobis propriè fit secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus.

QUÆSTIO LV.

DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICÆ. — (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter quæritur de medio cogni-

tionis angelicæ; et circa hoc quærentur tria: 1° utrùm Angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species; 2° si per species, utrùm per species connaturales, vel per species à rebus acceptas; 3° utrùm Angeli superiores cognoscant per species magis universales quàm inferiores.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angeli cognoscant omnia per suam substantiam.* — (2, dist. 12, art. 3, ad 5; et 3, dist. 14, art. 1, qu. 2, corp., et ad 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli cognoscant omnia per suam substantiam. Dicit enim Dionysius, 7 cap. de div. Nom., à med. lect. 3, quod *Angeli sciunt ea quæ sunt in terrâ, secundum propriam naturam mentis*; sed natura Angeli est ejus essentia. Ergo Angelus per suam essentiam res cognoscit.

2. Præterea, secundum Philosophum in 12 Metaph., text. 51, et in 3 de Animâ, text. 15: *In his quæ sunt sine materiâ, idem est intellectus, et quod intelligitur.* Id autem quod intelligitur, est idem intelligenti, ratione ejus quo intelligitur. Ergo in his quæ sunt sine materiâ, sicut sunt Angeli, id quo intelligitur, est ipsa substantia intelligentis.

3. Præterea, omne quod est in altero, est in eo per modum ejus in quo est. Sed Angelus habet naturam intellectualem. Ergo quidquid est in ipso, est in eo per modum intelligibilem. Sed omnia sunt in eo, quia inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter; superiora verò sunt in inferioribus participativè; et ideò dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 1, parum ante med. lect. 5, quod *Deus tota in totis congregat*, id est, *omnia in omnibus.* Ergo Angelus omnia in suâ substantiâ cognoscit.

Sed contra est quod Dionysius dicit, in eodem cap., non remotè à princ. lect. 4, quod *Angeli illuminantur rationibus rerum.* Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

Respondeo dicendum quod illud quo intellectus intelligit, comparatur ad intellectum intelligentem ut forma ejus, quia forma est quo agens agit. Oportet autem, ad hoc quod potentia perfectè compleatur per formam, quod omnia contineantur sub formâ ad quæ potentia se extendit; et inde est quod in rebus corruptibilibus forma non perfectè complet potentiam materiæ, quia potentia materiæ ad plura se extendit quàm sit continentia formæ hujus vel illius. Potentia autem intellectiva Angeli se extendit ad intelligendum omnia, quia objectum intellectus est ens, vel verum commune. Ipsa autem essentia Angeli non comprehendit in se omnia, cum sit essentia determinata ad genus et ad speciem. Hoc autem proprium est essentiæ divinæ, quæ infinita est, ut in se simpliciter omnia comprehendat perfectè. Et ideò solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Ad primum ergo dicendum quod cum dicitur Angelum secundum suam naturam res

recognoscere, ly *secundum* non determinat medium cognitionis, quod est similitudo cogniti, sed virtutem cognoscitivam, quæ convenit Angelo secundum suam naturam.

Ad secundum dicendum quod sicut sensus in actu est sensibilis in actu, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 53, non ita quod ipsa vis sensitiva sit ipsa similitudo sensibilis, quæ est in sensu, sed quia ex utroque fit unum sicut ex actu et potentiâ; ita et intellectus in actu dicitur esse intellectum in actu, non quod substantia intellectûs sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quia illa similitudo est forma ejus. Idem est autem quod dicitur: In his quæ sunt sine materiâ, idem est intellectus et quod intelligitur; ac si diceretur quod intellectus in actu est intellectum in actu. Ex hoc enim aliquid est intellectum in actu quod est immateriale.

Ad tertium dicendum quod ea quæ sunt infra Angelum, et ea quæ sunt supra ipsum, sunt quodam modo in substantiâ ejus, non quidem perfectè, neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia finita existens secundum propriam rationem ab aliis distinguatur; sed secundum quamdam rationem communem. In essentiâ autem Dei sunt omnia perfectè et secundum propriam rationem, sicut in primâ et universali virtute operativâ, à quâ procedit quicquid est in quâcumque re vel proprium, vel commune. Et ideò Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solam communem.

ARTICULUS II. — *Utrum Angeli intelligant per species à rebus acceptas.* — (Inf., quæst. 89, art. 1, 2 et 3; et 2, dist. 3, qu. 2, art. 1, et Ver. quæst. 8, art. 9, et 1 cont. c. 92, fin., et 94, et opuse. 2, cap. 126.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli intelligant per species à rebus acceptas. Omne enim quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem in intelligente intelligitur. Similitudo autem alicujus in altero existens aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei; aut est ibi per modum imaginis; ita quod sit causata à re. Oportet enim quod omnis scientia intelligentis vel sit causa rei intellectæ, vel causata à re. Sed scientia Angeli non est causa rerum existentium in naturâ, sed sola divina scientia. Ergo oportet quod omnes species per quas intelligit intellectus angelicus, sint à rebus acceptæ.

2. Præterea, lumen angelicum est fortius quam lumen intellectûs agentis in animâ. Sed lumen intellectûs agentis abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus. Ergo lumen intellectûs angelici potest abstrahere species etiam ab ipsis rebus sensibilibus; et ita nihil prohibet dicere quod Angelus intelligat per species à rebus acceptas.

3. Præterea, species quæ sunt in intellectu, indifferenter se habent ad præsens et distans, nisi quatenus à rebus sensibilibus accipiuntur. Si ergo Angelus non intelligit per species à rebus acceptas, ejus cognitio indifferenter se haberet ad propinqua et distantia; et ita frustra secundum locum moveretur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 c. de div. Nom., lect. 2, quod *Angeli non congregant divinam cognitionem à rebus divisibilibus aut à sensibilibus.*

Respondeo dicendum quod species per quas Angeli intelligunt, non sunt à rebus acceptæ, sed eis connaturales. Sic enim oportet intelligere distinctionem et ordinem spiritualium substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium. Suprema autem corpora habent potentiam in sui naturâ totaliter perfectam per formam. In corporibus autem inferioribus potentia materiæ non totaliter perficitur per formam; sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Similiter et inferiores substantiæ intellectivæ, scilicet animæ humanæ, habent potentiam intellectivam non completam naturaliter; sed completur in eis successivè per hoc quod accipiunt species intelligibiles à rebus. Potentia verò intellectiva in substantiis spiritualibus superioribus, id est, in Angelis, naturaliter completa est per species intelligibiles connaturales, in quantum habent species intelligibiles connaturales ad omnia intelligenda quæ naturaliter cognoscere possunt.

Et hoc etiam ex ipso modo essendi hujusmodi substantiarum apparet. Substantiæ enim spirituales inferiores, scilicet animæ, habent esse affine corpori, in quantum sunt corporum formæ; et ideò ex ipso modo essendi competit eis ut à corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequantur; alioquin frustra corporibus unirentur. Substantiæ verò superiores, id est, Angeli, sunt à corporibus totaliter absolutæ, immaterialiter et in esse intelligibili subsistentes; et ideò suam perfectionem intelligibilem consequuntur per intelligibilem effluxum, quo à Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali naturâ.

Unde Augustinus dicit, 2 super Gen. ad litteram, cap. 8, circ. princ., quod cætera quæ infra Angelos sunt, ita causantur, ut prius fiant in cognitione rationalis creaturæ, ac deinde in genere suo.

Ad primum ergo dicendum quod in mente Angeli sunt similitudines creaturarum, non quidem ab ipsis creaturis acceptæ, sed à Deo, qui est creaturarum causa, et in quo primo similitudines rerum existunt. Unde Augustinus dicit in eodem lib., loc. prox. cit., quod sicut ratio quâ creatura conditur, prius est in Verbo Dei, quam ipsa creatura, quæ conditur: sic et ejusdem rationis cognitio prius fit in creaturâ intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ.

Ad secundum dicendum quod de extremo ad extremum non pervenitur nisi per medium. Esse autem formæ in imaginatione, quod est quidem sine materiâ, non tamen sine materialibus conditionibus, medium est inter esse formæ quæ est in materiâ, et esse formæ quæ est in intellectu per abstractionem à materiâ et à conditionibus materialibus. Unde quantumcumque sit potens intellectus angelicus, non posset formas materiales reducere ad esse intelligibile, nisi prius reduceret eas ad esse formarum imaginatarum;

quod est impossibile, cum careat imaginatione, ut dictum est quæst. præc., art. 5. Dato etiam quod posset abstrahere species intelligibiles à rebus materialibus, non tamen abstraheret; quia non indigeret eis, cum habeat species intelligibiles connaturales.

Ad tertium dicendum quod cognitio Angeli indifferenter se habet ad distans et propinquum secundum locum, non tamen propter hoc motus ejus localis est frustra; non enim movetur localiter ad cognitionem accipendam, sed ad operandum aliquid in loco.

ARTICULUS III. — *Utrum superiores Angeli intelligant per species magis universales quam inferiores.* — (2, dist. 3, quæst. 2, art. 2, et 3 cont., cap. 96, et Ver. quæst. 8, art. 10, et opusc. 2, cap. 78, et 81, et 126, et Caus. lect. 4 et 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod superiores Angeli non intelligant per species magis universales quam inferiores. Universale enim esse videtur quod à particularibus abstrahitur. Sed Angeli non intelligunt per species à rebus abstractas. Ergo non potest dici quod species intellectus angelici sint magis vel minus universales.

2. Præterea, quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur quam quod cognoscitur in universali; quia cognoscere aliquid in universali est quodam modo medium inter potentiam et actum. Si ergo Angeli superiores cognoscunt per formas magis universales quam inferiores, sequitur quod Angeli superiores habeant scientiam magis imperfectam quam inferiores; quod est inconveniens.

3. Præterea, idem non potest esse propria ratio multorum. Sed si Angelus superior cognoscat per unam formam universalem diversa quæ inferior Angelus cognoscit per plures formas speciales, sequitur quod Angelus superior utitur unâ formâ universali ad cognoscendum diversa. Ergo non poterit habere propriam cognitionem de utroque; quod videtur inconveniens.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 12 cap. angelicæ Hierar., post princ., quod superiores Angeli participant scientiam magis in universali quam inferiores; et in lib. de Causis, dicitur, prop. 10, quod Angeli superiores habent formas magis universales.

Respondeo dicendum quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similia. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentiâ divinâ, per quam Deus omnia cognoscit. Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo, et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tantò ampliùs per plura, quantò ampliùs intellectus inferior fuerit. Sic igitur quantò Angelus fuerit superior, tantò per pauciores species universalitatem intelligibilium apprehendere poterit; et ideo oportet quod ejus formæ sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquæque earum.

Et hoc per exemplum aliquantulum in nobis perspicui potest. Sunt enim quidam qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur; et hoc ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii verò, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

Ad primum ergo dicendum quod accidit universali ut à singularibus abstrahatur, in quantum intellectus illud cognoscens à rebus cognitionem accipit. Si verò sit aliquis intellectus à rebus cognitionem non accipiens, universale ab eo cognitum non erit abstractum à rebus, sed quodam modo ante res præexistens, vel secundum ordinem causæ, sicut universales rerum rationes sunt in Verbo Dei, vel saltem ordine naturæ, sicut universales rerum rationes sunt in intellectu angelico.

Ad secundum dicendum quod cognoscere aliquid in universali dicitur dupliciter. Uno modo ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei; et sic cognoscere aliquid in universali est imperfectius; imperfectè enim cognosceret hominem qui cognosceret de eo solum quod est animal. Alio modo ex parte mediæ cognoscendi; et sic perfectius est cognoscere aliquid in universali; perfectior enim est intellectus qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere quam qui non potest.

Ad tertium dicendum quod idem non potest esse plurium propria ratio adæquata; sed, si sit excellens, potest idem accipi ut propria ratio et similitudo diversorum; sicut in homine est universalis prudentia quantum ad omnes actus virtutum; et potest accipi ut propria ratio et similitudo particularis prudentiæ, quæ est in leone, ad actus magnanimitatis, et ejus quæ est in vulpe, ad actus cautelæ, et sic de aliis. Similiter essentia divina accipitur propter suæ excellentiam ut propria ratio singulorum quæ sunt in eâ; unde singula ei simulantur secundum proprias rationes. Et eodem modo dicendum est de ratione universali quæ est in mente Angeli, quod per eam propter ejus excellentiam multa cognosci possunt propriâ cognitione.

QUÆSTIO LVI.

DE COGNITIONE ANGELORUM EX PARTE RERUM IMMATERIALIUM. — (In tres articulos divisa.)

Deinde quæritur de cognitione Angelorum ex parte rerum quas cognoscunt; et primò de cognitione rerum immaterialium; secundò de cognitione rerum materialium.

Circa primum quærantur tria: 1º utrum angelus cognoscat se ipsum; 2º utrum unus cognoscat alium; 3º utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum Angelus cognoscat seipsum.* — (Infr., quæst. 87, art. 1, et 2 cont. cap. 98, et 4, c. 11, col. 1 et 2, et Ver. quæst. 8, art. 6, et Caus. lect. 13, fin.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus seipsum non cognoscat. Dicit enim

Dionysius, 6 cap. cœlest. Hierarch., in princ., quòd *Angeli ignorant proprias virtutes*. Cognitâ autem substantiâ, cognoscitur virtus. Ergo Angelus non cognoscit suam essentiam.

2. Præterea, Angelus est quædam substantia singularis; alioquin non ageret, cum actus sint singularium subsistentium. Sed nullum singulare est intelligibile. Ergo non potest intelligi; et ita, cum Angelo non adsit nisi intellectiva cognitio, non poterit aliquis Angelus cognoscere seipsum.

3. Præterea, intellectus movetur ab intelligibili; quia intelligere est quoddam pati, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 12. Sed nihil movetur aut patitur à seipso, ut in rebus corporalibus apparet. Ergo Angelus non potest intelligere seipsum.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 2 super Genes. ad litteram, cap. 8, in princ., quòd *Angelus in ipsâ suâ confirmatione, hoc est, in illustratione veritatis, cognoscit seipsum*.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 54, art. 2, objectum aliter se habet in actione quæ manet in agente, et in actione quæ transit in aliquid exterius. Nam in actione quæ transit in aliquid exterius, objectum, sive materia, in quam transit actus, est separata ab agente, sicut calefactum à calefaciente, et ædificatum, ab ædificante. Sed in actione quæ manet in agente, oportet, ad hoc quòd procedat actio, quòd objectum uniatur agenti, sicut oportet quòd sensibile uniatur sensui ad hoc quòd sentiat actu.

Et ita se habet objectum unitum potentiæ ad huiusmodi actionem, sicut forma quæ est principium actionis in aliis agentibus; sicut enim calor est principium formale calefactionis in igne, ita species rei visæ est principium formale visionis in oculo.

Sed considerandum est quòd huiusmodi species objecti quandoque est in potentiâ tantum in cognoscitivâ virtute; et tunc est cognoscens in potentiâ tantum; et ad hoc quòd actu cognoscat, requiritur quòd potentia cognoscitiva reducatur in actum speciei. Si autem semper eam actu habeat, nihilominus per eam cognoscere potest absque aliquâ mutatione, vel receptione præcedenti. Ex quo patet quòd moveri ab objecto non est de ratione cognoscentis, in quantum est cognoscens, sed in quantum est potentia cognoscens.

Nihil autem differt ad hoc quòd forma sit principium actionis, quòd ipsa forma sit inhærens, et quòd sit per se subsistens. Non enim minus calor calefaceret, si esset per se subsistens, quàm calefacit inhærens.

Sic igitur etsi aliquid in genere intelligibilem se habeat ut forma intelligibilis subsistens, intelligit seipsum. Angelus autem, cum sit immaterialis, est quædam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quòd per suam formam, quæ est sua substantia, seipsum intelligat.

Ad primum ergo dicendum quòd littera illa est antiquæ translationis, quæ corrigitur per novam, in quâ dicitur: *Præterea et*

ipsos, scilicet Angelos, cognovisse proprias virtutes; loco cuius habebatur in aliâ translatione: *Et adhuc eos ignorare proprias virtutes*. Quamvis etiam littera antiquæ translationis salvari possit quantum ad hoc quòd Angeli non perfectè cognoscunt suam virtutem, secundum quòd procedit ab ordine divinæ sapientiæ, qui est Angelis incomprehensibilis.

Ad secundum dicendum quòd singularium quæ sunt in rebus corporalibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiæ, quæ est in eis individuationis principium. Unde si aliqua singularia sunt sine materiâ subsistentia, sicut sunt Angeli, illa nihil prohibet intelligibilia esse actu.

Ad tertium dicendum quòd moveri et pati convenit intellectui, secundum quòd est in potentiâ; unde non habet locum in intellectu angelico, maxime quantum ad hoc quòd intelligit seipsum. Actio etiam intellectus non est ejusdem rationis cum actione quæ in corporalibus invenitur, in aliam materiam transcurrente.

ARTICULUS II. — *Utrum unus Angelus alium cognoscat.* — (2 cont., cap. 98, et Verit. quæst. 8, art. 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus Angelus alium non cognoscat. Dicit enim Philosophus in 3 de Animâ, text. 4, quòd si intellectus humanus haberet in se aliquam naturam de numero rerum sensibilium, illa natura interiùs existens prohiberet apparere extranea; sicut etiam si pupilla esset colorata aliquo colore, non posset videre omnem colorem. Sed sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, ita se habet intellectus angelicus ad cognoscendas res immateriales. Cum igitur intellectus angelicus habeat in se aliquam naturam determinatam de numero illarum naturarum, videtur quòd alias cognoscere non possit.

2. Præterea, in lib. de Causis, prop. 8, dicitur quòd omnis intelligentia scit quod est supra se, in quantum est causata ab eo; et quod est sub se, in quantum est causa ejus. Sed unus Angelus non est causa alterius. Ergo unus Angelus non cognoscit alium.

3. Præterea, unus Angelus non potest cognoscere alium per essentiam ipsius Angeli cognoscentis; cum omnis cognitio sit secundum rationem similitudinis; essentia autem Angeli cognoscentis non est similis essentiæ Angeli cogniti, nisi in genere, ut ex supra dictis patet, qu. 50, art. 4, et qu. 55, art. 1. Unde sequeretur quòd unus Angelus non haberet de alio cognitionem propriam, sed generalem tantum. Similiter etiam non potest dici quòd unus Angelus cognoscat alium per essentiam Angeli cogniti; quia illud quo intellectus intelligit, est intrinsecum intellectui; sola autem Trinitas illabatur menti. Similiter etiam dici non potest quòd unus cognoscat alium per speciem; quia illa species non differt ab Angelo intellecto, cum utrumque sit immateriale. Nullo igitur modo vide-

tur quòd unus Angelus possit intelligere alium.

4. Præterea, si unus Angelus intelligit alium, aut hoc esset per speciem innatam; et sic sequeretur quòd si Deus nunc de novo crearet aliquem Angelum, non posset cognosci ab his qui nunc sunt; aut per speciem acquisitam à rebus; et sic sequeretur quòd Angeli superiores non possent cognoscere inferiores, à quibus nihil accipiunt. Nullo igitur modo videtur quòd unus Angelus alium cognoscat.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Causis, prop. 2, quòd *omnis intelligentia scit res quæ non corrumpuntur*.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 2 super Genes. ad litt., c. 8, per tot., ea quæ in Verbo Dei ab æterno præexstiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt: uno modo in intellectum angelicum; alio modo ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum autem angelicum processerunt per hoc quòd Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In Verbo autem Dei ab æterno exstiterunt non solùm rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum.

Sic igitur unicuique spiritualium creaturarum à Verbo Dei impressæ sunt omnes rationes rerum omnium tam corporalium quàm spiritualium; ita tamen quòd unicuique Angelo impressa est ratio suæ speciei secundum esse naturale et intellectuale simul, ita scilicet quòd in naturâ suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret; aliarum verò naturalium, tam spiritualium quàm corporalium, rationes sunt ei impressæ secundum esse intellectuale tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas tam creaturas corporales quàm spirituales cognosceret.

Ad primum ergo dicendum quòd naturæ spirituales Angelorum ab invicem distinguuntur ordine quodam, sicut supra dictum est, qu. 50, art. 4, ad 1, 2 et 3, et sic natura unius Angeli non prohibet intellectum ipsius à cognoscendis aliis naturis Angelorum, cum tam superiores quàm inferiores habeant affinitatem cum naturâ ejus, differentiâ existente tantum secundum diversos gradus perfectionis.

Ad secundum dicendum quòd ratio causæ et causati non facit ad hoc quòd unus Angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, in quantum causa et causatum sunt similia; et ideò si inter Angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.

Ad tertium dicendum quòd unus Angelus cognoscit alium per speciem ejus in intellectu suo existentem, quæ differt ab alio Angelo, cujus similitudo est non secundum esse materiale et immateriale, sed secundum esse naturale et intentionale. Nam ipse Angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species ejus, quæ est in intellectu alterius Angeli; sed habet ibi esse intelligibile tantum; sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem defe-

rente habet esse intentionale tantum.

Ad quartum dicendum quòd Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, quod facere disposuit. Et ideò si Deus intendisset facere plures Angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset; sicut si ædificator voluisset facere majorem domum, fecisset majus fundamentum. Unde ejusdem rationis est quòd Deus adderet aliquam creaturam universo, et aliquam speciem intelligibilem Angelo.

ARTICULUS III. — *Utrum Angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.* — (2, dist. 23, quæst. 2, art. 1, corp.; et 4, dist. 49, quæst. 2, art. 6 et 7, et 2 contr., cap. 49 et 52, et Rom. 1, lect. 6, fin., et Ver. qu. 8, art. 5, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt. Dicit enim Dionysius, 9 cap. de divin. Nom., inter princ. et med. lect. 1, quòd *Deus est super omnes cælestes mentes incomprehensibili virtute collocatus*; et postea subdit quòd, *quia est supra omnem substantiam, ab omni cognitione est segregatus*.

2. Præterea, Deus in infinitum distat ab intellectu Angeli. Sed in infinitum distantia non possunt attingi. Ergo videtur quòd Angelus per sua naturalia non possit Deum cognoscere.

3. Præterea, 1 Cor. 13, 12, dicitur: *Videmus nunc per speculum in ænigmate; tunc autem facie ad faciem*; ex quo videtur quòd sit duplex Dei cognitio: una quâ videtur per sui essentiam, secundum quam dicitur videri facie ad faciem; alia, secundum quòd videtur in speculo creaturarum. Sed primam Dei cognitionem Angelus habere non potuit per sua naturalia, ut supra ostensum est, quæst. 12, art. 4; visio autem specularis Angelis non convenit, quia non accipiunt divinam cognitionem à rebus sensibilibus, ut dicit Dionysius, 7 cap. de div. Nom., post princ. lect. 3. Ergo Angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possunt.

Sed contra, Angeli sunt potentiores in cognoscendo quàm homines. Sed homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt, secundum illud Rom. 1, 19: *Quod notum est Dei, manifestum est in illis*. Ergo multò magis Angeli.

Respondeo dicendum quòd Angeli aliquam cognitionem de Deo habere possunt per sua naturalia.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd aliquid tripliciter cognoscitur: uno modo per præsentiam suæ essentiae in cognoscente, sicut si lux videatur in oculo; et sic dictum est art. 1 hujus quæst., quòd Angelus intelligit se ipsum. Alio modo per præsentiam suæ similitudinis in potentiâ cognoscitivâ, sicut lapis videtur ab oculo per hoc quòd similitudo ejus resultat in oculo. Tertio modo per hoc quòd similitudo rei cognitæ non accipitur immediatè ab ipsâ re cognitâ, sed à re aliquâ in quâ resultat, sicut videmus hominem in speculo. Primæ igitur cognitioni assimilatur divina cognitio, quâ per essen-

tiam suam videtur. Et hæc cognitio Dei non potest adesse creaturæ alicui per sua naturalia, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 4. Tertiæ autem cognitioni assimilatur cognitio quâ nos cognoscimus Deum in viâ per similitudinem ejus in creaturis resultantem, secundum illud Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta, conspiciuntur* : unde et dicimur Deum videre in speculo. Cognitio autem quâ Angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas ; et similatur illi cognitioni quâ videtur res per speciem ab eâ acceptam.

Quia enim imago Dei est in ipsâ naturâ Angeli impressa, per suam essentiam Angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei.

Non tamen ipsam essentiam Dei videt, quia nulla similitudo creata est sufficiens ad repræsentandam divinam essentiam. Unde magis ista cognitio tenet se cum speculari ; quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repræsentans.

Ad primum ergo dicendum quod Dionysius loquitur de cognitione comprehensionis, ut expressè ejus verba ostendunt, et sic à nullo intellectu creato cognoscitur.

Ad secundum dicendum quod propter hoc quod intellectus et essentia Angeli in infinitum distant à Deo, sequitur quod non possit eum comprehendere, nec per suam naturam ejus essentiam videre ; non tamen sequitur quod propter hoc nullam habeat ejus cognitionem ; quia sicut Deus in infinitum distat ab Angelo, ita cognitio quam Deus habet de se ipso, in infinitum distat à cognitione quam Angelus habet de eo.

Ad tertium dicendum quod cognitio quam naturaliter Angelus habet de Deo, est media inter utramque cognitionem ; et tamen magis se tenet cum unâ, ut supra dictum est in corp. art.

QUÆSTIO LVII.

DE ANGELORUM COGNITIONE RESPECTU RERUM MATERIALIUM. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde quæritur de his materialibus quæ ab Angelis cognoscuntur ; et circa hoc quæruntur quinque : 1° utrùm Angeli cognoscant naturas rerum materialium ; 2° utrùm cognoscant singularia ; 3° utrùm cognoscant futura ; 4° utrùm cognoscant cogitationes cordium ; 5° utrùm cognoscant omnia mysteria gratiæ

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angeli cognoscant res materiales.* — (*Infr., qu. 89, art. 3, et 2, cont., cap. 97, et Ver. quæst. 8, art. 8, et quæst. 10, art. 4, corp., et quæst. 20, art. 4, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non cognoscant res materiales. Intellectum enim est perfectio intelligentis. Sed res materiales non possunt esse perfectiones Angelorum, cum sint infra ipsos. Ergo Angeli non cognoscunt res materiales.

2. Præterea, visio intellectualis est eorum

quæ sunt in animâ per sui essentiam, ut dicitur in Glossâ 2 ad Cor. 12 (ex Aug., 12 sup. Gen. ad litt., cap. 28). Sed res materiales non possunt esse in animâ hominis vel in mente Angeli per suas essentias. Ergo non possunt intellectuali visione cognosci ; sed solum imaginariâ, quâ apprehenduntur similitudines corporum ; et sensibili, quæ est de ipsis corporibus. In Angelis autem non est visio imaginaria et sensibilis, sed solum intellectualis. Ergo Angeli cognoscere materialia non possunt.

3. Præterea, res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed sunt cognoscibiles apprehensione sensûs et imaginationis ; quæ non sunt in Angelis. Ergo Angeli materialia non cognoscunt.

Sed contra, quidquid potest inferior virtus, potest virtus superior. Sed intellectus hominis, qui est ordine naturæ infra intellectum Angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multò fortius intellectus Angeli.

Respondeo dicendum quod talis est ordo in rebus, quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus ; et quod in inferioribus continetur deficienter, et partialiter, et multipliciter, in superioribus continetur eminenter, et per quamdam totalitatem et simplicitatem. Et ideo in Deo, sicut in summo rerum vertice, omnia supersubstantialiter præexistunt secundum ipsum suum simplex esse, ut Dionysius dicit in lib. de div. Nom., cap. 1, declinando ad fin., et cap. 5, paulò ante med. Angeli autem inter cæteras creaturas sunt Deo propinquiores et similiores. Unde et plura participant ex bonitate divinâ, et perfectius, ut Dionysius dicit, 4 cap. cæl. Hier., ante med. Sic igitur omnia materialia in ipsis Angelis præexistunt, simplicius quidem et immaterialius quàm in ipsis rebus, multiplicius autem et imperfectius quàm in Deo. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Angeli autem secundum suam naturam sunt intellectuales ; et ideo sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis per suas intelligibiles species.

Ad primum ergo dicendum quod intellectum est perfectio intelligentis secundum speciem intelligibilem, quam habet in intellectu ; et sic species intelligibiles quæ sunt in intellectu Angeli, sunt perfectiones et actus intellectûs angelici.

Ad secundum dicendum quod sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum ; similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum ; intellectus autem solus apprehendit essentias rerum. Unde in 3 de Animâ dicitur, text. 26, quod objectum intellectûs est *quod quid est*, circa quod non errat, sicut neque sensus circa proprium sensibile. Sic ergo essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis, vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. Quædam verò sunt quæ sunt in intellectu, vel in animâ secundum utrumque esse ; et utrorumque est visio intellectualis.

Ad tertium dicendum quòd si Angelus acciperet cognitionem rerum materialium ab ipsis rebus materialibus, oporteret quòd faceret eas intelligibiles actu, abstrahendo eas; non autem accipit cognitionem earum à rebus materialibus, sed per species actu intelligibiles rerum sibi connaturales rerum materialium notitiam habet, sicut intellectus noster secundum species quas intelligibiles facit abstrahendo.

ARTICULUS II. — *Utrum Angelus cognoscat singularia.* — (2, dist. 3, quæst. 2, art. 3, et 2 cont. cap. 118, et Ver. quæst. 8, art. 2, et qu. 10, art. 5, et op. 15, cap. 13 et 15.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus singularia non cognoscat. Dicit enim Philosophus, in 1 Post., cap. 22, quòd *sensus est singularium, ratio verò vel intellectus universalium.* In Angelis autem non est vis cognoscitiva, nisi intellectus, ut ex superioribus patet, quæst. 54, art. 5. Ergo singularia non cognoscunt.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem aliquam cognoscentis ad cognitum. Sed non videtur quòd possit esse aliqua assimilatio Angeli ad singulare, in quantum est singulare; cum Angelus sit immaterialis, ut supra dictum est, quæst. 50, art. 2, singularitatis verò principium sit materia. Ergo Angelus non potest cognoscere singularia.

3. Præterea, si Angelus scit singularia, aut per species singulares, aut per species universales. Non per singulares, quia sic oporteret quòd haberet species infinitas; neque per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare, in quantum est singulare, cum in universali singularia non cognoscantur nisi in potentiâ. Ergo Angelus non cognoscit singularia.

Sed contra, nullus potest custodire quod non cognoscit. Sed Angeli custodiunt homines singulares, secundum illud psalm. 90, 11: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Ergo Angeli cognoscunt singularia.

Respondeo dicendum quòd quidam totaliter subtraxerunt Angelis singularium cognitionem.

Sed hoc primò quidem derogat catholicæ fidei, quæ ponit hæc inferiora administrari per Angelos, secundum illud Hebr. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus.* Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his quæ in hoc mundo aguntur, cum actus singularium sint. Et hoc est contra illud quod dicitur Eccle. 5, 5: *Ne dicas coram Angelo: Non est providentia.* Secundò etiam derogat philosophiæ documentis, secundum quæ ponuntur Angeli motores cælestium orbium; et quòd eos moveant secundum intellectum et voluntatem.

Et ideò alii dixerunt quòd Angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur particulares omnes effectus; sicut si astrologus judicet de aliquâ eclipsi futurâ per dispositiones cælestium motuum.

Sed hæc positio prædicta inconvenientia non evadit; quia sic cognoscere singulare in causis universalibus non est cognoscere ipsum ut est singulare, hoc est, ut est hic et nunc; astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cælestium motuum, scit eam in universali, et non prout est hic et nunc, nisi per sensum accipiat. Administratio autem, et providentia, et motus sunt singularium, prout sunt hic et nunc.

Et ideò aliter dicendum est quòd sicut homo cognoscit diversis viribus cognitivis omnium rerum genera; intellectu quidem universalis et immaterialis, sensu autem singularis et corporalis; ita Angelus per unam intellectivam virtutem utraque cognoscit. Hoc enim rerum ordo habet, quòd quantò aliquid est superius, tantò habeat virtutem magis unitam, et ad plura se extendentem; sicut in ipso homine patet quòd sensus communis, qui est superior quàm sensus proprius, licet sit unica potentia, omnia cognoscit quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et quædam alia quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis; et simile etiam est in aliis considerare. Unde cum Angelus naturæ ordine sit supra hominem, inconveniens est dicere quòd homo quæcumque suâ potentiâ cognoscat aliquid quod Angelus per unam vim suam cognoscitivam, scilicet intellectum, non cognoscat. Unde Aristoteles pro inconvenienti habet, ut litem quam nos scimus, Deus ignoret, ut patet in 1 de Animâ, text. 80, et in 3 Metaph., text. 15.

Modus autem quo intellectus Angeli singularia cognoscit, ex hoc considerari potest quòd sicut à Deo effluunt res, ut subsistant in propriis naturis, ita etiam ut sint in cognitione angelicâ. Manifestum est autem quòd à Deo effluit in rebus non solum illud quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam ea quæ sunt individuationis principia; est enim causa totius substantiæ rei, et quantum ad materiam, et quantum ad formam; et secundum quòd causat, sic et cognoscit, quia scientia ejus est causa rei, ut supra ostensum est, quæst. 14, art. 8. Sicut igitur Deus per essentiam suam, per quam omnia causat, est similitudo omnium, et per eam omnia cognoscit non solum quantum ad naturas universales, sed etiam quantum ad singularitatem: ita Angeli per species à Deo inditas cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem, in quantum sunt quædam representationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de intellectu nostro, qui non intelligit res nisi abstrahendo; et per ipsam abstractionem à materialibus conditionibus id quod abstrahitur fit universale. Hic autem modus intelligendi non convenit Angelis, ut supra dictum est, qu. 45, art. 3, et ideò non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum quòd secundum suam naturam Angeli non assimilantur rebus materialibus, sicut assimilatur aliquid alicui

secundum convenientiam in genere, vel in specie, aut in accidente, sed sicut superius habet similitudinem cum inferiori, ut sol cum igne. Et per hunc etiam modum in Deo est similitudo omnium, et quantum ad formam, et quantum ad materiam; in quantum in ipso præexistit ut in causâ, quidquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus Angeli, quæ sunt quædam derivatæ similitudines à divinâ essentiâ, sunt similitudines rerum, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam.

Ad tertium dicendum quod Angeli cognoscunt singularia per formas universales, quæ tamen sunt similitudines rerum, et quantum ad principia universalia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possint multa cognosci, jam supra dictum est, quæst. et art. prox. cit.

ARTICULUS III. — *Utrum Angeli cognoscant futura.* — (*Inf.*, qu. 86, art. 4, et 2-2, qu. 95, art. 1; et *dist.* 38, art. 5; et 2, *dist.* 7, qu. 2, art. 2, et 1 *cont.*, cap. 67, et 3, cap. 154, et *Ver.* qu. 8, art. 12, et *Mal.* qu. 13, art. 7, et *opusc.* 3, cap. 134.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli cognoscant futura. Angeli enim potentiores sunt in cognoscendo quam homines. Sed homines aliqui cognoscunt futura multa. Ergo multo fortius Angeli.

2. Præterea, præsens et futurum sunt differentię temporis. Sed intellectus Angeli est supra tempus; parificatur enim intelligentiæ æternitati, id est, ævo, ut dicitur in 1 de Causis, propos. 2, circ. fin. Ergo quantum ad intellectum Angeli non differunt præteritum et futurum; sed indifferenter cognoscit utrumque.

3. Præterea, Angelus non cognoscit per species acceptas à rebus, sed per species innatas universales. Sed species universales æqualiter se habent ad præteritum, præsens et futurum. Ergo videtur quod Angeli indifferenter cognoscant præterita, præsentia et futura.

4. Præterea, sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum. Sed Angeli cognoscunt distantia secundum locum. Ergo etiam cognoscunt distantia secundum tempus futurum.

Sed contra, id quod est proprium signum Divinitatis, non convenit Angelis. Sed cognoscere futura est proprium signum Divinitatis, secundum illud Isai. 41, 23 : *Annuntiate quæ ventura sunt in futurum, et sciemus quod dii estis vos.* Ergo Angeli non cognoscunt futura.

Respondeo dicendum quod futurum dupliciter potest cognosci : uno modo in causâ suâ; et sic futura quæ ex necessitate ex causis suis proveniunt, per certam scientiam cognoscuntur, ut solem oriri cras.

Quæ verò ex suis causis proveniunt ut in pluribus, cognoscuntur non per certitudinem, sed per conjecturam; sicut medicus præcognoscit sanitatem infirmi; et iste modus cognoscendi futura adest Angelis, et tantò magis quam nobis, quantò rerum causas et universalius et perfectius cognoscunt; sicut medici qui acutius vident causas,

meliùs de futuro statu ægritudinis prognosticantur.

Quæ verò proveniunt ex causis suis ut in paucioribus, penitus sunt ignota, sicut casualia et fortuita.

Alio modo cognoscuntur futura in seipsis; et sic solius Dei est futura cognoscere, non solum quæ ex necessitate proveniunt, vel ut in pluribus, sed etiam casualia et fortuita; quia Deus videt omnia in suâ æternitate, quæ cum sit simplex, toti temporis adest, et ipsum concludit; et ideò unius (1) Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut in præsentia; et videt omnia ut in se ipsis sunt, sicut supra dictum est, qu. 14, art. 7, et 9, cum de Dei scientiâ ageretur. Angelicus autem intellectus et quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate divinâ; unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse.

Ad primum ergo dicendum quod homines non cognoscunt futura nisi in causis suis, vel Deo revelante; et sic Angeli multo subtilius futura cognoscunt.

Ad secundum dicendum quod licet intellectus Angeli sit supra tempus, quo mensurantur corporales motus; est tamen in intellectu Angeli tempus secundum successionem intelligibilium conceptionum, secundum quod dicit Augustinus, 7 super Genes. ad litt., c. 20 et seq., quod *Deus movet spiritualem creaturam per tempus*; et ita cum sit successio in intellectu Angeli, non omnia quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

Ad tertium dicendum quod licet species quæ sunt in intellectu Angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præsentia, præterita, et futura; tamen præsentia, præterita, et futura non æqualiter se habent ad species (2); quia ea quæ præsentia sunt, habent naturam per quam assimilantur speciebus quæ sunt in mente Angeli; et sic per eas cognosci possunt. Sed quæ futura sunt, nondum habent naturam per quam illis assimilentur. Unde per eas cognosci non possunt.

Ad quartum dicendum quod distantia secundum locum sunt in rerum naturâ, et participant aliquam speciem, cujus similitudo est in Angelo; quod non est verum de futuris, ut dictum est in corp. art., et ideò non est simile.

ARTICULUS IV. — *Utrum Angeli cognoscant cogitationes cordium.* — (1 *cont.*, cap. 68, et 3, cap. 154, col. 8, et *Ver.* quæst. 8, art. 13, et *Mal.* quæst. 16, art. 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli cognoscant cogitationes cordium. Dicit enim Gregorius in Moralibus, super illud Job. 28 : *Non æquabitur ei aurum, vel vitrum* (lib. 28 cap. 27, à med.), quod *tunc*, scilicet in beatitudine resurgentium, *unus erit conspicibilis alteri, sicut ipse sibi*; et cum uniuscujusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur. Sed resurgentes erunt similes Angelis, sicut habetur Matth. 22. Ergo

(1) Al., unus

(2) Ita Nicolaius. Edit Rom. et Pat., ad rationes.

unus Angelus potest videre id quod est in conscientia alterius.

2. Præterea, sicut se habent figuræ ad corpora, ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed, viso corpore, videtur ejus figura. Ergo, visâ substantiâ intellectuali, videtur species intelligibilis quæ est in ipsâ. Ergo cum Angelus videat alium Angelum, et etiam animam, videtur quod possit videre cognitionem utriusque.

3. Præterea, ea quæ sunt in intellectu nostro, sunt similia Angelo, quàm ea quæ sunt in phantasiâ; cum illa sint intellecta in actu, hæc verò in potentiâ tantum. Sed ea quæ sunt in phantasiâ possunt cognosci ab Angelo, sicut corporalia, cum phantasia sit virtus corporis. Ergo videtur quod Angelus possit cognoscere cogitationes intellectus.

Sed contra est quod proprium Dei non convenit Angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium est proprium Dei, secundum illud Jerem. 17, 9: *Pravum est cor hominis, et inscrutabile, et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans corda*. Ergo Angeli non cognoscunt secreta cordium.

Respondeo dicendum quod cogitatio cordis dupliciter potest cognosci. Uno modo in suo effectu; et sic non solum ab Angelo, sed etiam ab homine cognosci potest, et tanto subtilius, quanto effectus hujusmodi fuerit magis occultus. Cognoscitur enim cogitatio interdum non solum per actum exteriorum, sed etiam per immutationem; et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, et multo magis Angeli, vel etiam dæmones, quanto subtilius hujusmodi immutationes occultas corporales perpendunt. Unde Augustinus dicit, in lib. de Divinatione dæmonum, cap. 5, post med., quod *aliquando hominum dispositiones non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam in corpore exprimuntur* (1) *ex animo, totâ facilitate perdiscunt*; quamvis in lib. 2 Retractationum, cap. 30, hoc dicat non esse asserendum, quomodo fiat.

Alio modo possunt cognosci cogitationes, prout sunt in intellectu, et affectiones, prout sunt in voluntate; et sic solus Deus cogitationes cordium et affectiones voluntatum cognoscere potest. Cujus ratio est, quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, qui est principale ejus objectum, ut ultimus finis; et hoc magis infra patebit, quæst. 63, art. 1, et quæst. 105, art. 5. Et ideò ea quæ ex voluntate solâ dependent, vel quæ in voluntate solâ sunt, soli Deo sunt nota. Manifestum est autem quod ex solâ voluntate dependet quod aliquis actu aliqua consideret; quia cum aliquis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles in eo existentes, utitur eis cum vult. Et ideò dicit Apostolus, 1 Corint. 2, 11, quod *quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est*.

Ad primum ergo dicendum quod cogitatio unius hominis non cognoscitur ab alio pro-

pter duplex impedimentum: scilicet propter grossitiem corporis, et propter voluntatem claudentem sua secreta. Primum autem obstaculum tolletur in resurrectione, nec est in Angelis; sed secundum impedimentum manebit post resurrectionem, et est modò in Angelis. Et tamen qualitatem mentis, quantum ad quantitatem gratiæ et gloriæ, repræsentabit claritas corporis, et sic unus mentem alterius videre poterit.

Ad secundum dicendum quod etsi unus Angelus species intelligibiles alterius videat per hoc quod modus intelligibilium specierum secundum majorem et minorem universalitatem proportionatur nobilitati substantiarum, non tamen sequitur quod unus cognoscat quomodo alius illis intelligibilibus speciebus utitur actualiter considerando.

Ad tertium dicendum quod appetitus bruta non est dominus sui actus, sed sequitur impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis. Quia igitur Angeli cognoscunt res corporales, et dispositiones earum, possunt per hæc cognoscere quod est in appetitu, et in apprehensione phantasticâ brutorum animalium, et etiam hominum, secundum quod in eis quandoque appetitus sensitivus procedit in actum, sequens aliquam impressionem corporalem, sicut in brutis semper est. Non tamen oportet quod Angeli cognoscant motum appetitus sensitivi, et apprehensionem phantasticam hominis, secundum quod moventur à voluntate et ratione; quia etiam inferior pars animæ participat aliquam rationem, sicut obediens imperanti, ut dicitur in 3 Ethic., cap. ult. Nec tamen sequitur quod, si Angelus cognoscit quod est in appetitu sensitivo, vel phantasiâ hominis, cognoscat id quod est in cogitatione, vel voluntate; quia intellectus et voluntas non subjacent appetitui sensitivo et phantasiæ, sed potest eis diversimodè uti.

ARTICULUS V.—*Utrum Angeli cognoscant mysteria gratiæ.*—(Inf., quæst. 64, art. 5, ad 4, et quæst. 106, art. 4, ad 2, et Eph. 3, lect. 3, fin.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli mysteria gratiæ cognoscant. Quia inter omnia mysteria excellentius est mysterium incarnationis Christi. Sed hoc Angeli cognoverunt à principio; dicit enim Augustinus, 5 super Genes. ad litt., cap. 19, circa med., quod *sic fuit hoc mysterium absconditum à seculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus in cælestibus*; et dicit Apostolus, 1 ad Timoth. 3, 16, quod *apparuit Angelis illud magnum sacramentum pietatis*. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

2. Præterea, rationes omnium mysteriorum gratiæ in divinâ sapientiâ continentur. Sed Angeli vident ipsam Dei sapientiam, quæ est ejus essentia. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

3. Præterea, prophetæ per Angelos instruuntur, ut patet per Dionysium, 4 cap. angelicæ Hierar., circa med. Sed prophetæ mysteria gratiæ cognoverunt; dicitur enim Amos 3, 7: *Non faciet Dominus verbum, nisi*

(1) Nicolaius, expriment.

revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas. Ergo Angeli mysteria gratiæ cognoscunt.

Sed contra est quòd nullus discit illud quod cognoscit. Sed Angeli etiam supremi quærun de divinis mysteriis gratiæ, et ea discunt; dicitur enim, 7 cap. cœlest. Hierar., post med., quòd *sacra Scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Jesum questionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ ejus operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem*; ut patet Isa. 63, 1, ubi quærentibus Angelis: *Quis est iste qui venit de Edom?* respondet Jesus: *Ego, qui loquor justitiam.* Ergo Angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

Respondeo dicendum quòd in Angelis est cognitio duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt res tum per essentiam suam, tum etiam per species innatas; et hâc cognitione mysteria gratiæ Angeli cognoscere non possunt; hæc enim mysteria ex purâ Dei voluntate dependent. Si enim unus Angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex voluntate ejus dependentes, multò minùs potest cognoscere ea quæ ex solâ Dei voluntate dependent; et sic argumentatur Apostolus, 1 Cor. 2, 11: *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis, qui in ipso est; ita et quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.*

Est autem et alia Angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, quâ vident Verbum, et res in Verbo; et hâc quidem visione cognoscunt mysteria gratiæ, non quidem omnia, nec æqualiter omnes, sed secundum quòd Deus voluerit eis revelare; secundum illud Apostoli, 1 Cor. 2, 10: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum*: ita tamen quòd superiores Angeli perspicaciùs divinam sapientiam contemplant, plura mysteria et altiora in ipsâ Dei visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando; et horum etiam mysteriorum quædam à principio suæ creationis cognoverunt, quædam verò postmodum, secundum quòd eorum officiis congruit, edocentur.

Ad primum ergo dicendum quòd de mysterio Incarnationis Christi dupliciter contingit loqui. Uno modo in generali; et sic omnibus revelatum est à principio suæ beatitudinis. Cujus ratio est, quia hoc est quoddam generale principium, ad quod omnia eorum officia ordinantur. *Omnes enim sunt administratorii spiritus, ut dicitur Heb. 1, 14, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*; quod quidem fit per Incarnationis mysterium. Unde oportuit de hoc mysterio omnes à principio communiter edoceri. Alio modo possumus loqui de mysterio Incarnationis quantum ad speciales conditiones; et sic non omnes Angeli à principio de omnibus sunt edocti, imò quædam (1) etiam superiores Angeli postmodum didicerunt, ut patet per auctoritatem Dionysii inductam, arg. *Sed contra.*

Ad secundum dicendum quòd licet Angeli beati divinam sapientiam contemplantur,

(1) Al., quidam.

non tamen eam comprehendunt; et ideo non oportet quòd cognoscant quidquid in eâ latet.

Ad tertium dicendum quòd quidquid prophetæ cognoverunt de mysterio gratiæ per revelationem divinam, multò excellentiùs est Angelis revelatum; et licet prophetis ea quæ Deus facturus erat circa salutem humani generis, in generali revelaverit, quædam tamen specialia apostoli circa hoc cognoverunt quæ prophetæ non cognoverunt, secundum illud Ephes. 3, 4: *Potestis legentes intelligere prudentiam meam in mysterio Christi, quod aliis generationibus non est agnitus, sicut revelatum est sanctis apostolis ejus.* Inter ipsos etiam prophetas posteriores cognoverunt quod priores non cognoverant, secundum illud ps. 118, 100: *Super senes intellexi*; et Gregorius dicit, hom. 16 in Ezech., à med., quòd *per successiones temporum crevit divinæ cognitionis augmentum.*

QUÆSTIO LVIII.

DE MODO COGNITIONIS ANGELICÆ. — (In septem articulos divisa.)

Post hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis; et circa hoc quærun septem: 1° utrùm intellectus Angeli quandoque sit in potentiâ, quandoque in actu; 2° utrùm Angelus possit simul intelligere multa; 3° utrùm intelligat discurrendo; 4° utrùm intelligat componendo et dividendo; 5° utrùm in intellectu Angeli possit esse falsitas; 6° utrùm cognitio Angeli possit dici matutina et vespertina; 7° utrùm sit eadem cognitio matutina et vespertina, vel diversæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm intellectus Angeli quandoque sit in potentiâ, quandoque in actu.* — (1-2. quæst. 50, art. 5, corp., et 2 cont., cap. 95 et 96, et Ver. quæst. 8, art. 5, et Mal. quæst. 16, art. 5, corp., et 6, corp., et ad 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus Angeli quandoque sit in potentiâ. *Motus enim est actûs existentis in potentiâ*, ut dicitur 3 Physic., text. 6. Sed mentes angelicæ intelligendo moventur, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., lect. 7. Ergo mentes angelicæ quandoque sunt in potentiâ.

2. Præterea, cum desiderium sit rei non habitæ, possibilis tamen haberi; quicumque desiderat aliquid intelligere, est in potentiâ ad illud. Sed 1 Petr. 1, 12, dicitur: *In quem desiderant Angeli prospicere.* Ergo intellectus Angeli quandoque est in potentiâ.

3. Præterea, in lib. de Causis, prop. 8, circa princ., dicitur quòd *intelligentiâ intelligit secundum modum suæ substantiæ*. Sed substantia Angeli habet aliquid de potentiâ permixtum; ergo quandoque intelligit in potentiâ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 2 super Genes. ad litt., cap. 8, circ. med., quòd *Angeli, ex quo creati sunt, in ipsâ Verbi æternitate, sanctâ et piâ contemplatione perfruuntur.* Sed intellectus contemplan non est in potentiâ, sed in actu. Ergo intellectus Angeli non est in potentiâ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 8, et in 8 Phys., text. 32, intellectus dupliciter est in potentiâ:

uno modo sicut ante addiscere vel invenire, scilicet antequàm habeat habitum scientiæ. Alio modo dicitur esse in potentiâ, sicut cùm habet jam habitum scientiæ, sed non considerat.

Primo igitur modò intellectus Angeli nunquàm est in potentiâ respectu eorum ad quæ ejus cognitio naturalis se extendere potest. Sicut enim corpora superiora, scilicet cœlestia, non habent potentiam ad esse quæ non sit completa per actum; ita cœlestes intellectus, scilicet Angeli, non habent aliquam intelligibilem potentiam quæ non sit totaliter completa per species intelligibiles connaturales eis.

Sed quantum ad ea quæ eis divinitus revelantur, nihil prohibet intellectum eorum esse in potentiâ; quia sic etiam corpora cœlestia sunt in potentiâ quandoque ut illuminentur à sole.

Secundo verò modò intellectus Angeli potest esse in potentiâ ad ea quæ cognoscit naturali cognitione. Non enim omnia quæ naturali cognitione cognoscit, semper actu considerat.

Sed quantum ad cognitionem Verbi et eorum quæ in Verbo videt, nunquàm hoc modo est in potentiâ; quia semper actu intuetur Verbum, et ea quæ in Verbo videt; in hâc enim visione eorum beatitudo consistit. Beatitudo autem non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philosophus, in 1 Eth., cap. 8.

Ad primum ergo dicendum quòd motus ibi non sumitur secundum quòd est actus imperfecti, id est, existentis in potentiâ, sed secundum quòd est actus perfecti, id est, existentis in actu. Sic enim intelligere et sentire dicuntur motus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 28.

Ad secundum dicendum quòd desiderium illud Angelorum non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium. Vel dicuntur desiderare Dei visionem quantum ad novas revelationes, quas pro opportunitate negotiorum à Deo recipiunt.

Ad tertium dicendum quòd in substantiâ Angeli non est aliqua potentia denudata ab actu: et similiter nec intellectus Angeli sic est in potentiâ quòd sit absque actu.

ARTICULUS II. — *Utrum Angelus simul possit multa intelligere.* — (Inf., quæst. 85, art. 4; et 2, dist. 3, quæst. 2, art. 4; et 3, dist. 14, art. 2, quæst. 4, et 2 cont., cap. 55, et Ver. quæst. 8, art. 14, et quodl. 7, qu. 1, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non possit simul multa intelligere. Dicit enim Philosophus, 2 Topic., cap. 4, loc. 33, quòd contingit multa scire, sed unum tantum intelligere.

2. Præterea, nihil intelligitur nisi secundum quòd intellectus formatur per speciem intelligibilem, sicut corpus formatur per figuram. Sed unum corpus non potest formari diversis figuris. Ergo unus intellectus non potest simul intelligere diversa intelligibilia.

3. Præterea, intelligere est motus quidam. Nullus autem motus terminatur ad diversos terminos. Ergo non contingit simul multa intelligere.

Sed contra est quòd dicit Augustinus, 4 super Genes. ad litt., cap. 32, in princ.: *Potentia spiritualis mentis angelicæ cuncta quæ voluerit, facillimè simul comprehendit.*

Respondeo dicendum quòd sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti. Contingit autem aliqua accipi ut plura et ut unum, sicut partes alicujus continui; si enim unaquæque per se accipiat, plures sunt; unde non unâ operatione nec simul accipiuntur per sensum et intellectum. Alio modo accipiuntur, secundum quòd sunt unum in toto: et sic simul et unâ operatione cognoscuntur tam per sensum quàm per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 23. Et sic etiam intellectus noster simul intelligit subjectum et prædicatum, prout sunt partes unius propositionis, et duo comparata, secundum quòd conveniunt in unâ comparatione. Ex quo patet quòd multa secundum quòd sunt distincta, non possunt simul intelligi; sed secundum quòd uniuntur in uno intelligibili, sic simul intelliguntur; unumquodque autem est intelligibile in actu, secundum quòd ejus similitudo est in intellectu. Quæcumque igitur per unam speciem intelligibilem cognosci possunt, cognoscuntur ut unum intelligibile, et ideò simul cognoscuntur; quæ verò per diversas species intelligibiles cognoscuntur, ut diversa intelligibilia capiuntur. Angeli igitur eâ cognitione quâ cognoscunt res per Verbum, omnia cognoscunt unâ intelligibili specie, quæ est essentia divina; et ideò quantum ad talem cognitionem omnia simul cognoscunt; sicut et in patriâ non erunt volubiles nostræ cogitationes ab aliis in alia euntes atque redeuntes; sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus, ut Augustinus dicit, in 15 de Trinit., cap. 16. Eâ verò cognitione quâ cognoscunt res per species innatas, omnia illa simul possunt intelligere, quæ unâ specie cognoscuntur, non autem illa quæ diversis.

Ad primum ergo dicendum quòd intelligere multa ut unum, est quodammodò unum intelligere.

Ad secundum dicendum quòd intellectus formatur per intelligibilem speciem, quam apud se habet; et ideò sic potest unâ specie intelligibili multa simul intelligibilia intueri, sicut unum corpus per unam figuram potest simul multis corporibus assimilari.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS III. — *Utrum Angelus cognoscat discurrendo.* — (3 cont., cap. 44, et 91, Ver. quæst. 8, art. 15, et quæst. 24, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus cognoscat discurrendo. Discursus enim intellectus attenditur secundum hoc quòd unum per aliud cognoscitur. Sed Angeli cognoscunt unum per aliud; cognoscunt enim creaturas per Verbum; ergo intellectus Angeli cognoscit discurrendo.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed intellectus humanus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere; secundum quæ discursus

attenditur. Ergo intellectus Angeli, qui superior est ordine naturæ, multò magis hoc potest.

3. Præterea, Isidorus dicit, lib. 1 de summo Bono, cap. 10, § 17, quòd dæmones per experientiam multa cognoscunt. Sed experimentalis cognitio est discursiva; ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale, ut dicitur in fin. Posteriorum, lib. 2, text. ult., et in principio Metaphysicæ, cap. 1. Ergo cognitio Angelorum est discursiva.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. de div. Nom., lect. 2, quòd Angeli non congregant divinam cognitionem à sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi ad ista specialia simul aguntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut sæpiùs dictum est, art. 1 hujus quæst., Angeli illum gradum tenent in substantiis spiritualibus quem corpora cœlestia in substantiis corporeis; nam *et cœlestes mentes* à Dionysio dicuntur, de div. Nom., cap. 7 et 9, et cap. 12 cœlest. Hierar. Est autem hæc differentia inter cœlestia et terrena corpora, quòd corpora terrena per mutationem et motum adipiscuntur suam ultimam perfectionem; corpora verò cœlestia statim ex ipsâ suâ naturâ suam ultimam perfectionem habent; sic igitur et inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis (1) adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in ipsâ cognitione principii noti inspicerent quasi notas omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis; quia statim in illis quæ primò naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia quæcumque in eis cognosci possunt. Et idè dicuntur *intellectuales*; quia etiam apud nos ea quæ statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animæ verò humanæ, quæ veritatis notitiam per quemdam discursum acquirunt, *rationales* vocantur. Quod quidem contingit ex debilitate intellectualis luminis in eis. Si enim haberent plenitudinem intellectualis luminis, sicut Angeli, statim in primo aspectu principiorum totam virtutem eorum comprehenderent, intuendo quidquid ex eis syllogizari posset.

Ad primum ergo dicendum quòd discursus quemdam motum nominat. Omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur, secundum quòd ex aliquo priùs noto devenitur in cognitionem alterius posteriùs noti, quod priùs erat ignotum. Si autem uno inspecto, simul aliud inspiciatur, sicut in speculo inspicitur simul imago rei, et res; non est propter hoc cognitio discursiva: et hoc modo cognoscunt Angeli res in Verbo.

Ad secundum dicendum quòd Angeli syllogizare possent, tanquàm syllogismum cogno-

scientes; et in causis effectus vident, et in effectibus causas, non tamen ita quòd cognitionem veritatis ignotæ acquirant syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas.

Ad tertium dicendum quòd experientia in Angelis et dæmonibus dicitur secundum quamdam similitudinem, prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

ARTICULUS IV. — *Utrùm Angeli intelligant componendo et dividendo.* — (2, dist. 3, quæst. 1, art. 2, corp., et Mal. quæst. 16, art. 6, ad 16.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli intelligant componendo et dividendo. Ubi enim multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 21. Sed in intellectu Angeli est multitudo intellectuum, cum per diversas species diversa intelligat, et non omnia simul. Ergo in intellectu Angeli est compositio et divisio.

2. Præterea, plus distat negatio ab affirmatione, quàm quæcumque naturæ oppositæ, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem. Sed aliquas naturas distantes Angelus non cognoscit per unum, sed per diversas species, ut ex dictis patet, art. 2 hujus quæst. Ergo oportet quòd affirmationem et negationem cognoscat per diversa; et ita videtur quòd Angelus intelligat componendo et dividendo.

3. Præterea, locutio est signum intellectûs. Sed Angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes, quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu, ut ex multis locis sacre Scripturæ apparet. Ergo videtur quòd Angelus intelligat componendo et dividendo.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. de div. Nom., inter princ. et med. lect. 2, quòd *virtus intellectualis Angelorum resplendet perspicaci divinorum intellectuum simplicitate*. Sed simplex intelligentia est sine compositione et divisione, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 21. Ergo Angelus intelligit sine compositione et divisione.

Respondeo dicendum quòd sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium; ita in intellectu componente et dividente comparatur prædicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis (1) veritatem, nunquàm intelligeret discurrendo vel ratiocinando. Similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus quæ possunt attribui subjecto, vel removeri ab eo; nunquàm intelligeret componendo et dividendo, sed solùm intelligendo *quod quid est*. Sic igitur patet quòd ex eodem provenit quòd intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo, et dividendo, ex hoc scilicet quòd non statim in primâ apprehensione alicujus primi apprehensi potest inspicere quidquid in eo virtute

(1) Ita editi quos vidimus. Cod. Alcan.: *Perfectionem, et cognitionem veritatis*.

(1) Ita codd. Alan. et Tarrac. et editi plurimi; Romana editio, *virtutem*.

continetur; quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis, sicut dictum est art. præc. in corp. Unde cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parum ante med. lect. 19, relinquatur quod Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo.

Nihilominus tamen compositionem et divisionem enuntiationum intelligit, sicut et ratiocinationem syllogismorum; intelligit enim composita simpliciter, et mobilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

Ad primum ergo dicendum quod non quascumque multitudo intellectuum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero. Angelus autem intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quidquid ei attribui potest, vel removeri ab eâ. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus componendo et dividendo, per unum suum simplex intellectum.

Ad secundum dicendum quod diversæ quidditates rerum minus differunt quantum ad rationem existendi, quam affirmatio et negatio; tamen quantum ad rationem cognoscendi affirmatio et negatio magis conveniunt; quia statim per hoc quod cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas negationis oppositæ.

Ad tertium dicendum quod hoc quod Angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat quod Angeli cognoscunt compositionem et divisionem; non autem quod cognoscant componendo et dividendo, sed simpliciter cognoscendo quod quid est.

ARTICULUS V. — *Utrum in intellectu Angeli possit esse falsitas.* — (2, dist. 11, quæst. 2, art. 5, ad 4, et Ver. quæst. 8, art. 14, ad 6, et Mal. qu. 16, art. 5, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in intellectu Angeli possit esse falsitas. Protervitas enim ad falsitatem pertinet. Sed in dæmonibus est phantasia proterva, ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parum à med. lect. 19. Ergo videtur quod in Angelorum intellectu possit esse falsitas.

2. Præterea, nescientia est causa falsæ æstimationis. Sed in Angelis potest esse nescientia, ut Dionysius dicit, 6 cap. eccles. Hierar., vers. fin. Ergo videtur quod in eis possit esse falsitas.

3. Præterea, omne quod cadit à veritate sapientiæ, et habet rationem depravatam, habet falsitatem, vel errorem in suo intellectu. Sed hoc Dionysius dicit de dæmonibus, 7 c. de div. Nom., ante med. lect. 2. Ergo videtur quod in intellectu Angelorum possit esse falsitas.

Sed contra, Philosophus dicit, 3 de Animâ, text. 26 et 41, quod *intellectus semper verus est*. Augustinus etiam dicit in lib. 83 QQ., quæst. 32, in fine, quod *nihil intelligitur nisi verum*.

SUMMÆ. I.

Sed Angeli non cognoscunt aliquid nisi intelligendo. Ergo in Angeli cognitione non potest esse deceptio et falsitas.

Respondeo dicendum quod hujus quæstionis veritas aliquatenus ex præmissâ dependet. Dictum est enim art. præc. quod Angelus non intelligit componendo et dividendo, sed intelligendo quod quid est. Intellectus autem circa quod quid est semper verus est, sicut et sensus circa proprium objectum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 26.

Sed per accidens in nobis accidit deceptio et falsitas, intelligendo quod quid est, scilicet secundum rationem alicujus compositionis, vel cum definitionem unius rei accipimus ut definitionem alterius; vel cum partes definitionis sibi non cohærent, sicut si accipiat pro definitione alicujus rei: Animal quadrupes volatile; nullum enim animal tale est. Et hoc quidem accidit in compositis, quorum definitio ex diversis sumitur, quorum unum est materiale ad aliud; sed intelligendo quidditates simplices, ut dicitur in 9 Metaph., text. 22, non est falsitas; quia vel totaliter non attinguntur, et nihil intelligimus de eis; vel cognoscuntur ut sunt.

Sic igitur per se non potest esse falsitas, aut error, aut deceptio in intellectu alicujus Angeli; sed per accidens contingit, alio tamen modo quam in nobis. Nam nos componendo et dividendo quandoque ad intellectum quidditatis pervenimus; sicut cum dividendo et demonstrando (1) definitionem investigamus. Quod quidem in Angelis non contingit; sed per quod quid est rei cognoscunt omnes enuntiationes ad illam rem pertinentes. Manifestum est autem quod quidditas rei potest esse principium cognoscendi respectu eorum quæ naturaliter conveniunt rei, vel ab eâ removen- tur; non autem eorum quæ à supernaturali Dei ordinatione dependent. Angeli igitur boni habentes rectam voluntatem per cognitionem quidditatis rei, non judicant de his quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salvâ ordinatione divinâ. Unde in eis non potest esse falsitas, aut error. Dæmones verò per voluntatem perversam subducentes intellectum à divinâ sapientiâ, absolutè interdum de rebus judicant secundum naturalem conditionem. Et in his quæ naturaliter ad rem pertinent, non decipiuntur; sed decipi possunt quantum ad ea quæ supernaturalia sunt; sicut si considerans hominem mortuum, judicet eum non resurrecturum; et si videns hominem Christum, judicet eum non esse Deum.

Et per hoc patet responsio ad ea quæ utrinque objiciuntur. Nam protervitas dæmonum est secundum quod non subduntur divinæ sapientiæ. Nescientia autem est in Angelis non respectu naturalium cognoscibilium, sed supernaturalium. Patet etiam quod intellectus ejus quod quid est semper est verus, nisi per accidens, secundum quod indebitè ordinatur ad aliquam compositionem, vel divisionem.

(1) Nicolaius, vel demonstrando.

ARTICULUS VI. — *Utrum in Angelis sit cognitio matutina et vespertina.* — (2, dist. 12, art. 3, corp., et Ver. quæst. 8, art. 16 et 17, et Eph. 3, lect. 3, et Hebr. 8, lect. 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit vespertina neque matutina cognitio. Vespere enim et mane admixtionem tenebrarum habent. Sed in cognitione Angelis non est aliqua tenebrositas, cum non sit ibi error vel falsitas. Ergo cognitio Angelis non debet dici matutina vel vespertina.

2. Præterea, inter vespere et mane cadit nox; et inter mane et vespere cadit meridies. Si igitur in Angelis cadit cognitio matutina et vespertina, pari ratione videtur quod in eis debeat esse meridiana et nocturna cognitio.

3. Præterea, cognitio distinguitur secundum differentiam cognitorum. Unde in 3 de Animâ, text. 38, dicit Philosophus quod scientiæ secantur, quemadmodum et res. Triplex autem est esse rerum, scilicet in Verbo, in propriâ naturâ, et in intelligentiâ angelicâ, ut Augustinus dicit, 2 super Gen. ad litt., c. 8. Ergo si ponatur cognitio matutina in Angelis, et vespertina, propter esse rerum in Verbo et in propriâ naturâ, debet etiam in eis poni tertia cognitio propter esse rerum in intelligentiâ angelicâ.

Sed contra est quod Augustinus 4 super Gen. ad litt., cap. 22, et 12 de Civ. Dei, cap. 7, distinguit cognitionem Angelorum per matutinam et vespertinam.

Respondeo dicendum quod hoc quod dicitur de cognitione matutinâ et vespertinâ in Angelis, introductum est ab Augustino; qui sex dies, in quibus Deus legitur fecisse cuncta, Gen. 1, intelligi vult non hos usitatos dies qui solis circuitu peraguntur, cum sol quarto die factus legatur, sed unum diem, scilicet cognitionem angelicam sex rerum generibus præsentatam. Sicut autem in die consueto mane est principium diei, vespere autem terminus; ita cognitio ipsius primordialis esse rerum dicitur cognitio matutina; et hæc est secundum quod res sunt in Verbo; cognitio autem ipsius esse rei creatæ, secundum quod in propriâ naturâ consistit, dicitur cognitio vespertina. Nam esse rerum fluit à Verbo sicut à quodam primordiali principio; et hic effluxus terminatur ad esse rerum quod in propriâ naturâ habent.

Ad primum ergo dicendum quod vespere et mane non accipiuntur in cognitione angelicâ secundum similitudinem ad admixtionem tenebrarum, sed secundum similitudinem principii et termini. Vel dicendum quod nihil prohibet, ut dicit Augustinus 4 super Gen. ad litt., cap. 23, circa princ., aliquid in comparatione ad unum dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra; sicut vita fidelium et iustorum, in comparatione ad impios, dicitur lux, secundum illud Eph. 5, 8: *Fuistis (1) aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Quæ tamen vita fidelium in comparatione ad vitam gloriæ tenebrosa dicitur, se-

cundum illud 2 Petr. 1, 19: *Habetis (1) propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernæ lucenti in caliginoso loco.* Sic igitur cognitio Angelis, quâ cognoscit res in propriâ naturâ, dies est per comparisonem ad ignorantiam, vel errorem, sed obscura est per comparisonem ad visionem Verbi.

Ad secundum dicendum quod matutina et vespertina cognitio ad idem pertinet, id est, ad Angelos illuminatos, qui sunt distincti à tenebris, id est, à malis angelis. Angeli autem boni cognoscentes creaturam, non in eâ figuntur, quod esset tenebrescere, et noctem fieri; sed hoc ipsum referunt ad laudem Dei, in quo sicut in principio omnia cognoscunt. Et ideo post vesperam non ponitur nox, sed mane; ita quod mane sit finis præcedentis diei, et principium sequentis, in quantum Angeli cognitionem præcedentis operis ad laudem Dei referunt. Meridies autem sub nomine diei comprehenditur, quasi medium inter duo extrema. Vel potest meridies referri ad cognitionem ipsius Dei, quæ non habet principium, nec finem.

Ad tertium dicendum quod etiam ipsi Angeli creaturæ sunt. Unde esse rerum in intelligentiâ angelicâ comprehenditur sub vespertinâ cognitione, sicut et esse rerum in propriâ naturâ.

ARTICULUS VII. — *Utrum una sit cognitio matutina et vespertina.* (Locis sup. art. 6 inductis.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod una sit cognitio vespertina et matutina. Dicitur enim Genesis 1, 5: *Factum est vespere et mane dies unus.* Sed per diem intelligitur cognitio angelica, ut Augustinus dicit loco cit. art. pr. in princ. corp. Ergo una et eadem est cognitio in Angelis, matutina et vespertina.

2. Præterea, impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere. Sed Angeli semper sunt in actu cognitionis matutinæ, quia semper vident Deum, et res in Deo, secundum illud Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei,* etc. Ergo si cognitio vespertina esset alia à matutinâ, nullo modo Angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit, 1 Cor. 13, 10: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed si cognitio vespertina sit aliud à matutinâ, comparatur ad ipsam sicut imperfectum ad perfectum. Ergo non poterit simul vespertina cognitio esse cum matutinâ.

In contrarium est quod dicit Augustinus, 4 super Gen. ad litt., c. 24, in princ., quod *multum interest inter cognitionem rei cuiuscumque in Verbo Dei, et cognitionem ejus in naturâ ejus; ut illud meritò pertineat ad diem, hoc ad vesperam.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc. in corp., cognitio vespertina dicitur quâ Angeli cognoscunt res in propriâ naturâ. Quod non potest ita intelligi, quasi ex propriâ

(1) Vulgata, *eratis.*

(1) Vulgata, *habemus.*

rerum naturâ cognitionem accipiant, ut hæc præpositio, *in*, indicet habitudinem principii; quia non accipiunt Angeli cognitionem à rebus, ut supra habitum est, quæst. 45, art. 2. Relinquitur igitur quòd hoc quod dicitur, *in propria naturâ*, accipiatur secundum rationem cogniti, secundum quòd subest cognitioni; ut scilicet cognitio vespertina in Angelis dicatur secundum quòd cognoscunt esse rerum, quod habent res in propriâ naturâ. Quod quidem per duplex medium cognoscunt, scilicet per species innatas et per rationes rerum in Verbo existentes. Non enim videndo Verbum, cognoscunt solùm illud esse rerum quod habent in Verbo, sed illud esse quod habent in propriâ naturâ; sicut Deus per hoc quòd videt se, cognoscit esse rerum quod habent in propriâ naturâ.

Si ergo dicatur cognitio vespertina, secundum quòd cognoscunt esse rerum quod habent in propriâ naturâ, videndo Verbum, sic una et eadem secundum essentiam est cognitio vespertina et matutina, differens solùm secundum cognita. Si verò cognitio vespertina dicatur secundum quòd Angeli cognoscunt esse rerum quod habent in propriâ naturâ per formas innatas, sic alia est cognitio vespertina et matutina. Et ita videtur intelligere Augustinus, cum unam ponat imperfectam respectu alterius.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut numerus sex dierum, secundum intellectum Augustini, loco cit. in princ. corp. art. præc., accipitur secundum sex genera rerum quæ cognoscuntur ab Angelis; ita unitas diei accipitur secundum unitatem rei cognitæ, quæ tamen diversis cognitionibus cognosci potest.

Ad secundum dicendum quòd duæ operationes possunt simul esse unius potentiae, quarum una ad aliam refertur; ut patet, cum voluntas simul vult et finem, et ea quæ sunt ad finem; et intellectus simul intelligit principia et conclusiones per principia, quando jam scientiam acquisivit. Cognitio autem vespertina in Angelis refertur ad matutinam, ut Augustinus dicit, lib. 4 super Gen., cap. 22 et 24, circa med. Unde nihil prohibet utramque simul esse in Angelis.

Ad tertium dicendum quòd veniente perfecto, evacuatur imperfectum, quod scilicet ei opponitur; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur, evacuatur, visione veniente. Sed imperfectio vespertinæ cognitionis non opponitur perfectioni matutinæ. Quòd enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei quòd cognoscatur in suâ causâ; nec iterum quòd aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum est perfectius, et aliud imperfectius, aliquid repugnans habet; sicut ad eandem conclusionem habere possumus et medium demonstrativum, et dialecticum; et similiter eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum, et per speciem innatam.

QUÆSTIO LIX.

DE VOLUNTATE ANGELORUM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de his

quæ pertinent ad voluntatem Angelorum; et primò considerabimus de ipsâ voluntate; secundò de motu ejus, qui est amor, sive dilectio.

Et circa primum quærentur quatuor: 1^o utrùm in Angelis sit voluntas; 2^o utrùm voluntas in Angelis sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum; 3^o utrùm in Angelis sit liberum arbitrium; 4^o utrùm in eis sit irascibilis et concupiscibilis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in Angelis sit voluntas.* — (2 cont., cap. 46, et opusc. 2, cap. 76.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sit voluntas. Quia, ut dicit Philosophus, in 3 de Animâ, text. 42, voluntas in ratione est. Sed in Angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione. Ergo in Angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

2. Præterea, voluntas sub appetitu continetur, ut patet per Philosophum, in 3 de Animâ, text. 42. Sed appetitus est imperfecti, est enim ejus quod nondum habetur. Cum igitur in Angelis, maximè in beatis, non sit aliqua imperfectio, videtur quòd non sit in eis voluntas.

3. Præterea, Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 54, quòd voluntas est movens motum, movetur enim ab appetibili intellectu. Sed Angeli sunt immobiles, cum sint incorporei. Ergo in Angelis non est voluntas.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 lib. de Trin., c. 11 et 12, quòd imago Trinitatis invenitur in mente secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Imago autem Dei invenitur non solùm in mente humanâ, sed etiam in mente angelicâ, cum etiam mens angelica sit capax Dei. Ergo in Angelis est voluntas.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere in Angelis voluntatem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cum omnia procedant ex voluntate divinâ, omnia suo modo per appetitum inclinantur in bonum, sed diversimodè. Quædam enim inclinantur in bonum per solam naturalem habitudinem absque cognitione, sicut plantæ et corpora inanimata; et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quædam verò ad bonum inclinantur cum aliquâ cognitione; non quidem sic quòd cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquod bonum particulare, sicut sensus, qui cognoscit dulce et album, et aliquid hujusmodi. Inclinatio autem hanc cognitionem sequens dicitur appetitus sensitivus. Quædam verò inclinantur ad bonum cum cognitione quâ cognoscunt ipsam boni rationem, quod est proprium intellectûs; et hæc perfectissimè inclinantur in bonum; non quidem quasi ab alio solummodò directa in bonum, sicut ea quæ cognitione carent; neque in bonum particulariter tantum sicut ea quibus est sola sensitiva cognitio; sed quasi inclinata in ipsum universale bonum. Et hæc inclinatio dicitur voluntas. Unde cum Angeli per intellectum cognoscant ipsam universalem rationem boni, manifestum est quòd in eis sit voluntas.

Ad primum ergo dicendum quòd aliter ratio transcendit sensum, et aliter intellectus rationem. Ratio enim transcendit sensum secundum diversitatem cognitorum; nam sensus est particularium, ratio verò universalium. Et ideò oportet quòd sit alius appetitus tendens in bonum universale, qui debetur rationi; et alius tendens in bonum particulare, qui debetur sensui. Sed intellectus et ratio differunt quantum ad modum cognoscendi, quia scilicet intellectus cognoscit simplici intuitu, ratio verò discurrendo de uno in aliud. Sed tamen ratio per discursum pervenit ad cognoscendum illud quòd intellectus sine discursu cognoscit, scilicet universale. Idem est ergo objectum quòd appetitui proponitur et ex parte rationis, et ex parte intellectus. Unde in Angelis, qui sunt intellectuales tantum, non est appetitus superior voluntate.

Ad secundum dicendum quòd licet nomen appetitivæ partis sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur, tamen appetitiva pars non solum ad hæc se extendit, sed etiam ad multa alia; sicut et nomen lapidis sumptum est à læsione pedis, cum tamen lapidi non hoc solum conveniat. Similiter irascibilis potentia denominatur ab irâ, cum tamen in eâ sint plures aliæ passionēs, ut spes, et audacia, et hujusmodi.

Ad tertium dicendum quòd voluntas dicitur movens motum, secundum quòd velle est motus quidam, et intelligere; cujusmodi motum nihil prohibet in Angelis esse, quia talis motus est *actus perfecti*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 28.

ARTICULUS II. — *Utrum in Angelis voluntas differat ab intellectu.* — (1, dist. 42, quæst. 2, art. 2, ad 3, et Ver. qu. 22, art. 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non differat voluntas ab intellectu et naturâ. Angelus enim est simplicior quàm corpus naturale. Sed corpus naturale per suam formam inclinatur in suum finem, qui est ejus bonum. Ergo multò magis Angelus. Forma autem Angeli est vel natura ipsa in quâ subsistit, vel species quæ est in intellectu ejus. Ergo Angelus inclinatur in bonum per naturam suam vel per speciem intelligibilem. Hæc autem inclinatio ad bonum pertinet ad voluntatem. Voluntas igitur Angeli non est aliud quàm ejus natura, vel intellectus.

2. Præterea, objectum intellectus est verum, voluntatis autem, bonum. Bonum autem et verum non differunt realiter, sed secundum rationem tantum. Ergo voluntas et intellectus non differunt realiter.

3. Præterea, distinctio communis et proprii non diversificat potentias, eadem enim potentia visiva est coloris et albedinis. Sed bonum et verum videntur se habere sicut commune et proprium; nam verum est quoddam bonum, scilicet intellectus. Ergo voluntas cujus objectum est bonum non differt ab intellectu, cujus objectum est verum.

Sed contra, voluntas in Angelis est bono-

rum tantum; intellectus autem est bonorum et malorum; cognoscunt enim utrumque. Ergo voluntas in Angelis est aliud quàm ejus intellectus.

Respondeo dicendum quòd voluntas in Angelis est quædam virtus, vel potentia, quæ nec est ipsa eorum natura, nec eorum intellectus. Et quòd non sit eorum natura, apparet ex hoc quòd natura vel essentia alicujus rei intra ipsam rem comprehenditur. Quidquid ergo se extendit ad id quòd est extra rem, non est rei essentia. Unde videmus in corporibus naturalibus quòd inclinatio quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ, sed per materiam, quæ appetit esse antequàm illud (1) habeat, et per formam, quæ tenet rem in esse postquàm fuerit. Sed inclinatio ad aliquid extrinsecum est per aliquid essentiæ superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem, vel levitatem. Inclinatio autem ad faciendum sibi simile est per qualitates activas. Voluntas autem habet inclinationem in bonum naturaliter; unde ibi solum est idem essentia et voluntas, ubi totaliter bonum continetur in essentiâ volentis, scilicet in Deo qui nihil vult extra se nisi ratione suæ bonitatis; quod de nullâ creaturâ potest dici, cum bonum infinitum sit extra essentiam cujuslibet causati. Unde nec voluntas Angeli, nec alterius creaturæ potest esse idem quòd ejus essentia. Similiter nec potest esse idem quòd intellectus Angeli vel hominis. Nam cognitio fit per hoc quòd cognitum est in cognoscente, voluntas verò se extendit in rem exteriorē (2). Unde eâ ratione se extendit ejus intellectus in id quòd est extra se, secundum quòd illud quòd extra ipsum est per essentiam, natum est aliquo modo in eo esse. Voluntas verò se extendit in id quòd extra est, secundum quòd quædam inclinatione quodam modo tendit in rem exteriorē. Alterius autem virtutis est quòd aliquid habeat in se quòd est extra se, et quòd ipsum tendat in rem exteriorē. Et ideò oportet quòd in quâlibet creaturâ sit aliud intellectus et voluntas; non autem in Deo, qui habet et ens universale, et bonum universale in se ipso; unde tam voluntas quàm intellectus est ejus essentia.

Ad primum ergo dicendum quòd corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum; sed in exterius inclinatur per aliquid additum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd potentiæ non diversificantur secundum materialem distinctionem objectorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ attenditur secundum rationem objecti; et ideò diversitas secundum rationem boni et veri sufficit ad diversitatem intellectus et voluntatis.

Ad tertium dicendum quòd quia bonum et verum convertuntur secundum rem, inde est quòd et bonum ab intellectu intelligitur sub ratione veri, et verum à voluntate appetitur sub ratione boni. Sed tamen diversitas ratio-

(1) Ita cod. Alcan. alique duo cum Nicolaio. Edit. Rom. et Patav. omittunt *illud*.

(2) Ita cod. cit. In editis omnibus quos vidimus, deest: *Voluntas verò se extendit in rem exteriorē*.

num ad diversificandum potentias sufficit, ut dictum est in corp. art., et qu. 16, art. 4.

ARTICULUS III. — *Utrum in Angelis sit liberum arbitrium.* — (1, dist. 7, quæst. 1, art. 1, et 2 cont., cap. 47, et Verit. quæst. 23, art. 1, corp., et quæst. 24, art. 2 et 3, et Mal. quæst. 16, art. 3, corp., et opusc. 2, cap. 76.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium. Actus enim liberi arbitrii est eligere. Sed electio non potest esse in Angelis, cum electio sit appetitus præconsiliati; consilium autem est inquisitio quædam, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Angeli autem non cognoscunt inquirendo, quia hoc pertinet ad discursum rationis. Ergo videtur quod in Angelis non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad utrumlibet. Sed ex parte intellectus non est aliquid se habens ad utrumlibet in Angelis; quia intellectus eorum non fallitur in naturalibus intelligibilibus, ut dictum est qu. 58, art. 5. Ergo nec ex parte appetitus liberum arbitrium in eis esse potest.

3. Præterea, ea quæ sunt naturalia in Angelis, conveniunt eis secundum magis et minus; quia in superioribus Angelis natura intellectualis est perfectior quam in inferioribus. Liberum autem arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in Angelis non est liberum arbitrium.

Sed contra, libertas arbitrii ad dignitatem hominis pertinet. Sed Angeli digniores sunt hominibus. Ergo libertas arbitrii, cum sit in hominibus, multo magis est in Angelis.

Respondeo dicendum quod quædam sunt quæ non agunt ex aliquo arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta à sagittante movetur ad finem. Quædam verò agunt quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia; ovis enim fugit lupum ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est ipsi liberum, sed à naturâ inditum. Sed solum id quod habet intellectum potest agere iudicio libero, in quantum cognoscit universalem rationem boni, ex quâ potest judicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium.

Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus, loco cit. in arg., loquitur de electione secundum quod est hominis. Sicut autem æstimatio hominis in speculativis differt ab æstimatione Angeli in hoc quod una est absque inquisitione, alia verò per inquisitionem; ita et in operativis. Unde in Angelis est electio, non tamen cum inquisitivâ deliberatione consilii, sed per subitam acceptionem (1) veritatis.

Ad secundum dicendum quod, sicut dictum est art. præc., et qu. 12, art. 4, cognitio fit per hoc quod cognita sunt in cognoscente.

Ad imperfectionem autem alicujus rei pertinet, si non sit in eâ id quod natum est in eâ esse. Unde Angelus non esset perfectus in suâ naturâ, si intellectus ejus non esset determinatus ad omnem veritatem quam naturaliter cognoscere potest. Sed actus appetitivæ virtutis est per hoc quod affectus inclinatur ad rem exteriorem. Non autem dependet perfectio rei ex omni re ad quam inclinatur, sed solum ex superiori. Et ideò non pertinet ad imperfectionem Angeli, si non habet voluntatem determinatam respectu eorum quæ infra ipsum sunt. Pertineret autem ad imperfectionem ejus, si indeterminatè se haberet ad illud quod supra ipsum est.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium nobiliori modo est in superioribus Angelis quam in inferioribus, sicut et iudicium intellectus. Tamen verum est quod ipsa libertas, secundum quod in eâ consideratur quædam remotio coactionis, non suscipit magis et minus; quia privationes et negationes non remittuntur, nec intenduntur per se, sed solum per suam causam, vel secundum aliquam affirmationem adjunctam.

ARTICULUS IV. — *Utrum in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis* — (Ver. qu. 24, art. 10, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in Angelis sit irascibilis et concupiscibilis. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de divin. Nom. part. 4, parum à med. lect. 19, quod in dæmonibus est furor irrationabilis, et concupiscentia amens. Sed dæmones ejusdem naturæ sunt cum Angelis, quia peccatum non mutavit in eis naturam. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, amor et gaudium in concupiscibili sunt; ira verò, spes et timor in irascibili. Sed hæc attribuuntur Angelis bonis et malis in Scripturis. Ergo in Angelis est irascibilis et concupiscibilis.

3. Præterea, virtutes quædam dicuntur esse in irascibili et concupiscibili; sicut charitas et temperantia videntur esse in concupiscibili, spes autem et fortitudo in irascibili. Sed virtutes hæ sunt in Angelis. Ergo in Angelis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 42, quod irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitivâ, quæ non est in Angelis. Ergo in eis non est irascibilis et concupiscibilis.

Respondeo dicendum quod intellectivus appetitus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem, sed solum appetitus sensitivus. Cujus ratio est, quia cum potentiæ non distinguantur secundum distinctionem materialem objectorum, sed solum secundum rationem formalem objecti; si alicui potentiæ respondeat aliquod objectum secundum rationem communem, non erit distinctio potentialium secundum diversitatem propriorum objectorum, quæ sub illo communi continentur; sicut si proprium objectum potentiæ visivæ est color secundum rationem coloris, non distinguuntur plures potentiæ visivæ secundum differentiam albi et nigri. Sed si proprium objectum alicujus potentiæ esset al-

(1) Ita idem cod. Editi, *acceptionem*.

bum; in quantum album, distingueretur potentia visiva albi à potentiâ visivâ nigri. Manifestum est autem ex dictis, art. 1 hujus qu., et qu. 16, art. 1, quòd objectum appetitûs intellectivi, qui voluntas dicitur, est bonum secundum communem boni rationem, nec potest esse aliquis appetitus nisi boni; unde in parte intellectivâ appetitus non dividitur secundum distinctionem aliquorum particularium bonorum, sicut dividitur appetitus sensitivus, qui non respicit bonum secundum communem rationem, sed quoddam particulare bonum.

Unde cum in Angelis non sit nisi appetitus intellectivus, eorum appetitus non distinguitur per irascibilem et concupiscibilem, sed remanet indivisus, et vocatur voluntas.

Ad primum ergo dicendum quòd furor et concupiscentia metaphoricè dicuntur esse in dæmonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectûs.

Ad secundum dicendum quòd amor et gaudium, secundum quòd sunt passionem, sunt in concupiscibili; sed secundum quòd nominant simplicem voluntatis actum, sic sunt in intellectivâ parte, prout amare est velle bonum alicui, et gaudere est quiescere voluntatem in aliquo bono habito. Et universaliter nihil horum dicitur de Angelis secundum passionem, ut Augustinus dicit, 9 de Civitate Dei, cap. 5, non procul à fin.

Ad tertium dicendum quòd charitas, secundum quòd est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate; nam objectum concupiscibilis est bonum delectabile secundum sensum. Hujusmodi autem non est bonum divinum, quod est objectum charitatis. Et eâdem ratione dicendum est quòd spes non est in irascibili, quia objectum irascibilis est quoddam arduum quod est sensibile, circa quod non est spes quæ est virtus, sed circa arduum divinum. Temperantia autem, secundum quòd est virtus humana, est circa concupiscentias delectabilium sensibilium, quæ pertinent ad vim concupiscibilem; et similiter fortitudo est circa audacias et timores, quæ sunt in irascibili; et ideò temperantia, secundum quòd est virtus humana, est in concupiscibili, et fortitudo in irascibili. Sed hoc modo non sunt in Angelis: non enim in eis sunt passionem concupiscentiarum, vel timoris et audaciæ, quas oporteat per temperantiam et fortitudinem regulari; sed temperantia in eis dicitur secundum quòd moderatè suam voluntatem exhibent secundum regulam divinæ voluntatis, et fortitudo in eis dicitur secundum quòd voluntatem divinam firmiter exequuntur; quod totum fit per voluntatem, non per irascibilem et concupiscibilem.

QUÆSTIO LX.

DE AMORE SEU DILECTIONE ANGELORUM. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor, sive dilectio; nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore seu dilectione derivatur; et circa hoc quærentur

quinque: 1° utrùm in Angelis sit dilectio naturalis; 2° utrùm in eis sit dilectio electiva; 3° utrùm Angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electivâ; 4° utrùm unus Angelus diligat alium dilectione naturali sicut seipsum; 5° utrùm Angelus naturali dilectione diligat Deum plusquàm seipsum

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in Angelo sit amor, seu dilectio naturalis.* — (1-2, qu. 26, art. 1, 2; et 3, dist. 27, qu. 1, art. 2, corp., et quodl. 1, qu. 4, art. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sit amor vel dilectio naturalis. Amor enim naturalis dividitur contra intellectualem, ut patet per Dionysium, c. 4 de divin. Nomin., part. 2 lect. 9. Sed amor Angeli est intellectualis. Ergo non est naturalis.

2. Præterea, ea quæ amant amore naturali, magis aguntur quàm agant; nihil enim habet dominium suæ naturæ. Sed Angeli non aguntur, sed agunt, cum sint liberi arbitrii, ut ostensum est qu. præc. art. 3. Ergo in Angelis non est amor, seu dilectio naturalis.

3. Præterea, omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Dilectio autem recta pertinet ad charitatem; dilectio autem non recta pertinet ad iniquitatem; neutrum autem horum pertinet ad naturam, quia charitas est supra naturam, iniquitas autem est contra naturam. Ergo nulla dilectio naturalis est in Angelis.

Sed contra est quòd dilectio sequitur cognitionem; nihil enim amatur nisi cognitum, ut Augustinus dicit, 10 de Trinit., c. 1, circ. princ., et cap. 2, propè fin. Sed in Angelis est cognitio naturalis. Ergo et dilectio naturalis.

Respondeo dicendum quòd necesse est in Angelis ponere dilectionem naturalem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd semper prius salvatur in posteriori. Natura autem prior est quàm intellectus, quia natura cujuscumque rei est essentia ejus. Unde id quod est naturæ, oportet salvari etiam in habentibus intellectum. Est autem hoc commune omni naturæ, ut habeat aliquam inclinationem, quæ est appetitus naturalis, vel amor; quæ tamen inclinatio diversimodè invenitur in diversis naturis, in unaquâque secundum modum ejus. Unde in naturâ intellectuali invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem; in naturâ autem sensitivâ, secundum appetitum sensitivum; in naturâ verò carente cognitione, secundum solum ordinem naturæ in aliquid. Unde cum Angelus sit natura intellectualis, oportet quòd in voluntate ejus sit naturalis dilectio.

Ad primum ergo dicendum quòd intellectualis amor dividitur contra naturalem qui est solum naturalis, in quantum est naturæ quæ non addit supra rationem naturæ perfectionem sensûs aut intellectûs.

Ad secundum dicendum quòd omnia quæ sunt in toto mundo, aguntur ab aliquo, præter primum agens, quod ita agit quòd nullo modo ab alio agitur; in quo est idem natura

et voluntas. Et ideò non est inconveniens, si Angelus agatur, in quantum inclinatio naturalis est sibi indita ab auctore suæ naturæ. Non tamen sic agitur quòd non agat, cùm habeat liberam voluntatem.

Ad tertium dicendum quòd sicut cognitio naturalis semper est vera, ita dilectio naturalis semper est recta; cùm amor naturalis nihil aliud sit quàm inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Dicere ergo quòd inclinatio naturæ non sit recta, est derogare auctori naturæ. Alia tamen est rectitudo naturalis dilectionis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis; quia una rectitudo est perfectiva alterius; sicut etiam alia est veritas naturalis cognitionis, et alia est veritas cognitionis infusæ, vel acquisitæ.

ARTICULUS II. — *Utrùm in Angelis sit dilectio electiva.* — (*Inf., quæst. 62, art. 2 corp., et 1-2, qu. 10, art. 1, corp., et 2-2, qu. 154, art. 12, corp., et Ver. quæst. 22, art. 6, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sit dilectio electiva. Dilectio enim electiva videtur esse amor rationalis, cùm electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Sed rationalis amor dividitur contra intellectualem, qui est proprius Angelorum, ut dicitur cap. 4 de divin. Nom., part. 2, lect. 9. Ergo in Angelis non est dilectio electiva.

2. Præterea, in Angelis non est nisi cognitio naturalis præter cognitionem infusam, quia non discurrunt de principiis ad acquirendum conclusiones; et sic ad omnia quæ naturaliter cognoscere possunt, sic se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quæ naturaliter cognoscere potest. Sed dilectio sequitur cognitionem, ut dictum est art. præc., et q. 19, art. 1. Ergo in Angelis præter dilectionem gratuitam non est nisi dilectio naturalis; non ergo electiva.

Sed contra, naturalibus neque meremur, neque demeremur. Sed Angeli suâ dilectione aliqua merentur vel demerentur. Ergo in eis est aliqua dilectio electiva.

Respondeo dicendum quòd in Angelis est quædam dilectio naturalis, et quædam electiva; et naturalis dilectio in eis est principium electivæ; quia semper id quod pertinet ad prius, habet rationem principii. Unde cùm natura sit primum quod est in unoquoque, oportet quòd id quod ad naturam pertinet, sit principium in quolibet. Et hoc apparet in homine quantum ad intellectum, et quantum ad voluntatem. Intellectus enim cognoscit principia naturaliter: et ex hâc cognitione causatur in homine scientia conclusionum, quæ non cognoscuntur naturaliter ab homine, sed per inventionem, vel doctrinam. Similiter autem in voluntate finis hoc modo se habet sicut principium in intellectu, ut dicitur in 2 Physic., text. 89 (1); sicut enim intelle-

ctus cognoscit principia naturaliter, sic voluntas vult finem naturaliter. Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum; omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem. Et ex hâc naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cùm quidquid homo vult velit propter finem. Dilectio igitur boni quod homo naturaliter vult sicut finem, est dilectio naturalis; dilectio autem ab hâc derivata, quæ est boni quod diligitur propter finem, est dilectio electiva. Hoc tamen differenter se habet ex parte intellectûs et voluntatis; quia, sicut supra dictum est, qu. præc. art. 2, cognitio intellectûs fit secundum quòd res cognitæ sunt in cognoscente. Est autem ex imperfectione intellectualis naturæ in homine quòd non statim ejus intellectus naturaliter habet omnia intelligibilia, sed quædam, à quibus in alia quodammodo movetur.

Sed actus appetitivæ virtutis est è converso secundum ordinem appetentis ad res. Quorum quædam sunt secundum se bona, et ideò secundum se appetibilia; quædam verò habent rationem bonitatis ex ordine ad aliud; et sunt appetibilia propter aliud. Unde non est ex imperfectione appetentis quòd aliquid appetat naturaliter ut finem, et aliquid per electionem, ut ordinatur in finem. Quia igitur natura intellectualis in Angelis perfecta est, invenitur in eis sola cognitio naturalis, non autem ratiocinativa, sed invenitur in eis dilectio et naturalis et electiva. Hæc autem dicta sunt, prætermisissis his quæ supra naturam sunt; horum enim natura non est principium sufficiens. De his autem infra dicetur, qu. 62.

Ad primum ergo dicendum quòd non omnis dilectio electiva est amor rationalis, secundum quòd rationalis amor dividitur contra intellectualem. Dicitur enim sic amor rationalis, qui sequitur cognitionem ratiocinativam. Non omnis autem electio consequitur discursum rationis, ut supra dictum est, qu. præc. art. 3, ad 1, cùm de libero arbitrio ageretur, sed solum electio hominis. Unde ratio non sequitur.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

ARTICULUS III. — *Utrùm Angelus diligat seipsum dilectione naturali et electivâ.* — (*1-2, qu. 10, art. 1, corp., et qu. 17, art. 4, ad 1, et qu. 26, art. 4, et 2-2, qu. 67, art. 5, ad 1, et qu. 126, art. 1, corp., et 1 cont., cap. 10, fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electivâ. Dilectio enim naturalis est ipsius finis, sicut dictum est art. præc.; dilectio autem electiva est eorum quæ sunt ad finem. Sed idem non potest esse finis et ad finem respectu ejusdem. Ergo non potest esse ejusdem dilectio naturalis et electiva.

2. Præterea, amor est virtus sunitiva et concretiva, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 2, lect. 9. Sed unio et concretio est diversorum in unum reductorum. Ergo non potest Angelus diligere seipsum.

3. Præterea, dilectio est quidam motus. Sed

(1) Ita editi omnes quos vidimus. In cod. Alcan. desunt quæ sequuntur usque ad verba illa: *Unde voluntas.*

omnis motus in alterum tendit. Ergo videtur quòd Angelus non possit amare seipsum dilectione naturali, nec electivâ.

Sed contra est quòd Philosophus dicit, 9 Ethic. cap. 8, paulò à princ., quòd *amicabilia quæ sunt ad alterum, veniunt ex amicabilibus quæ sunt ad seipsum.*

Respondeo dicendum quòd cùm amor sit boni, bonum autem sit in substantiâ et accidente, ut patet 1 Ethic. cap. 6, paulò post. pr., dupliciter aliquid amatur: uno modo ut bonum subsistens; alio modo ut bonum accidentale, sive inhærens. Illud quidem amatur ut bonum subsistens, quod sic amatur ut ei aliquis velit bonum; ut bonum verò accidentale seu inhærens amatur id quod desideratur alteri; sicut amatur scientia, non ut ipsi sit bonum, sed ut habeatur. Et hunc modum amoris quidam nominaverunt *concupiscentiam*, primum verò *amicitiam*. Manifestum est autem quòd in rebus cognitione carentibus unumquodque naturaliter appetit consequi id quòd est sibi bonum, sicut ignis locum sursùm. Unde et Angelus et homo naturaliter appetunt suum bonum et suam perfectionem. Et hoc est amare seipsum. Unde naturaliter tam Angelus quàm homo diligit seipsum, in quantum aliquod bonum naturali appetitu sibi desiderat. In quantum verò sibi desiderat aliquod bonum per electionem, in tantum amat seipsum dilectione electivâ.

Ad primum ergo dicendum quòd Angelus aut homo non diligit se dilectione naturali et electivâ secundùm idem, sed secundùm diversa, ut dictum est in corp. et art. præc.

Ad secundum dicendum quòd, sicut plus est esse unum quàm uniri, ita amor magis est unus ad seipsum quàm ad diversa quæ ei uniuntur. Sed ideò Dionysius usus fuit nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris à se in alia, sicut ab uno derivatur unitio.

Ad tertium dicendum quòd, sicut amor est actio manens in agente, ita est motus manens in amante, non autem tendens in aliquid aliud ex necessitate; sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum; sicut cognitio reflectitur in cognoscentem, ut cognoscat seipsum.

ARTICULUS IV. — *Utrùm unus Angelus naturali dilectione diligit alium sicut seipsum.* — (Ver. qu. 2, art. 7, ad 6, et Joan. 17, lect. 5 fine.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus Angelus non diligit naturali dilectione alium sicut seipsum. Dilectio enim sequitur cognitionem. Sed unus Angelus non cognoscit alium sicut seipsum, quia seipsum cognoscit per suam essentiam, alium verò per ejus similitudinem, ut supra dictum est, qu. 56, art. 1 et 2. Ergo videtur quòd unus Angelus non diligit alium sicut seipsum.

2. Præterea, causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio quæ est ad alium, derivatur ab eâ quæ est ad seipsum, sicut dicit Philosophus, 9 Ethic., cap. 8, non remotè à princ. Ergo Angelus diligit alium sicut seipsum, sed seipsum magis

3. Præterea, dilectio naturalis est alicujus tanquàm finis, et non potest removeri. Sed unus Angelus non est finis alterius; et iterùm hæc dilectio potest removeri, ut patet in demonibus, qui non diligunt bonos Angelos. Ergo unus Angelus non diligit alium naturali dilectione sicut seipsum.

Sed contra est quia illud quod invenitur in omnibus etiam ratione carentibus, videtur esse naturale. Sed, sicut dicitur Eccli. 13, 19, *omne animal diligit sibi simile*. Ergo Angelus diligit naturaliter alium sicut seipsum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., Angelus et homo naturaliter seipsum diligit. Illud autem quod est unum cum aliquo, est ipsummet; unde unumquodque diligit id quod est unum sibi. Et si quidem sit unum sibi unione naturali, diligit illud dilectione naturali; si verò sit unum secum unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali: sicut homo diligit civem suum dilectione politicæ virtutis, consanguineum autem suum dilectione naturali, in quantum est unum cum eo in principio generationis naturalis. Manifestum est autem quòd id quod est unum cum aliquo genere, vel specie, est unum per naturam; et ideò dilectione naturali quælibet res diligit quod est secum unum secundùm speciem, in quantum diligit speciem suam. Et hoc etiam apparet in his quæ cognitione carent; nam ignis naturalem inclinationem habet ut communicet alteri suam formam, quod est bonum ejus; sicut naturaliter inclinatur ad hoc quòd quærat bonum suum, ut esse sursùm. Sic ergo dicendum est quòd unus Angelus diligit alium naturali dilectione, in quantum convenit cum eo in naturâ; sed in quantum convenit cum eo in aliquibus aliis, vel etiam in quantum differt ab eo secundùm quædam alia, non diligit eum naturali dilectione.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod dico *sicut seipsum*, potest uno modo determinare cognitionem seu dilectionem ex parte cogniti et dilecti; et sic cognoscit alium sicut seipsum, quia cognoscit alium esse, sicut cognoscit seipsum esse. Alio modo potest determinare cognitionem et dilectionem ex parte diligentis et cognoscentis, et sic non cognoscit alium sicut seipsum, quia se cognoscit per suam essentiam, alium autem non per ejus essentiam. Et similiter non diligit alium sicut seipsum, quia seipsum diligit per suam voluntatem, alium autem non diligit per ejus voluntatem.

Ad secundum dicendum quòd *ly sicut* non designat æqualitatem, sed similitudinem. Cùm enim dilectio naturalis super unitatem naturalem fundetur, illud quod est minùs unum cum eo, naturaliter minùs diligit. Unde naturaliter plus diligit quod est unum numero, quàm quod est unum specie vel genere. Sed naturale est quòd similem dilectionem habeat ad alium sicut ad seipsum, quantum ad hoc, quòd sicut seipsum diligit in quantum vult sibi bonum, ita alium diligit in quantum vult ejus bonum.

Ad tertium dicendum quòd dilectio naturalis dicitur esse ipsius finis, non tanquàm cui

aliquis velit bonum, sed tanquàm boni quod quis vult sibi, et per consequens alii, in quantum est unum sibi. Nec ista dilectio naturalis removeri potest etiam ab Angelis malis, quin dilectionem naturalem habeant ad alios Angelos, in quantum cum eis communicant in naturâ, sed odiunt eos in quantum diversificantur secundùm justitiam et injustitiam.

ARTICULUS V. — *Utrum Angelus naturali dilectione diligat Deum plus quàm seipsum.* — (1-2, quæst. 109, art. 3, et 2-2, quæst. 36, art. 3, corp., et quodl. 1, art. 8, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus naturali dilectione non diligat Deum plus quàm seipsum. Quia, ut dictum est art. præc., dilectio naturalis fundatur super unione naturali. Sed natura divina maximè distat à naturâ Angeli. Ergo naturali dilectione Angelus minùs diligit Deum quàm se, vel etiam alium Angelum.

2. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed naturali dilectione quilibet diligit alium propter se; unumquodque enim diligit aliquid, in quantum est bonum sibi. Ergo dilectione naturali Angelus non diligit Deum plus quàm seipsum.

3. Præterea, natura reflectitur in seipsam; videmus enim quòd omne agens naturaliter agit ad conservationem suâ. Non autem reflecteretur in seipsam natura, si tenderet in aliud plus quàm in seipsam. Non ergo naturali dilectione diligit Angelus Deum plus quàm se.

4. Præterea, hoc videtur esse proprium charitatis, ut aliquis Deum plus quàm seipsum diligat. Sed dilectio charitatis non est naturalis in Angelis, sed diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum, qui datus est eis, ut dicit Augustinus, 12 de Civ. Dei, cap. 9 post med. Ergo non diligunt Deum Angeli dilectione naturali plus quàm seipsos.

5. Præterea, dilectio naturalis semper manet, manente naturâ. Sed diligere Deum plus quàm seipsum, non manet in peccante angelo, vel homine; quia, ut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. ult., in princ.: *Fecerunt civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor suus usque ad Dei contemptum; cælestem verò, amor Dei usque ad contemptum sui.* Ergo diligere Deum supra seipsum non est naturale.

Sed contra, omnia moralia legis præcepta sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum est præceptum morale legis. Ergo est de lege naturæ; ergo dilectione naturali Angelus diligit Deum supra seipsum.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd Angelus naturali dilectione diligit Deum plus quàm se amore concupiscentiæ, quia scilicet plus appetit sibi bonum divinum quàm bonum suum; et etiam amore amicitiae, in quantum scilicet Deo vult naturaliter Angelus majus bonum quàm sibi; vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam. Sed, simpliciter loquendo, naturali dilectione plus diligit se quàm Deum; quia intensiùs et principalius

naturaliter diligit se quàm Deum.

Sed falsitas hujus opinionis manifestè apparet, si quis in rebus naturalibus consideret ad quid res naturaliter moveatur; inclinatio enim naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Unumquodque autem in rebus naturalibus (quod secundùm naturam hoc ipsum quod est) alterius est, principalius et magis inclinatur in id cujus est, quàm in seipsum. Et hæc inclinatio naturalis demonstratur ex his quæ naturaliter aguntur; quia unumquodque sicut agitur naturaliter, sic aptum natum est agi, ut dicitur in 2 Physic., text. 78. Videmus enim quòd naturaliter pars se exponit ad conservationem totius, sicut manus exponitur ictui absque deliberatione ad conservationem totius corporis. Et quia ratio imitatur naturam, hujusmodi imitationem invenimus in virtutibus politicis; est enim virtuosus civis ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione; et si homo esset naturalis pars hujus civitatis, hæc inclinatio esset ei naturalis. Quia igitur bonum universale est ipse Deus, et sub hoc bono continentur etiam Angelus, et homo, et omnis creatura, quia omnis creatura naturaliter secundùm id quod est, Dei est, sequitur quòd naturali dilectione etiam Angelus et homo plus et principalius diligat Deum quàm seipsum. Alioquin si naturaliter plus seipsum diligeret quàm Deum, sequeretur quòd naturalis dilectio esset perversa, et quòd non perficeretur per charitatem, sed destrueretur.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit in his quæ ex æquo dividuntur, quorum unum non est alteri ratio existendi et bonitatis; in talibus enim unumquodque diligit naturaliter magis seipsum quàm alterum, in quantum est magis sibi ipsi unum quàm alteri. Sed in illis quorum unum est tota ratio existendi et bonitatis alii, magis diligitur naturaliter tale alterum quàm ipsum, sicut dictum est in corp., quòd unaquæque pars diligit naturaliter totum plus quàm se, et quodlibet singulare naturaliter diligit plus bonum suæ speciei quàm bonum suum singulare. Deus autem non solùm est bonum unius speciei, sed est ipsum universale bonum simpliciter. Unde unumquodque suo modo naturaliter diligit Deum plus quàm seipsum.

Ad secundum dicendum quòd cùm dicitur quòd Deus diligitur ab Angelo, in quantum est ei bonus, si ly *in quantum* dicat finem, sic falsum est; non enim diligit naturaliter Deum propter bonum suum, sed propter ipsum Deum; si verò dicat rationem amoris ex parte amantis, sic verum est; non enim esset in naturâ alicujus quòd amaret Deum, nisi ex eo quòd unumquodque dependet à bono quod est Deus.

Ad tertium dicendum quòd natura reflectitur in seipsam, non solùm quantum ad id quod est ei singulare, sed multò magis quantum ad commune. Inclinatur enim unumquodque ad conservandum non solùm suum individuum, sed etiam suam speciem; et multò magis habet naturalem inclinationem

unumquodque in id quod est bonum universale simpliciter.

Ad quartum dicendum quòd Deus, secundum quòd est universale bonum, à quo dependet omne bonum naturale, diligitur naturali dilectione ab unoquoque; in quantum verò est bonum beatificans universaliter (1) omnes supernaturali beatitudine, sic diligitur dilectione charitatis.

Ad quintum dicendum quòd cum in Deo sit unum et idem ejus substantia et bonum commune, omnes qui vident ipsam Dei essentiam, eodem motu dilectionis moventur in ipsam Dei essentiam, prout est ab aliis distincta, et secundum quòd est quoddam bonum commune. Et quia in quantum est bonum commune, naturaliter amat ab omnibus, quicumque videt eum per essentiam, impossibile est quin diligat ipsum. Sed illi qui non vident essentiam ejus, cognoscunt eum per aliquos particulares effectus, qui interdum eorum voluntati contrariantur; et sic hoc modo dicuntur odio habere Deum, cum tamen, in quantum est bonum commune omnium, unumquodque naturaliter diligat plus Deum quam seipsum.

QUÆSTIO LXI.

DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN ESSE NATURÆ.
— (*In quatuor articulos divisa.*)

Post ea quæ præmissa sunt de naturâ Angelorum, et cognitione, et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio; et hæc consideratio est tripartita. Nam primò considerabimus quomodo producti sunt in esse naturæ. Secundò, quomodo perfecti sunt in gratiâ, vel gloriâ. Tertiò, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali.

Circa primum quærentur quatuor: 1^o utrùm Angelus habeat causam sui esse; 2^o utrùm Angelus sit ab æterno; 3^o utrùm Angelus sit creatus ante corporalem creaturam; 4^o utrùm Angeli fuerint creati in cælo empyreo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angeli habeant causam sui esse.* — (*Quodl. 3, art. 6 corp., et opusc. 2, c. 74, et opusc. 15, cap. 3, 9 et 17.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non habeant causam sui esse. De his enim quæ sunt à Deo creata, agitur Genes. 1. Sed nulla mentio fit ibi de Angelis. Ergo Angeli non sunt creati à Deo.

2. Præterea, Philosophus dicit, in 8 Metaph., text. 16, quòd si aliqua substantia sit forma sine materiâ, statim per seipsam est ens et unum, et non habet causam quæ faciat eam ens et unum. Sed Angeli sunt formæ immateriales, ut supra ostensum est, quæst. 50, art. 2. Ergo non habent causam sui esse.

3. Præterea, omne quod fit ab aliquo agente, per hoc quòd fit, accipit formam ab eo. Sed Angeli, cum sint formæ, non accipiunt formam ab aliquo agente. Ergo Angeli non habent causam agentem.

Sed contra est quod dicitur in psal. 148, 2: *Laudate eum, omnes Angeli ejus*; et postea

(1) Al., *naturaliter*.

subdit: *Quoniam ipse dixit, et facta sunt.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere et Angelos et omne id quod præter Deum est, à Deo factum esse. Solus enim Deus est suum esse; in omnibus autem aliis differt essentia rei, et esse ejus, ut ex superioribus patet, qu. 3, art. 4. Et ex hoc manifestum est quòd solus Deus est ens per suam essentiam; omnia verò alia sunt entia per participationem. Omne autem quod est per participationem, causatur ab eo quod est per essentiam, sicut omne ignitum causatur ab igne. Unde necesse est Angelos à Deo creatos esse.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus dicit, in 11 de Civit. Dei, c. 9 et 30, circa fin., quòd Angeli non sunt prætermitti in illâ primâ rerum creatione, sed significantur nomine cæli, aut etiam lucis. Ideò autem vel prætermitti sunt, vel nominibus rerum corporalium significati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Etsi eis fuisset expressum aliquas res esse super omnem naturam corpoream, fuisset eis occasio idololatriæ, ad quam proni erant, et à quâ Moyses eos præcipuè revocare intendebat.

Ad secundum dicendum quòd substantiæ quæ sunt formæ subsistentes, non habent causam aliquam formalem sui esse et suæ unitatis, nec causam agentem per transmutationem materiæ de potentiâ in actum; sed habent causam producentem totam substantiam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II. — *Utrùm Angelus sit productus à Deo ab æterno.* — (*Pot. quæst. 3, art. 13 et 19.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus sit productus à Deo ab æterno. Deus enim est causa Angeli per suum esse: non enim agit per aliquid additum suæ essentiae. Sed esse ejus est æternum. Ergo ab æterno Angelos produxit.

2. Præterea, omne quod quandoque est, et quandoque non est, subjacet tempori. Sed Angelus est supra tempus, ut dicitur in lib. de Causis, prop. 2. Ergo Angelus non quandoque est, et quandoque non est, sed semper.

3. Præterea, Augustinus, lib. 13 de Trin., cap. 18, et lib. 2 Soliloq., cap. 19, probat incorruptibilitatem animæ per hoc quòd per intellectum est capax veritatis. Sed sicut veritas est incorruptibilis, ita est æterna. Ergo natura intellectualis et animæ et Angeli non solum est incorruptibilis, sed etiam æterna.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 8, 22, ex personâ Sapientiæ genitæ: *Dominus possedit me ab initio viarum suarum, antequàm quidquam faceret à principio.* Sed Angeli sunt facti à Deo, ut ostensum est, art. præc.; ergo Angeli aliquando non fuerunt.

Respondeo dicendum quòd solus Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus est ab æterno. Hoc enim fides catholica indubitanter tenet; et omne contrarium est sicut hæreticum refutandum. Sic enim Deus creaturas pro-

duxit, quòd eas ex nihilo fecit, id est postquam nihil fuerant (1).

Ad primum ergo dicendum quòd esse Dei est ipsum ejus velle. Per hoc ergo quòd Deus produxit Angelos et alias creaturas per suum esse, non excluditur quin eas produxerit per suam voluntatem. Voluntas autem Dei non de necessitate se habet ad productionem creaturarum, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1, et qu. 46, art. 1; et ideo produxit et quæ voluit, et quando voluit.

Ad secundum dicendum quòd Angelus est supra tempus quod est numerus motûs cœli, quia est supra omnem motum corporalis naturæ; non tamen est supra tempus quod est numerus successionis esse ejus post non esse (2), et etiam quod est numerus successionis quæ est in operationibus ejus. Unde Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., cap. 20 et 21, quòd Deus movet creaturam spiritua-lem per tempus.

Ad tertium dicendum quòd Angeli et animæ intellectivæ, ex hoc ipso quòd habent naturam per quam sunt capaces veritatis, sunt incorruptibiles. Sed hanc naturam non habuerunt ab æterno, sed data fuit eis à Deo quando ipse voluit. Unde non sequitur quòd Angeli sint ab æterno. De his etiam quæst. 3, de Potentiâ, art. 18, 19.

ARTICULUS III. — *Utrum Angeli sint creati ante mundum corporeum.* — (2, dist. 32, quæst. 1, art. 3, et Pot. qu. 3, art. 18 et 19.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli fuerint creati ante mundum corporeum. Dicit enim Hieronymus, super Epistolam ad Titum, cap. 1, super illud: *Quam promisit ille qui non est mentitus, etc.*: « *Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum; et quanta tempora, quantasque seculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus Angeli, Throni, Dominationes, cæterique ordines Deo servierunt!* » Damascenus etiam dicit, in 2 lib. orth. Fidei, cap. 3, circa fin.: *Quidam dicunt quòd ante omnem creationem geniti sunt Angeli, ut theologus dicit Gregorius: « Et primam quidem Deus excogitavit angelicas virtutes et cælestes; et excogitatio opus ejus fuit. »*

2. Præterea, angelica natura est media inter naturam divinam et naturam corpoream. Sed natura divina est ab æterno, natura autem corporea ex tempore. Ergo natura angelica facta est ante creationem temporis, et post æternitatem.

3. Præterea, plus distat naturâ angelicâ à naturâ corporali quàm una natura corporalis ab aliâ. Sed una natura corporalis fuit facta ante aliam; unde et sex dies productionis rerum in principio Genesis describuntur. Ergo multò magis natura angelica facta est ante omnem naturam corporalem.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Non

autem hoc esset verum, si aliquid creâset ante ea. Ergo Angeli non sunt ante naturam corpoream creati.

Respondeo dicendum quòd circa hoc invenitur duplex sanctorum doctorum sententia. Illa tamen probabilior videtur, quòd Angeli simul cum creaturâ corporeâ sunt creati.

Angeli enim sunt quædam pars universi; non enim constituunt per se unum universum; sed tam ipsi, quàm creatura corporea, in constitutionem unius universi conveniunt. Quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam. Ordo enim rerum ad invicem est bonum universi. Nulla autem pars perfecta est à suo toto separata. Non est igitur probabile quòd Deus, *cujus perfecta sunt opera*, ut dicitur Deut. 32, 4, creaturam angelicam seorsum ante alias creaturas (1) creaverit.

Quamvis contrarium non sit reputandum erroneum, præcipue propter sententiam Gregorii Nazianzeni, *cujus tanta est in doctrinâ christiand auctoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumpsit, sicut nec Athanasii documentis*, ut Hieronymus dicit.

Ad primum ergo dicendum quòd Hieronymus loquitur secundum sententiam doctorum Græcorum, qui omnes hoc concorditer sentiunt, quòd Angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad secundum dicendum quòd Deus non est aliqua pars universi, sed est supra totum universum, præhabens in se eminentiori modo totam universi perfectionem; Angelus autem est pars universi. Unde non est eadem ratio.

Ad tertium dicendum quòd creaturæ corporeæ omnes sunt unum in materiâ; sed Angeli non conveniunt in materiâ cum creaturâ corporeâ. Unde, creatâ materiâ corporalis creaturæ, omnia quodam modo sunt creata; non autem creatis Angelis esset ipsum universum creatum.

Si verò contrarium teneatur, quòd (2) dicitur Genes. 1: *In principio creavit Deus cælum et terram*, exponendum est, in principio, id est in Filio, vel in principio temporis, non autem in principio, id est antequàm nihil fieret; nisi dicatur, antequàm nihil in genere corporalium fieret creaturarum.

ARTICULUS IV. — *Utrum Angeli sint creati in cælo empyreo.* — (Inf., quæst. 102, art. 2, ad 1; et 4, ad 1; et 2, dist. 6, art. 3, corp., et opusc. 15, cap. 17, fine.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non sint creati in cælo empyreo. Angeli enim sunt substantiæ incorporeæ. Sed substantia incorporea non dependet à corpore secundum suum esse, et per consequens neque secundum suum fieri. Ergo Angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Præterea, Augustinus dicit, 3 super Gen. ad litteram, cap. 1, ante med., quòd Angeli fuerunt creati in superiori parte aeris. Non ergo in cælo empyreo.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. Nicolai cum aliquot codd.: *Ante alias omnes creaturas.*

(2) Al., quia.

(1) Al., fuerat.

(2) Ita cod. Alcan. cum editis Rom. et Patav.; at cod. Camer., Theologi Lovan. et Duaceni cum Nicolai omittunt: *Quod est numerus successionis esse ejus post non esse.*

3. Præterea, cælum empyreum dicitur esse cælum supremum. Si igitur Angeli creati fuissent in cælo empyreo, non convenisset eis in superius cælum ascendere; quod est contra id quod ex personâ Angeli peccantis dicitur Is. 14, 13: *Ascendam in cælum.*

Sed contra est quod Strabus dicit, super illud: *In principio creavit Deus cælum et terram* (refertur in Glos. ord. super hæc verba): *Cælum non visibile firmamentum hîc appellat, sed empyreum, id est igneum vel intellectuale, quod non ab ardore, sed à splendore dicitur; quod statim factum Angelis est repletum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præced., ex creaturis corporalibus et spiritualibus unum universum constituitur. Unde sic creatæ sunt spirituales creaturæ, quòd ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et toti creaturæ corporali præsident. Unde conveniens fuit quòd Angeli in supremo corpore crearentur, tanquàm toti naturæ corporeæ præsidentes, sive id dicatur cælum empyreum, sive qualitercumque nominetur. Unde Isidorus dicit quòd supremum cælum est cælum Angelorum, super illud Deut. 10, 14: *Domini Dei tui est cælum, et cælum cæli* (refertur ex Glos. ord. super hunc text.).

Ad primum ergo dicendum quòd Angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes à corpore secundum suum esse, vel secundum suum fieri; potuisset enim Deus Angelos ante totam creaturam corporalem creâsse, ut multi sancti doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo ad ostendendum ordinem eorum ad naturam corpoream, et quòd suâ virtute corporea (1) continentur.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus fortè per supremam partem aeris intelligit supremam partem cæli, cum quo aer quamdam convenientiam habet propter suam subtilitatem et diaphaneitatem. Vel loquitur non de omnibus Angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quosdam fuerunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere quòd superiores Angeli, habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati; alii verò habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad tertium dicendum quòd loquitur ibi non de cælo aliquo corporeo, sed de cælo sanctæ Trinitatis; in quod Angelus peccans ascendere voluit, dùm voluit aliquo modo Deo æquiparari, ut infra patebit, qu. 73, art. 3.

QUÆSTIO LXII.

DE PERFECTIONE ANGELORUM IN ESSE GRATIÆ ET GLORIÆ. — (*In novem articulos divisa.*)

Consequenter investigandum est quomodo Angeli facti sunt in esse gratiæ, vel gloriæ; et circa hoc quærentur novem: 1° utrùm Angeli fuerint in suâ creatione beati; 2° utrùm indiguerint gratiâ ad hoc quòd ad Deum converterentur; 3° utrùm fuerint creati in gra-

tiâ; 4° utrùm suam beatitudinem meruerint; 5° utrùm statim post meritum beatitudinem adepti fuerint; 6° utrùm gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium receperint; 7° utrùm post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio et cognitio naturalis; 8° utrùm postmodum potuerint peccare; 9° utrùm post adeptionem gloriæ potuerint proficere.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angeli fuerint in suâ creatione beati.* — (2, dist. 4, art. 1, et quodl. 9, art. 3, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli fuerint creati beati. Dicitur enim in lib. de Eccl. Dog., cap. 59, quòd *Angeli qui in illâ in quâ creati sunt beatitudine perseverant, non naturâ possident bonum quod habent.* Sunt ergo Angeli creati in beatitudine.

2. Præterea, natura angelica est nobilior quàm corporalis. Sed creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata et perfecta; nec informitas præcessit in eâ formationem tempore, sed naturâ tantum, ut Augustinus dicit, 1 super Gen. ad litteram, c. 15, parum à princ. Ergo nec naturam angelicam creavit Deus informem et imperfectam. Sed ejus formatio et perfectio est per beatitudinem, secundum quòd fruitur Deo. Ergo fuit creata beata.

3. Præterea, secundum Augustinum, 4 super Genes. ad litteram, cap. 34, et 5, cap. 5, ea quæ leguntur facta in operibus sex dierum, simul facta fuerunt; et sic oportet quòd statim à principio creationis rerum fuerint omnes illi sex dies. Sed in illis sex diebus, secundum ejus expositionem, mane fuit cognitio angelica, secundum quam cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Ergo statim à principio creationis cognoverunt Verbum, et res in Verbo. Sed Angeli beati sunt per hoc quòd Verbum vident. Ergo statim à principio suæ creationis Angeli fuerunt beati.

Sed contra, de ratione beatitudinis est stabilitas, sive confirmatio in bono. Sed Angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono; quod casus quorundam ostendit. Non ergo Angeli in suâ creatione fuerunt beati.

Respondeo dicendum quòd nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturæ; et inde est quòd naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem.

Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturæ est duplex: una quidem quam potest assequi virtute suæ naturæ; et hæc quodam modo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles, 10 Ethic., c. 8, perfectissimam hominis contemplationem, quâ optimum intelligibile, quod est Deus, contemplari potest in hac vitâ, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed super hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, quâ *videbimus Deum sicuti est*; quod quidem est supra cujuslibet intellectûs creati naturam, ut supra ostensum est, qu. 12, art. 4.

(1) Nicolaius, corpora.

Sic igitur dicendum est quòd quantum ad primam beatitudinem, quam Angelus assequi virtute suæ naturæ potuit, fuit creatus beatus; quia perfectionem hujusmodi Angelus non acquirit per aliquem motum discursivum, sicut homo; sed statim ei adest propter suæ naturæ dignitatem, ut supra dictum est, qu. 58, art. 3 et 4. Sed ultimam beatitudinem, quæ facultatem naturæ excedit, Angeli non statim in principio suæ creationis habuerunt; quia hæc beatitudo non est aliquid naturæ, sed naturæ finis; et ideò non statim eam à principio debuerunt habere.

Ad primum ergo dicendum quòd beatitudo ibi accipitur pro illâ perfectione naturali quam Angelus habuit in statu innocentiae.

Ad secundum dicendum quòd creatura corporalis statim in principio suæ creationis habere non potuit perfectionem ad quam per suam operationem perducitur. Unde, secundum Augustinum, tum lib. 5 de Gen. ad litt., c. 5, post med., et c. 23, tum lib. 8, c. 3, à princ., germinatio plantarum ex terrâ non statim fuit in primis operibus, in quibus virtus sola generativa plantarum data est terræ. Et similiter creatura angelica in principio suæ creationis habuit perfectionem suæ naturæ, non autem perfectionem ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad tertium dicendum quòd Angelus duplicem habet Verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriæ; naturalem quidem, quâ cognoscit Verbum per ejus similitudinem in suâ naturâ relucens; cognitionem verò gloriæ, quâ cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utrâque cognoscit Angelus res in Verbo; sed naturali quidem cognitione imperfectè, cognitione verò gloriæ perfectè. Prima ergo cognitio rerum in Verbo affuit Angelo à principio suæ creationis, secunda verò non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum; et hæc propriè dicitur cognitio matutina.

ARTICULUS II. — *Utrum Angelus indigerit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum.*
— (2, dist. 5, quæst. 2, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non indigerit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum. Ad ea enim quæ naturaliter possumus, gratiâ non indigemus. Sed naturaliter Angelus convertitur in Deum, quia naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet, qu. 60, art. 4. Ergo Angelus non indiguit gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum.

2. Præterea, ad ea tantum videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia. Sed converti ad Deum non erat difficile Angelo, cum nihil esset in eo quod huic conversioni repugnaret. Ergo Angelus non indiguit auxilio gratiæ ad hoc quòd converteretur in Deum.

3. Præterea, converti ad Deum est se ad gratiam præparare; unde Zach. 1, 3, dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos.* Sed nos non indigemus gratiâ ad hoc quòd nos ad gratiam præparemus, quia sic esset abire in infinitum. Ergo non indiguit gratiâ Angelus ad hoc quòd converteretur in Deum.

Sed contra, per conversionem ad Deum Angelus pervenit ad beatitudinem. Si igitur non indiguisset gratiâ ad hoc quòd converteretur in Deum, sequeretur quòd non indigeret gratiâ ad habendam vitam æternam; quod est contra illud Apostoli Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita æterna.*

Respondeo dicendum quòd Angeli indiguerunt gratiâ ad hoc quòd converterentur in Deum prout est objectum beatitudinis. Sicut enim superius dictum est, qu. 60, art. 2, naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum quæ volumus: naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id quod est conveniens secundum naturam. Et ideò si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adjuta; sicut patet quòd ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis; unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quòd movetur ut instrumentum ab animâ nutritivâ. Ostensum est autem supra, qu. 12, art. 4 et 5, cum de Dei cognitione ageretur, quòd videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturæ consistit, est supra naturam cujuslibet intellectûs creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota à supernaturali agente; et hoc dicimus auxilium gratiæ. Et ideò dicendum est quòd Angelus in illam beatitudinem voluntate converti non potuit nisi per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Angelus naturaliter diligit Deum, in quantum est principium naturalis esse. Hic autem loquimur de conversione ad Deum, in quantum est beatificans per suæ essentiæ visionem.

Ad secundum dicendum quòd difficile est quod transcendit potentiam; sed hoc contingit esse dupliciter. Uno modo quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem; et tunc si ad hoc possit pervenire aliquo auxilio, dicitur difficile; si autem nullo modo, dicitur impossibile, sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid potentiam, non secundum ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adjunctum; sicut ascendere non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ, quia anima, quantum est de se, nata est movere (1) in quamlibet partem; sed impeditur ab hoc propter corporis gravitatem, unde difficile est homini ascendere. Converti autem ad beatitudinem ultimam homini quidem est difficile, et quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis, et infectione peccati; sed Angelo est difficile propter hoc solum quòd est supernaturale.

Ad tertium dicendum quòd quilibet motus voluntatis in Deum potest dici conversio in ipsum; et ideò triplex est conversio in Deum: una quidem per dilectionem perfectam, quæ

(1) Ita cod. Alcan. alique cum Nicolaio et edit. Romanâ. Edit. Patav., *moveri*.

est creaturæ jam Deo fruētis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est quæ est meritum beatitudinis; et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est merendi principium. Tertia conversio est per quam aliquis præparat se ad gratiam habendam: et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Thren. ult. 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*. Unde patet quod non est procedere in infinitum.

ARTICULUS III. — *Utrum Angeli sint creati in gratiâ.* — (2-2, quæst. 5, art. 1, corp.; et 2, dist. 4, art. 3, et dist. 5, quæst. 2, art. 2, corp., et quodl. 9, quæst. 4, art. 3, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli non sint creati in gratiâ. Dicit enim Augustinus, 2 super Gen. ad litt., cap. 8, quod *angelica natura primò erat informiter creata, et cælum dicta; postmodum verò formata est, et lux appellata*. Sed hæc formatio est per gratiam. Ergo Angeli non sunt creati in gratiâ.

2. Præterea, gratia inclinatur creaturam rationalem in Deum. Si igitur Angelus in gratiâ creatus fuisset, nullus Angelus fuisset à Deo aversus.

3. Præterea, gratia medium est inter naturam et gloriam. Sed Angeli non fuerunt beati in suâ creatione. Ergo videtur quod nec etiam creati sunt in gratiâ, sed primò in naturâ tantum, postea autem adepti sunt gratiam, et ultimò facti sunt beati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 12 de Civ. Dei, cap. 9 à med.: *Bonam voluntatem quis fecit in Angelis, nisi ille qui eos cum suâ voluntate, id est, cum amore casto, quo illi adherent, creavit, simul in eis condens naturam, et largiens gratiam?*

Respondeo dicendum quod quamvis super hoc sint diversæ opiniones, quibusdam dicentibus quod creati sunt Angeli in naturalibus tantum, aliis verò quod sunt creati in gratiâ, hoc tamen probabilius videtur tenendum, et magis dictis sanctorum consonum est, quod fuerunt creati in gratiâ gratum faciente. Sic enim videmus quod omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata à Deo operante sunt producta, in primâ rerum conditione producta sunt secundum quasdam seminales rationes, ut Augustinus dicit, 8 sup. Gen. ad litt., cap. 3, et lib. 5, c. 23, in princ., sicut arbores et animalia, et alia hujusmodi. Manifestum est autem quod gratia gratum faciens hoc modo comparatur ad beatitudinem, sicut ratio seminalis in naturâ ad effectum naturalem. Unde 1 Joan. 3 gratia *semen* Dei nominatur. Sicut igitur secundum opinionem Augustini ponitur quod statim in primâ creatione corporalis creaturæ inditæ sunt ei seminales rationes omnium naturalium effectuum; ita statim à principio sunt Angeli creati in gratiâ.

Ad primum ergo dicendum quod informitas illa Angeli potest intelligi vel per comparisonem ad formationem gloriæ, et sic præcessit tempore informitas formationem; vel per

comparisonem ad formationem gratiæ, et sic non præcessit ordine temporis, sed ordine naturæ, sicut etiam de formatione corporali Augustinus ponit lib. 1 sup. Gen. ad litt., cap. 15.

Ad secundum dicendum quod omnis forma inclinatur suum subjectum secundum modum naturæ ejus. Modus autem naturalis intellectualis naturæ est ut liberè feratur in ea quæ vult. Et ideò inclinatio gratiæ non imponit necessitatem, sed habens gratiam potest eâ non uti, et peccare.

Ad tertium dicendum quod quamvis gratia sit medium inter naturam et gloriam ordine naturæ; tamen ordine temporis in naturâ creatâ non debuit simul esse gloria cum naturâ; quia est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adjunctæ. Gratia autem non se habet ut finis operationis, quia non est ex operibus, sed ut principium benè operandi. Et ideò statim cum naturâ gratiam dare conveniens fuit.

ARTICULUS IV. — *Utrum Angelus beatus suam beatitudinem meruerit.* — (2, dist. 5, quæst. 2, art. 2, et quodl. 9, qu. 4, art. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus beatus suam beatitudinem non meruerit. Meritum enim est ex difficultate actûs meritorii. Sed nullam difficultatem Angelus habuit ad benè operandum. Ergo bona operatio non fuit ei meritoria.

2. Præterea, naturalibus non meremur. Sed naturale fuit Angelo quod converteretur ad Deum. Ergo per hoc non meruit beatitudinem.

3. Præterea, si Angelus beatus beatitudinem suam meruit, aut ergo antequam eam haberet, aut post. Sed non ante, quia, ut multis videtur, ante non habuit gratiam, sine quâ nullum est meritum; nec etiam post, quia sic etiam modò mereretur, quod videtur esse falsum, quia sic minor Angelus merendo ad superioris Angeli gradum posset pertingere, et non essent stabiles distinctiones graduum gloriæ, quod est inconveniens. Non ergo Angelus beatus suam beatitudinem meruit.

Sed contra, Apoc. 21, 17, dicitur quod mensura Angeli, in illâ cœlesti Hierusalem, est mensura hominis. Sed homo ad beatitudinem pertingere non potest nisi per meritum. Ergo neque Angelus.

Respondeo dicendum quod soli Deo beatitudo perfecta est naturalis; quia idem est ei esse, et beatum esse. Cujuslibet autem creaturæ esse beatum non est naturale, sed ultimus finis. Quælibet autem res ad ultimum finem per suam operationem pertingit; quæ quidem operatio in finem ducens vel est factiva finis, quando finis non excedit virtutem ejus quod operatur propter finem, sicut medicatio est factiva sanitatis; vel est meritoria finis, quando finis excedit virtutem operantis propter finem, unde expectatur finis ex dono alterius. Beatitudo autem ultima excedit et naturam angelicam, et humanam, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus qu., et art. 4 et 5 qu. 12. Unde relinquitur quod tam

homo quàm Angelus suam beatitudinem meruerint.

Et si quidem Angelus in gratiâ creatus fuit, sine quâ nullum est meritum, absque difficultate dicere possumus quòd suam beatitudinem meruerit; et similiter si quis diceret quòd qualitercumque gratiam habuerit antequàm gloriam. Si verò gratiam non habuit antequàm esset beatus, sic oportet dicere quòd beatitudinem absque merito habuit, sicut nos gratiam; quod tamen est contra rationem beatitudinis, quæ habet rationem finis, et est præmium virtutis, ut etiam Philosophus dicit in 1 Ethic., art. 9, circa princ. Vel oportet dicere quòd Angeli merentur beatitudinem per ea quæ jam beati operantur in divinis ministeriis, ut alii dixerunt; quod tamen est contra rationem meriti. Nam meritum habet rationem viæ ad finem; ei autem qui jam est in termino, non convenit moveri ad terminum, et sic nullus meretur quod jam habet. Vel oportet dicere quòd unus et idem actus conversionis in Deum, in quantum est ex libero arbitrio, est meritorius; et in quantum pertingit ad finem, est fruitio beata. Sed neque hoc etiam videtur esse conveniens, quia liberum arbitrium non est sufficiens causa meriti; unde actus non potest esse meritorius, secundum quòd est ex libero arbitrio, nisi in quantum est gratiâ informatus. Non autem simul potest informari gratiâ imperfectâ, quæ est principium merendi, et gratiâ perfectâ, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile quòd simul fruatur, et suam fruitionem mereatur.

Et ideò melius dicendum est quòd gratiam habuit Angelus antequàm esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

Ad primum ergo dicendum quòd difficultas bonè operandi non est in Angelis ex aliquâ contrarietate vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc quòd opus aliquod bonum est supra virtutem naturæ.

Ad secundum dicendum quòd conversione naturali Angelus non meruit beatitudinem, sed conversione charitatis, quæ est per gratiam.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS V. — *Utrum Angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerit. Difficilius enim est homini bonè operari quàm Angelo. Sed homo non præmiatur statim post unum actum. Ergo neque Angelus.

2. Præterea, Angelus statim in principio suæ creationis et in instanti actum aliquem habere potuit, cum etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiant; et si motus corporis in instanti esse posset, sicut operatio intellectûs et voluntatis, in primo instanti suæ generationis motum haberent. Si ergo Angelus per unum motum suæ voluntatis beatitudinem meruit, in primo instanti suæ creationis meruit beatitudinem. Si ergo eorum beatitudo non retardatur, statim in primo instanti fuerunt beati.

3. Præterea, inter multum distantia oportet esse multa media. Sed status beatitudinis Angelorum multum distat à statu naturæ eorum: medium autem inter utrumque est meritum. Oportuit igitur quòd per multa merita Angelus ad beatitudinem perveniret.

Sed contra, anima hominis et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur; unde sanctis promittitur æqualitas Angelorum. Sed anima à corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et Angelus. Sed statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cum in eo non esset aliquod impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per solum unum actum meritorium.

Respondeo dicendum quòd Angelus post primum actum charitatis, quo beatitudinem meruit, statim beatus fuit.

Cujus ratio est quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Est autem hoc proprium naturæ angelicæ quòd naturalem perfectionem non per discursum acquirat, sed statim per naturam habeat, sicut supra ostensum est, art. 1 hujus qu., et qu. 58, art. 3 et 4. Sicut autem ex suâ naturâ Angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam; et ita statim post meritum in Angelo fuit beatitudo consecuta. Meritum autem beatitudinis non solum in Angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum: quia quolibet actu charitate informato homo beatitudinem meretur. Unde relinquitur quòd statim post unum actum charitate informatum Angelus beatus fuit.

Ad primum ergo dicendum quòd homo secundum suam naturam non statim natus est ultimam perfectionem adipisci, sicut Angelus: et ideò homini longior viâ data est ad merendum beatitudinem quàm Angelo.

Ad secundum dicendum quòd Angelus est supra tempus rerum corporalium. Unde instantia diversa in his quæ ad Angelos pertinent, non accipiuntur nisi secundum successionem in ipsorum actibus. Non autem potuit simul in eis esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est in fruitione, cum unus sit gratiæ imperfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quòd oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruerit beatitudinem, et in alio fuerit beatus.

Ad tertium dicendum quòd de naturâ Angeli est quòd statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur; et ideò non requiritur nisi unus actus meritorius, qui eâ ratione medium dici potest, quia secundum ipsum Angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICULUS VI. — *Utrum Angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium. Gratia enim ex merâ Dei voluntate datur. Ergo et quantitas gratiæ dependet ex voluntate Dei, et non ex quantitate naturalium.

2. Præterea, magis propinquum videtur ad gratiam actus humanus quàm natura, quia actus humanus præparatorius est ad gratiam. Sed gratia non est ex operibus, ut dicitur Rom. 11. Multò igitur minùs quantitas gratiæ in Angelis est secundùm quantitatem naturalium.

3. Præterea, homo et Angelus pariter ordinantur ad beatitudinem vel gratiam. Sed homini non datur plus de gratiâ secundùm gradum naturalium. Ergo nec Angelo.

Sed contra est quod Magister dicit, 3 distinct. 2 Sentent., quòd Angeli qui naturâ magis subtiles, et sapientiâ amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt.

Respondeo dicendum quòd rationabile est quòd secundùm gradum naturalium Angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis.

Cujus quidem ratio ex duobus accipi potest. Primò quidem ex parte ipsius Dei, qui per ordinem suæ sapientiæ diversos gradus in angelicâ naturâ constituit. Sicut autem natura angelica facta est à Deo ad gratiam et beatitudinem consequendam; ita etiam gradus naturæ angelicæ ad diversos gradus gratiæ et gloriæ ordinari videntur; ut puta, si ædificator lapides polit ad constituendum domum, ex hoc ipso quòd aliquos pulchriùs et decentiùs aptat, videtur eos ad honoratiorem partem domûs ordinare. Sic igitur videtur quòd Deus Angelos quos altioris naturæ fecit, ad majora gratiarum dona et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Secundò apparet idem ex parte ipsius Angeli; non enim Angelus est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet, sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Quando autem non est aliquid quod retardet aut impediat, natura secundùm totam suam virtutem movetur. Et ideò rationabile est quòd Angeli qui meliorem naturam habuerunt, etiam fortius et efficacius ad Deum sint conversi. Hoc autem etiam in hominibus contingit; quia secundùm intensionem conversionis in Deum datur major gratia et gloria. Unde videtur quòd Angeli qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratiâ et gloriâ.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut gratia est ex merâ Dei voluntate, ita etiam et natura Angeli; et sicut naturam Dei voluntas ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad secundum dicendum quòd actus rationalis creaturæ sunt ab ipsâ; sed natura est immediatè à Deo. Unde magis videtur quòd gratia detur secundùm gradum naturæ quàm ex operibus.

Ad tertium dicendum quòd diversitas naturalium aliter est in Angelis, qui differunt specie, et aliter in hominibus, qui differunt solo numero. Differentia enim secundùm speciem est propter formam (1), sed differentia

secundùm numerum est propter materiam. In homine etiam est aliquid quod potest impedire vel retardare motum intellectivæ naturæ, non autem in Angelis. Unde non est eadem ratio de utroque.

ARTICULUS VII.—*Utrum in Angelis beatis remaneat cognitio et dilectio naturalis.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis beatis non remaneat cognitio et dilectio naturalis. Quia, ut dicitur 1 Cor. 13, 10 : *Cùm venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed dilectio et cognitio naturalis est imperfecta respectu cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo, adveniente beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

2. Præterea, ubi unum sufficit, aliud superflue existit. Sed sufficit in Angelis beatis cognitio et dilectio gloriæ. Superfluum ergo esset quòd remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Præterea, eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed Angeli beati sunt semper in actu cognitionis et dilectionis beatæ; felicitas enim non est secundùm habitum, sed secundùm actum, ut dicitur in 1 Ethic., c. 8. Ergo nunquàm in Angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Sed contra, quamdiù manet natura aliqua, manet operatio ejus. Sed beatitudo non tollit naturam, cùm sit perfectio ejus. Ergo non tollit naturalem cognitionem et dilectionem.

Respondeo dicendum quòd in Angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis; sicut enim se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsæ. Manifestum est autem quòd natura ad beatitudinem comparatur sicut primum ad secundum, quia beatitudo naturæ additur. Semper autem oportet salvari primum in secundo. Unde oportet quòd natura salvetur in beatitudine; et similiter oportet quòd in actu beatitudinis salvetur actus naturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd perfectio adveniens tollit imperfectionem sibi oppositam. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni beatitudinis, sed substernitur ei sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ; et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio, quæ opponitur formæ. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ: nihil enim prohibet simul aliquid cognoscere per diversa media; sicut simul potest aliquid cognosci per medium probabile et demonstrativum. Et similiter potest Angelus simul Deum cognoscere per essentiam Dei (quod pertinet ad cognitionem gloriæ), et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad secundum dicendum quòd ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt; sed ad hoc quòd sint, præexigunt ea quæ sunt naturæ; quia nulla beatitudo est per se subsistens nisi beatitudo increata.

Garcia. Cod. Alcan., edit. Rom. aliæque, *propter finem.*

(1) Ita edit. Nicolai et Patav., quibus adstipulatur

Ad tertium dicendum quòd duæ operationes non possunt esse simul unius potentiae, nisi una ad aliam ordinetur. Cognitio autem et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in Angelo esse et cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

ARTICULUS VIII. — *Utrum Angelus beatus peccare possit.* — (2, dist. 7, qu. 1, art. 1, et art. 2, corp., et dist. 23, quæst. 1, art. 1, ad 1, et Job 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus beatus peccare possit. Beatitudo enim non tollit naturam, ut dictum est art. præc. Sed de ratione naturæ creatæ est quòd possit deficere. Ergo Angelus beatus potest peccare.

2. Præterea, potestates rationales sunt ad opposita, ut Philosophus dicit, 4 Metaph., text. 3. Sed voluntas Angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo se habet ad bonum et malum.

3. Præterea, ad libertatem arbitrii pertinet quòd homo possit eligere bonum et malum. Sed libertas arbitrii non minuitur in Angelis beatis. Ergo possunt peccare.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 11 super Genes., ad litt., c. 7, quòd illa natura quæ peccare non potest, in sanctis Angelis est. Ergo sancti Angeli peccare non possunt.

Respondeo dicendum quòd Angeli beati peccare non possunt.

Cujus ratio est quia eorum beatitudo in hoc consistit quòd per essentiam Deum vident. Essentia autem Dei est ipsa essentia bonitatis. Unde hoc modo se habet Angelus videns Deum ad ipsum, sicut se habet quicumque non videns Deum ad communem rationem boni. Impossibile est autem quòd aliquis quidquam velit vel operetur, nisi attendens ad bonum, vel quòd velit divertere à bono, in quantum hujusmodi. Angelus igitur beatus non potest velle vel agere, nisi attendens ad Deum; sic autem volens, vel agens non potest peccare. Unde Angelus beatus nullo modo peccare potest.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum creatum in se consideratum deficere potest; sed ex conjunctione perfectâ ad bonum increatum, qualis est conjunctio beatitudinis, adipiscitur quòd peccare non possit, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd virtutes rationales se habent ad opposita in illis ad quæ non ordinantur naturaliter; sed quantum ad illa ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis; et similiter voluntas non potest non adhærere bono, in quantum est bonum, quia in bonum naturaliter ordinatur sicut in suum objectum. Voluntas igitur in Angelis se habet ad opposita, quantum ad multa facienda vel non facienda; sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita; sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum

eligant (1), quod sine peccato est.

Ad tertium dicendum quòd liberum arbitrium sic se habet ad eligendum ea quæ sunt ad finem, sicut se habet intellectus ad conclusiones. Manifestum est autem quòd ad virtutem intellectûs pertinet ut in diversas conclusiones procedere possit secundum principia data; sed quòd in aliquam conclusionem procedat, prætermittendo ordinem principiorum, hoc est ex defectu ipsius. Unde quòd liberum arbitrium diversa eligere possit, servato ordine finis, hoc pertinet ad perfectionem libertatis ejus; sed quòd eligat aliquid divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum libertatis. Unde major libertas arbitrii est in Angelis, qui peccare non possunt, quam in nobis, qui peccare possumus.

ARTICULUS IX. — *Utrum Angeli beati in beatitudine possint proficere.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli beati in beatitudine proficere possint. Charitas enim est principium merendi. Sed in Angelis est perfecta charitas. Ergo Angeli beati possunt mereri. Crescente autem merito, crescit et præmium beatitudinis. Ergo Angeli beati in beatitudine proficere possunt.

2. Præterea, Augustinus dicit, in lib. 1 de Doctr. christ., cap. 32, in princ., quòd *Deus utitur nobis ad nostram utilitatem, et ad suam bonitatem*, et similiter Angelis, quibus utitur in ministeriis spiritualibus, cum sint *administrarii spiritus in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capient salutis*, ut dicitur Hebr. 1, 14. Non autem hoc esset ad eorum utilitatem, si per hoc non mererentur, nec in beatitudine proficerent. Relinquitur ergo quòd Angeli beati et mereri et in beatitudine proficere possunt.

3. Præterea, ad imperfectionem pertinet quòd ille qui non est in summo, non possit proficere. Sed Angeli non sunt in summo. Si ergo ad majus proficere non possunt, videtur quòd in eis sit imperfectio et defectus, quòd est inconveniens.

Sed contra est quòd mereri et proficere pertinent ad statum viæ. Sed Angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo Angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Respondeo dicendum quòd in unoquoque motu motoris intentio fertur in aliquid determinatum, ad quod mobile perducere intendit. Intentio enim est de fine, cui repugnat processus in infinitum. Manifestum est autem quòd, cum creatura rationalis per suam virtutem consequi non possit suam beatitudinem, quæ in visione Dei consistit, ut ex superioribus patet, art. 1 hujus qu., indiget ut ad beatitudinem à Deo moveatur. Oportet igitur quòd sit aliquid determinatum, ad quod quælibet creatura rationalis dirigatur, sicut in ultimum finem. Et hoc quidem determinatum non potest esse iā divinâ visione quantum ad ipsum quod vide-

(1) Ita MSS. plurimi, et editi omnes quos vidimus. Cod. Alcan.: *Ad omnia diriguntur in quodcumque oppositorum eligat.*

tar, quia summa veritas ab omnibus beatis secundum diversos gradus conspicitur; sed quantum ad modum visionis præfigitur diversimodè terminus ex intentione dirigentis in finem. Non enim possibile est quòd sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio; hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex supra dictis patet, qu. 12, art. 7, et qu. 14, art. 3. Sed cum infinita efficacia requiratur ad Deum comprehendendum, creaturæ verò efficacia in videndo non possit esse nisi finita, ab infinito autem finitum quodlibet infinitis gradibus distet; multis modis contingit creaturam rationalem intelligere Deum, ut clariùs et minùs clarè (1). Et sicut beatitudo consistit in ipsâ visione, ita gradus beatitudinis in certo modo visionis. Sic igitur unaquæque creatura rationalis à Deo perducitur ad finem beatitudinis, ut etiam ad determinatum gradum beatitudinis perducatur ex prædestinatione Dei.

Unde, consecuto illo gradu, ad altiore transire non potest.

Ad primum ergo dicendum quòd mereri est ejus quod movetur ad finem. Movetur autem ad finem creatura rationalis non solum patièdo, sed etiam operando. Et si quidem finis ille subsit virtuti rationalis creaturæ, operatio illa dicetur acquisitiva illius finis, sicut homo meditandò acquirit scientiam. Si verò finis non sit in potestate ejus, sed ab alio expectetur, operatio erit meritoria finis. Ei autem quod est in ultimo termino, non convenit moveri, sed mutatum esse. Unde charitatis imperfectæ, quæ est viæ, est mereri; charitatis autem perfectæ non est mereri, sed potiùs præmio frui; sicut et in habitibus acquisitis operatio præcedens habitum est acquisitiva habitûs; quæ verò est ex habitu jam acquisito, est operatio jam perfecta cum delectatione. Et similiter actus charitatis perfectæ non habet rationem meriti, sed magis est de perfectione præmii.

Ad secundum dicendum quòd aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo sicut quod est via ad finem; et sic utile est meritum beatitudinis. Alio modo sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum; et hoc modo ministeria Angelorum sunt utilia Angelis beatis, in quantum sunt quædam pars beatitudinis ipsorum. Diffundere enim perfectionem habitam in alia, hoc est de ratione perfecti, in quantum est perfectum.

Ad tertium dicendum quòd, licèt Angelus beatus non sit in summo gradu beatitudinis simpliciter, est tamen in ultimo quantum ad seipsum secundum prædestinationem divinam. Potest tamen augeri Angelorum gaudium de salute eorum qui per ipsorum ministerium salvantur, secundum illud Lucæ 15, 40: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente*. Sed hoc gaudium ad præmium accidentale pertinet; quod quidem augeri potest usque ad diem judicii. Unde quidam dicunt quòd quantum ad præ-

mium accidentale etiam mereri possunt. Sed melius est ut dicatur quòd nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit viator et comprehensor. Prædictum enim gaudium magis acquiritur ex virtute beatitudinis quàm illud mereantur.

QUÆSTIO LXIII.

DE ANGELORUM MALITIA QUOAD CULPAM. —
(*In novem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quomodò Angeli facti sunt mali; et primò quantum ad malum culpæ, secundò quantum ad malum pœnæ.

Circa primum quærentur novem: 1º utrùm malum culpæ in Angelis esse possit; 2º cuiusmodi peccata in eis esse possunt; 3º quid appetendo Angelus peccavit; 4º supposito quòd aliqui peccato propriæ voluntatis facti sunt mali, utrùm aliqui naturaliter sint mali; 5º supposito quòd non, utrùm aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis; 6º supposito quòd non, utrùm aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum; 7º utrùm supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes Angelos summus; 8º utrùm peccatum primi Angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi; 9º utrùm tot ceciderint, quot remanserunt.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm malum culpæ possit esse in Angelis.* — (1-2, quæst. 89, art. 4, et 2, dist. 3, quæst. 1, art. 1, et 3 contr., cap. 108, 109 et 110, et opusc. 15, cap. 18 et 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd malum culpæ in Angelis esse non possit. Quia malum culpæ non potest esse nisi in his quæ sunt in potentiâ, ut dicitur in 9 Metaph., text. 19; subjectum enim privationis est ens in potentiâ. Sed Angeli, cum sint formæ subsistentes, non habent esse in potentiâ. Ergo in eis non potest esse malum culpæ.

2. Præterea, Angeli sunt digniores quàm corpora cœlestia. Sed in corporibus cœlestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt. Ergo neque in Angelis.

3. Præterea, id quod est naturale, semper inest. Sed naturale est Angelis quòd moveantur motu dilectionis in Deum. Ergo hoc ab eis removeri non potest. Sed diligendo Deum non peccant. Ergo Angeli peccare non possunt.

4. Præterea, appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed in Angelis non potest esse apparens bonum, quod non sit verum bonum; quia in eis vel omninò error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo Angeli non possunt appetere nisi id quod est verè bonum. Sed nullus appetendo id quod est verè bonum, peccat. Ergo Angelus appetendo non peccat.

Sed contra est quod dicitur Job. 4, 18: *In Angelis suis reperit pravitatem*.

Respondeo dicendum quòd tam Angelus quàm quæcumque creatura rationalis, si in suâ naturâ consideretur, potest peccare. Et

(1) Nicolaius, vel clariùs, vel minùs clarè.

cuiusque creaturæ hoc convenit ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ. Cujus ratio est, quia peccare nihil est aliud quam declinare à rectitudine actûs, quam debet habere, sive accipiat peccatum in naturalibus, sive in artificialibus, sive in moralibus. Solùm autem illum actum à rectitudine declinare non contingit cujus regula est virtus agentis. Si enim manus artificis esset ipsa regula incisionis, nunquàm posset artifex nisi rectè lignum incidere; sed si rectitudo incisionis sit ab aliâ regulâ, contingit incisionem esse rectam, et non rectam. Divina autem voluntas sola est regula sui actûs, quia non ad superiorem finem ordinatur; omnis autem voluntas cujuslibet creaturæ rectitudinem in suo actu non habet, nisi secundùm quòd regulatur à voluntate divinâ, ad quam pertinet ultimus finis; sicut quælibet voluntas inferioris debet regulari secundùm voluntatem superioris, ut voluntas militis secundùm voluntatem ducis exercitûs. Sic igitur in solâ voluntate divinâ peccatum esse non potest; in quâlibet autem voluntate creaturæ potest esse peccatum secundùm ordinem suæ naturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd in Angelis non est potentia ad esse naturale; est tamen in eis potentia secundùm intellectivam partem ad hoc quòd convertantur in hoc vel in illud; et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad secundum dicendum quòd corpora cœlestia non habent operationem nisi naturalem; et ideo sicut in naturâ eorum non potest esse corruptionis malum, ita nec in actione naturali eorum potest esse malum inordinationis. Sed supra actionem naturalem in Angelis est actio liberi arbitrii, secundùm quam contingit in eis esse malum.

Ad tertium dicendum quòd naturale est Angelo quòd convertatur motu dilectionis in Deum, secundùm quòd est principium naturalis esse; sed quòd convertatur in ipsum, secundùm quòd est objectum beatitudinis supernaturalis, hoc est ex amore gratuito, à quo averti potuit peccando.

Ad quartum dicendum quòd peccatum mortale in actu liberi arbitrii contingit esse dupliciter. Uno modo ex hoc quòd aliquod malum eligitur, sicut homo peccat eligendo adulterium quod secundùm se est malum, et tale peccatum semper procedit ex aliquâ ignorantia vel errore; alioquin id quod est malum, non eligeretur ut bonum. Errat quidem adulter in particulari eligens hanc delectationem inordinati actûs, quasi aliquod bonum ad nunc agendum propter inclinationem passionis, aut habitûs, etiamsi in universali non erret, sed veram de hoc sententiam teneat. Hoc autem modo in Angelo peccatum esse non potuit, quia nec in Angelis sunt passiones, quibus ratio aut intellectus ligetur, ut ex supra dictis patet, qu. 57, art. 4, nec iterùm primum peccatum habitûs præcedere potuit ad peccatum inclinans. Alio modo contingit peccare per liberum arbitrium, eligendo aliquid quod secundùm se est bonum,

sed non cum ordine debitæ mensuræ, aut regulæ; ita quòd defectus inducens peccatum sit solùm ex parte electionis, quæ non habet debitum ordinem nisi ex parte rei electæ, sicut si aliquis eligeret orare, non attendens ad ordinem ab Ecclesiâ institutum. Et hujusmodi peccatum non præexigit ignorantiam, sed absentiam solùm considerationis eorum quæ considerari debent. Et hoc modo Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

ARTICULUS II. — *Utrum in Angelis possit esse tantùm peccatum superbiæ et invidiæ.* — (2, dist. 5, qu. 1, art. 3, et dist. 22, qu. 1, art. 1, corp., et 3 cont., cap. 109, et Mal. qu. 16, art. 2 et 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non possit esse solùm peccatum superbiæ et invidiæ. In quemcumque enim cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscœnitatibus carnalium peccatorum: ut Augustinus dicit 14 de Civitate Dei, cap. 3, à med. Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia possunt esse.

2. Præterea, sicut superbia et invidia sunt peccata spiritualia, ita acedia, et avaritia, et ira. Sed spiritui conveniunt peccata spiritualia, sicut et carni peccata carnalia. Ergo non solùm superbia et invidia in Angelis esse potest, sed etiam acedia et avaritia.

3. Præterea, secundùm Gregorium in Moralibus, lib. 31, cap. 17, post med., ex superbiâ nascuntur plura vitia, et similiter ex invidiâ. Positâ autem causâ, ponitur effectus. Si ergo superbia et invidia in Angelis esse possunt, pari ratione et alia vitia in eis esse possunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 3, à med., quòd *diabolus non est fornicator, aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi; est tamen superbus et invidus.*

Respondeo dicendum quòd peccatum aliquod in aliquo esse potest dupliciter, uno modo secundùm reatum, alio modo secundùm affectum.

Secundùm reatum quidem omnia peccata in dæmonibus esse contingit; quia, dùm homines ad omnia peccata inducunt, omnium peccatorum reatum incurrunt.

Secundùm affectum verò illa solùm peccata in malis angelis esse possunt ad quæ contingit affici spiritualem naturam. Spiritualem autem naturam affici non contingit ad bona quæ sunt propria corpori, sed ad ea quæ in rebus spiritualibus inveniri possunt, nihil enim afficitur nisi ad id quod suæ naturæ potest esse quodam modo conveniens. In spiritualibus autem bonis non potest esse peccatum, dùm aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc quòd in tali affectu superioris regula non servatur; et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo in quo debet. Unde peccatum primum Angeli non potest esse aliud quàm superbia.

Sed consequenter potuit in eis esse etiam invidia. Ejusdem enim rationis est quòd affe-

ctus tendat in aliquid appetendum, et quòd renitatur opposito. Invidus autem ex hoc de bono alterius dolet, in quantum bonum alterius æstimat sui boni impedimentum. Non autem bonum alterius poterat æstimari impedimentum boni affectati per angelum malum, nisi in quantum affectavit excellentiam singularem; quæ quidem singularitas per alterius excellentiam cessat. Et ideò post peccatum superbiæ consecutum est in Angelo peccante malum invidiæ, secundum quòd de bono hominis doluit, et etiam de excellentiâ divinâ, secundum quòd eâ Deus contra voluntatem ipsius diaboli utitur in gloriam divinam.

Ad primum ergo dicendum quòd dæmones non delectantur in obscenitatibus carnalium peccatorum, quasi ipsi afficiantur ad delectationes carnales; sed hoc totum ex invidiâ procedit, quòd in peccatis hominum quibuscumque delectantur, in quantum sunt impedimenta humani boni.

Ad secundum dicendum quòd avaritia, secundum quòd est speciale peccatum, est immoderatus appetitus rerum temporalium, quæ veniunt in usum vitæ humanæ, quæcumque pecuniâ æstimari possunt; et ad ista non afficiuntur dæmones, sicut nec ad delectationes carnales. Unde avaritia propriè sumpta in eis esse non potest. Sed si avaritia dicatur omnis immoderata cupiditas habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbiâ, quæ est in dæmonibus. Ira verò cum quâdam passione est, sicut et concupiscentia; unde ipsa in dæmonibus esse non potest nisi metaphoricè. Acedia verò est quædam tristitia quâ homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem, qui dæmonibus non competit. Et sic patet quòd sola superbia et invidia sunt purè spiritualia peccata quæ dæmonibus competere possunt; ita tamen quòd invidia non sumatur pro passione, sed pro voluntate renitente bono alterius.

Ad tertium dicendum quòd sub invidiâ et superbiâ, prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata quæ ab illis derivantur.

ARTICULUS III. — *Utrum diabolus appetierit esse ut Deus.*—(2, dist. 4, quæst. 1, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus non appetierit esse ut Deus. Illud enim quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu; cum bonum apprehensum moveat appetitum vel sensibilem, vel rationalem, vel intellectualem; in solo autem huiusmodi appetitu contingit esse peccatum. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo non cadit in apprehensione; implicat enim contradictionem; quia necesse est finitum esse infinitum, si æquatur infinito. Ergo Angelus non potuit appetere esse ut Deus.

2. Præterea, illud quod est finis naturæ, absque peccato appeti potest. Sed assimilari Deo est finis in quem tendit naturaliter quælibet creatura. Si ergo Angelus appetiit esse ut Deus non per æqualitatem, sed per similitudinem, videtur quòd in hoc non peccaverit.

3. Præterea, Angelus in majori plenitudine sapientiæ conditus est quàm homo. Sed nullus homo, nisi omninò amens, eligit esse æqualis Angelo, nedùm Deo, quia electio non est nisi possibile, de quibus est consilium. Ergo multò minùs peccavit Angelus appetendo esse ut Deus.

Sed contra est quod dicitur Isaïæ 14, 13, ex personâ diaboli: *Ascendam in cælum.... et ero similis Altissimo*; et Augustinus (vel alius auctor) dicit in lib. de Quæstionibus vet. Test., qu. 113, à med., quòd *elatione inflatus voluit dici Deus*.

Respondeo dicendum quòd Angelus absque omni dubio peccavit appetendo esse ut Deus.

Sed hoc potest intelligi dupliciter, uno modo per æquiparantiam, alio modo per similitudinem. Primo quidem modo non potuit appetere esse ut Deus; quia scivit hoc esse impossibile naturali cognitione; nec primum actum peccandi in ipso præcessit vel habitus, vel passio ligans cognoscitivam ipsius virtutem, ut in particulari deficiens eligeret impossibile, sicut in nobis interdum accidit. Et ideò dato quod esset possibile, hoc esset contra naturale desiderium; inest enim unicuique naturale desiderium ad conservandum suum esse, quod non conservaretur, si transmutaretur in alteram naturam. Unde nulla res quæ est in inferiori gradu naturæ, potest appetere superioris naturæ gradum; sicut asinus non appetit esse equus, quia si transferretur in gradum superioris naturæ, jam ipsa non esset. Sed in hoc imaginatio decipitur; quia enim homo appetit esse in altiori gradu quantum ad aliqua accidentalialia, quæ possunt crescere absque corruptione subjecti, æstimatur quòd possit appetere altiore gradum naturæ, in quem pervenire non posset, nisi esse desineret. Manifestum est autem quòd Deus excedit Angelum non secundum aliqua accidentalialia, sed secundum gradum naturæ, et etiam unus Angelus alium. Unde impossibile est quòd unus Angelus inferior appetat esse æqualis superiori, nedùm quòd appetat esse æqualis Deo.

Appetere autem esse ut Deus per similitudinem, contingit dupliciter. Uno modo quantum ad id in quo aliquid natum est Deo assimilari; et sic, si aliquis quantum ad hoc appetat esse Deo similis, non peccat, dummodò similitudinem Dei debito ordine appetat adipisci, ut scilicet eam à Deo habeat. Si quis autem appeteret secundum iustitiam esse similis Deo, quasi propriâ virtute, et non ex virtute Dei, peccaret. Alio verò modo potest aliquis appetere similis esse Deo quantum ad hoc in quo non natus est assimilari; sicut si quis appeteret creare cælum et terram, quod est proprium Dei, in quo appetitu esset peccatum.

Et hoc modo diabolus appetiit esse ut Deus, non ut ei assimilaretur quantum ad hoc quod est nulli subesse simpliciter; quia sic suum non esse appeteret, cum nulla creatura esse possit nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Sed in hoc appetiit indebitè esse similis Deo, quia appetiit ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suâ

naturæ poterat pervenire, avertens suum appetitum à beatitudine supernaturali, quæ est ex gratiâ Dei.

Vel si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem quæ datur ex gratiâ, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, non ex divino auxilio secundum Dei dispositionem. Et hoc consonat dictis Anselmi, c. 3 et 4, lib. de Casu diaboli, qui dicit quod *appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset*. Et hæc duo quodam modo in idem redeunt, quia secundum utrumque appetiit finalem beatitudinem per suam virtutem habere, quod est proprium Dei.

Quia verò quod est per se, est principium et causa ejus quod est per aliud, ex hoc etiam consecutum est quod appetiit aliquem principatum super alia habere; in quo etiam perversè voluit Deo assimilari.

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrum aliqui dæmones sint naturaliter mali.* — (2, dist. 7, qu. 1, art. 2, corp., et 3 cont., cap. 107 usque ad 111, et Mal. qu. 16, art. 2.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqui dæmones sint naturaliter mali. Dicit enim Porphyrius, ut Augustinus introducit, 10 de Civit. Dei, c. 11, parum à princ., quod *est quoddam genus dæmonum naturâ fallax, simulans deos, et animas defunctorum*. Sed esse fallacem est esse malum. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

2. Præterea, sicut Angeli sunt creati à Deo, ita et homines. Sed aliqui homines sunt naturaliter mali, de quibus dicitur Sap. 12, 10: *Erat eorum malitia naturalis*. Ergo et Angeli aliqui possunt esse naturaliter mali.

3. Præterea, aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpes naturaliter est subdola, et lupo naturaliter est rapax; et tamen sunt creaturæ Dei. Ergo et dæmones, licet sint creaturæ Dei, possunt esse naturaliter mali.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 c. de div. Nom., circ. med. lect. 19, quod « dæmones non sunt naturaliter mali. »

Respondeo dicendum quod omne quod est, in quantum est et naturam habet aliquam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens, quia semper effectus convertitur in suum principium. Contingit autem alicui bono particulari aliquod malum esse adjunctum, sicut igni conjungitur hoc malum quod est esse consumptivum aliorum; sed bono universali nullum malum potest esse adjunctum. Si ergo aliquid sit cujus natura ordinetur in aliquod bonum particulare, potest naturaliter tendere in aliquod malum, non in quantum malum, sed per accidens, in quantum est conjunctum cuidam bono. Si verò aliquid sit cujus natura ordinetur in bonum secundum communem boni rationem, hoc secundum suam naturam non potest tendere in aliquod malum. Manifestum est autem quod quælibet natura intellectualis habet ordinem in bonum universale, quod potest apprehendere, et quod est objectum voluntatis. Unde cum dæ-

mones sint substantiæ intellectuales, nullo modo possunt habere inclinationem naturalem in aliquod quodcumque malum; et ideo non possunt esse naturaliter mali.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus ibidem reprehendit Porphyrium de hoc quod dixit, quod *dæmones erant naturaliter fallaces*, dicens eos non esse naturaliter fallaces, sed propriâ voluntate. Porphyrius autem hac ratione posuit dæmones esse naturâ fallaces, quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam. Natura autem sensitiva ordinatur ad aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum; et secundum hoc aliquam inclinationem naturalem habere potest ad malum, per accidens tamen, in quantum malum est conjunctum bono.

Ad secundum dicendum quod malitia aliquorum hominum potest dici naturalis vel propter consuetudinem, quæ est natura altera, vel propter naturalem inclinationem ex parte naturæ sensitivæ ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiscentes; non autem ex parte naturæ intellectualis.

Ad tertium dicendum quod animalia bruta secundum naturam sensitivam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona, quibus conjuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes ad quærendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas; unde esse dolosum non est malum vulpi, cum sit ei naturale, sicut nec esse furiosum est malum cani, sicut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parum à med. lect. 19.

ARTICULUS V. — *Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis.* — (2, dist. 3, quæst. 1, et Mal. quæst. 16, art. 4, et Joan. 8, lect. 6.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus per culpam propriæ voluntatis, dicitur enim Joan. 8, 44, de Diabolo: *Ille homicida erat ab initio*.

2. Præterea, secundum Augustinum, 1 super Genes. ad litt., c. 15, parum à princ., *informitas creaturæ non præcessit formationem tempore, sed origine tantum*. Per cælum autem, quod legitur primò creatum, ut ipse dicit, in 2 lib., c. 8, intelligitur natura angelica informis. Per hoc autem quod dicitur, quod Deus dixit: *Fiat lux, et facta est lux*, intelligitur formatio ejus per conversionem ad Verbum. Simul ergo natura Angeli creata est, et facta est lux. Sed simul dum facta est lux, distincta est à tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Ergo in primo instanti suæ creationis quidam Angeli fuerunt beati, et quidam peccaverunt.

3. Præterea, peccatum opponitur merito. Sed in primo instanti suæ creationis aliqua natura intellectualis potest mereri, sicut anima Christi, vel etiam ipsi boni Angeli. Ergo et dæmones in primo instanti suæ creationis potuerunt peccare.

4. Præterea, natura angelica virtuosior est quam natura corporea. Sed res corporalis statim in primo instanti suæ creationis inci-

pit habere suam operationem, sicut ignis in primo instanti quo generatus est, incipit moveri sursum. Ergo et Angelus, in primo instanti suæ creationis, potuit operari. Aut ergo habuit operationem rectam, aut non rectam. Si rectam, cum gratiam habuerint, per eam meruerunt beatitudinem. In Angelis autem statim ad meritum sequitur præmium, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 3. Ergo fuissent statim beati, et ita nunquam peccassent, quod est falsum. Relinquitur ergo quod in primo instanti non recte operando peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Inter ea autem erant etiam dæmones. Ergo et dæmones aliquando fuerunt boni.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt, quod statim dæmones in primo instanti suæ creationis mali fuerunt, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis; quia ex quo est factus diabolus, justitiam recusavit. *Cui sententiæ, ut Augustinus dicit, 11 de Civ. Dei, cap. 13, circ. fin., quisquis acquiescit, non cum illis hæreticis sapit, id est, Manichæis, qui dicunt, quod diabolus habet naturam mali.*

Sed quia hæc opinio auctoritati Scripturæ contradicit; dicitur enim sub figurâ principis Babylonis de diabolo, Isai. 14, 12 : *Quomodo cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris?* et Ezech. 28, 13 : *In deliciis paradisi Dei fuisti,* dicitur ad diabolum sub personâ regis Tyrii; ideo à magistris hæc opinio, tanquam erronea, rationabiliter reprobata est.

Unde aliqui dixerunt quod Angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt, sed non peccaverunt.

Sed hæc opinio etiam à quibusdam reprobatur eâ ratione quia cum duæ operationes se consequuntur, impossibile videtur quod in eodem nunc utraque operatio terminetur. Manifestum est autem quod peccatum Angeli fuit operatio creatione posterior; terminus autem creationis est ipsum esse Angeli; terminus verò operationis peccati est quod sunt mali. Impossibile ergo videtur quod in primo instanti quo Angelus esse cœpit, fuerit malus.

Sed hæc ratio non videtur sufficiens. Habet enim solum locum in motibus temporalibus, qui successivè aguntur; sicut si motus localis sequitur ad alterationem, non potest in eodem instanti terminari alteratio et localis motus. Sed si sunt mutationes instantaneæ, simul et in eodem instanti potest esse terminus primæ et secundæ mutationis; sicut in eodem instanti in quo illuminatur luna à sole, illuminatur aer à lunâ. Manifestum est autem quod creatio est instantanea, et similiter motus liberi arbitrii in Angelis; non enim indigent collatione et discursu rationis, ut ex supradictis patet, qu. 58, artic. 3. Unde nihil prohibet simul et in eodem instanti esse terminum creationis, et terminum liberi arbitrii.

Et ideo aliter dicendum est quod impossibile fuit Angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii. Quamvis enim res aliqua in primo instanti quo esse

incipit, simul incipere possit operari, tamen illa operatio quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, à quo habet esse, sicut moveri sursum inest igni à generante. Unde si aliqua res habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiva actionis, poterit in primo instanti in quo incipit esse, habere defectivam operationem; sicut si tibia quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Agens autem quod Angelos in esse produxit, scilicet Deus, non potest esse causa peccati.

Unde non potest dici quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 11 de Civitate Dei, c. 15, circa med., cum dicitur, quod « diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati, » scilicet quia nunquam à peccato suo recessit.

Ad secundum dicendum quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur, accipienda est secundum Dei præscientiam. Unde August. dicit, 11 de Civ. Dei, c. 19, in med., quod *solus lucem ac tenebras discernere potuit, qui potuit etiam prius quàm eaderent, præscire casuros.*

Ad tertium dicendum quod quidquid est in merito, est à Deo; et ideo in primo instanti suæ creationis Angelus mereri potuit. Sed non est similis ratio de peccato, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod Deus non discrevit inter Angelos ante aversionem quorundam et conversionem aliorum, ut Augustinus dicit, 11 de Civitate Dei, c. 11 et 33, et ideo omnes in gratiâ creati in primo instanti meruerunt. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt suæ beatitudini, præcedens meritum mortificantes; et ideo beatitudine, quam meruerant, sunt privati.

ARTICULUS VI. — *Utrum aliqua mora fuerit inter creationem, et lapsum Angeli.* — (Quodlib. 9, art. 8, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum Angeli. Dicitur enim Ezech. 28, 14 : *Ambulasti perfectus in viis tuis à die conditionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te.* Sed ambulatio, cum sit motus continuus, requirit aliquam moram. Ergo aliqua mora fuit inter creationem diaboli et ejus lapsum.

2. Præterea, Origenes dicit, hom. 1 in Ezech., ante med., quod « serpens antiquus non statim supra pectus et ventrem suum ambulavit; » per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Præterea, posse peccare commune est homini et Angelo. Fuit autem aliqua mora inter formationem hominis et ejus peccatum. Ergo pari ratione fuit aliqua mora inter formationem diaboli et ejus peccatum.

4. Præterea, aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo creatus fuit. Sed inter quælibet duo instantia cadit tempus medium. Ergo aliqua mora fuit inter creationem ejus et lapsum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 8, 44, de diabolo, quod *in veritate non stetit*; et sicut Augustinus dicit, 11 de Civ. Dei, c. 15, parum ante med.: « Oportet ut hoc sic accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non permanserit. »

Respondeo dicendum quod circa hoc est duplex opinio.

Sed probabilior et sanctorum dictis magis consonans est quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccaverit. Et hoc necesse est dicere, si ponatur quod in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit, et cum gratiâ fuerit creatus, ut supra diximus, quæst. 62, art. 3. Cum enim Angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem perveniant, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 5, si diabolus in primo instanti, in gratiâ creatus, meruit, statim post primum instans beatitudinem accepisset, nisi statim impedimentum præstitisset peccando.

Si verò ponatur quod Angelus in gratiâ creatus non fuerit, vel quod in primo instanti actum liberi arbitrii non potuerit habere, nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum.

Ad primum ergo dicendum quod per motus corporales, qui per tempus mesurantur, quandoque in sacrâ Scripturâ intelliguntur metaphoricè motus spirituales instantanei; et sic per ambulationem intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad secundum dicendum quod Origenes dicit, quod « serpens antiquus non à principio, nec statim supra pectus ambulavit » propter primum instans, in quo malus non fuit.

Ad tertium dicendum quod angelus habet liberum arbitrium inflexibile post electionem; et ideò nisi statim post primum instans, in quo naturalem motum habuit ad bonum, impedimentum beatitudini præstitisset, fuisset firmatus in bono. Sed non est simile de homine; et ideò ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum quod inter quælibet duo instantia esse tempus medium, habens veritatem, in quantum tempus est continuum, ut probatur in 6 Physic., text. 2 et seqq. Sed tamen in Angelis, qui non sunt subjecti cælesti motui, qui primò per tempus continuum mensuratur, tempus accipitur pro ipsâ successionem operationum intellectûs, vel etiam affectûs. Sic igitur instans primum in Angelis intelligitur respondere operationi mentis angelicæ, quâ se in se ipsam convertit per vespertinam cognitionem; quia in primo die commemoratur vespere, sed non mane. Et hæc quidem operatio in omnibus bona fuit. Sed ab hâc operatione quidam per matutinam cognitionem ad laudem Verbi sunt conversi; quidam verò in se ipsis remanentes facti sunt nox, per superbiam intumescentes, ut Augustinus dicit, 4 super Gen. ad litt., c. 24. Et sic prima operatio fuit omnibus communis; sed in secundâ sunt distincti. Et ideò in primo instanti omnes fuerunt boni, sed in secundo fuerunt boni à malis distincti.

ARTICULUS VII. — *Utrum Angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.* — (Infr., art. 9, ad 3, et 2, dist. 6, art. 1, et 3 cont., c. 109, fin., et op. 15, c. 19, et Eph. 2, et Job. 40.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ille Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes. Dicitur enim Ezech. 28, 14: *Tu Cherub ex-tentus et protegens; posui te in monte sancto Dei.* Sed ordo Cherubim est sub ordine Seraphim, ut Dionysius dicit, 7 cap. angel. Hierar. Ergo Angelus qui fuit supremus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

2. Præterea, Deus fecit naturam intellectualem propter beatitudinem consequendam. Si igitur Angelus qui fuit supremus inter omnes, peccavit, sequitur quod ordinatio divina fuerit frustrata in nobilissimâ creaturâ; quod est inconveniens.

3. Præterea, quantò aliquid magis inclinatur in aliquid, tantò minùs potest ab illo deficere. Sed Angelus, quantò est superior, tantò magis inclinatur in Deum. Ergo minùs potest à Deo peccando deficere; et sic videtur quod Angelus qui peccavit, non fuerit supremus inter omnes, sed de inferioribus.

Sed contra est quod dicit Gregorius in homil. de centum Ovibus, 34 in Evang., ante med., quod *primus Angelus qui peccavit, dum cunctis agminibus Angelorum prælatus eorum claritatem transcenderet, ex eorum comparatione clarior fuit.*

Respondeo dicendum quod in peccato est duo considerare, scilicet pronitatem ad peccandum, et motivum ad peccandum.

Si ergo consideremus in Angelis pronitatem ad peccandum, minùs videtur quod peccaverint superiores Angeli quàm inferiores; et propter hoc Damascenus dicit, lib. 2 de orthod. Fid., c. 4, quod *major eorum qui peccaverunt, fuit terrestri ordini prælatus.*

Et videtur hæc opinio consonare positioni Platoniorum, quam Augustinus recitat in lib. 7 de Civit. Dei, c. 6 et 7, et 10, c. 9, 10 et 11. Dicunt enim quod omnes dii erant boni; sed dæmonum quidam boni, quidam mali, deos nominantes substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari superiùs, dæmones verò substantias intellectuales, quæ sunt à globo lunari inferiùs, superiores hominibus ordine naturæ.

Nec est abjicienda hæc opinio, tanquàm à fide aliena; quia tota creatura corporalis administratur à Deo per Angelos, ut Augustinus dicit, 3 de Trin., c. 4 et 5. Unde nihil prohibet dicere, inferiores Angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores verò ad administrandum corpora superiora, supremos verò ad assistendum Deo. Et secundum hoc Damascenus dicit, de Fide cathol. lib. 2, c. 4, quod illi qui ceciderunt, fuerunt de inferioribus; in quorum etiam ordine aliqui boni Angeli permanserunt.

Si verò consideretur motivum ad peccandum, majus invenitur in superioribus quàm in inferioribus. Fuit enim dæmonum peccatum superbia, ut supra dictum est, artic. 2 hujus

quæst., cujus motivum est excellentia, quæ fuit major in superioribus. Et ideò Gregorius dicit, loco cit. in arg. *Sed cont.*, quòd ille qui peccavit, fuit superior inter omnes. Et hoc videtur probabilius, quia peccatum Angeli non processit ex aliquâ pronitate, sed ex solo libero arbitrio.

Unde magis videtur consideranda esse ratio quæ sumitur à motivo ad peccandum. Non est tamen inde alii opinioni præjudicandum; quia etiam in principe inferiorum Angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quòd Cherubin interpretatur *plenitudo scientiæ*, Seraphim autem interpretatur *ardentes*, sive *incendentes*. Et sic patet quòd Cherubin denominetur à scientiâ, quæ potest esse cum mortali peccato; Seraphim verò denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest; et ideò primus angelus peccans non est denominatus Seraphim, sed Cherubin.

Ad secundum dicendum quòd divina intentio non frustratur nec in his qui peccant, nec in his qui salvantur. Utrorumque enim eventum Deus præcognoscit; et ex utroque habet gloriam, dum hos ex suâ bonitate salvat, illos ex suâ justitiâ punit. Ipsa verò creatura intellectualis, dum peccat, à fine debito deficit. Nec hoc est inconveniens in quâcumque creaturâ sublimi; sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, ut in ejus arbitrio positum sit agere propter finem.

Ad tertium dicendum quòd quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo Angelo, tamen ei necessitatem non inducebat; unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

ARTICULUS VIII. — *Utrum peccatum primi Angeli fuerit aliis causa peccandi.* — (2, dist. 6, art. 2, et dist. 34, in *Expos.*, lit. ad 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum primi Angeli peccantis non fuit aliis causa peccandi. Causa enim prior est causato. Sed omnes simul peccaverunt, ut Damascenus dicit, lib. 2, c. 4, de *Fid. cath.* Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

2. Præterea, primum peccatum Angeli non potest esse nisi superbia, ut supra dictum est, art. 2 huj. qu. Sed superbia excellentiam quærit; magis autem excellentiæ repugnat quòd aliquis inferiori subdatur quàm superiori; et sic non videtur quòd dæmones peccaverint per hoc quòd voluerunt subesse alicui superiorum Angelorum potius quàm Deo. Sic autem peccatum unius Angeli fuisset aliis causa peccandi, si eos ad hoc induxisset ut sibi subjicerentur. Non ergo videtur quòd peccatum primi Angeli fuerit causa peccandi aliis.

3. Præterea, majus peccatum est velle subesse alteri contra Deum, quàm contra Deum alteri velle præesse; quia minus habet de motivo ad peccandum. Si ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi in hoc quòd eos ut sibi subjicerentur induxit, gravius peccassent inferiores Angeli quàm supremus;

quod est, contra (1) illud psalm. 103, 27: *Draco iste, quem formasti*; dicit Glossa ord.: *Qui cæteris in essentia erat excellentior, factus est in malitia major.* Non ergo peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 12, 4, quòd *draco traxit secum tertiam partem stellarum.*

Respondeo dicendum quòd peccatum primi Angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens, sed quâdam quasi exhortatione inducens.

Cujus signum ex hoc apparet quòd omnes dæmones illi supremo subduntur, ut manifestè apparet per illud quod dicit Dominus Matth. 25, 41: *Ite, maledicti, in ignem æternum, qui parati estis diabolo et angelis ejus.* Habet enim hoc ordo divinæ justitiæ, ut cujus suggestioni aliquis consentit in culpâ, ejus potestati subdatur in pœnâ, secundum illud 2 Pet. 2, 19: *A quo quis superatus est, huic servus addictus est.*

Ad primum ergo dicendum quòd, licet simul dæmones peccaverint, tamen peccatum unius potuit esse aliis causa peccandi. Angelus enim non indiget ad eligendum, vel exhortandum, vel etiam consentiendum temporis morâ, sicut homo, qui deliberatione indiget ad eligendum, et ad consentiendum, et locutione vocali ad exhortandum; quorum utrumque tempore agitur. Manifestum est autem quòd etiam homo simul dum aliquid jam corde concepit, in eodem instanti incipit loqui; et in ultimo instanti locutionis in quo aliquis sensum loquentis capit, potest assentire ei quod dicitur, ut patet maximè in primis conceptionibus, quas quisque probat auditas. Sublato ergo tempore locutionis, et deliberationis, quod in nobis requiritur, in eodem instanti in quo primus Angelus suam affectionem intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis in eam consentire.

Ad secundum dicendum quòd superbus, cæteris paribus, magis vult subesse superiori quàm inferiori. Sed si aliquam excellentiam consequatur sub inferiori, quàm sub superiori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse quàm superiori. Sic igitur non fuit contra superbiam dæmonum quòd subesse inferiori voluerunt in ejus principatum consentientes; ad hoc eum principem et ducem habere volentes, ut virtute naturali suam ultimam beatitudinem consequerentur; præsertim quia supremo Angelo naturæ ordine etiam tunc subjecti erant.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 62, art. 6, Angelus non habet aliquid retardans; sed secundum suam totam virtutem movetur in illud ad quod movetur, sive in bonum, sive in malum. Quia igitur supremus Angelus majorem habuit naturalem virtutem quàm inferiores, intensiori motu in peccatum prolapsus est, et ideò factus est etiam in malitiâ major.

(1) Supplet Nicolaus: *Contra quod super illud Psalm... dicit Glossa.* Alii omnes libri quos vidimus, ut hic.

ARTICULUS IX. — *Utrùm tot peccaverunt, quot permanserunt.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd plures peccaverunt de Angelis quàm permanserunt. Quia, ut dicit Philosophus, 2 Ethic., cap. 6, à med., *malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus.*

2. Præterea, justitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in Angelis et hominibus. Sed in hominibus plures inveniuntur mali quàm boni, secundum illud Eccle. 1, 15: *Stultorum infinitus est numerus.* Ergo pari ratione in Angelis.

3. Præterea, Angeli distinguuntur secundum personas, et secundum ordines. Si igitur plures personæ angelicæ remanserunt, videtur etiam quòd non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Sed contra est quod dicitur, 4 Reg. 6, 16: *Plures nobiscum sunt quàm cum illis;* quod exponitur de bonis Angelis, qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis, qui nobis adversantur.

Respondeo dicendum quòd plures Angeli permanserunt quàm peccaverunt. Quia peccatum est contra naturalem inclinationem; ea verò quæ contra naturam fiunt, ut in paucioribus accidunt; natura enim consequitur suum effectum vel semper, vel ut in pluribus.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus ibi loquitur quantum ad homines, in quibus malum contingit ex hoc quòd sequuntur bona sensibilia, quæ sunt pluribus nota, deserto bono rationis, quod paucioribus notum est. In Angelis autem non est nisi natura intellectualis. Unde non est similis ratio, et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd secundum illos qui dicunt, quòd diabolus major fuit de inferiori ordine Angelorum, qui præsunt terrestribus, manifestum est quòd non de quolibet ordine ceciderunt, sed de infimo tantum. Secundum verò illos qui ponunt majorem diabolum de supremo fuisse ordine, probabile est quòd de quolibet ordine aliqui ceciderunt; sicut in quemlibet ordinem homines assumuntur in supplementum ruinæ angelicæ. In quo etiam magis comprobatur libertas liberi arbitrii, quæ secundum quemlibet gradum creaturæ in malum flecti potest. In sacrâ Scripturâ tamen nomina quorundam ordinum, ut Seraphim et Thronorum, dæmonibus non attribuuntur, quia hæc nomina sumuntur ab ardore charitatis, et ab inhabitatione Dei, quæ non possunt esse cum peccato mortali. Attribuuntur autem eis nomina Cherubim, Potestatum et Principatum; quia hæc nomina sumuntur à scientiâ et potentiâ, quæ bonis malisque possunt esse communia.

QUÆSTIO LXIV.

DE POENA DÆMONUM. — (In quatuor articulos divisa.)

Consequenter quæritur de pœnâ dæmonum; et circa hoc quærentur quatuor: 1° de obtenebratione intellectûs; 2° de obstinatione voluntatis; 3° de dolore ipsorum; 4° de loco pœnali ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.* — (2, dist. 7, quæst. 2, art. 1, et Mal. quæst. 16, art. 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus dæmonum sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis. Si enim aliquam veritatem cognoscerent, maxime cognoscerent seipsos, quod est cognoscere substantias separatas. Hoc autem eorum miseriæ non convenit, cum ad magnam beatitudinem pertinere videatur, in tantum quòd quidam ultimam beatitudinem hominis posuerunt in cognoscendo substantias separatas. Ergo dæmones privantur omni cognitione veritatis.

2. Præterea, id quod est maxime manifestum in naturâ, videtur esse maxime manifestum Angelis sive bonis, sive malis. Quòd enim non sit nobis maxime manifestum, contingit ex debilitate intellectûs nostri à phantasmatibus accipientis, sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit quòd non possit videre lumen solis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, cum sit in summo veritatis, eò quòd non habent mundum cor, quo solo videtur Deus. Ergo nec alia cognoscere possunt.

3. Præterea, cognitio rerum Angelis conveniens est duplex, secundum Augustinum, lib. 4 super Gen., cap. 22, scilicet matutina et vespertina. Sed cognitio matutina non competit dæmonibus, quia non vident res in Verbo; nec cognitio vespertina, quia cognitio vespertina refert res cognitæ ad laudem Creatoris; unde post vespere fit mane, ut dicitur Gen. 1. Ergo dæmones non possunt cognitionem de rebus habere.

4. Præterea, Angeli in suâ cognitione cognoverunt mysterium regni Dei, ut Augustinus dicit, 5 super Gen. ad litt., c. 19, non procul à princ. Sed dæmones hâc cognitione privati sunt, quia *si cognovissent, nequaquam Dominum gloriæ crucifixissent*, ut dicitur 1 Corinth. 2, 8. Ergo pari ratione omni aliâ cognitione veritatis sunt privati.

5. Præterea, quamcumque veritatem aliquis scit, aut cognoscit eam naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia; aut accipiendo ab alio, sicut quæ scimus addiscendo; aut experientiâ longi temporis, sicut scimus inveniundo. Sed dæmones non possunt cognoscere veritatem per suam naturam, quia ab eis divisi sunt boni Angeli, sicut lux à tenebris, ut Augustinus dicit, lib. 11 de Civ. Dei, c. 19 et 33. Omnis autem manifestatio fit per lumen, ut dicitur Ephes. 5. Similiter etiam neque per revelationem, neque addiscendo à bonis Angelis, quia *non est conventio lucis ad tenebras*, ut dicitur 2 Corinth. 6, 14. Neque per experientiam longi temporis, quia experientia à sensu oritur. Ergo nulla in eis est cognitio veritatis.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parum à med. lect. 19, quòd « data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima. » Inter ista autem

naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in eis est aliqua veritatis cognitio.

Respondeo dicendum quòd duplex est cognitio veritatis : una quæ habetur per naturam, alia quæ habetur per gratiam. Et ista quæ habetur per gratiam, est duplex : una quæ est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur; alia verò, quæ est affectiva, produciens amorem Dei, et hæc propriè pertinet ad donum sapientiæ.

Harum autem trium cognitionum prima in dæmonibus nec est ablata nec diminuta; consequitur enim ipsam naturam Angeli, qui secundum suam naturam est quidam intellectus vel mens. Propter simplicitatem autem suæ substantiæ à naturâ ejus aliquid subtrahi non potest, ut sic per subtractionem naturalium puniatur; sicut homo punitur per subtractionem manûs aut pedis, aut alicujus hujusmodi. Et ideò dicit Dionysius, loc. cit. in arg. *Sed contra*, quòd « dona naturalia in eis integra manent; » unde naturalis cognitio in eis non est diminuta.

Secunda autem cognitio quæ est per gratiam, in speculatione consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta; quia de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis, quantum oportet, vel mediantibus Angelis, vel « per aliqua temporalia divinæ virtutis effecta, » ut dicit Augustinus, 9 de Civit. Dei, cap. 21, circ. med. Non autem sicut ipsis sanctis Angelis, quibus plura et clariùs revelantur in ipso Verbo.

Tertiâ verò cognitione sunt totaliter privati, sicut et charitate.

Ad primum ergo dicendum quòd felicitas consistit in applicatione ad id quod superius est. Substantiæ autem separatæ sunt ordine naturæ supra nos; unde aliqualis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatæ, licet perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum. Sed substantiæ separatæ cognoscere substantiam separatam est connaturale, sicut et nobis cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis quòd cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas Angeli in hoc quòd cognoscat substantias separatæ.

Ad secundum dicendum quòd illud quod est manifestissimum in naturâ, est nobis occultum propter hoc quòd excedit proportionem intellectûs nostri, et non solum propter hoc quòd intellectus noster accipit à phantasmatis. Excedit autem divina substantia non solum proportionem intellectûs humani, sed etiam intellectûs angelici. Unde nec ipse Angelus secundum suam naturam potest cognoscere Dei substantiam; potest tamen altiorem cognitionem de Deo habere per suam naturam quàm homo, propter perfectionem sui intellectûs; et talis cognitio Dei remanet etiam in dæmonibus. Licet enim non habeant puritatem quæ est per gratiam, habent tamen puritatem naturæ, quæ sufficit ad cognitionem Dei, quæ eis competit ex naturâ.

Ad tertium dicendum quòd creatura tenebra est comparata excellentiæ divini luminis;

et ideò cognitio creaturæ in propriâ naturâ vespertina dicitur. Vesper enim est tenebris adjunctum, habet tamen aliquid de luce; cum autem totaliter deficit lux, est nox. Sic igitur et cognitio rerum in propriâ naturâ, quando refertur ad laudem Creatoris, ut in bonis Angelis, habet aliquid de luce divinâ, et potest dici vespertina; si autem non refertur in Deum, sicut in dæmonibus, non dicitur vespertina, sed nocturna. Unde in Genesi legitur quòd *tenebras*, quas Deus à luce separavit, *vocavit noctem*.

Ad quartum dicendum quòd mysterium regni Dei, quod est impletum per Christum, omnes quidem Angeli à principio aliquo modo cognoverunt, sed maxime ex quo beatificati sunt visione Verbi, quam dæmones nunquam habuerunt; non tamen omnes Angeli cognoverunt perfectè, neque æqualiter. Unde dæmones multò minus, Christo existente in mundo, perfectè mysterium Incarnationis cognoverunt. *Non enim innotuit eis* (ut Augustinus dicit, lib. 9 de Civ. Dei, c. 21, non procul à princ.), *sicut Angelis sanctis, qui Verbi participatâ æternitate perfrauntur, sed sicut eis terrendis innotescendum fuit per quædam temporalia effecta*. Si autem perfectè et per certitudinem cognovissent ipsum esse Filium Dei, et effectum passionis ejus, nunquam Dominum gloriæ crucifigi procurassent.

Ad quintum dicendum quòd dæmones tribus modis cognoscunt veritatem aliquam. Uno modo subtilitate suæ naturæ; quia, licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, sunt tamen lucidi lumine intellectualis naturæ. Secundò per revelationem à sanctis Angelis, cum quibus non conveniunt quidem per conformitatem voluntatis, conveniunt autem similitudine intellectualis naturæ, secundum quam possunt accipere quod ab aliis manifestatur. Tertio modo cognoscunt per experientiam longi temporis, non quasi à sensu accipientes; sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura, ut supra de cognitione Angelorum dictum est, qu. 57, art. 3.

ARTICULUS II. — *Utrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo*. — (2, dist. 7, q. 1, art. 2, et Ver. qu. 24, art. 1, et art. 2, corp., et Mal. qu. 16, art. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas dæmonum non sit obstinata in malo. Libertas enim arbitrii ad naturam intellectualis naturæ pertinet, quæ manet in dæmonibus. Sed libertas arbitrii per se et prius ordinatur ad bonum quàm ad malum. Ergo voluntas dæmonis non est ita obstinata in malo quin possit redire ad bonum.

2. Præterea, major est misericordia Dei, quæ est infinita, quàm dæmonis malitia, quæ est finita. A malitiâ autem culpæ ad bonitatem justitiæ nullus redit nisi per Dei misericordiam. Ergo etiam dæmones à statu malitiæ possunt redire ad statum justitiæ.

3. Præterea, si dæmones habent voluntatem obstinatam in malo, maxime haberent

eam obstinatam in peccato quo peceaverunt. Sed illud peccatum in eis nunc non manet, scilicet superbia, quia nec motivum manet, scilicet excellentia. Ergo dæmon non est obstinatus in malitiâ.

4. Præterea, Gregorius dicit quod « homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit. » Sed dæmones inferiores per primum ceciderunt, ut supra dictum est, qu. præc. art. 8. Ergo eorum casus per alium reparari potest; ergo non sunt in malitiâ obstinati.

5. Præterea, quicumque est in malitiâ obstinatus, nunquam bonum opus operatur. Sed dæmon aliqua bona opera facit; confitetur enim veritatem, dicens Christo: *Scio, quis sis, sanctus Dei.* Marc. 1, 24. *Dæmones etiam credunt, et contremiscunt,* ut dicitur Jacob. 2, 19. Dionysius etiam dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, parum à med. lect. 19, quod *bonum et optimum concupiscunt esse, vivere et intelligere.* Ergo non sunt obstinati in malitiâ.

Sed contra est quod dicitur in ps. 73, 29: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper;* quod de dæmonibus exponitur. Ergo semper obstinati in malitiâ perseverant.

Respondeo dicendum quod Origenis, lib. 1 Periarch., cap. 6, à med., positio fuit, quod omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii potest flecti et in bonum et in malum, exceptâ animâ Christi propter unionem Verbi.

Sed hæc positio tollit veritatem beatitudinis à sanctis Angelis et hominibus, quia stabilitas sempiterna est de ratione veræ beatitudinis, unde et vita æterna nominatur. Repugnat etiam auctoritati Scripturæ sacræ, quæ dæmones et homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transferendos pronuntiat.

Unde hæc positio est tanquam erronea reputanda; et tenendum est firmiter secundum fidem catholicam, quod et voluntas bonorum Angelorum confirmata est in bono, et voluntas dæmonum obstinata est in malo.

Causam autem hujus obstinationis debes accipere non ex gravitate culpæ, sed ex conditione naturæ seu statûs. *Hoc enim est hominibus mors, quod Angelis casus,* ut Damascenus dicit, l. 2 de orth. Fid., c. 4 in fin. Manifestum est autem quod omnia mortalia peccata hominum, sive sint magna, sive parva, ante mortem sunt remissibilia, post mortem verò irremissibilia, et perpetuò manentia.

Ad inquirendum ergo causam hujusmodi obstinationis, considerandum est quod vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, à quâ movetur sicut mobile à motore. Appetitus enim sensitivus est boni particularis, voluntas verò boni universalis, ut supra dictum est, qu. 59, art. 4, sicut etiam sensus apprehensivus est singularium, intellectus verò universalium.

Differt autem apprehensio Angelî ab apprehensione hominis in hoc quod Angelus apprehendit immobiliter per intellectum, sicut et nos immobiliter apprehendimus prima principia, quorum est intellectus; homo verò per rationem apprehendit mobiliter discurrendo de uno ad aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum. Unde et voluntas hominis adhæret alicui mobiliter, quasi potens etiam ab eo discedere, et contrario adherere; voluntas autem Angelî adhæret fixè et immobiliter. Et ideo si consideretur ante adhæSIONEM, potest liberè adhærere et huic, et opposito, in his scilicet quæ non naturaliter vult; sed postquam jam adhæsit, immobiliter adhæret.

Et ideo consuevit dici quod « liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem, et post; liberum autem arbitrium Angelî est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post. » Sic igitur et boni Angelî semel adhærentes justitiæ, sunt in illâ confirmati, mali verò peccantes sunt in peccato obstinati. De obstinatione verò hominum damnatorum infra dicetur (in parte, quam non absolvit, immaturâ morte præreptus).

Ad primum ergo dicendum quod boni et mali Angelî habent liberum arbitrium, sed secundum modum et conditionem suæ naturæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod misericordia Dei liberat à peccato pœnitentes. Illi verò qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobiliter malo adhærent, et per divinam misericordiam non liberantur.

Ad tertium dicendum quod adhuc manet in diabolo peccatum quo primò peccavit, quantum ad appetitum, licet non quantum ad hoc quod credat se posse obtinere; sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas; nihilominus voluntas homicidii in eo manere potest, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset.

Ad quartum dicendum quod non est tota causa quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum quod actus dæmonis est duplex. Quidam scilicet ex voluntate deliberatâ procedens; et is propriè potest dici actus ejus; et talis actus dæmonis semper est malus; quia, etsi aliquando aliquod bonum faciat, non tamen benè facit, sicut dum veritatem dicit, ut decipiat; et dum non voluntariè credit, et confitetur; sed rerum evidentiam coactus. Alius autem actus dæmonis est naturalis; qui bonus esse potest, et attestatur bonitati naturæ. Et tamen tali bono actu abutitur ad malum.

ARTICULUS III. — *Utrum dolor sit in dæmonibus.* — (2, dist. 5, qu. 1, art. 2, corp., et Ver. qu. 24, art. 1, corp., et qu. 26, art. 3, ad 5, et art. 8, corp., princip., et ad 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod dolor non sit in dæmonibus. Cum enim dolor et gaudium opponantur, non possunt esse simul in eodem. Sed in dæmonibus est gaudium; dicit enim Augustinus de Gen. contra Manichæos, lib. 2, cap. 17, circa med.: *Diabolus potestatem habet in eos qui Dei præcepta contemnunt, et de hac tam infelici potestate lætatur.* Ergo in dæmonibus non est dolor.

2. Præterea, dolor est causa timoris; de his

enim timemus, dùm futura sunt, de quibus dolemus, dùm præsentia sunt. Sed in dæmonibus non est timor, secundum illud Job. 41, 24: *Factus est ut nullum timeret*. Ergo in dæmonibus non est dolor.

3. Præterea, dolere de malo est bonum. Sed dæmones non possunt benè facere. Ergo non possunt dolere ad minus de malo culpæ; quod pertinet ad vermem conscientiæ.

Sed contra est quòd peccatum dæmonis est gravius quàm peccatum hominis. Sed homo punitur dolore pro delectatione peccati, secundum illud Apoc. 18, 7. *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum*. Ergo multò magis diabolus, qui maximè se glorificavit, punitur doloris luctu.

Respondeo dicendum quòd timor, dolor, gaudium et huiusmodi, secundum quòd sunt passiones, in dæmonibus esse non possunt; sic enim sunt propriè appetitûs sensitivi, qui est virtus in organo corporali. Sed secundum quòd nominant simplices actus voluntatis, sic possunt esse in dæmonibus. Et necesse est dicere quòd in eis sit dolor, secundum quòd significat simplicem actum voluntatis; sic enim nihil est aliud quàm renisus voluntatis ad id quod est, vel non est. Patet autem quòd dæmones multa vellent non esse, quæ sunt, et esse, quæ non sunt. Vellent enim, cùm sint invidi, damnari eos qui salvantur. Unde oportet dicere quòd in eis sit dolor; et præcipuè quia de ratione pænæ est quòd voluntati repugnet. Privantur etiam beatitudine, quam naturaliter appetunt; et in multis eorum iniqua voluntas cohibetur.

Ad primum ergo dicendum quòd gaudium et dolor de eodem sunt opposita, non autem de diversis. Unde nihil prohibet unum simul dolere de uno, et gaudere de alio; et maximè secundum quòd dolor et gaudium important simplices voluntatis actus; quia non solum in diversis, sed etiam in unâ et eâdem re potest esse aliquid quod volumus, et aliquid quod nolumus.

Ad secundum dicendum quòd sicut in dæmonibus est dolor de præsenti, ita et timor de futuro. Quod autem dicitur: *Factus est ut nullum timeret*, intelligitur de timore Dei cohibente à peccato. Alibi namque scriptum est, Jac. 2, 19, quòd *dæmones credunt, et contremiscunt*.

Ad tertium dicendum quòd dolere de malo culpæ propter se attestatur voluntatis bonitati, cui malum culpæ opponitur; dolere autem de malo pænæ, vel de malo culpæ propter pœnam attestatur bonitati naturæ, cui malum pænæ opponitur. Unde Augustinus dicit, 19 de Civit. Dei, cap. 13, post med., quòd *dolor amissi boni in supplicio testis est naturæ bonæ*. Dæmon ergo, cùm perversæ sit voluntatis, et obstinatæ, de malo culpæ non dolet.

ARTICULUS IV. — *Utrum aer iste sit locus pænalis dæmonum*. — (4, dist. 45, qu. 1, art. 3, corp., et ad 4, et dist. 47, qu. 1, art. 3, quæst. 4, ad 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd

aer iste non sit locus pænalis dæmonum. Dæmon enim est naturâ spiritualis. Natura autem spiritualis non afficitur loco. Ergo nullus locus est dæmonibus pænalis.

2. Præterea, peccatum hominis non est gravius quàm peccatum dæmonis. Sed locus pænalis hominis est infernus. Ergo multò magis dæmonis; ergo non aer caliginosus.

3. Præterea, dæmones puniuntur pœnâ ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer caliginosus non est locus pænæ dæmonum.

Sed contra est quòd Augustinus dicit, 3 super Genes. ad litt., cap. 10, à med., quòd *aer caliginosus est quasi carcer dæmonibus usque ad tempus iudicii*.

Respondeo dicendum quòd Angeli secundum suam naturam medii sunt inter Deum, et homines. Habet autem hoc divinæ providentiæ ratio quòd inferiorum bonum per superiora procuretur. Bonum autem hominis dupliciter procuratur per divinam providentiam. Uno modo directè, dùm scilicet aliquis inducitur ad bonum, et retrahitur à malo; et hoc decenter fit per Angelos bonos; alio modo indirectè, dùm scilicet aliquis exercetur impugnatus per impugnationem contrarii; et hanc procuracionem boni humani conveniens fuit per malos angelos fieri, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis exciderent. Sic ergo dæmonibus duplex locus pænalis debetur; unus quidem ratione suæ culpæ, et hic est infernus; alius autem ratione exercitationis humanæ, et sic debetur eis caliginosus aer. Procuratio autem salutis humanæ protenditur usque ad diem iudicii. Unde et usque tunc durat ministerium Angelorum et exercitatio dæmonum. Unde et usque tunc et boni Angeli ad nos huc mittuntur, et dæmones in hoc aere caliginoso sunt ad nostrum exercitium; licet eorum aliqui etiam nunc in inferno sint ad torquendum eos quos ad malum induxerunt; sicut et aliqui boni Angeli sunt cum animabus sanctis in cælo. Sed post diem iudicii omnes mali tam homines quàm Angeli in inferno erunt, boni verò in cælo.

Ad primum ergo dicendum quòd locus non est pænalis Angelo, aut animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dùm Angelus, vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

Ad secundum dicendum quòd anima secundum ordinem naturæ non præfertur alteri animæ, sicut dæmones ordine naturæ præferuntur hominibus. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd aliqui dixerunt, usque ad diem iudicii differri pœnam sensibilem tam dæmonum quàm animarum, et similiter beatitudinem sanctorum differri usque ad diem iudicii: quod est erroneum, et repugnans Apostoli sententiæ; qui dicit, 2 Corinth. 5, 1: *Si terrestris domus nostra huius habitationis dissolvatur, domum habemus in cælo*.

Alii verò, licet hoc non concedant de animabus, concedunt tamen de dæmonibus.

Sed melius est dicendum quòd idem iudicium sit de malis animabus et de malis angelis, sicut idem iudicium est de bonis animabus et bonis Angelis. Unde dicendum est, quòd sicut locus cœlestis pertinet ad gloriam Angelorum, tamen gloria eorum non minuitur, cùm ad nos veniunt, quia considerant illum locum esse suum, eo modo quo dicimus honorem episcopi non minui, dùm actu, non sedet in cathedrâ; similiter dicendum est quòd, licet dæmones non actu alligentur gehennali igni dùm sunt in aere isto ca iginoso, tamen ex hoc ipso quòd sciunt illam alligationem sibi deberi, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quâdam Glossâ Jacobi 3 (ordinariâ super illud : *Inflammata à gehennâ*), quòd *portant secum ignem gehennæ quòcumque vadant*. Nec est contra hoc, quòd rogaverunt Dominum, ut non mitteret eos in abyssum, ut dicitur Luc. 8, quia hoc petierunt reputantes sibi pœnam, si excluderentur à loco in quo possunt hominibus nocere. Unde Matth. 8 dicitur quòd *deprecabantur eum ne expelleret eos extra regionem*.

QUÆSTIO LXV.

DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS.
— (*In quatuor articulos divisa.*)

Post considerationem spiritualis creaturæ considerandum est de creaturâ corporali. In cujus productione tria opera Scriptura commemorat, scilicet opus creationis, cùm dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram*, etc.; opus distinctionis, cùm dicitur : *Divisit lucem à tenebris, et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firmamento*; et opus ornatus, cùm dicitur : *Fiant luminaria in firmamento*, etc. Primò ergo considerandum est de opere creationis; secundò de opere distinctionis; tertio de opere ornatus.

Circa primum quærentur quatuor : 1° utrùm creatura corporalis sit à Deo; 2° utrùm sit facta propter bonitatem Dei; 3° utrùm sit facta à Deo mediantibus Angelis; 4° utrùm formæ corporum sint ab Angelis, an immediatè à Deo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm creatura corporalis sit à Deo.* — (2, dist. 37, quæst. 1, art. 2, corp., et 2 cont., c. 6, et 15, et 3, cap. 1, et Pot. qu. 3, art. 5, corp., et opusc. 10, cap. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis non sit à Deo. Dicitur enim Eccle. 3, 14 : *Didici quòd omnia quæ fecit Deus, perseverant in æternum*. Sed corpora visibilia non perseverant in æternum; dicitur enim 2 Corinth. 4, 18 : *Quæ videntur, temporalia sunt; quæ autem non videntur, æterna*. Ergo Deus non fecit corpora visibilia.

2. Præterea, Genes. 1, 31, dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valdè bona*. Sed creaturæ corporales sunt malæ; experimur enim eas in multis noxiis, ut patet in multis serpentibus, in æstu solis, et huiusmodi. Ideò autem aliquid dicitur malum, quia nocet. Creaturæ igitur corporales non sunt à Deo.

3. Præterea, id quod est à Deo, non retrahit à Deo, sed ducit in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt à Deo; unde Apostolus dicit, 2 Corinth. 4, 18 : *Non contemplantibus nobis quæ videntur*. Ergo creaturæ corporales non sunt à Deo.

Sed contra est quod dicitur in psalm. 145, 6 : *Qui fecit cælum et terram, mare, et omnia quæ in eis sunt*.

Respondeo dicendum quòd quorundam hæreticorum positio est, quòd visibilia ista non sunt creata à bono Deo, sed à malo principio. Et ad argumentum sui erroris assumunt quod Apostolus dicit, 2 Corinth. 4, 4 : *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium*.

Hæc autem positio est omninò impossibilis. Si enim diversa in aliquo uniantur, necesse est hujus unionis causam esse aliquam; non enim diversa secundum se uniuntur. Et inde est quòd quodcumque in diversis invenitur aliquid unum, oportet quòd illa diversa illud unum ab aliquâ unâ causâ recipiant, sicut diversa corpora calida habent calorem ab igne. Hoc autem quod est esse, communiter invenitur in omnibus rebus quantumcumque diversis. Necesse est ergo esse unum essendi principium, à quo esse habeant quæcumque sunt quocumque modo, sive sint invisibilia, et spiritualia, sive sint visibilia, et corporalia.

Dicitur autem diabolus esse deus hujus sæculi, non creatione, sed quia seculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi quo Apostolus loquitur ad Philip. 3, 19 : *Quorum deus venter est*.

Ad primum ergo dicendum quòd omnes creaturæ Dei secundum aliquid in æternum perseverant, ad minus secundum materiam : quia creaturæ nunquàm in nihilum rediguntur, etiamsi sint corruptibiles. Sed quantò creaturæ magis appropinquant ad Deum, qui est immobilis, tantò magis sunt immobiles. Nam creaturæ corruptibiles in perpetuum manent secundum materiam, sed mutantur secundum formam substantialem; creaturæ verò incorruptibiles permanent quidem secundum substantiam, sed sunt mutabiles secundum alia, puta secundum locum, ut corpora cœlestia, vel secundum affectiones, ut creaturæ spirituales. Quod autem Apostolus dicit : *Quæ videntur, temporalia sunt*, etsi verum sit etiam quantum ad ipsas res in se consideratas, secundum quòd omnis creatura visibilis subjacet tempori vel secundum suum esse, vel secundum suum motum, tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundum quòd sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, quæ sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt; quæ autem sunt in rebus invisibilibus permanent in æternum. Unde et supra præmiserat : *Æternum gloriæ pondus operatur in nobis*.

Ad secundum dicendum quòd creatura corporalis secundum suam naturam est bona; sed non est bonum universale, sed est quoddam bonum particulare, et contractum; secundum quam particularitatem et contractionem sequitur in eâ contrarietas, per quam unum contrariatur alteri, licet utrumque in

se sit bonum. Quidam autem æstimantes res non ex earum naturâ, sed ex suo proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes quòd id quod est uni nocivum quantum ad aliquid, vel alteri, vel eidem quantum ad aliquid est proficuum. Quod nequaquam esset, si secundum se corpora essent mala et noxia.

Ad tertium dicendum quòd creaturæ, quantum est de se, non retrahunt à Deo, sed in ipsum ducunt; quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, ut dicitur Roman. 1, 20, sed quòd avertant à Deo, hoc est ex culpâ eorum qui insipienter eis utuntur; unde dicitur Sap. 14, 11, quòd *creaturæ factæ sunt in musculam pedibus insipientium*; et hoc ipsum quòd sic à Deo abducunt, attestatur quòd sunt à Deo; non enim abducunt insipientes à Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod habent à Deo.

ARTICULUS II. — Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem. — (*Sup., quest. 19, art. 5, corp., et opusc. 2, cap. 100 et 101.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem. Dicitur enim Sapient. 1, 14: *Creavit Deus ut essent omnia*. Ergo omnia sunt creata propter proprium esse, et non propter Dei bonitatem.

2. Præterea, bonum habet rationem finis. Ergo id quod est magis bonum in rebus, est finis minus boni. Creatura autem spiritualis comparatur ad corporalem sicut majus bonum ad minus bonum. Ergo creatura corporalis est propter spirituales, et non propter Dei bonitatem.

3. Præterea, justitia non dat inæqualia nisi inæqualibus. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem à Deo creatam est inæqualitas à Deo non creata. Sed inæqualitas à Deo non creata non potest esse nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

Sed contra est quod dicitur Prov. 16, 4: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*.

Respondeo dicendum quòd Origenes posuit, lib. 2 Periher., cap. 1 et 9, quòd creatura corporalis non est facta ex primâ Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim quòd Deus à principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales: quarum, cum essent liberi arbitrii, quædam conversæ sunt in Deum, et secundum quantitatem conversionis sortitæ sunt majorem vel minorem gradum in suâ simplicitate remanentes; quædam verò aversæ à Deo alligatæ sunt corporibus diversis secundum modum aversionis à Deo.

Quæ quidem positio erronea est. Primò quidem quia contrariatur Scripturæ, quæ,

narratâ productione cujuslibet speciei creaturæ corporalis, subjungit, Gen. 1: *Vidit Deus, quòd hoc esset bonum*; quasi diceret quòd unumquodque idèò factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis, creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur. Secundò quia sequeretur quòd mundi corporalis dispositio, quæ nunc est, esset à casu. Si enim idèò corpus solis tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ puniendo, si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut illa propter cujus peccatum puniendum ponit solem creatum, sequeretur quòd essent plures soles in mundo; et idem esset de aliis. Hæc autem sunt omninò inconvenientia.

Unde, hâc positione remotâ tanquam erroneâ, considerandum est quòd ex omnibus creaturis constituitur totum universum sicut totum ex partibus. Si autem alicujus totius et partium ejus velimus finem assignare, inveniemus primò quidem quòd singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum; secundò verò quòd pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor; tertio verò omnes partes sunt propter perfectionem totius, sicut et materia propter formam, partes enim sunt quasi materia totius; ulterius autem totus homo est propter aliquem finem extrinsecum, puta ut fruatur Deo. Sic igitur et in partibus universi unaquæque creatura est propter suum proprium actum, et perfectionem; secundò autem creaturæ ignobiliores sunt propter nobiliores, sicut creaturæ quæ sunt infra hominem, sunt propter hominem; singulæ autem creaturæ sunt propter perfectionem totius universi; ulterius autem totum universum cum singulis suis partibus ordinatur in Deum sicut in finem, in quantum in eis per quamdam imitationem divina bonitas repræsentatur ad gloriam Dei; quamvis creaturæ rationales speciali quodam modo supra hoc habeant finem Deum, quem attingere possunt suâ operatione, cognoscendo et amando. Et sic patet quòd divina bonitas est finis omnium corporalium.

Ad primum ergo dicendum quòd in hoc ipso quòd creatura aliqua habet esse, repræsentat divinum esse, et bonitatem ejus; et idèò per hoc quòd Deus creavit omnia, ut essent, non excluditur quin creaverit omnia propter suam bonitatem.

Ad secundum dicendum quòd finis proximus non excludit finem ultimum; unde per hoc quòd creatura corporalis facta est quodam modo propter spirituales, non removetur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad tertium dicendum quòd æqualitas justitiæ locum habet in retribuendo; justum enim est quòd æqualibus æqualia retribuantur; non autem habet locum in primâ rerum institutione. Sicut enim artifex ejusdem generis lapides in diversis partibus ædificii ponit absque injustitiâ, non propter aliquam diversitatem in lapidibus præcedentem, sed attendens ad perfectionem totius ædificii, quæ

non esset, nisi lapides diversimodè in ædificio collocarentur; sic et Deus à principio, ut esset perfectio in universo, diversas et inæquales creaturas instituit secundum suam sapientiam absque injustitiâ, nullâ tamen præsuppositâ meritorum diversitate.

ARTICULUS III. — *Utrum creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus Angelis.* — (2, dist. 1, quæst. 1, art. 4, et opusc. 15, cap. 9 et 20.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis sit producta à Deo mediantibus Angelis. Sicut enim res gubernantur per divinam sapientiam, ita omnia sunt per Dei sapientiam facta, secundum illud psalm. 103, 24: *Omnia in sapientiâ fecisti*. Sed ordinare est sapientis, ut dicitur in principio Metaph., lib. 1, cap. 2; unde in gubernatione rerum inferiora per superiora reguntur quodam ordine, ut Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 4. Ergo et in rerum productione talis ordo fuit quod creatura corporalis, tanquam inferior, per spiritualem, tanquam superiorem, est producta.

2. Præterea, diversitas effectuum demonstrat diversitatem causarum; quia *idem semper facit idem*. Si ergo omnes creaturæ tam spirituales quam corporales sunt immediate à Deo productæ, nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret à Deo quam alia; quod patet esse falsum, cum propter *longè distare à Deo* dicat Philosophus, 2 de Gen. et Cor., text. 59, quædam corruptibilia esse.

3. Præterea, ad producendum effectum finitum non requiritur virtus infinita. Sed omne corpus finitum est, Ergo per finitam virtutem spiritualis creaturæ produci potuit, et productum fuit; quia in talibus non differt esse et posse; præsertim quia nulla dignitas competens alicui secundum suam naturam ei denegatur, nisi fortè ob culpam suam.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 1: *In principio creavit Deus cælum et terram*; per quæ creaturæ corporales intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate à Deo producta.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt gradatim res à Deo processisse: ita scilicet quod ab eo immediate processit prima creatura, et illa produxit aliam, et sic inde usque ad creaturam corpoream.

Sed hæc positio est impossibilis, quia prima corporalis creaturæ productio est per creationem, per quam etiam ipsa materia producitur; imperfectum (1) enim est prius quam perfectum in fieri. Impossibile est autem aliquid creari nisi à solo Deo.

Ad cuius evidentiam considerandum est, quod quantò aliqua causa est superior, tantò ad plura se extendit in causando. Semper autem id quod substernitur in rebus, invenitur communius quam id quod informat, et restringit ipsum, sicut esse quam vivere, et vi-

vere quam intelligere, et materia quam forma. Quantò ergo aliquid est magis substratum, tantò à superiori causâ directè procedit. Id ergo quod est primò substratum in omnibus, propriè pertinet ad causalitatem supremæ causæ. Nulla igitur secunda causa potest aliquid producere, non præsupposito in re productâ aliquo quod causatur à superiori causâ. Creatio autem est productio alicujus rei secundum suam totam substantiam, nullo præsupposito, quod sit vel increatum, vel ab aliquo creatum. Unde relinquitur quod nihil potest aliquid creare nisi solus Deus, qui est prima causa. Et ideò, ut Moyses ostenderet, corpora omnia immediate à Deo creata, dixit: *In principio creavit Deus cælum et terram*.

Ad primum ergo dicendum quod in productione rerum est aliquis ordo, non quidem ut una creatura creetur ab aliâ, hoc enim impossibile est; sed ita quod ex divinâ sapientiâ diversi gradus in creaturis constituentur.

Ad secundum dicendum quod ipse Deus absque suæ simplicitatis detrimento diversorum cognoscitivus est, ut supra ostensum est, quæst. 14, art. 2, et qu. 13, art. 1, et ideò etiam est secundum diversa cognita diversorum productorum causa per suam sapientiam; sicut et artifex, apprehendendo diversas formas, producit diversa artificata.

Ad tertium dicendum quod quantitas virtutis agentis non solum mensuratur secundum rem factam, sed etiam secundum modum faciendi; quia unum et idem aliter fit à majori, et à minori virtute. Producere autem aliquid finitum hoc modo ut nihil præsupponatur, est virtutis infinitæ. Unde nulli creaturæ competere potest.

ARTICULUS IV. — *Utrum formæ corporum sint ab Angelis.* — (1, dist. 36, qu. 2, art. 1, corp., et 2, dist. 1, qu. 1, art. 4, ad 4, et dist. 18, qu. 2, art. 3, corp., et 3 cont., cap. 24 et 60, et opusc. 34, cap. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod formæ corporum sint ab Angelis. Dicit enim Boetius, in lib. 1 de Trinit., ante med., quod *à formis quæ sunt sine materiâ, veniunt formæ quæ sunt in materiâ*. Formæ autem quæ sunt sine materiâ, sunt substantiæ spirituales; formæ autem quæ sunt in materiâ, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt à spiritualibus substantiis.

2. Præterea, omne quod est per participationem, reducitur ad id quod est per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ; creaturæ autem corporales participant formas. Ergo formæ corporum rerum sunt à spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Præterea, spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi quam corpora cælestia. Sed corpora cælestia causant formas in istis inferioribus, unde dicuntur esse generationis et corruptionis causa. Ergo multò magis à spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materiâ, derivantur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. Codex theologorum Lovan. et Duac. omittit: *Imperfectum enim est prius quam perfectum in fieri*.

Trinit., cap. 8, in princ., quod *non est putandum Angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo*. Illi autem ad nutum dicitur servire corporalis materia à quo speciem recipit. Non ergo formæ corporales sunt ab Angelis, sed à Deo.

Respondeo dicendum quod opinio fuit quorundam, quod omnes formæ corporales derivantur à substantiis spiritualibus, quas Angelos dicimus. Et hoc quidem dupliciter aliqui posuerunt.

Plato enim posuit formas quæ sunt in materiâ corporali, derivari à formis sine materiâ subsistentibus per modum participationis cujusdam. Ponebat enim hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis ex quibus constituuntur hæc singularia sensibilia, secundum quod in materiâ corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis per modum assimilationis cujusdam, quam participationem vocabat. Et secundum ordinem formarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum; puta quod una substantia separata est quæ est equus, quæ est causa omnium equorum, supra quam est quædam vita separata, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitæ; et ulterius quamdam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse.

Avicenna verò et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium in materiâ per se subsistere, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus, quas quidem ipsi intelligentias, nos autem Angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas quæ sunt in materiâ corporali, sicut à formis quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiarum.

Et in idem videtur redire quod quidam moderni hæretici ponunt, dicentes quidem Deum creatorem omnium, sed materiam corporalem à diabolo formatam, et per varias species distinctam.

Omnes autem hæ opiniones ex unâ radice processisse videntur. Quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundum seipsas.

Sed, sicut probat Aristoteles, in 7 Metaph., text. 26 et 27, id quod propriè fit, est compositum. Formæ autem corruptibilium rerum habent ut aliquando sint, aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur, aut corrumpantur, sed compositis generatis, aut corruptis: quia etiam formæ non habent esse, sed composita habent esse per eas; sic enim alicui competit fieri, sicut et esse. Et ideò cum simile fiat à suo simili, non est quærenda causa formarum corporalium aliqua forma immaterialis, sed aliquod compositum, secundum quod hic ignis generatur ab hoc igne. Sic igitur formæ corporales causantur, non quasi influxæ ab aliquâ immateriali formâ, sed quasi materia reducta de potentiâ in actum ab aliquo agente composito. Sed quia agens compositum, quod est corpus, movetur à substantiâ spirituali creatâ, ut Augustinus dicit, 3 de

Trinit., cap. 4 et 5, sequitur ulterius quod etiam formæ corporales à substantiis spiritualibus deriventur, non tanquam influentibus formas, sed tanquam moventibus ad formas. Ulterius autem reducuntur in Deum, sicut in primam causam etiam species angelici intellectûs, quæ sunt quædam seminales rationes corporalium formarum.

In primâ autem corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transmutatio de potentiâ in actum; et ideò formæ corporales quas in primâ productione corpora habuerunt, sunt immediatè à Deo productæ, cui soli ad nutum obedit materia tanquam propriæ causæ. Unde ad hoc significandum Moyses singulis operibus præmittit: *Dixit Deus: Fiat hoc, vel illud*; in quo significatur formatio rerum per Verbum Dei facta, à quo secundum Augustinum, tract. 1 in Joan., à med., et 1 super Gen. ad litt. cap. 4, est omnis forma, et compago, et concordia partium.

Ad primum ergo dicendum quod Boetius intelligit per formas quæ sunt sine materiâ, rationes rerum, quæ sunt in mente divinâ, sicut etiam Apostolus dicit, Hebr. 11, 3: *Fide credimus (1), aptata esse secula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Si autem per formas quæ sunt sine materiâ, intelligit Angelos, dicendum est quod ab eis veniunt formæ quæ sunt in materiâ, non per influxum sed per motum.

Ad secundum dicendum quod formæ participatæ in materiâ reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes rationis ejusdem, ut Platonici posuerunt; sed ad formas intelligibiles vel intellectûs angelici, à quibus per motum procedunt; vel ulterius ad rationes intellectûs divini, à quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad tertium dicendum quod corpora cælestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo.

QUÆSTIO LXVI.

DE ORDINE CREATIONIS AD DISTINCTIONEM. —
(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de opere distinctionis, et primò considerandum est de ordine creationis ad distinctionem; secundò de ipsâ distinctione secundum se.

Circa primum quærentur quatuor: 1º utrùm informitas materiæ creatæ præcesserit tempore formationem ipsius; 2º utrùm sit una materia omnium corporalium; 3º utrùm cælum empyreum sit concreatum materiæ informi; 4º utrùm tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.* — (Inf., qu. 69, art. 1, et 2, corp., et qu. 74, art. 2, corp., et Pot. qu. 4, art. 1, et 2, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius. Dicitur enim Gen. 1, 2:

(1) Vulgata, intelligimus.

Terra erat inanis et vacua, sive invisibilis et incomposita, secundum aliam litteram (70 Interp.); per quod designatur informitas materiæ, ut Augustinus dicit, lib. 12 Conf., c. 12; lib. 2 super Gen. ad litt., c. 11. Ergo materia fuit aliquando informis, antequam formaretur.

2. Præterea, natura in suâ operatione Dei operationem imitatur, sicut causa secunda imitatur causam primam. Sed in operationes naturæ informitas tempore præcedit formationem. Ergo et in operatione Dei.

3. Præterea, materia potior (1) est accidente, quia materia est pars substantiæ. Sed Deus potest facere quod accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris. Ergo potuit facere quod materia esset sine formâ.

1. Sed contra, imperfectio effectûs attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum; unde de eo dicitur Deuter. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera*. Ergo opus ab eo creatum nunquam fuit informe.

2. Præterea, creaturæ corporalis formatio facta fuit per opus distinctionis. Distinctioni autem opponitur confusio, sicut et formationi informitas. Si ergo informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur à principio fuisse confusionem corporalis creaturæ, quam antiqui vocaverunt *chaos*.

Respondeo dicendum quod circa hoc sunt diversæ opiniones sanctorum. Augustinus enim, lib. 1 super Gen., cap. 15, parum à princ., vult quod informitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius, sed solum origine, vel ordine naturæ. Alii verò, ut Basilius, hom. 2 Hexam., paulò à princ.; Ambrosius, lib. 1 Hexam., cap. 8; et Chrysostomus, homil. 2 in Genes., à med., volunt, quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem. Et quamvis hæ opiniones videantur esse contrariæ, tamen parum ab invicem differunt. Aliter enim accipit informitatem materiæ Augustinus quàm alii.

Augustinus enim accipit informitatem materiæ pro carentiâ omnis formæ; et sic impossibile est dicere quod informitas materiæ tempore præcesserit vel formationem ipsius, vel distinctionem. Et de formatione quidem manifestum est. Si enim materia informis præcessit durationem, hæc erat jam in actu; hoc enim creatio (2) importat. Creationis enim terminus est ens actu; ipsum autem quod est actus, est forma. Dicere igitur, materiam præcedere sine formâ, est dicere ens actu sine actu, quod implicat contradictionem. Nec etiam potest dici, quod habuit aliquam formam communem, et postmodum supervenerunt ei formæ diversæ, quibus sit distincta; quia hoc esset idem cum opinione antiquorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus in actu, puta ignem, aerem, aut aquam, aut aliquod medium; ex quo sequebatur quod fieri non

esset nisi alterari; quia cum illa forma præcedens daret esse actu in genere substantiæ, et faceret esse hoc aliquid, sequebatur quod superveniens forma non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis; et sic sequentes formæ essent accidentia, secundum quæ non attenditur generatio, sed alteratio. Unde oportet dicere quod materia prima neque fuit creata omnino sine formâ, neque sub formâ unâ communi, sed sub formis distinctis. Et ita, si informitas materiæ referatur ad conditionem primæ materiæ, quæ secundum se non habet aliquam formam, informitas materiæ non præcessit formationem, seu distinctionem ipsius tempore, ut Augustinus dicit loc. cit. supra, sed origine seu naturâ tantum, eo modo quo potentia est prior actu, et pars toto.

Alii verò sancti accipiunt informitatem, non secundum quod excludit omnem formam, sed secundum quod excludit istam formositatem et decorem qui nunc apparet in corporeâ creaturâ; et secundum hoc dicunt quod informitas materiæ corporalis duratione præcessit formationem ejusdem. Et sic secundum hoc quantum ad aliquid cum eis Augustinus concordat, et quantum ad aliquid discordat, ut infra patebit, qu. 69, art. 1.

Et quantum ex litterâ Genesis accipi potest triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat enim à toto corpore diaphano, quod dicitur cælum, pulchritudo lucis; unde dicitur quod *tenebræ erant super faciem abyssi*. Deerat autem terræ duplex pulchritudo. Una, quam habet ex hoc quod est aquis disco-operta; et quantum ad hoc dicitur quod *terra erat inanis, sive invisibilis*: quia corporali aspectui patere non poterat propter aquas undique eam cooperientes. Alia verò quam habet ex hoc quod est ornata herbis et plantis; et ideò dicitur, quod erat *vacua* seu *incomposita*, id est, *non ornata*, secundum aliam litteram (70 Interp.).

Et sic cum præmisisset duas naturas creatas, scilicet cælum et terram, informitatem cæli expressit per hoc quod dixit: *Tenebræ erant super faciem abyssi*, secundum quod sub cælo etiam aer includitur; informitatem verò terræ per hoc quod dixit: *Terra erat inanis et vacua*.

Ad primum ergo dicendum quod terra aliter accipitur in loco isto ab Augustino, et ab aliis sanctis. Augustinus enim, locis cit. in arg., et lib. 1 de Gen. cont. Manich., cap. 5 et 7, vult quod nomine terræ et aquæ significetur in hoc loco ipsa materia prima. Non enim poterat Moyses rudi populo primam materiam exprimere nisi sub similitudine rerum eis notarum: unde et sub multiplici similitudine eam exprimit, non vocans eam tantum aquam, vel tantum terram, ne videatur secundum rei veritatem materia prima esse vel terra, vel aqua. Habet tamen similitudinem cum terrâ, in quantum subsidet formis, et cum aquâ, in quantum est apta formari diversis formis. Secundum hoc ergo

(Trente-deux.)

(1) Ita edit. Rom. et Nicolai. Edit. Pat. 1712, prior; al., potior.

(2) Ita Nicolaius. Edit. Rom. et Patav., duratio.

dicitur terra inanis et vacua, vel invisibilis et incomposita, quia materia per formam cognoscitur. Unde in se considerata dicitur invisibilis, vel inanis; et ejus potentia per formam repletur. Unde et Plato (citatur in Timæo ab Arist., 4 Phys., text. 15) materiam dicit esse locum. Alii verò sancti per terram intelligunt ipsum elementum terræ; quæ qualiter secundum eos erat informis, dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod natura producit effectum in actu de ente in potentiâ; et ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum, et informitas formationem. Sed Deus producit ens actu ex nihilo; et ideo statim potest producere rem perfectam secundum magnitudinem suæ virtutis.

Ad tertium dicendum quod accidens, cum sit forma, est actus quidam; materia autem secundum id quod est, est ens in potentiâ. Unde magis repugnat materiæ esse in actu sine formâ, quàm accidenti sine subjecto.

Ad primum verò quod objicitur in contrarium dicendum est quod si secundum alios sanctos informitas tempore præcessit formationem materiæ, non fuit hoc ex impotentiâ Dei, sed ex ejus sapientiâ, ut ordo servaretur in rerum conditione, dum ex imperfecto ad perfectum adducerentur.

Ad secundum dicendum quod quidam antiquorum naturalium posuerunt confusionem excludentem omnem distinctionem, præter hoc quod Anaxagoras posuit solum intellectum distinctum et immixtum. Sed ante opus distinctionis Scriptura sacra ponit multiplicem distinctionem. Primò quidem cæli et terræ; in quo ostenditur etiam distinctio secundum materiam, ut infra patebit, quæst. 69, art. 1, et hoc, cum dicit: *In principio Deus creavit cælum et terram*, etc. Secundò per distinctionem elementorum quantum ad formas suas, per hoc quod nominat terram et aquam; aerem autem et ignem non nominat, quia non est ita manifestum rudibus, quibus Moyses loquebatur, hujusmodi esse corpora, sicut manifestum est de terrâ et aquâ. Quamvis Plato, in Timæo, cap. 26, aerem intellexerit significari per hoc quod dicitur *spiritus Domini*, quia etiam aer spiritus dicitur; ignem verò intellexerit significari per cælum, quod igneæ naturæ esse dixit, ut Augustinus refert in 8 lib. de Civ. Dei, cap. 11. Sed Rabbi Moyses, lib. 2 Perplexorum, cap. 30, in aliis cum Platone concordans, dicit ignem significari per tenebras; quia, ut dicit, in propriâ sphærâ ignis non lucet. Sed magis videtur esse conveniens quod prius dictum est, quod, *spiritus Domini*, in Scripturâ non nisi pro Spiritu sancto consuevit poni; qui aquis superferri dicitur, non corporaliter, sed sicut voluntas artificis superfertur materiæ quam vult formare. Tertia distinctio significatur secundum situm, quia terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur; aer verò, qui est subjectum tenebrarum, significatur fuisse super aquas, per hoc quod dicitur: *Tenebræ erant super faciem abyssi*. Quid autem distinguendum remaneret,

ex sequentibus apparebit, quæst. 71.

ARTICULUS II. — *Utrum una sit materia informis omnium corporalium.* — (1, dist. 12, art. 1, et 2 contr., cap. 16, § 8, et opusc. 12, cap. 71, et opusc. 16, cap. 8, et op. 42, cap. 14 et 15, et 1 cæl. Hierar., lect. 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium. Dicit enim Augustinus, 12 Confess. cap. 2: *Duo reperio quæ fecisti: unum quod erat formatum, alterum quod erat informe*. Et hoc dicit esse terram invisibilem, et incompositam, per quam dicit significari materiam rerum corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Præterea, Philosophus dicit, in 5 Metaph., text. 10, quod illa quæ sunt unum in genere, sunt unum in materiâ. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Præterea, diversus actus fit in diversâ potentiâ, et unus in unâ. Sed omnium corporum est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est materia una.

4. Præterea, materia in se considerata est solum in potentiâ. Sed distinctio est per formas. Ergo materia in se considerata est una tantum omnium corporalium.

Sed contra, quæcumque conveniunt in materiâ, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt, et patiuntur ab invicem, ut dicitur in 1 de Generatione, à text. 50 usque ad 54. Sed corpora cælestia et inferiora non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuerunt diversæ opiniones philosophorum. Plato enim, et omnes philosophi ante Aristotelem posuerunt omnia corpora esse de naturâ quatuor elementorum. Unde cum quatuor elementa communicent in unâ materiâ, ut mutua generatio et corruptio in eis ostendit, per consequens sequebatur quod omnium corporum sit materia una. Quod autem quædam corpora sint incorruptibilia, Plato (in Timæo à princ.) adscribebat non conditioni materiæ, sed voluntati artificis, scilicet Dei, quem introducit corporibus cælestibus dicentem: *Naturâ vestrâ estis dissolubilia, voluntate autem meâ indissolubilia; quia voluntas mea major est nexu vestro*.

Hanc autem positionem Aristoteles, lib. 1, de Cælo, à text. 5 usque ad 19, reprobat per motus naturales corporum. Cum enim corpus cæleste habeat naturalem motum diversum à naturali motu elementorum, sequitur quod ejus natura sit alia à naturâ quatuor elementorum. Et sicut motus circularis, qui est proprius corporis cælestis, caret contrarietate; motus autem elementorum sunt invicem contrarii (ut qui est sursum, ei qui est deorsum); ita corpus cæleste est absque contrarietate, corpora verò elementaria sunt cum contrarietate. Et quia corruptio et generatio sunt ex contrariis, sequitur quod secundum suam naturam corpus cæleste sit incorruptibile, elementa verò sint corruptibilia.

Sed, non obstante hac differentiâ corruptu-

bilitatis et incorruptibilitatis naturalis, Avicebra posuit unam materiam omnium corporum, attendens ad unitatem formæ corporalis. Sed si corporeitatis esset una forma per se, cui supervenirent aliæ formæ, quibus corpora distinguuntur, haberet necessitatem quod dicitur, quia illa forma immutabiliter materiæ inhæret, et quantum ad illam esset omne corpus incorruptibile; sed corruptio accideret per remotionem sequentium formarum, quæ non esset corruptio simpliciter, sed secundum quid; quia privationi substerneretur aliquod ens actu, sicut etiam accidebat antiquis naturalibus, qui ponebant subjectum corporum aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid huiusmodi.

Supposito autem quod nulla forma quæ sit in corpore corruptibili, remaneat, ut substrata generationi et corruptioni, sequitur de necessitate quod non sit eadem materia corporum corruptibilium et incorruptibilium. Materia enim secundum id quod est, est in potentiâ ad formam. Oportet ergo quod materia secundum se considerata sit in potentiâ ad formam omnium illorum quorum est materia communis. Per unam autem formam non fit in actu nisi quantum ad illam formam. Remanet ergo in potentiâ quantum ad omnes alias formas. Nec hoc excluditur, si una illarum formarum sit perfectior et continens in se virtute alias; quia potentia, quantum est de se, indifferenter se habet ad perfectum et imperfectum. Unde sicut quando est sub formâ imperfectâ, est in potentiâ ad formam perfectam, ita è converso. Sic ergo materia, secundum quod est sub formâ incorruptibilis corporis, erit adhuc in potentiâ ad formam corruptibilis corporis; et cum non habeat eam in actu, erit simul sub formâ et privatione; quia carentia formæ in eo quod est in potentiâ ad formam, est privatio. Hæc autem dispositio est corruptibilis. Impossibile ergo est quod corporis corruptibilis et incorruptibilis per naturam sit una materia.

Nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit, in lib. de Substantiâ orbis, cap. 2, quod ipsum corpus cæleste sit materia cæli, ens in potentiâ ad *ubi*, et non ad *esse*, et forma ejus sit substantia separata, quæ unitur ei ut motor; quia impossibile est ponere aliquod ens actu, quin vel ipsum totum sit actus et forma, vel habeat actum seu formam. Remotâ ergo per intellectum substantiâ separatâ, quæ ponitur motor, si corpus cæleste non est habens formam (quod est componi ex formâ et subjecto formæ), sequitur quod sit totum forma et actus. Omne autem tale est intellectum in actu; quod de corpore cælesti dici non potest, cum sit sensibile. Relinquitur ergo quod materia corporis cælestis secundum se considerata non est in potentiâ nisi ad formam quam habet. Nec refert ad propositum, quæcumque sit illa, sive anima, sive aliquid aliud. Unde illa forma sic perficit illam materiam, quod nullo modo in eâ remanet potentia ad *esse*, sed ad *ubi* tantum, ut Aristoteles dicit, lib. 1 de Cælo, à text. 20 usque ad 32. Et sic non est eadem materia

corporis cælestis et elementorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiæ.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis non ponentis quintam essentiam. Vel dicendum, quod materia informis est una unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad secundum dicendum quod si genus consideretur physicè, corruptibilia et incorruptibilia non sunt in eodem genere propter diversum modum potentiæ in eis, ut dicitur 10 Metaph., text. 26. Secundum autem logicam considerationem est unum genus omnium corporum propter unam rationem corporeitatis.

Ad tertium dicendum quod forma corporeitatis non est una in omnibus corporibus, cum non sit alia à formis, quibus corpora distinguuntur, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod cum potentia dicatur ad actum, ens in potentiâ est diversum ex hoc ipso quod ordinatur ad diversum actum; sicut visus ad colorem, et auditus ad sonum. Unde ex hoc ipso materia cælestis corporis est alia à materiâ elementi, quia non est in potentiâ ad formam elementi.

ARTICULUS III. — *Utrum cælum empyreum sit concreatum materiæ informi.* — (2, dist. 12, artic. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cælum empyreum non sit concreatum materiæ informi. Cælum enim empyreum, si est aliquid, oportet quod sit corpus sensibile. Omne autem corpus sensibile est mobile; cælum autem empyreum non est mobile; quia motus ejus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis quod minimè apparet. Non ergo cælum empyreum est aliquid materiæ informi concreatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in 3 de Trinitate, cap. 4 et 5, quod *inferiora corpora per superiora quodam ordine reguntur*. Si ergo cælum empyreum est quoddam supremum corpus, oportet quod habeat aliquam influentiam in hæc inferiora corpora. Sed hoc non videtur; præsertim si ponatur immobile, cum nullum corpus moveat nisi motum. Non est ergo cælum empyreum materiæ informi concreatum.

3. Si dicatur quod cælum empyreum est locus contemplationis, non ordinatum ad naturales effectus, contra Augustinus dicit, in 4 de Trinit., cap. 10, parum à med., quod *nos, secundum quod mente aliquod æternum capimus, non in hoc mundo sumus*. Ex quo patet quod contemplatio mentem supra corporalia elevat. Non ergo contemplationi locus corporeus deputatur.

4. Præterea, inter corpora cælestia invenitur aliquod corpus partim diaphanum, et partim lucidum, scilicet cælum sidereum. Invenitur etiam aliquod cælum totum diaphanum, quod aliqui nominant cælum aqueum, vel crystallinum. Si ergo est aliud superius cælum, oportet quod sit totum lucidum. Sed

hoc esse non potest; quia sic continuè aer illuminaretur, nec unquàm nox esset. Non ergo cælum empyreum materiæ informi est concreatum.

Sed contra est quod Strabus dicit (habetur in Gloss. ord., ubi citatur non Strabus, sed Beda), quod cùm dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*, cælum dicit, non visibile firmamentum, sed empyreum, id est, igneum.

Respondeo dicendum quod cælum empyreum non invenitur positum nisi per auctoritates Strabi et Bedæ, et iterùm per auctoritatem Basilii.

In cujus positione quantum ad aliquid conveniunt, scilicet quantum ad hoc quod sit locus beatorum. Dicit enim Strabus, et etiam Beda ibid., quod *statim factum Angelis est repletum*. Basilius etiam dicit, in hom. 2 Hexam., à med.: *Sicut damnati in tenebras ultimas abiguntur, ita remuneratio pro dignis operibus restauratur in eâ luce quæ est extra mundum; et ibi quietis domicilium sortientur*. Differunt tamen quantum ad rationem ponendi. Nam Strabus et Beda ponunt cælum empyreum eâ ratione, quia firmamentum, per quod cælum empyreum intelligunt, non in principio, sed secundâ die dicitur factum. Basilius verò eâ ratione ponit, ne videatur simpliciter Deus opus suum à tenebris inchoasse; quod Manichæi calumniantur, Deum veteris Testamenti Deum tenebrarum nominantes.

Hæ autem rationes non sunt multum cogentes. Nam quæstio de firmamento, quod legitur factum in secundâ die, aliter solvitur ab Augustino, et aliter ab aliis sanctis. Quæstio autem de tenebris solvitur, secundum Augustinum, 1 sup. Gen. ad litt., cap. 15, et 7, cap. 27, per hoc quod infirmitas, quæ per tenebras significatur, non præcessit duratione formationem, sed origine. Secundum alios verò, cùm tenebræ non sint creatura aliqua, sed privatio lucis, divinæ sapientiæ attestatur, ut ea quæ produxit ex nihilo, primò in statu imperfectionis institueret, et postmodum ea perduceret ad perfectum.

Potest autem convenientior ratio sumi ex ipsâ conditione gloriæ. Expectatur enim in futurâ remuneratione duplex gloria, scilicet spiritualis et corporalis, non solum in corporibus humanis glorificandis, sed etiam in toto mundo innovando. Inchoata est autem spiritualis gloria ab ipso mundi principio in beatitudine Angelorum, quorum æqualitas sanctis promittitur. Unde conveniens fuit ut etiam à principio corporalis gloria inchoaretur in aliquo corpore, quod etiam à principio fuerit absque servitute corruptionis et mutabilitatis, et totaliter lucidum, sicut tota creatura corporalis expectatur post resurrectionem futura. Et ideo illud cælum dicitur empyreum, id est, igneum, non ab ardore, sed à splendore.

Sciendum est autem quod Augustinus, 10 de Civ. Dei, cap. 9 et 27, dicit quod Porphyrius discernebat à dæmonibus Angelos, ut aerea loca esse dæmonum, ætherea verò vel empyrea diceret Angelorum. Sed Porphyrius,

tanquàm Platonius, cælum istud sidereum igneum esse existimabat; et ideo empyreum nominabat, vel æthereum, secundum quod nomen ætheris sumitur ab inflammatione, et non secundum quod sumitur à velocitate motus, ut Aristoteles dicit, 1 de Cælo, text. 22. Quod pro tanto dictum sit, ne aliquis opinetur, Augustinum cælum empyreum posuisse, sicut nunc ponitur à modernis.

Ad primum ergo dicendum quod corpora sensibilia sunt mobilia secundum ipsum statum mundi, quia per motum creaturæ corporalis procuratur elementorum multiplicatio. Sed in ultimâ consummatione gloriæ cessabit corporum motus; et talem oportuit esse à principio dispositionem cæli empyrei.

Ad secundum dicendum, quod satis probabile est quod cælum empyreum secundum quosdam, cùm sit ordinatum ad statum gloriæ, non habet influentiam in inferiora corpora, quæ sunt sub alio ordine, utpote ordinata ad naturalem rerum decursum (1).

Probabilius tamen videtur dicendum quod, sicut supremi Angeli, qui assistant, habent influentiam super medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur, secundum Dionysium, cap. 8 cæl. Hierarch., ita cælum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licet ipsum non moveatur. Et propter hoc potest dici quod influit in primum cælum quod movetur, non aliquid transiens et adveniens per motum, sed aliquid fixum et stabile, puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertinens.

Ad tertium dicendum quod locus corporeus deputatur contemplationi, non propter necessitatem, sed propter congruitatem, ut exterior claritas interiori conveniat. Unde Basilius dicit, hom. 2 in Hexam. à med., quod *ministrator spiritus non poterat degere in tenebris, sed in luce, et lætitia degendi sibi habitum possidebat*.

Ad quartum dicendum quod, sicut Basilius dicit ibid., constat *factum esse cælum rotunditate conclusum, habens corpus spissum, et adeò validum, ut possit ea quæ extrinsecus habentur, ab interioribus separare*. Ob hoc necessario post se regionem relictam carentem luce constituit, utpote fulgore, qui superradiabat, excluso.

Sed quia corpus firmamenti, etsi sit solidum, est tamen diaphanum, quod lumen non impedit (ut patet per hoc quod lumen stellarum videmus non obstantibus mediis cælis), potest aliter dici, quod habet lucem cælum empyreum non condensatam, ut radios emittat, sicut corpus solis, sed magis subtilem; vel habet claritatem gloriæ, quæ non est conformis cum claritate naturali.

ARTICULUS IV. — *Utrum tempus sit concreatum materiæ informi.* — (2, dist. 12, quæst. 1, art. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus non sit concreatum materiæ informi. Dicit enim Augustinus, 12 Confess., c. 12, ad

(1) Nicolai, cursum.

Deum loquens : *Duo reperio, quæ fecisti carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam.* Non ergo tempus est concreatum materiæ informi.

2. Præterea, tempus dividitur per diem et noctem. Sed à principio nec nox, nec dies erat, sed postmodum, cum *divisit Deus lucem à tenebris.* Ergo à principio non erat tempus.

3. Præterea, tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secundo die. Ergo non à principio erat tempus.

4. Præterea, motus est prior tempore. Magis igitur debebat numerari inter primò creata quàm tempus.

5. Præterea, sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Non ergo magis debet computari inter primò creata tempus quàm locus.

Sed contra est quòd Augustinus dicit, super Genes. ad litt. imperf., cap. 3, quòd spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis.

Respondeo dicendum quòd communiter dicitur, quatuor esse primò creata, scilicet naturam angelicam, cælum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus.

Sed attendendum est quòd hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Augustinus enim, loco cit. in arg. 1, ponit duo primò creata, scilicet *naturam angelicam* et *materiam corporalem*, nullâ mentione factâ de cælo empyreo. Hæc autem duo, scilicet natura angelica et materia informis, præcedunt formationem non duratione, sed naturâ; et sicut naturâ præcedunt formationem, ita etiam et motum et tempus. Unde tempus non potest eis connumerari.

Procedit autem prædicta enumeratio secundum opinionem aliorum Sanctorum ponentium, quòd informitas materiæ duratione præcessit formationem, et tunc pro illâ duratione necesse est ponere tempus aliquod; aliter enim mensura durationis accipi non posset.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus hoc dicit eâ ratione quâ natura angelica et materia informis præcedunt origine, seu naturâ tempus.

Ad secundum dicendum quòd sicut secundum alios sanctos materia erat quodam modo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodam modo fuit informe, et postmodum formatum et distinctum per diem et noctem.

Ad tertium dicendum quòd si motus firmamenti non statim à principio incæpit, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscumque primi motus. Accidit enim tempori quòd sit numerus motus firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus mensura esset tempus, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere, statim à principio fuisse aliquem motum ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente angelicâ. Motum autem non est intelligere sine tempore, cum nihil aliud sit tempus quàm numerus prioris et posterioris in motu.

Ad quartum dicendum quòd inter primò creata computantur ea quæ habent generalem habitudinem ad res, et ideò computari debuit tempus, quòd habet rationem communis mensuræ, non autem motus, qui comparatur solum ad subjectum mobile.

Ad quintum dicendum quòd locus intelligitur in cælo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul; tempus autem, quod non est permanens, concreatum est in suo principio; sicut etiam modò nihil est accipere in actu de tempore nisi *nunc*.

QUÆSTIO LXVII.

DE OPERE DISTINCTIONIS SECUNDUM SE. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se; et primò de opere primæ diei; secundò de opere secundæ diei; tertio de opere tertiæ diei (1).

Circa primum quæruntur quatuor : 1º utrùm lux propriè in spiritualibus dici possit; 2º utrùm lux corporalis sit corpus; 3º utrùm sit qualitas; 4º utrùm conveniens fuerit primâ die fieri lucem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm lux propriè in spiritualibus dicatur.* — (2, dist. 13, art. 2. et quodl. 6, sine, et Joan. 1, lect. 8, princ.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lux propriè in spiritualibus dicatur. Dicit enim Augustinus, 4 super Genes. ad litt., c. 28, à med., quòd in spiritualibus melior et certior lux est; et quòd Christus non sic dicitur lux quomodò lapis, sed illud propriè, hoc figurativè.

2. Præterea, Dionysius, c. 4 de div. Nom., art. 1, lect., ponit lumen inter nomina intelligibilia Dei. Nomina autem intelligibilia propriè dicuntur in spiritualibus. Ergo lux propriè dicitur in spiritualibus.

3. Præterea, Apostolus dicit, ad Ephes. 5, 13 : *Omne quod manifestatur, lumen est.* Sed manifestatio magis propriè est in spiritualibus quàm in corporalibus. Ergo et lux.

Sed contra est quod Ambrosius, in princ. prol., lib. 2 de Fide ad Gratianum, ponit splendorem inter ea quæ de Deo metaphoricè dicuntur.

Respondeo dicendum quòd de aliquo nomine dupliciter convenit loqui, uno modo secundum primam ejus impositionem, alio modo secundum usum nominis, sicut patet in nomine visionis, quod primò impositum est ad significandum actum sensus visus; sed propter dignitatem et certitudinem hujus sensus extensum est hoc nomen, secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum; dicimus enim : Vide quomodò sapit, vel quomodò redolet, vel quomodò est calidum, et ulterius etiam ad cognitionem intellectus secundum illud Matth. 5, 8 : *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

Et similiter dicendum est de nomine lucis. Nam primò quidem est institutum ad significandum id quod facit manifestationem in

(1) Nicolaius addit, *dici*.

sensu visus; postmodum autem extensum est ad significandum omne illud quod facit manifestationem secundum quamcunque cognitionem. Si ergo accipiatur nomen luminis secundum suam primam impositionem, metaphoricè in spiritualibus dicitur, ut Ambrosius dicit, loc. prox. cit. Si autem accipiatur secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic propriè in spiritualibus dicitur.

ARTICULUS II. — *Utrum lux sit corpus.* — (2, dist. 2, qu. 2, art. 3, ad 4, et dist. 13, art. 3, et dist. 30, qu. 2, art. 1, corp., et 2 Cæl., lect. 10, princ., et 2 de Animâ, lect. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lux sit corpus. Dicit enim Augustinus, in lib. 3 de lib. Arb., c. 5, à med., quod *lux in corporibus primum tenet locum.* Ergo lux est corpus.

2. Præterea, Philosophus dicit, 5 Topic., c. 2, quod lumen est species ignis. Sed ignis est corpus. Ergo lumen est corpus.

3. Præterea, ferri, intersecari et reflecti est propriè corporum. Hæc autem omnia attribuantur luminis, vel radio; conjunguntur etiam diversi radii, et separantur, ut Dionysius dicit, 2 cap. de div. Nom., ante med. lect. 2, quod etiam videtur nonnisi corporibus convenire posse. Ergo lumen est corpus.

Sed contra, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Sed lumen est simul cum aere. Ergo lumen non est corpus.

Respondeo dicendum quod impossibile est lumen esse corpus; quod quidem apparet tripliciter.

Primò quidem ex parte loci. Nam locus cujuslibet corporis est alius à loco alterius corporis; nec est possibile secundum naturam duo corpora esse simul in eodem loco, qualiacumque corpora sint, quia contiguum requirit distinctionem in situ.

Secundò apparet idem ex ratione motus. Si enim lumen esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis. Nullus autem motus localis corporis potest esse in instanti; quia omne quod movetur localiter, necesse est quod prius perveniat ad medium magnitudinis quàm ad extremum; illuminatio autem fit in instanti. Nec potest dici quod fiat in tempore imperceptibili, quia in parvo spatio posset tempus latere; in magno autem spatio, puta ab oriente in occidentem, tempus latere non posset. Statim enim cum sol est in puncto horizontis, illuminatur totum hemisphærium usque ad punctum oppositum. Est etiam aliud considerandum ex parte motus; quia omne corpus habet motum naturalem determinatum. Motus autem illuminationis est ad omnem partem, nec magis secundum circulum quàm secundum rectitudinem. Unde manifestum est quod illuminatio non est motus localis alicujus corporis.

Tertiò apparet idem ex parte generationis et corruptionis. Si enim lumen esset corpus, quando aer obtenebrescit per absentiam luminis, sequeretur quod corpus luminis corrumpetur, et quod materia ejus acciperet aliam formam; quod non apparet, nisi ali-

quis dicat, etiam tenebras esse corpus. Nec etiam apparet ex quâ materiâ tantum corpus, quod replet medium hemisphærium, quotidie generetur. Ridiculum est etiam dicere quod ad solam absentiam luminis tantum corpus corrumpatur. Si quis etiam dicat quod non corrumpitur, sed simul cum sole accedit et circumfertur, quid dici poterit de hoc quod ad interpositionem alicujus corporis circa candelam tota domus obscuratur? Nec videtur quod lumen congregetur circa candelam, quia non apparet ibi major claritas post quàm ante. Quia ergo omnia hæc non solum rationi, sed sensui etiam repugnant, dicendum est quod impossibile est lumen esse corpus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus accipit lucem pro corpore lucido in actu, scilicet pro igne quod inter quatuor elementa nobilissimum est.

Ad secundum dicendum quod Aristoteles lumen nominat ignem in propriâ materiâ; sicut ignis in materiâ aereâ dicitur flamma, et in materiâ terreâ dicitur carbo. Non tamen est multum curandum de eis exemplis quæ Aristoteles inducit in libris logicalibus, quia inducit ea ut probabilia secundum opinionem aliorum.

Ad tertium dicendum quod omnia illa attribuuntur luminis metaphoricè, sicut etiam possent attribui calori. Quia enim motus localis est naturaliter primus motuum; ut probatur in 8 Physic., text. 55, utimur nominibus pertinentibus ad motum localem in alteratione, et in omnibus motibus, sicut etiam nomen distantie derivatum est à loco ad omnia contraria, ut dicitur in 10 Metaph., text. 13.

ARTICULUS III. — *Utrum lux sit qualitas.* — (2, dist. 1, qu. 3, art. 3 et 4, et art. 8, ad 12, et 2 de Animâ, lect. 14, et op. 9, qu. 7, et 2 Cæl., lect. 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lux non sit qualitas. Omnis enim qualitas permanet in subjecto, etiam postquàm agens discesserit; sicut calor in aquâ, postquàm removetur ab igne. Sed lumen non remanet in aere, recedente luminari. Ergo lumen non est qualitas.

2. Præterea, omnis qualitas sensibilis habet contrarium, sicut calido contrariatur frigidum, et albo nigrum. Sed luminis nihil est contrarium; tenebra enim est privatio luminis. Ergo lumen non est qualitas sensibilis.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed lux cælestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus; dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos visibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis forma; aut spiritualis.

Sed contra est quod Damascenus dicit, in lib. 1 de orthod. Fid., c. 9, et lib. 2, c. 7, quod lux est quædam qualitas.

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod lumen in aere non habet esse naturale, sicut color in pariete, sed esse intentionale, sicut similitudo coloris in aere.

Sed hoc non potest esse propter duo : primò quidem quia lumen denominat aerem, fit enim aer luminosus in actu, color verò non denominat ipsum, non enim dicitur aer coloratus; secundò quia lumen habet effectum in naturâ, quia per radios solis calefiunt corpora; intentiones autem non causant transmutationes naturales.

Alii verò dixerunt quòd lux est forma substantialis solis.

Sed hoc etiam apparet impossibile propter duo : Primò quidem quia nulla forma substantialis est per se sensibilis, quia *quod quid est* est objectum intellectûs, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 26; lux autem est secundùm se visibilis. Secundò quia impossibile est ut id quod est forma substantialis in uno, sit forma accidentalis in alio; quia formæ substantiali per se convenit constituere in specie; unde semper et in omnibus adest ei. Lux autem non est forma substantialis aeris; alioquin, eâ recedente, corrumpetur. Unde non potest esse forma substantialis solis.

Dicendum est ergo quòd, sicut calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis, vel cujuscumque alterius corporis à se lucentis, si aliquod aliud tale est. Cujus signum est quòd radii diversarum stellarum habent diversos effectus secundùm diversas naturas corporum.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm qualitas consequatur formam substantialem, diversimodè se habet subjectum ad receptionem qualitatis, sicut se habet ad receptionem formæ. Cùm enim materia perfectè recipit formam, firmiter stabilitur etiam qualitas consequens formam; sicut si aqua convertatur in ignem. Cùm verò forma substantialis recipitur imperfectè secundùm inchoationem quamdam, qualitas consequens manet quidem aliquandiu, sed non semper; sicut patet in aquâ calefactâ, quæ redit ad suam naturam. Sed illuminatio non fit per aliquam transmutationem materiæ ad susceptionem formæ substantialis, ut fiat quasi inchoatio aliqua formæ; et ideò lumen non remanet nisi ad præsentiam agentis.

Ad secundum dicendum quòd accidit luci quòd non habeat contrarium, in quantum est qualitas naturalis primi corporis alterantis, quod est à contrarietate elongatum.

Ad tertium dicendum quòd sicut calor agit ad formam ignis quasi instrumentaliter, in virtute formæ substantialis; ita lumen agit quasi instrumentaliter, in virtute corporum cælestium, ad producendas formas substantiales, et ad hoc quòd faciat colores visibiles actu, in quantum est qualitas primi corporis sensibilis.

ARTICULUS IV. — *Utrùm convenienter lucis productio in primâ die ponatur.* — (2, dist. 13, art. 4, et Gal. 4, lect. 6, fine.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter lucis productio in primâ die ponatur. Est enim lux qualitas quædam, ut dictum est art. præc. Qualitas autem, cùm

sit accidens, non habet rationem primi, sed magis rationem postremi. Non ergo primâ die debet poni productio lucis.

2. Præterea, per lucem distinguitur nox à die. Hoc autem fit per solem, qui ponitur factus die quartâ. Ergo non debuit poni productio lucis primâ die.

3. Præterea, nox et dies fit per circularem motum corporis lucidi. Sed circularis motus est proprius firmamenti, quod legitur factum die secundâ. Ergo non debuit poni in primâ die productio lucis distinguentis noctem et diem.

4. Si dicatur quòd intelligitur de luce spirituali, contra : Lux, quæ legitur facta primâ die, facit distinctionem à tenebris. Sed non erant in principio spirituales tenebræ, quia etiam dæmones fuerunt à principio boni, ut supra dictum est, qu. 63, art. 5. Non ergo primâ die debuit poni productio lucis.

Sed contra, id sine quo non potest esse dies, oportuit fieri in primâ die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri primâ die.

Respondeo dicendum quòd de productione lucis est duplex opinio.

Augustinus enim, lib. 11 de Civ. Dei, c. 9 et 33, videtur dicere quòd non fuerit conveniens Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem; et ideò dicit quòd cùm dicitur : *In principio creavit Deus cælum et terram*, per cælum intelligitur spiritualis natura adhuc informis; per terram autem intelligitur materia informis corporalis creaturæ. Et quia natura spiritualis dignior est quàm corporalis, fuit priùs formanda. Formatio igitur spiritualis naturæ significatur in productione lucis, ut intelligatur de luce spirituali. Formatio enim naturæ spiritualis est per hoc quòd illuminatur, ut adhæreat verbo Dei.

Aliis autem videtur quòd sit prætermissa à Moyse productio spiritualis creaturæ; sed hujus rationem diversimodè assignant. Basilus enim dicit, hom. 1 in Hexam., à princ., quòd Moyses principium narrationis suæ fecit à principio, quod ad tempus pertinet sensibilibus rerum; sed spiritualis natura, id est, angelica, prætermittitur, quia fuit ante creata. Chrysostomus autem, hom. 2 in Gen., circ. med., as ignat aliam rationem; quia Moyses loquebatur rudi populo, qui nihil nisi corporalia poterat capere, quem etiam ab idololatriâ revocare volebat.

Assumpsissent autem idololatriæ occasionem, si propositæ fuissent eis aliquæ substantiæ supra omnes corporeas creaturas; eas enim reputassent deos, cùm etiam proni essent ad hoc quòd solem et lunam, et stellas colerent tanquàm deos; quod eis inhibetur Deuter. 4. Præmissa autem fuerat circa creaturam corporalem multiplex informitas. Una quidem in hoc quòd dicebatur : *Terra erat inanis et vacua*; alia verò in hoc quòd dicebatur : *Tenebræ erant super faciem abyssi*.

Necessarium autem fuit ut informitas tenebrarum primò removeretur per lucis productionem propter duo, primò quidem quia lux ut dictum est art. 3 hujus quæst., est qualitas

primi corporis; unde secundum eam primò fuit mundus formandus. Secundò propter communitatem lucis; communicant enim in eâ inferiora corpora cum superioribus. Sicut autem in cognitione proceditur à communioribus, ita etiam in operatione; nam prius generatur vivum quàm animal, et animal quàm homo, ut dicitur in lib. 2 de Generatione animalium, c. 3. Sic ergo oportuit ordinem divinæ sapientiæ manifestari, ut inter opera distinctionis produceretur lux, tanquàm primi corporis forma, et tanquàm communior. Basilius tamen, homil. 2 in Hexam., à med., posuit tertiam rationem, quia per lucem omnia alia manifestantur. Potest et quarta ratio addi, quæ in obijciendo est tacta; quia dies non potest esse sine luce; unde oportuit in primâ die fieri lucem.

Ad primum ergo dicendum quòd secundum opinionem quæ ponit informitatem materiæ duratione præcedere formationem, oportet dicere quòd materia à principio fuerit creata sub formis substantialibus, postmodum verò fuerit formata secundum aliquas conditiones accidentales, inter quas primum locum obtinet lux.

Ad secundum dicendum quòd quidam dicunt lucem illam fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodum, facto sole, in materiam præjacentem rediit. Sed istud non est conveniens, quia Scriptura in principio Genes. commemorat institutionem naturæ, quæ postmodum perseverat. Unde non debet dici quòd aliquid tunc factum fuerit quod postmodum esse desierit.

Et ideò alii dicunt quòd illa nubes lucida adhuc remanet, et est conjuncta soli, ut ab eo discerni non possit. Sed secundum hoc illa nubes superflua remaneret; nihil autem est vanum in operibus Dei.

Et ideò alii dicunt quòd ex illâ nube formatum est corpus solis. Sed hoc etiam dici non potest, si ponatur corpus solis non esse de naturâ quatuor elementorum, sed esse incorruptibile per naturam; quia secundum hoc materia ejus non potest esse sub aliâ formâ.

Et ideò est dicendum quòd, ut Dionysius dicit 4 c. de div. Nom., parte 1, lect. 3, illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quòd jam erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi; sed postmodum data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus. Et secundum hoc in productione hujus lucis distincta est lux à tenebris quantum ad tria. Primò quidem quantum ad causam, secundum quòd in substantiâ solis erat causa luminis, in opacitate autem terræ causa tenebrarum. Secundò quantum ad locum; quia in uno hemisphærio erat lumen, in alio tenebræ. Tertiò quantum ad tempus; quia in eodem hemisphærio secundum unam partem temporis erat lumen, secundum aliam tenebræ, et hoc est quod dicitur: *Lucem vocavit diem, et tenebras noctem.*

Ad tertium dicendum quòd Basilius dicit, homil. 2 in Hexam., à med., lucem et tenebras tunc fuisse per emissionem et contractionem luminis, et non per motum.

Sed contra hoc obijcit Augustinus, lib. 1, sup. Gen. ad litt., cap. 16, quòd nulla ratio esset hujus vicissitudinis emittendi et retrahendi luminis, cum homines et animalia non essent, quorum usibus hoc deserviret. Et præterea hoc non habet natura corporis lucidi, ut retrahat lumen in sui præsentia; sed miraculosè potest hoc fieri. In primâ autem institutione naturæ non quæritur miraculum, sed quid natura rerum habeat, ut Augustinus dicit, lib. 2 super Gen. ad litt., c. 1, parum à princ.

Et ideò dicendum est quòd duplex est motus in cælo. Unus communis toti cælo, qui facit diem et noctem; et iste videtur institutus primo die. Alius autem est qui diversificatur per diversa corpora; secundum quos motus fit diversitas dierum ad invicem, et mensium, et annorum. Et ideò in primâ die fit mentio de solâ distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem; in quartâ autem die fit mentio de diversitate dierum, et temporum, et annorum, cum dicitur: *Ut sint in tempora, et dies, et annos*; quæ quidem diversitas fit per motus proprios.

Ad quartum dicendum quòd secundum Augustinum, lib. 1 super Gen. ad litt., c. 15, informitas non præcedit formationem duratione. Unde oportet dicere quòd per lucis productionem intelligatur formatio spiritualis creaturæ, non quæ est per gloriam perfecta, cum quâ creata non fuit, sed quæ est per gratiam, cum quâ creata fuit, ut dictum est qu. 62, art. 3. Per hanc ergo lucem facta est divisio à tenebris, id est, ab informitate alterius creaturæ non formatæ. Sed si tota creatura simul formata fuit, facta est distinctio à tenebris spiritualibus, non quæ tunc essent, quia diabolus non fuit creatus malus, sed quas Deus futuras prævidit.

QUÆSTIO LXVIII.

DE OPERE SECUNDÆ DIEI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de opere secundæ diei; et circa hoc quærentur quatuor: 1º utrùm firmamentum sit factum secundâ die; 2º utrùm aliquæ aquæ sint supra firmamentum; 3º utrùm firmamentum dividat aquas ab aquis; 4º utrùm sit unum cælum tantum, vel plures.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm firmamentum sit factum secundâ die.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd firmamentum non sit factum secundâ die. Dicitur enim Genes. 1, 8: *Vocavit Deus firmamentum cælum.* Sed cælum factum est ante omnem diem, ut patet, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Ergo firmamentum non est factum secundâ die.

2. Præterea, opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinæ sapientiæ. Non conveniret autem divinæ sapientiæ ut posterius faceret quod est naturaliter prius. Firmamentum autem est naturaliter prius aquâ et terrâ, de quibus tamen fit mentio ante formationem lucis, quæ fuit primâ die. Non ergo firmamentum factum est secundâ die.

3. Præterea, omne quod est factum per sex

dies, formatum est ex materiâ prius creatâ ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materiâ præexistente, quia sic esset generabile et corruptibile. Ergo firmamentum non est factum secundâ die.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 6: *Dixit Deus: Fiat firmamentum*; et postea sequitur: *Et factum est vespere et mane dies secundus*.

Respondeo dicendum quodd, sicut Augustinus docet 1 super Genes. ad litt., cap. 18, propè fin., et lib. 12 Conf., c. 23 et 24, in princ., in huiusmodi quæstionibus duo sunt observanda. Primò quidem, ut veritas Scripturæ inconcussè teneatur. Secundò, cum Scriptura divina multipliciter exponi possit, quodd nulli expositioni aliquis ita præcisè inhæreat, ut si certâ ratione constiterit hoc esse falsum quod aliquis sensum Scripturæ esse credebat, id nihilominus asserere præsumat; ne Scriptura ex hoc ab infidelibus derideatur, et ne eis via credendi præcludatur.

Sciendum est ergo quodd hoc quod legitur, firmamentum secundâ die factum, dupliciter intelligi potest. Uno modo de firmamento in quo sunt sidera; et secundum hoc oportet nos diversimodè exponere secundum diversas opiniones hominum de firmamento.

Quidam enim dixerunt firmamentum illud esse ex elementis compositum; et hæc fuit opinio Empedoclis, qui tamen dixit ideò illud corpus indissolubile esse, quia in ejus compositione lis non erat, sed amicitia tantum. Alii verò dixerunt firmamentum esse de naturâ quatuor elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quasi elementum simplex; et hæc opinio fuit Platonis, qui posuit corpus cœleste esse elementum ignis. Alii verò dixerunt cœlum non esse de naturâ quatuor elementorum, sed esse quintum corpus præter quatuor elementa; et hæc est opinio Aristotelis, lib. 1 de Cœlo, à text. 46 usque ad 82.

Secundum igitur primam opinionem absolute posset concedi quodd firmamentum factum fuerit secundâ die; etiam secundum suam substantiam. Nam ad opus creationis pertinet producere ipsam elementorum substantiam; ad opus autem distinctionis et ornatus pertinet formare aliqua ex præexistentibus elementis.

Secundum verò opinionem Platonis non est conveniens quodd firmamentum credatur secundum suam substantiam esse factum secundâ die. Nam facere firmamentum secundum hoc est producere elementum ignis. Productio autem elementorum pertinet ad opus creationis, secundum eos qui ponunt informitatem materiæ tempore præcedere formationem; quia formæ elementorum sunt quæ primò adveniunt materiæ.

Multò autem minùs, secundum opinionem Aristotelis, poni potest quodd firmamentum secundum suam substantiam sit secundâ die productum, secundum quodd per istos dies successio temporis designatur. Quia cœlum, cum sit secundum suam naturam incorruptibile, habet materiam quæ non potest subesse alteri formæ. Unde impossibile est quodd fir-

mamentum sit factum ex materiâ prius tempore existente. Unde productio substantiæ firmamenti ad opus creationis pertinet. Sed aliqua formatio ejus secundum has duas opiniones pertinet ad opus secundæ diei, sicut etiam Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., post princ. lect. 3, quodd lumen solis fuit informis in primo triduo, et postea fuit in quartâ die formatum.

Si autem per istos dies non designetur temporis successio, sed solùm ordo naturæ, ut Augustinus vult, 4 super Genes. ad litt., cap. 22 et 24, nihil prohibebit dicere, secundum quancumque harum opinionum, formationem secundum substantiam firmamenti ad secundam diem pertinere.

Potest autem et alio modo intelligi, ut per firmamentum quod legitur secundâ die factum, non intelligatur firmamentum illud in quo fixæ sunt stellæ; sed illa pars aeris in quâ condensantur nubes; et dicitur firmamentum propter spissitudinem aeris in parte illâ. Nam quod est spissum et solidum dicitur esse corpus firmum, ad differentiam corporis mathematici, ut dicit Basilius in Hexam., hom. 3, ante med.

Et secundum hanc expositionem nihil repugnans sequitur cuicumque opinioni. Unde Augustinus, 2 super Gen. ad litt., c. 4, in med., hanc expositionem commendans, dicit: *Hanc considerationem laude dignissimam judico. Quodenim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest.*

Ad primum ergo dicendum quodd secundum Chrysostomum, hom. 3 in Gen., primò Moyses summarie dixit quid Deus fecit, præmittens: *In principio creavit Deus cœlum et terram*; postea per partes explicavit; sicut si quis dicat: Hic artifex fecit domum istam, et postea subdat: Primò fecit fundamenta, et postea erexit parietes, tertio superposuit tectum. Et sic non oportet nos aliud cœlum intelligere, cum dicitur: *In principio creavit Deus cœlum et terram*, et cum dicitur quodd secundâ die factum est firmamentum. Potest etiam dici aliud esse cœlum quod legitur in principio creatum, et quod legitur secundâ die factum; et hoc diversimodè. Nam secundum Augustinum, lib. 1 super Gen. ad litt., c. 9, cœlum quod legitur primo die factum, est natura spiritualis informis; cœlum autem quod legitur secundâ die factum, est cœlum corporeum. Secundum verò Bedam et Strabum (ut in Glos. ord. sup. illud: *In princ.*), cœlum quod legitur primo die factum, est cœlum empyreum; firmamentum verò quod legitur secundâ die factum, est cœlum sidereum. Secundum verò Damascenum, lib. 2 de orth. Fid., cap. 6, cœlum quod legitur primâ die factum, est quoddam cœlum sphæricum sine stellis, de quo philosophi loquuntur, dicentes ipsum esse nonam sphæram, et mobile primum quod movetur motu diurno. Per firmamentum verò factum secundâ die intelligitur cœlum sidereum. Secundum autem aliam expositionem, quam Augustinus tangit, lib. 2 sup. Genes. ad litt., cap. 13, à med., cœlum primâ die factum, est etiam ipsum cœlum sidereum; per firma-

mentum verò secundâ die factum intelligitur spatium aeris, in quo nubes condensantur, quod etiam cœlum æquivocè dicitur. Et ideo ad æquivocationem designandam signanter dicitur: *Vocavit Deus firmamentum cœlum*; sicut et supra dixerat. *Vocavit lucem diem*; quia dies etiam pro spatio viginti quatuor horarum ponitur. Et idem est in aliis observandum, ut Rabbi Moyses dicit, lib. 2 Prophetarum, c. 30.

Ad secundum et tertium patet solutio ex supra dictis.

ARTICULUS II. — *Utrum aquæ sint supra firmamentum.* — (2, dist. 14, art. 2, et Pot. quæst. 4, art. 1, ad 5, et quodl. 4, quæst. 2, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aquæ non sint supra firmamentum. Aqua enim est naturaliter gravis. Locus autem proprius gravis non est esse sursùm, sed solum deorsùm. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Præterea, naturaliter aqua est fluida. Sed quod est fluidum, non potest consistere super corpus rotundum, ut experimento patet. Ergo, cùm firmamentum sit corpus rotundum, aqua non potest esse supra firmamentum.

3. Præterea, aqua, cùm sit elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti, sicut imperfectum ordinatur ad perfectum. Sed supra firmamentum non est locus mixtionis, sed supra terram. Ergo frustra aqua esset supra firmamentum. Nihil autem in operibus Dei est frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 7, quòd *divisit aquas quæ erant supra firmamentum, ab his quæ erant sub firmamento.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus, 2 super Genes. ad litt., c. 5, in fin., *major est Scripturæ hujus auctoritas quàm omnis humani ingenti capacitas. Unde quoquo modo et qualeslibet aquæ ibi sint, eas tamen ibi esse, minimè dubitamus.*

Quales autem sint illæ aquæ, non eodem modo ab omnibus assignatur. Origenes enim dicit, hom. 1 in Gen., non longè à princ., quòd aquæ illæ quæ super cœlos sunt, sunt spirituales substantiæ. Unde in psalm. 148, 4, dicitur: *Aquæ, quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini*; et Dan. 3, 60: *Benedicite, aquæ omnes quæ super cœlos sunt, Domino.*

Sed ad hoc respondet Basilius, in 3 in Hexam., non procul à fin., quòd hoc non dicitur, eo quòd aquæ sint rationales creaturæ, sed quia consideratio earum prudenter à sensum habentibus contemplata glorificationem perficit Creatoris. Unde ibidem dicitur idem de igne, et grandine, et hujusmodi, de quibus constat quòd non sunt rationales creaturæ.

Dicendum est ergo quòd sunt aquæ corporales. Sed quales aquæ sint, oportet diversimodè definire secundum diversam de firmamento sententiam.

Si enim per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quod ponitur esse de naturâ quatuor elementorum; pari ratione et aquæ

quæ super cœlos sunt, ejusdem naturæ poterunt credi cum elementaribus aquis. Si autem per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, quòd non sit de naturâ quatuor elementorum, tunc et aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, non erunt de naturâ elementarium aquarum.

Sed sicut secundum Strabum, in Glos. ord. super illud: *In princ. creavit*, dicitur cœlum empyreum, id est, igneum, propter solum splendorem (1); ita dicetur aliud cœlum aqueum propter solam diaphaneitatem, quod est supra cœlum sidereum.

Posito etiam quòd firmamentum sit alterius naturæ præter quatuor elementa, adhuc potest dici quòd aquas dividit, si per aquam non elementum aquæ, sed materiam informem intelligamus, ut Augustinus dicit, 1 super Genes. contra Manichæos, cap. 5 et 7, quia secundum hoc, quicquid est inter corpora, dividit aquas ab aquis.

Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris, in quâ nubes condensantur, sic aquæ quæ supra firmamentum sunt, sunt aquæ quæ vaporabiliter resolutæ supra aliquam partem aeris eleventur, ex quibus pluriæ generantur.

Dicere enim quòd aquæ vaporabiliter resolutæ eleventur supra cœlum sidereum, ut quidam dixerunt, quorum opinionem Augustinus tangit in 2 super Genes. ad litt., c. 4, est omnino impossibile; tum propter soliditatem cœli; tum propter regionem ignis mediam, quæ hujusmodi vapores consumeret; tum quia locus, quò feruntur levia et rara, est infra concavum orbis lunæ; tum etiam quia sensibiliter apparet vapores non elevari usque ad cacuminâ quorundam montium. Quod etiam dicunt de rarefactione corporis in infinitum, propter hoc quòd corpus est in infinitum divisibile, vanum est; non enim corpus naturale in infinitum dividitur, aut rarefit, sed usque ad certum terminum.

Ad primum ergo dicendum quòd quibusdam videtur ratio illa solvenda per hoc quòd aquæ quamvis sint naturaliter graves, virtute tamen divinâ super cœlos continentur.

Sed hanc solutionem Augustinus excludit, 2 super Genes., c. 1, paulò à princ., dicens quòd nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum, convenit quærere, non quid in eis ad miraculum suæ potentiae velit operari.

Unde aliter dicendum est quòd secundum duas ultimas opiniones de aquis et firmamento patet solutio ex præmissis in corp. art. Secundum autem primam opinionem oportet ponere alium ordinem in elementis quàm Aristoteles ponat; ut quædam aquæ spissæ sint circa terram, quædam verò tenues circa cœlum; ut sic se habeant illæ ad cœlum, sicut istæ ad terram: vel quòd per aquam intelligatur materia corporum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum etiam patet solutio ex præmissis secundum duas ultimas opiniones. Secundum verò primam respondet Basilius, hom.

(1) Ita cod. Alean., Garcia et Nicolaius. Edit. Rom. et Patav.: *Solis splendorem.*

3 in Hexam., aliquantulum ante med., dupliciter. Uno modo, quia non est necessarium ut omne quod in concavo apparet rotundum, sit etiam supra rotundum, seu convexum. Secundò, quia aquæ quæ sunt supra cœlos, non sunt fluidæ, sed quasi glaciali soliditate extra cœlum firmatæ. Unde et à quibusdam dicuntur cœlum crystallinum.

Ad tertium dicendum quòd secundum tertiam opinionem aquæ sunt supra firmamentum vaporabiliter elevatæ propter utilitatem pluviarum. Secundum verò secundam opinionem aquæ sunt supra firmamentum, id est, cœlum totum diaphanum absque stellis; quod quidam ponunt primum mobile, quod revolvit totum cœlum motu diurno, ut operetur per motum diurnum continuitatem generationis; sicut cœlum in quo sunt sidera, per motum qui est secundum Zodiacum, operatur diversitatem generationis et corruptionis per accessum et recessum, et per diversas virtutes stellarum. Secundum verò primam opinionem aquæ sunt ibi, ut Basilius dicit, loco prox. cit., ad contemperandum calorem cœlestium corporum. Cujus signum acceperunt aliqui, ut Augustinus dicit, lib. 2 super Gen., cap. 5, per tot., quòd stella Saturni propter vicinitatem aquarum superiorum est frigidissima.

ARTICULUS III. — *Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.* — (Pot. qu. 4, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd firmamentum non dividat aquas ab aquis. Unius enim corporis secundum speciem est unus locus naturalis. Sed omnis aqua omni aquæ est eadem specie, ut dicit Philosophus, lib. 1 Topic., cap. 6, parum à princ. Non ergo aquæ ab aquis sunt distinguendæ secundum locum.

2. Præterea, si dicatur quòd aquæ illæ quæ sunt supra firmamentum, sunt alterius speciei ab aquis quæ sunt sub firmamento; contra. Ea quæ sunt secundum speciem diversa, non indigent aliquo alio distinguente. Si ergo aquæ superiores et inferiores specie differunt, firmamentum eas ab invicem non distinguit.

3. Præterea, illud videtur aquas ab aquis distinguere quod ex utrâque parte ab aquis contingitur; sicut si aliquis paries fabricetur in medio fluminis. Manifestum est autem quòd aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum. Ergo non dividit firmamentum aquas ab aquis.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 6: *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.*

Respondeo dicendum quòd aliquis considerando superficie tenens litteram Genesis. posset talem imaginationem concipere secundum quorundam antiquorum philosophorum positionem. Posuerunt enim quidam aquam quoddam infinitum corpus, et omnium aliorum corporum principium. Quam quidem immensitatem aquarum accipere posset in nomine abyssi, cum dicitur quòd *tenebræ erant super faciem abyssi*. Ponebant etiam, quòd illud cœlum sensibile, quod videmus, non continet infra se omnia corporalia; sed

est infinitum aquarum corpus supra cœlum. Et ita posset aliquis dicere quòd firmamentum cœli dividit aquas exteriores ab aquis interioribus, id est, ab omnibus corporibus quæ infra cœlum continentur, quorum principium aquam ponebant.

Sed quia ista positio per veras rationes falsa deprehenditur, non est dicendum hunc esse intellectum Scripturæ. Sed considerandum est quòd Moyses rudi populo loquebatur, quorum imbecillitati condescendens, illa solum eis proposuit quæ manifestè sensui apparent. Omnes autem, quantumcumque rudes, terram et aquam esse corpora sensu deprehendunt. Aer autem non percipitur ab omnibus esse corpus, in tantum quòd etiam quidam philosophi aerem dixerunt nihil esse, plenum aere vacuum nominantes. Et idè Moyses de aqua et terrâ mentionem facit expressam; aerem autem non expressè nominat, ne rudibus quoddam ignotum proponeret. Ut tamen capæibus veritatem exprimeret, dat locum intelligendi aerem, significans ipsum quasi aquæ annexum, cum dicit quòd *tenebræ erant super faciem abyssi*; per quod datur intelligi super faciem aquæ esse ali-quod corpus diaphanum, quod est subjectum lucis et tenebrarum.

Sic igitur, sive per firmamentum intelligamus cœlum in quo sunt sidera, sive spatium aeris nubilosum; convenienter dicitur quòd firmamentum dividit aquas ab aquis, secundum quòd per aquam materia informis significatur, vel secundum quòd omnia corpora diaphana sub communi nomine aquarum (1) intelliguntur. Nam cœlum sidereum distinguit corpora inferiora diaphana à superioribus; aer verò nubilosus distinguit superiorem aeris partem, in quâ generantur pluvie, et hujusmodi impressiones, ab inferiori parte aeris, quæ aquæ connectitur, et sub nomine aquarum intelligitur.

Ad primum ergo dicendum quòd si per firmamentum intelligatur cœlum sidereum, aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus. Si autem per firmamentum intelligatur nubilosus aer, tunc utræque aquæ sunt ejusdem speciei; et deputantur tunc duo loca aquis non eadem ratione; sed locus superior est locus generationis aquarum, locus autem inferior est locus quietis earum.

Ad secundum dicendum quòd si accipiantur aquæ diversæ secundum speciem, firmamentum dicitur dividere aquas ab aquis non sicut causa faciens divisionem, sed sicut terminus utrarumque aquarum.

Ad tertium dicendum quòd Moyses propter invisibilitatem aeris et similitudinem corporum, omnia hujusmodi corpora sub aquæ nomine comprehendit. Et sic manifestum est quòd ex utrâque parte firmamenti qualitercumque accepti, sunt aquæ.

ARTICULUS IV. — *Utrum sit unum cœlum tantum.* — (2, dist. 14, artic. 4, et 1 Met. lect. 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Edit. Rom.: *Sub omni convenientiâ aquarum.*
Nicolai: *Sub convenientiâ aquarum.*

sit unum cælum tantum. Cælum enim contra terram dividitur, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*. Sed terra est una tantum. Ergo et cælum est unum tantum.

2. Præterea, omne quod constat ex totâ suâ materiâ, est unum tantum. Sed cælum est huiusmodi, ut probat Philosophus in 1 de Cælo, text. 95. Ergo cælum est unum tantum.

3. Præterea, quidquid dicitur de pluribus univocè, dicitur de eis secundum unam rationem communem. Sed si sunt plures cæli, cælum dicitur univocè de pluribus; quia si æquivocè, non propriè dicerentur plures cæli. Oportet ergo, si dicuntur plures cæli, quod sit aliqua ratio communis secundum quam cæli dicantur. Hanc autem non est assignare; non est ergo dicendum, quod sint plures cæli.

Sed contra est quod dicitur in psal. 148, 4: *Laudate eum, cæli cælorum*.

Respondeo dicendum quod circa hoc videtur esse quædam diversitas inter Basilium et Chrysostomum; dicit enim Chrysostomus, hom. 4 in Hexam., ante med., non esse nisi unum cælum; et quod pluraliter dicitur *cæli cælorum*, hoc est propter proprietatem linguæ Hebrææ, in quâ consuetum est ut cælum solum pluraliter significetur, sicut sunt etiam multa nomina in Latino, quæ singulari carent. Basilius autem, hom. 3 in Hexam., inter med. et fin., et Damascenus, lib. 2 orthod. Fidei, cap. 6, sequens eum, dicunt plures esse cælos.

Sed hæc diversitas magis est in voce quam in re. Nam Chrysostomus unum cælum nominat totum corpus quod est supra terram et aquam; nam etiam aves quæ volant in aere dicuntur propter hoc volucres cæli. Sed quia in illo corpore sunt multæ distinctiones, propter hoc Basilius posuit plures cælos.

Ad distinctionem ergo cælorum sciendam, considerandum est quod cælum tripliciter dicitur in Scripturis. Quandoque enim dicitur propriè et naturaliter, et sic dicitur cælum corpus aliquod sublime et luminosum actu vel potentiâ, et incorruptibile per naturam; et secundum hoc ponuntur tres cæli. Primum totaliter lucidum, quod vocant empyreum. Secundum totaliter diaphanum, quod vocant cælum aqueum et crystallinum. Tertium partim diaphanum, et partim lucidum actu, quod vocant cælum sidereum; et dividitur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum, et septem sphæras planetarum, quæ possunt dici septem cæli, vel septem sphæræ.

Secundò dicitur cælum per participationem alicujus proprietatis cælestis corporis, scilicet sublimitatis et luminositatis, actu vel potentiâ; et sic totum illud spatium quod est ab aquis usque ad orbem lunæ, Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 6, ponit unum cælum, nominans illud aereum. Et sic secundum eum sunt tres cæli, aereum, sidereum et aliud superius, de quo intelligitur quod Apostolus legitur raptus usque ad tertium cælum.

Sed quia istud spatium continet duo elementa, scilicet ignis et aeris, et in utroque eorum vocatur superior et inferior regio, ideò

istud cælum Rabanus, in Gen. cap. 1, distinguit in quatuor, supremam regionem ignis nominans cælum igneum; inferiorem verò regionem cælum Olympium, ab altitudine cuiusdam montis, qui vocatur Olympus; supremam verò regionem aeris vocavit cælum æthereum propter inflammationem; inferiorem verò regionem cælum aereum. Et sic, cum isti quatuor cæli tribus superioribus connumerentur, fiunt in universo, secundum Rabanum, septem cæli corporei.

Tertiò dicitur cælum metaphoricè; et sic quandoque ipsa sancta Trinitas dicitur cælum propter ejus spirituales sublimitatem et lucem; de quo cælo exponitur diabolum dixisse, Isa. 14, 13: *Ascendam in cælum*, id est, ad æqualitatem Dei. Quandoque etiam spiritualia bona, in quibus est sanctorum remuneratio, propter eorum eminentiam, cæli nominantur, ubi dicitur, Matth. 5, 12: *Merceres vestra multa est in cælis*, ut Augustinus, lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 5, exponit. Quandoque verò tria genera supernaturalium visionum, scilicet corporalis, imaginariæ et intellectualis, tres cæli nominantur; de quibus Augustinus exponit, 12 sup. Gen. ad litt., cap. 29 et 34, quod Paulus est raptus usque ad tertium cælum.

Ad primum ergo dicendum quod terra se habet ad cælum ut centrum ad circumferentiam. Circa unum autem centrum possunt esse multæ circumferentiæ. Unde, unâ terrâ existente, multi cæli ponuntur.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de cælo secundum quod importat universitatem creaturarum corporalium; sic enim est unum cælum tantum.

Ad tertium dicendum quod in omnibus cælis invenitur communiter sublimitas et aliqua luminositas, ut ex dictis patet in corp. art.

QUÆSTIO LXIX.

DE OPERE TERTIÆ DIEI — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de opere tertiæ diei; et circa hoc quærentur duo: 1º de congregatione aquarum; 2º de productione plantarum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum aquarum congregatio convenienter dicatur facta tertiâ die. — (2, dist. 14, art. 5.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta tertiâ die. Ea enim quæ facta sunt primâ et secundâ die, verbo factionis exprimuntur. Dicitur enim: *Dixit Deus: Fiat lux*; et: *Fiat firmamentum*. Sed tertia dies condiditur duabus primis. Ergo opus tertiæ diei debuit exprimi verbo factionis, et non solum verbo congregationis.

2. Præterea, terra prius undique erat aquis cooperta; propter hoc enim invisibilis dicebatur. Non erat ergo aliquis locus super terram in quo aquæ congregari possent.

3. Præterea, quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed non omnes aquæ habent ad invicem continuitatem. Ergo non sunt omnes aquæ congregatæ in unum locum.

4. Præterea, congregatio ad motum localem pertinet. Sed aquæ naturaliter videntur fluentes, et ad mare currentes. Non ergo fuit necessarium ad hoc divinum præceptum adhiberi.

5. Præterea, terra etiam in principio suæ creationis nominatur, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Inconvenienter ergo dicitur tertiâ die nomen terræ impositum.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quod hic oportet aliter dicere secundum expositionem Augustini et aliorum sanctorum. Augustinus enim, lib. 1 super Gen. ad litt., cap. 15, et lib. 4, cap. 22 et 34, et lib. 1 de Gen., contra Manich., cap. 5 et 7, in omnibus his operibus non ponit durationis ordinem, sed solum originis et naturæ. Dicit enim primò creatam naturam spiritualem informem, et naturam corporalem absque omni formâ, quam dicit primò significari nomine terræ et aquæ; non quia hæc informitas formationem præcesserit tempore, sed origine tantum. Neque una formatio secundum eum præcessit aliam duratione, sed solum naturæ ordine. Secundum quem ordinem necesse fuit ut primò poneretur formatio supremæ naturæ, scilicet spiritualis, per hoc quod legitur primâ die lux facta. Sicut autem spiritualis natura præeminet corporali; ita superiora corpora præminent inferioribus. Unde secundo loco tangitur formatio superiorum corporum, cum dicitur: *Fiat firmamentum*; per quod intelligitur impressio formæ cælestis in materiam informem, non prius existentem tempore, sed origine tantum. Tertio verò loco ponitur impressio formarum elementarium in materiam informem non tempore, sed origine præcedentem. Unde per hoc quod dicitur: *Congregentur aquæ, et appareat arida*, intelligitur quod materiæ corporali impressa est forma substantialis aquæ, per quam competit ipsi talis motus; et forma substantialis terræ, per quam competit ei sic videri.

Sed secundum alios sanctos (citatos q. 46, art. 1, in corp.) in his operibus etiam ordo durationis attenditur. Ponunt enim quod informitas materiæ tempore præcessit formationem, et una formatio aliam. Sed informitas materiæ secundum eos non intelligitur carentia omnis formæ; quia jam erat cælum, et aqua, et terra, quæ tria nominantur tanquam manifestè sensu perceptibilia; sed intelligitur informitas materiæ carentia debitæ distinctionis et consummatæ cujusdam pulchritudinis. Et secundum hæc tria nomina posuit Scriptura tres informitates. Ad cælum enim, quod est superius, pertinet informitas tenebrarum, quia ex eo est origo luminis. Informitas verò aquæ, quæ est media, significatur nomine abyssi; quia hoc nomen significat quamdam immensitatem inordinatam aquarum, ut Augustinus dicit contra Faust., lib. 22, cap. 11. Informitas verò terræ tangitur in hoc quod dicitur, quod *terra erat inanis*, seu *invisibilis*, per hoc quod erat aquis cooperta. Sic igitur formatio supremi corporis facta est primâ die; et quia tempus sequitur motum cæli,

tempus autem est numerus motus supremi corporis, per huiusmodi formationem facta est distinctio temporis, noctis scilicet et diei. Secundo verò die formatum est medium corpus, scilicet aqua, per firmamentum accipiens quamdam distinctionem et ordinem, ita quod sub nomine aquæ etiam alia comprehenduntur, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3. Tertio verò die formatum est ultimum corpus, scilicet terra, per hoc quod discooperta est aquis; et facta est distinctio in infimo, quæ dicitur terræ et maris. Unde satis congruè, sicut informitatem terræ expresserat dicens quod *terra erat invisibilis, vel inanis*; ita ejus formationem exprimit per hoc quod dicit: *Et appareat arida.*

Ad primum ergo dicendum quod secundum Augustinum, l. 3 sup. Gen., c. 20, et l. 2, c. 7 et 8, ideò in opere tertiæ diei non utitur Scriptura verbo factionis, sicut in præcedentibus operibus, ut ostendatur quod superiores formæ, scilicet spirituales Angelorum, et cælestium corporum, sunt perfectæ in esse, et stabiles; formæ verò inferiorum sunt imperfectæ et mobiles; et ideò per congregationem aquarum, et apparentiam aridæ impressio talium formarum designatur. *Aqua enim est labiliter fluxa, terra stabiliter fixa*, ut ipse dicit in 2 super Genes. ad litt., cap. 11, in fin. Secundum verò alios dicendum est quod opus tertiæ diei est perfectum secundum solum motum localem. Et ideò non oportuit quod Scriptura uteretur verbo factionis.

Ad secundum patet solutio secundum Augustinum, loc. cit. in princ. corp.; quia non oportet dicere, quod terra primò esset cooperta aquis, et postmodum aquæ sint congregatæ, sed quod in tali congregatione fuerunt productæ. Secundum verò alios tripliciter respondetur, ut Augustinus dicit, 1 super Genes. ad litt., cap. 12, non procul à fin. Uno modo, ut aquæ in majorem altitudinem sint elevatæ in loco ubi sunt congregatæ; nam mare est altius terrâ, ut experimento compertum est in mari Rubro, ut Basilius dicit, hom. 4 in Hexam., ante med. Secundò, ut dicatur quod rarior aqua, velut nebula, terras tegebat, quæ congregatione densata est. Tertio modo, ut dicatur quod terra potuit aliquas partes præbere concavas, quibus confluentes aquæ reciperentur. Inter quas prima videtur probabilior.

Ad tertium dicendum quod omnes aquæ unum terminum habent, scilicet mare, in quod confluunt vel manifestis vel occultis meatibus; et propter hoc dicuntur aquæ congregari in unum locum.

Vel dicit unum locum non simpliciter, sed per comparisonem ad locum terræ siccatæ, ut sit sensus: *Congregentur aquæ in unum locum*, id est, seorsum à terrâ siccatâ. Nam ad designandam pluralitatem locorum aquæ subdit quod *congregationes aquarum appellavit maria.*

Ad quartum dicendum quod jussio Dei naturalem motum corporibus præbet; unde dicitur quod suis naturalibus motibus faciunt verbum ejus.

Vel potest dici quod naturale esset quod aqua undique esset circa terram, sicut aer

undique est (1) circa aquam et terram; sed propter necessitatem finis, ut scilicet animalia et plantæ essent super terram, oportuit quòd aliqua pars terræ esset discooperta aquis. Quod quidem aliqui philosophi attribuunt actioni solis per elevationem vaporum desiccantis terram; sed sacra Scriptura attribuit potestati divinæ, non solùm in Gen., sed etiam in Job. 38, 10, ubi ex personâ Domini dicitur: *Circumdedit mare terminis meis*, et Jer. 5, 22: *Me ergo non timebitis, ait Dominus..., qui posuisti arenam terminum mari?*

Ad quintum dicendum quòd secundum Augustinum, lib. 2 super Gen., cap. 2, et lib. 1, cap. 13, per terram de quâ primò fiebat mentio, intelligitur materia prima; nunc autem intelligitur ipsum elementum terræ.

Vel potest dici secundum Basilium, hom. 4 in Hexam., à med., quòd primò nominabatur terra secundum naturam suam; nunc autem nominatur ex suâ principali proprietate, quæ est siccitas. Unde dicitur quòd *vocavit aridam terram*.

Vel potest dici secundum Rabbi Moysem, lib. 2 Proph., cap. 30, quòd ubicumque dicitur, *vocavit*, significatur æquivocatio nominis. Unde priùs dictum est, quòd *vocavit lucem diem*, propter hoc etiam quòd dies vocatur spatium viginti quatuor horarum, secundum quòd ibidem dicitur: *Factum est vespere et mane dies unus*. Similiter dicendum est quòd *firmamentum*, id est, aerem, *vocavit cælum*, quia etiam cælum dicitur quod est primò creatum. Similiter etiam dicitur quòd *aridam*, id est, illam partem quæ est discooperta aquis, *vocavit terram*, prout distinguitur contra mare; quamvis communi nomine terra vocetur, sive sit aquis cooperta, sive discooperta. Intelligitur autem ubique per hoc quod dicitur, *vocavit*, id est, dedit naturam, vel proprietatem ut possit sic vocari.

ARTICULUS II. — *Utrum plantarum productio convenienter tertiâ die facta legatur.* — (Pot. quæst. 4, art. 1, ad 28.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd plantarum productio inconvenienter tertiâ die facta legatur. Plantæ enim habent vitam, sicut et animalia. Sed productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatûs. Ergo nec productio plantarum commemorari debuit in tertiâ die, quæ pertinet ad opus distinctionis.

2. Præterea, illud quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarundam plantarum pertinet ad maledictionem terræ, secundum illud Gen. 3, 17: *Maledicta terra in opere tuo... spinas et tribulos germinabit tibi*. Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari in tertiâ die, quæ pertinet ad formationem terræ.

3. Præterea, sicut plantæ adhærent terræ, ita etiam lapides et metalla; et tamen non fit mentio de eis in terræ formatione. Ergo nec plantæ fieri debuerunt tertiâ die.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 12: *Protulit terra herbam virentem*; et postea sequitur: *Factum est vespere et mane dies tertius*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., in tertiâ die informitas terræ removetur. Duplex autem informitas circa terram describitur: una quòd erat *invisibilis*, seu *inanis*, quia erat aquis cooperta; alia, quòd erat *incomposita*, sive *vacua*, id est, non habens debitum decorem, qui acquiritur terræ ex plantis eam quodammodò vestientibus. Et ideò utraque informitas in hac tertiâ die removetur. Prima quidem per hoc quòd *aquæ congregatæ sunt in unum locum*, et apparuit *arida*; secunda verò per hoc quòd *protulit terra herbam virentem*.

Sed tamen circa productionem plantarum aliter opinatur Augustinus ab aliis. Alii enim expositores dicunt quòd plantæ productæ sunt actu in suis speciebus hac tertiâ die, secundum quòd superficies litteræ sonat. Augustinus autem, 5 super Gen. ad litter., cap. 5, et 8, cap. 3, dicit quòd causaliter tunc dictum est produxisse terram herbam et lignum, id est, producendi accepisse virtutem; et hoc quidem confirmat auctoritate Scripturæ; dicitur enim Genes. 2, 4: *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creatæ sunt in die quo Deus fecit cælum et terram, et omne virgultum agri, antequàm oriretur in terrâ, omnemque herbam regionis, priusquàm germinaret*. Ante ergo quàm orirentur super terram, factæ sunt causaliter in terrâ. Confirmatur autem hoc etiam ratione; quia in illis primis diebus condidit Deus creaturam originaliter, vel causaliter; à quo opere postmodum requievit, qui tamen postmodum secundum administrationem rerum conditarum per opus propagationis usque modò operatur. Producere autem plantas ex terrâ ad opus propagationis pertinet. Non ergo in tertiâ die productæ sunt plantæ in actu, sed causaliter tantum.

Quamvis secundum alios dici possit, quòd prima institutio specierum ad opera sex dierum pertinet; sed quòd ex speciebus primò institutis generatio similium in specie procedat, hoc jam pertinet ad rerum administrationem. Et hoc est quod Scriptura dicit: *Antequàm oriretur super terram*, vel *antequàm germinaret*, id est, antequàm ex similibus similia producerentur, sicut nunc naturaliter fieri videmus secundum viam seminationis. Unde signanter Scriptura dicit: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen*; quia scilicet sunt productæ perfectæ species plantarum, ex quibus semina aliarum oriuntur. Nec refert ubicumque habeant vim seminativam, utrum scilicet in radice, vel in stipite, vel in fructu.

Ad primum ergo dicendum quòd vita in plantis est occulta, quia carent locali motu et sensu; quibus animatum ab inanimato maximè distinguitur. Et ideò quia immobili-ter terræ inhærent, earum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad secundum dicendum quòd etiam ante

(1) Editi omittunt *est*. Supplevimus ex cod. Alcan.

illam maledictionem spinæ et tribuli producti erant vel virtute, vel actu, sed non erant producti homini in pœnam, ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, infructuosa quædam et noxia germinaret; unde dictum est : *Germinabit tibi.*

Ad tertium dicendum quòd Moyses ea tantum proposuit quæ in manifesto apparent, sicut jam dictum est, qu. 67, art. 4. Corpora autem mineralia habent generationem occultam in visceribus terræ; et iterum non habent manifestam distinctionem à terrâ; sed quædam terræ species videntur. Et ideò de eis mentionem non fecit.

QUESTIO LXX.

DE OPERE ORNATUS QUANTUM AD QUARTUM DIEM.

— (*In tres articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de opere ornatûs; et primò de singulis diebus secundum se; secundò de omnibus sex (1) diebus in communi.

Circa primum ergo considerandum est de opere quartæ diei. Secundò de opere quintæ. Tertiò de opere sextæ. Quartò de iis quæ pertinent ad septimam diem.

Circa primum quærentur tria : 1^o de productione luminarium; 2^o de fine productionis eorum; 3^o utrùm sint animata.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm luminaria debuerint produci quartâ die.* — (*Inf., quæst. 74, art. 1, ad 4, et 2, dist. 13, quæst. 1, art. 1, et Pot. qu. 4, art. 2, ad 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd luminaria non debuerint produci quartâ die. Luminaria enim sunt corpora incorruptibilia naturaliter. Ergo eorum materia non potest esse absque formis eorum. Sed eorum materia producta est in opere creationis ante omnem diem. Ergo et eorum formæ; non ergo sunt facta quartâ die.

2. Præterea, luminaria sunt quasi vasa luminis. Sed lux est facta primâ die. Ergo luminaria fieri debuerunt primâ die et non quartâ.

3. Præterea, sicut plantæ fixæ sunt in terrâ, ita luminaria fixa sunt in firmamento; unde Scriptura dicit quòd *posuit ea in firmamento*. Sed productio plantarum simul describitur cum formatione terræ, cui inhærent. Ergo et productio luminarium simul debuit poni secundâ die cum productione firmamenti.

4. Præterea, sol et luna et alia luminaria sunt causæ plantarum. Sed naturali ordine causa præcedit effectum. Ergo luminaria non debuerunt fieri quartâ die, sed tertiâ, vel ante.

5. Præterea, multæ stellæ secundum astrologos sunt lunâ majores. Non ergo tantum sol et luna debuerunt poni duo magna luminaria.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd in recapitulatione divinorum operum Scriptura sic dicit, Gen. 2, 1 : *Igitur perfecti sunt cæli et terra,*

(1) Ita cod. Alcân. cum edit. Romanâ. Garcia, theologi Lovan. et Duac. cum edit. Nicolai et Patav. : *Septem.*

et omnis ornatus eorum; in quibus verbis triplex opus intelligi potest, scilicet opus creationis, per quod cælum et terra producta leguntur, sed informia; et opus distinctionis, per quod cælum et terra sunt perfecta, sive per formas substantiales attributas materiæ omninò informi, ut Augustinus vult, 2 super Gen., c. 11, sive quantum ad convenientem decorem et ordinem, ut alii sancti dicunt; et his duobus operibus additur ornatus; et differt ornatus à perfectione; nam perfectio cæli et terræ ad ea pertinere videtur quæ cælo et terræ sunt intrinseca; ornatus verò ad ea quæ sunt à cælo et terrâ distincta; sicut homo perficitur per proprias partes et formas; ornatur autem per vestimenta, vel aliquid hujusmodi. Distinctio autem aliquorum maxime manifestatur per motum localem, quo ab invicem separantur; et ideò ad opus ornatûs pertinet productio illarum rerum quæ habent motum in cælo et in terrâ. Sicut autem supra dictum est, qu. præc., artic. 1, de tribus fit mentio in creatione, scilicet de cælo, et aquâ, et terrâ. Et hæc tria etiam formantur per opus distinctionis trium dierum. Primo die cælum, secundo die distinguuntur aquæ, tertio die fit distinctio in terrâ maris et aridæ. Et similiter in opere ornatûs : primo die, qui est quartus, producuntur luminaria quæ moventur in cælo ad ornatum ipsius; secundo die, qui est quintus, aves et pisces ad ornatum medii elementi, quia habent motum in aere, et aquâ, quæ pro uno accipiuntur; tertio die, qui est sextus, producuntur animalia, quæ habent motum in terrâ ad ornatum ipsius.

Sed sciendum est quòd in productione luminarium non discordat Augustinus ab aliis sanctis. Dicit enim, lib. 5 super Genes., c. 8, luminaria esse facta in actu, non in virtute tantum. Non enim habet firmamentum virtutem productivam luminarium, sicut habet terra virtutem productivam plantarum. Unde Scriptura non dicit : *Prodeat firmamentum luminaria*, sicut dicit : *Germinet terra herbam virentem.*

Ad primum ergo dicendum quòd secundum Augustinum, lib. 4 super Gen., cap. 22 et 24, nulla difficultas ex hoc oritur; non enim ponit successionem temporis in istis operibus; et ideò non oportet dicere quòd materia luminarium fuerit sub aliâ formâ. Secundum eos autem qui ponunt cælestia corpora ex naturâ quatuor elementorum, nulla difficultas accidit; quia potest dici quòd sunt formata ex præjacenti materiâ, sicut animalia et plantæ. Sed secundum eos qui ponunt corpora cælestia esse alterius naturæ ab elementis, et incorruptibilia per naturam, oportet dicere quòd substantia luminarium à principio fuit creata; sed prius erat informis, et nunc formatur non quidem formâ substantiali, sed per collationem determinatæ virtutis. Ideò tamen non fit mentio à principio de eis; sed solum quartâ die, ut Chrysostomus dicit, hom. 6 in Gen. post med., ut per hoc removeat populum ab idololatriâ, ostendens luminaria non esse deos, ex quo nec à principio fuerunt.

Ad secundum dicendum quòd secundùm Augustinum, lib. 1 sup. Genes., cap. 9, nulla sequitur difficultas; quia lux de quâ primâ die facta est mentio, fuit lux spiritualis, tunc autem fit lux corporalis. Si autem lux primo die facta intelligitur lux corporalis, oportet dicere quòd lux primo die fuit producta secundùm communem lucis naturam; quarto autem die attributa est luminaribus determinata virtus ad determinatos effectus, secundùm quòd videmus alios effectus habere radium solis, et alios radium lunæ, et sic de aliis. Et propter hanc determinationem virtutis dicit Dionysius, c. 4 de div. Nom., post princ. lect. 3, quòd lumen solis, quod primo erat informe, quarto die formatum est.

Ad tertium dicendum quòd secundùm Ptolemæum luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum à motu sphaerarum. Ideò Chrysostomus dicit, hom. 6 in Gen., à med., quòd non ideò dicitur quòd posuit ea in firmamento, quia ibi sint fixa, sed quia iusserit ut ibi essent; sicut posuit hominem in paradiso, ut ibi esset. Sed secundùm opinionem Aristotelis, 2 de Cæl., text. 43 et seq., stellæ fixæ sunt in orbibus, et non moventur nisi motu orbium; secundùm rei veritatem tamen motus luminarium sensu percipitur, non autem motus sphaerarum. Moyses autem rudi populo condescendens secutus est quæ sensibilibus apparent, ut dictum est, qu. 67, art. 4. Si autem sit aliud firmamentum, quod factum est secundâ die, ab eo in quo posita sunt sidera, secundùm distinctionem naturæ, licet sensus non discernat, quem Moyses sequitur, ut dictum est ibid., cessat objectio; nam firmamentum factum est secundâ die quantum ad inferiorem partem; in firmamento autem posita sunt sidera quartâ die quantum ad superiorem partem, ut totum pro uno accipiatur, secundùm quòd sensui apparet.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dicit Basiliius, hom. 5 in Hexam., non procul à princ., præmittitur productio plantarum luminaribus ad excludendam idololatriam. Qui enim credunt luminaria esse deos, dicunt quòd primordiale originem habent plantæ à luminaribus; quamvis, ut Chrysostomus dicit, hom. 6 in Gen., non procul à med., sicut agricola cooperatur ad productionem plantarum, ita etiam et luminaria per suos motus.

Ad quintum dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit loc. cit., dicuntur duo luminaria magna non tam quantitate, quàm efficacîâ, et virtute; quia etsi aliæ stellæ sint majores quantitate quàm luna, tamen effectus lunæ magis sentitur in istis inferioribus et etiam secundùm sensum major apparet.

ARTICULUS II. — *Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter causa productionis luminarium describatur. Dicitur enim Jer. 10, 2: *A signis cæli nolite metuere, quæ gentes timent.* Non ergo luminaria in signa facta sunt.

2. Præterea, signum contra causam dividitur. Sed luminaria sunt causa eorum quæ

hic aguntur. Ergo non sunt signa.

3. Præterea, distinctio temporum, et dierum incipit à primo die. Non ergo facta sunt luminaria in tempora, et dies, et annos, id est, in horum distinctionem.

4. Præterea, nihil fit propter vilius se; quia finis est melior iis quæ sunt ad finem. Sed luminaria sunt meliora quàm terra. Non ergo facta sunt ut illuminent terram.

5. Præterea, luna non præest nocti, quando est prima (1). Probabile autem est quòd luna facta fuerit prima; sic enim homines incipiunt computare. Ergo luna non est facta ut præsit nocti.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est supra, qu. 65, art. 2, creatura aliqua corporalis potest dici esse facta vel propter actum proprium, vel propter aliam creaturam, vel propter totum universum, vel propter gloriam Dei.

Sed Moyses, ut populum ab idololatriâ revocaret, illam solam causam tetigit, secundùm quòd sunt facta ad utilitatem hominum. Unde dicitur Deuteron. 4, 19: *Ne fortè elevatis oculis ad cælum videas solem et lunam, et omnia astra cæli, et errore deceptus adores ea et colas, quæ creavit Dominus Deus in ministerium cunctis gentibus.* Hoc autem ministerium explicat in principio Genesis per tria. Primò enim provenit utilitas hominibus ex luminaribus quantum ad visum, qui est directivus in operibus, et maximè utilis ad cognoscendas res; et quantum ad hoc dicit: *Ut luceant in firmamento, et illuminent terram.* Secundò, quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur, et valetudo conservatur, et necessaria victui oriuntur; quæ non essent, si semper esset aut æstas, aut hyems; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in tempora, et dies, et annos.* Tertiò, quantum ad opportunitatem negotiorum et operum, in quantum ex luminaribus cæli accipitur significatio pluviosi temporis, vel sereni, quæ sunt apta diversis negotiis; et quantum ad hoc dicit: *Ut sint in signa.*

Ad primum ergo dicendum quòd luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum quæ dependent ex libero arbitrio.

Ad secundum dicendum quòd per causam sensibilem quandoque ducimur in cognitionem effectus occulti, sicut et è converso; unde nihil prohibet causam sensibilem esse signum. Ideò tamen potius dicit signa quàm causas, ut occasionem idololatriæ tolleret.

Ad tertium dicendum quòd in primâ die facta est communis distinctio temporis per diem et noctem secundùm motum diurnum, qui est communis totius cæli, qui potest intelligi incēpisse primo die. Sed speciales distinctiones dierum et temporum, secundùm quòd dies est calidior die, et tempus tempore, et annus anno, fiunt secundùm speciales motus stellarum, qui possunt intelligi quarto die incēpisse.

Ad quartum dicendum quòd in illumina-

(1) Al., plena; qui error infra repetitur.

tione terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam præfertur corporibus luminarium (1). Nihil tamen prohibet dici, quod dignior creatura facta est propter inferiorem, non secundum quod in se consideratur, sed secundum quod ordinatur ad integritatem universi.

Ad quintum dicendum quod luna, quando est perfecta, oritur vespere, et occidit mane; et sic præest nocti. Et satis probabile est quod luna fuerit facta plena, sicut et herbæ factæ sunt in suâ perfectione facientes semen, et similiter animalia, et homo. Licet enim naturali processu ab imperfecto ad perfectum deveniatur, simpliciter tamen perfectum prius est imperfecto. Augustinus tamen, lib. 2 sup. Gen. cap. 13, parum ante med., hoc non asserit; quia dicit non esse inconveniens quod Deus imperfecta fecerit quæ postmodum ipse perfecit.

ARTICULUS III. — *Utrum luminaria cæli sint animata.* — (2 cont., cap. 69, et Pot. qu. 6, art. 6, et quodl. 12, art. 9, et Sp. art. 6, et 2 Cæl., lect. 3, et lect. 13, et lect. 18 et 19.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod luminaria cæli sint animata. Superius enim corpus nobilioribus ornamentis ornari debet. Sed ea quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, scilicet pisces, aves, et terrestria animalia. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornatum cæli.

2. Præterea, nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna, et alia luminaria sunt nobiliora quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Nobilissima autem forma est anima, quæ est principium vitæ; quia, ut Augustinus dicit, in lib. de verâ Relig., c. 29, circa med., quælibet substantia vivens naturæ ordine præfertur substantiæ non viventi. Ergo luminaria cæli sunt animata.

3. Præterea, causa nobilior est effectui. Sed sol, et luna, et alia luminaria sunt causa vitæ, ut patet maximè in animalibus ex putrefactione generatis, quæ virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora cælestia vivunt, et sunt animata.

4. Præterea, motus cæli et cælestium corporum sunt naturales, ut patet in 1 de Cælo, text. 7, et 8, et seq. Motus autem naturalis est à principio intrinseco. Cum igitur principium motus cælestium corporum sit aliqua substantia apprehensiva, quæ movetur sicut desiderans à desiderato, ut dicitur in 12 Metaph., text. 36, videtur quod principium apprehendens sit principium intrinsecum corporibus cælestibus. Ergo sunt animata.

5. Præterea, primum mobile est cælum. In genere autem mobilium primum est movens seipsum, ut probatur in 8 Phys., text. 34 et seq., quia quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Sola autem animata movent seipsa, ut in eod. lib. ostenditur, text. 27. Ergo corpora cælestia sunt animata.

Sed contra est quod Damascenus dicit in

lib. de orthod. Fid., cap. 6, circ. fin.: *Nullus animatos cælos, vel luminaria æstimet; inanimati enim sunt, et insensibiles.*

Respondeo dicendum quod circa istam quæstionem apud philosophos fuit diversa opinio. Anaxagoras enim, ut Augustinus refert, lib. 18 de Civit. Dei, c. 41, ante med., factus est reus apud Athenienses, quia dixit solem esse lapidem ardentem, negans utique ipsum esse deum, vel aliquid animatum. Platonici verò posuerunt corpora cælestia animata.

Similiter etiam apud doctores fidei fuit circa hoc diversa opinio. Origenes enim, lib. 1 Periar., c. 7, posuit corpora cælestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, exponens illud Eccl. 1, 6: *Lustrans universa per circuitum pergit spiritus.* Basiliius verò, hom. 3 in Hexam., à med., et Damascenus, lib. 2, c. 6, asserunt corpora cælestia non esse animata. Augustinus verò sub dubio dereliquit, in neutram partem declinans, ut patet in 2 super Genesim ad litt., c. 18, et in Enchirid., cap. 58, ubi etiam dicit quod *si sunt animata cælestia corpora, pertinent ad societatem Angelorum eorum animæ.*

In hac autem opinionum diversitate, ut veritas aliquatenus innolescat, considerandum est quod unio animæ et corporis non est propter corpus, sed propter animam; non enim forma est propter materiam, sed è converso. Natura autem et virtus animæ deprehenditur ex ejus operatione, quæ etiam quodam modo est finis ejus. Invenitur autem corpus nostrum necessarium ad aliquam operationem animæ, quæ mediante corpore exercetur, sicut patet in operibus animæ sensitivæ et nutritivæ. Unde necesse est tales animas unitas esse corporibus propter suas operationes. Est autem aliqua operatio animæ quæ non exercetur corpore mediante, sed tamen ex corpore aliquod adminiculum tali operationi exhibetur; sicut per corpus exhibentur animæ humanæ phantasmata, quibus indiget ad intelligendum. Unde etiam talem animam necesse est corpori uniri propter suam operationem, licet contingat ipsam separari. Manifestum est autem quod anima cælestis corporis non potest habere operationes nutritivæ animæ, quæ sunt nutrire, augere, et generare; hujusmodi enim operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Similiter etiam nec operationes animæ sensitivæ corpori cælesti conveniunt; quia omnes sensus fundantur super tactum, qui est apprehensivus qualitatum elementarium. Omnia etiam organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem secundum commixtionem aliquam elementorum, à quorum naturâ corpora cælestia ponuntur remota. Relinquitur ergo quod de operationibus animæ nulla potest competere animæ cælesti, nisi duæ, intelligere et movere; nam appetere consequitur sensum et intellectum, et cum utroque ordinatur. Intellectus autem operatio, cum non exerceatur per corpus, non indiget corpore, nisi in quantum ei per sensus ministrantur phantasmata. Operationes autem sensitivæ ani-

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Nicolaius, et Theologi Lovan. et Duac., *luminaribus.*

mæ corporibus cœlestibus non conveniunt, ut dictum est in isto art. Sic igitur propter operationem intellectualem anima cœlesti corpori non uniretur. Relinquitur ergo quòd propter solam motionem. Ad hoc autem quòd moveat, non oportet quòd uniatur ei ut forma, sed per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili. Unde Aristoteles, lib. 8 Physic., text. 40, 41, 42 et 43, pòstquàm ostendit quòd primum movens seipsum componitur ex duabus partibus, quarum una est movens, et alia mota, assignans quomodò hæ duæ partes uniantur, dicit quòd per contactum vel duorum ad invicem, si utrumque sit corpus, vel unius ad alterum, et non è converso, si unum sit corpus, et aliud non corpus. Platonici etiam animas corporibus uniri non ponebant nisi per contactum virtutis, sicut motor mobili. Et sic per hoc quòd Plato ponit corpora cœlestia animata, nihil aliud datur intelligi quàm quòd substantiæ spirituales uniuntur corporibus cœlestibus ut motores mobilibus. Quòd autem corpora cœlestia moveantur ab aliquâ substantiâ apprehendente, et non solùm à naturâ sicut gravia et levia, patet ex eo quòd natura non movet nisi ad unum, quo habito quiescit, ut ex 8 Physic., text. 38 usque ad 32; quod in motu corporum cœlestium non apparet. Unde relinquitur quòd moventur ab aliquâ substantiâ apprehendente. Augustinus etiam dicit, 3 de Trin., c. 4, paul. à princ., *corpora omnia administrari à Deo per spiritum vitæ.*

Sic igitur patet quòd corpora cœlestia non sunt animata eo modo quo plantæ et animalia, sed æquivocè.

Unde inter ponentes ea esse animata, et ponentes ea inanimata, parva vel nulla differentia invenitur in re, sed in voce tantùm.

Ad primum ergo dicendum quòd ad ornatum pertinent aliqua secundùm proprium motum; et quantum ad hoc luminaria cœli conveniunt cum aliis quæ ad ornatum pertinent, quia moventur à substantiâ vivente.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse nobilius simpliciter, quod tamen non est nobilius quantum ad aliquid. Forma ergo cœlestis corporis, etsi non sit simpliciter nobilior animâ animalis, est tamen nobilior quantum ad rationem formæ. Perficit enim totaliter suam materiam, ut non sit in potentiâ ad aliam formam; quod anima non facit. Quantum etiam ad motum, moventur corpora cœlestia à nobilioribus motoribus.

Ad tertium dicendum quòd corpus cœleste, cùm sit movens motum, habet rationem instrumenti, quod agit in virtute principalis agentis: et ideò ex virtute sui motoris, qui est substantia vivens, potest causare vitam.

Ad quartum dicendum quòd motus corporis cœlestis est naturalis, non propter principium activum, sed propter principium passivum; quia scilicet habet in suâ naturâ aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveatur.

Ad quintum dicendum quòd cœlum dicitur movere seipsum, in quantum componitur

ex motore et mobili, non sicut ex formâ et materiâ, sed secundùm contactum virtutis, ut dictum est in corp. art. Et hoc etiam modo potest dici quòd ejus motor est principium intrinsecum; ut sic etiam motus cœli possit dici naturalis ex parte principii activi; sicut motus voluntarius dicitur esse naturalis animalis, in quantum est animal, ut dicitur in 8 Physic., text 27.

QUÆSTIO LXXI.

DE OPERE QUINTÆ DIEI.

ARTICULUS UNICUS. — (*Sup., quæst. 70, art. 1, corp.*)

Deinde considerandum est de opere quintæ diei; et 1 videtur quòd inconvenienter hoc opus describatur. Illud enim aquæ producunt ad cujus productionem sufficit virtus aquæ. Sed virtus aquæ non sufficit ad productionem omnium piscium et avium, cùm videamus plura eorum generari ex semine. Non ergo convenienter dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram.*

2. Præterea, pisces et aves non tantùm producuntur ex aquâ, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quàm aqua; quia corpora eorum naturaliter moventur ad terram, unde et in terrâ quiescunt. Non ergo convenienter dicitur pisces et aves ex aquâ produci.

3. Præterea, sicut pisces habent motum in aquis, ita aves in aere. Si ergo pisces ex aquis producuntur, aves non deberent produci ex aquis, sed ex aere.

4. Præterea, non omnes pisces reptant in aquis, cùm quidam habeant pedes, quibus gradiuntur in terrâ, sicut vituli marini. Non ergo sufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur: *Producant aquæ reptile animæ viventis.*

5. Præterea, animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus; quod patet ex hoc quòd habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem; generant enim animalia; sed pisces et aves generant ova; perfectiora autem præcedunt in ordine naturæ. Non ergo quintâ die debuerunt fieri pisces et aves ante animalia terrestria.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præced. art. 1, opus ornatûs per ordinem respondet ordini distinctionis. Unde sicut inter tres dies distinctioni deputatas media, quæ est secunda, deputatur distinctioni medii corporis, scilicet aquæ; ita inter dies deputatas ad opus ornatûs, media, id est quinta, deputatur ad ornatum medii corporis per productionem avium et piscium. Unde sicut Moyses in quartâ die nominat luminaria et lucem, ut designet quòd quarta dies respondet primæ, in quâ dixerat lucem factam; ita in hâc quintâ die facit mentionem de aquis, et de firmamento cœli, ut designet quòd quinta dies respondet secundæ.

Sed sciendum est quòd sicut in productione plantarum differt Augustinus ab aliis, ita et in productione piscium et avium. Alii enim dicunt pisces et aves quintâ die esse pro-

ductos in actu. Augustinus autem dicit, 5 super Genes. ad litt., cap. 5, à med., quòd quintâ die aquarum natura produxit pisces et aves potentialiter.

Ad primum ergo dicendum quòd Avicenna posuit omnia animalia posse generari ex aliquali elementorum commixtione absque semine, etiam per viam naturæ.

Sed hoc videtur inconueniens; quia natura determinatis mediis procedit ad suos effectus. Unde illa quæ naturaliter generantur ex semine, non possunt naturaliter sine semine generari.

Et ideò dicendum est aliter quòd in naturali generatione animalium principium activum est virtus formativa, quæ est in semine, in iis quæ ex semine generantur; loco cujus virtutis in iis quæ ex putrefactione generantur, est virtus cœlestis corporis. Materiale autem principium in utrorumque animalium generatione est aliquod elementum; vel elementatum. In primâ autem rerum institutione principium activum fuit verbum Dei, quod de materiâ elementari produxit animalia vel in actu secundum alios sanctos, vel virtute secundum Augustinum, loc. sup. cit., non quòd aqua aut terra habeat in se virtutem producendi omnia animalia, ut Avicenna posuit; sed quia hoc ipsum quòd ex materiâ elementari virtute seminis vel stellarum possunt animalia produci, est ex virtute primitus elementis datâ.

Ad secundum dicendum quòd corpora avium et piscium possunt dupliciter considerari. Uno modo secundum se; et sic necesse est quòd in eis magis terrestre elementum dominetur; quia ad hoc quòd fiat contemperatio mixtionis in corpore animalis; necesse est quòd quantitativè abundet in eo elementum quod est minùs activum, scilicet terra; sed si considerentur secundum quòd sunt nata moveri talibus motibus; sic habent affinitatem quamdam cum corporibus in quibus moventur; et sic eorum generatio hic describitur.

Ad tertium dicendum quòd aer, quia insensibilis est, non per se ipsum connumeratur, sed cum aliis; partim quidem cum aquâ, quantum ad inferiorem partem, quæ exhalationibus aquæ ingrossatur; partim etiam cum cœlo, quantum ad superiorem partem; aves autem motum habent in inferiori parte aeris; et ideò sub firmamento cœli volare dicuntur, etiamsi firmamentum pro nebulo aere accipiatur; et ideò productio avium aquæ adscribitur.

Ad quartum dicendum quòd natura de uno extremo ad aliud transit per media; et ideò inter cœlestia et aquatica animalia sunt quædam media, quæ communicant cum utrisque, et computantur cum illis cum quibus magis communicant, secundum id quòd cum eis communicant, non secundum id quòd communicant cum alio extremo. Tamen, ut includantur omnia hujusmodi quæ habent aliquid speciale inter pisces, postquam dixerat: *Producant aquæ reptile animæ viventis*; subiungit: *Creavit Deus cete grandia*, etc.

Ad quintum dicendum quòd productio

horum animalium ordinatur secundum ordinem corporum quæ eis ornantur magis quàm secundum propriam dignitatem; et tamen in viâ generationis ab imperfectioribus ad perfectiora pervenitur.

QUÆSTIO LXXII.

DE OPERE SEXTÆ DIEI.

ARTICULUS UNICUS. — (*Supra, quæst. 71, art. 1, corp.*)

Deinde quæritur de opere sextæ diei; et videtur 1 quòd inconvenienter describatur. Sicut enim aves et pisces habent viventem animam, ita etiam et animalia terrestria. Non autem terrestria animalia sunt ipsa anima vivens. Ergo inconvenienter dicitur: *Producat terra animam viventem*; sed debuit dici: *Producat terra quadrupedia animæ viventis*.

2. Præterea, genus non debet dividi contra speciem. Sed jumenta et bestię sub quadrupedibus computantur. Inconvenienter ergo quadrupedia connumerantur jumentis et bestiis.

3. Præterea, sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo. Sed in factione hominis non fit mentio de suo genere, vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere, vel specie, cum dicitur *in genere suo vel specie sua*.

4. Præterea, animalia terrestria magis sunt similia homini, qui à Deo dicitur benedici, quàm aves et pisces. Cum igitur aves et pisces dicantur benedici, multò fortius hoc dici debuit de aliis animalibus.

5. Præterea, quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Corruptio autem non convenit primæ institutioni rerum. Non ergo ejusmodi animalia debuerunt in primâ rerum institutione produci.

6. Præterea, quædam animalia sunt venenosa, et homini noxia. Nihil autem debuit esse homini nocivum ante peccatum. Ergo hujusmodi animalia vel omninò fieri à Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor; vel non debuerunt fieri ante peccatum.

In contrarium sufficit auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum quòd sicut in die quinto ornatur medium corpus, et respondet secundæ diei; ita in sexto die ornatur ultimum corpus, scilicet terra, per productionem animalium terrestrium; et respondet tertiæ diei. Unde utrobique fit mentio de terrâ.

Et hic etiam secundum Augustinum, lib. 5 super Gen. cap. 5, animalia terrestria producantur potentialiter; secundum verò alios sanctos, in actu.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Basiliius dicit, hom. 8 Hexam., diversus gradus vitæ qui in diversis viventibus invenitur, ex modo loquendi Scripturæ colligi potest. Plantæ enim habent imperfectissimam vitam et occultam; unde in earum productione nulla mentio fit de vitâ, sed solum de generatione, quia secundum hanc solum invenitur actus vitæ in eis. Nutritiva enim et augmentativa generativæ deserviunt, ut infra dicitur, quæst. 78, art. 2. Inter animalia verò perfectiora sunt, communiter loquendo, terrestria avibus et piscibus; non quòd pisces memoriâ careant.

ut Basilius dicit, hom. 8, in Hexam., et Augustinus improbat, lib. 3 sup. Genes. ad lit., cap. 8, sed propter distinctionem membrorum, et perfectionem generationis. Quantum autem ad aliquas sagacitates, etiam aliqua animalia imperfecta magis vigent, ut apes et formicæ; et ideo pisces vocat non *animam viventem*, sed *reptile animæ viventis*. Sed terrena animalia vocat animam viventem propter perfectionem vitæ in eis; ac si pisces sint corpora habentia aliquid animæ, terrestria verò animalia propter perfectionem vitæ sint quasi animæ dominantes corporibus. Perfectissimus autem gradus vitæ est in homine; et ideo vitam hominis non dicit produci à terrâ, vel aquâ, sicut cæterorum animalium, sed à Deo.

Ad secundum dicendum quòd per jumenta vel pecora intelliguntur animalia domestica, quæ homini serviunt qualitercumque. Per bestias autem intelliguntur animalia sæva, ut ursi et leones. Per reptilia verò, animalia quæ vel non habent pedes, quibus eleventur à terrâ, ut serpentes; vel habent breves, quibus parùm eleuantur, ut lacertæ et formicæ. Sed quia sunt quædam animalia quæ sub nullo horum comprehenduntur, ut cervi et capræ; ut etiam ista comprehenderentur, addidit, *quadrupedia*.

Vel quadrupedia præmisit quasi genus, et alia subjunxit quasi species; sunt enim quædam reptilia quadrupedia, ut lacertæ et formicæ.

Ad tertium dicendum quòd in aliis animalibus et plantis mentionem fecit de genere et specie, ut designaret generationem similem ex similibus. In homine autem non fuit necessarium ut hoc diceretur; quia quod præmissum fuit de aliis, etiam de homine intelligi potest.

Vel quia animalia et plantæ producuntur secundum genus et speciem suam, quasi longè à similitudine divinâ remota; homo autem dicitur formatus ad imaginem et similitudinem Dei.

Ad quartum dicendum quòd benedictio Dei dat virtutem multiplicandi per generationem; et ideo quod positum est in avibus et piscibus, quæ primò occurrunt, non fuit necessarium repeti in terrenis animalibus, sed intelligitur. In hominibus autem iteratur benedictio; quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio propter complendum numerum electorum, et ne quisquam diceret, in officio gignendi filios ullum esse peccatum. Plantæ verò nullum habent propagandæ prolis affectum, ac sine ullo sensu generant; unde indignæ judicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad quintum dicendum quòd cum generatio unius sit corruptio alterius, quòd ex corruptione ignobiliorum generentur nobiliora, non repugnat primæ rerum institutioni. Unde animalia quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari; non autem quæ generantur ex corruptione animalium, tunc potuerunt produci, nisi potentialiter tantum.

Ad sextum dicendum quòd Augustinus dicit, in 1 sup. Gen. contra Manichæos, cap. 16. parùm à princ., quòd *si in alicujus opificis*

officinam imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat; et si multum est insipiens, superflua putat. Jam verò si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa; quorum usum quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere quorum causas non vident. Multa enim etsi domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur universalis integritas. Homo autem ante peccatum ordinatè fuisset usus rebus mundi; unde animalia venenosa ei noxia non fuissent.

QUÆSTIO LXXIII.

DE IIS QUÆ PERTINENT AD SEPTIMUM DIEM. —
(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de iis quæ pertinent ad septimum diem; et circa hoc quærentur tria: 1° de completionem operum; 2° de requie Dei; 3° de benedictione et sanctificatione hujus diei.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm completio divinorum operum debeat septimo diei adscribi.* —
(2, dist. 15, quæst. 3, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd completio divinorum operum non debeat septimo diei adscribi. Omnia enim quæ in hoc seculo aguntur, ad divina opera pertinent. Sed consummatio seculi erit in fine mundi, ut habetur Matth. 13; tempus etiam Incarnationis Christi est cujusdam completionis tempus, unde dicitur *tempus plenitudinis*, Galat. 4, et ipse Christus moriens dixit: *Consummatum est*, ut dicitur Joan. 19, 30. Non ergo completio divinorum operum competit diei septimo.

2. Præterea, quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed Deus non legitur septimo die aliquid fecisse, quinimò ab omni opere quievisse. Ergo completio operum non competit septimo diei.

3. Præterea, non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nisi sint illa superflua; quia perfectum dicitur cui nihil deest eorum quæ debet habere. Sed post septimum diem multa sunt facta, et productio multorum individuorum, et etiam quarundam novarum specierum, quæ frequenter apparent, præcipuè in animalibus ex putrefactione generatis: quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit Incarnationis opus, de quo dicitur Jer. 31, 22: *Novum (1) faciet Dominus super terram*. Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur Eccli. 36, 6: *Innova signa, et immuta mirabilia*. Innovabuntur etiam omnia in glorificatione sanctorum, secundum illud Apoc. 21, 5: *Et dixit qui sedebat in throno: Ecce nova facio omnia*. Completio ergo divinorum operum non debet attribui septimo diei.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 2: *Complevit Deus die septimo opus suum quod fecerat*

Respondeo dicendum quòd duplex est re perfectio, prima et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quòd res in suâ sub-

(1) Vulgata: *Creavit Dominus novum*, etc.

stantiâ est perfecta; quæ quidem perfectio est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis; finis autem vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare; vel est aliquid ad quod per operationem pervenitur, sicut finis ædificatoris est domus, quam ædificando facit. Prima autem perfectio est causa secundæ; quia forma est principium operationis. Ultima autem perfectio, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, quæ erit in ultimâ consummatione seculi. Prima autem perfectio, quæ est in integritate universi, fuit in primâ rerum institutione; et hæc deputatur septimo diei.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dictum est in corp. artic., perfectio prima est causa secundæ. Ad beatitudinem autem consequendam duo requiruntur, natura et gratia. Ipsa ergo beatitudinis perfectio erit in fine mundi, ut dictum est in corp. art. Sed ista consummatio præcessit causaliter, quantum ad naturam quidem in primâ rerum institutione, quantum ad gratiam verò in Incarnatione Christi, quia *gratia et veritas per Jesum Christum facta est*, ut dicitur Joan. 1, 17. Sic igitur in septimâ die fuit consummatio naturæ, in Incarnatione Christi consummatio gratiæ, in fine mundi consummatio gloriæ.

Ad secundum dicendum quòd septimâ die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo, sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo, quod jam aliquammodo pertinet ad inchoationem quamdam secundæ perfectionis. Et ideò consummatio operum secundum nostram translationem attribuitur diei septimæ. Sed secundum aliam translationem attribuitur diei sextæ. Et utrumque potest stare; quia consummatio quæ est secundum integritatem partium universi, competit sextæ diei; consummatio quæ est secundum operationem partium, competit septimæ.

Vel potest dici quòd in motu continuo, quamdiu aliquid potest moveri ulterius, non dicitur motus perfectus ante quietem, quies enim demonstrat motum consummatum. Deus autem poterat plures creaturas facere præter illas quas fecerat sex diebus. Unde hoc ipso quòd cessavit novas creaturas condere in septimâ die, dicitur opus suum consummasse.

Ad tertium dicendum quòd nihil postmodum à Deo factum est totaliter novum, quin aliquammodo in operibus sex dierum præcesserit. Quædam enim præexstiterunt materialiter, sicut quòd Deus de costâ Adæ formavit mulierem. Quædam verò præexstiterunt in operibus sex dierum non solum materialiter, sed etiam causaliter; sicut individua quæ nunc generantur, præcesserunt in primis individuis suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præexstiterunt in quibusdam activis (1) virtutibus, sicut et animalia ex putrefactione generata producuntur ex virtutibus stellarum et elementorum, quam à principio acceperunt, etiamsi novæ

species talium animalium producantur. Animalia etiam quædam secundum novam speciem aliquando oriuntur ex commixtione animalium diversorum secundum speciem; sicut cum ex asino et equâ generatur mulus: et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quædam verò præcesserunt secundum similitudinem, sicut animæ quæ nunc creantur; et similiter Incarnationis opus, quia, ut dicitur Philip. 2, 7: *Filius Dei est in similitudinem hominum factus*. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem præcessit in Angelis, corporalis verò in cælo, præcipuè empyreo. Unde dicitur Eccl. 1, 10: *Nihil sub sole novum... jam enim præcessit in seculis quæ fuerunt ante nos*.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus septimâ die requievit ab omni opere suo.* — (2, dist. 15, quæst. 2, art. 1 et 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus septimâ die non requievit ab omni suo opere. Dicitur enim Joan. 5, 17: *Pater meus usque modò operatur, et ego operor*. Non ergo septimâ die requievit ab omni opere.

2. Præterea, requies motui opponitur, vel labori, qui interdum causatur ex motu. Sed Deus immobiliter et absque labore sua opera produxit. Non ergo dicendum est, septimâ die à suo opere requievisse.

3. Si dicatur quòd Deus requievit die septimâ, quia fecit hominem requiescere; contra: Requies contraponitur operationi. Sed quòd dicitur: *Deus creavit*; vel, *fecit hoc*, vel, *illud*, non exponitur quòd Deus hominem fecit creare, aut facere. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 2: *Requievit Deus die septimo ab omni opere quod patrat*.

Respondeo dicendum quòd quies propriè opponitur motui, et per consequens labori, qui ex motu consurgit. Quamvis autem motus propriè acceptus sit corporum, tamen nomen motus etiam ad spiritualia derivatur dupliciter: uno modo secundum quòd omnis operatio motus dicitur; sic enim et divina bonitas quodammodo movetur, et procedit in res secundum quòd se eis communicat, ut Dionysius dicit, cap. 2 de div. Nom., lect. 3. Alio modo desiderium in aliud tendens quidam motus dicitur. Unde et requies dupliciter accipitur: uno modo pro cessatione ab operibus; alio modo pro impletione desiderii.

Et utroque modo dicitur Deus requievisse die septimâ. Primò quidem quia die septimâ cessavit novas creaturas condere; nihil enim postea fecit quod non aliquo modo præcesserit in primis operibus, ut dictum est quæst. 69, art. 2, et art. præc., ad 3. Alio modo secundum quòd rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est. Unde post conditionem omnium operum non dicitur quòd in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens: sed ab eis requievit, utique in seipso, quia sufficit sibi, et implet desiderium suum.

Et quamvis ab æterno in seipso requievis-

(1) Al., *acquisitis*.

rit, tamen quòd post opera condita in seipso requievit, hoc pertinet ad septimum diem; et hoc est ab operibus requiescere, ut Augustinus dicit, 4 super Genes. ad litt., lib. 9, cap. 15.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus *usque modò operatur*, conservando et administrando creaturam conditam, non autem novam creaturam condendo.

Ad secundum dicendum quòd requies non opponitur labori, sive motui, sed productioni novarum rerum, et desiderio in aliud tendendi, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd sicut Deus in solo se requiescit, et se fruendo beatus est, ita et nos per solam Dei fruitionem beati effici-mur; et sic etiam facit nos à suis et nostris operibus in seipso requiescere. Est ergo conveniens expositio, ut dicatur Deus requievisse, quia nos requiescere facit. Sed non est hæc sola ponenda; sed alia expositio est principalior et prior.

ARTICULUS III. — *Utrùm benedictio et sanctificatio debeatur diei septimæ.* — (2, dist. 15, qu. 3, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd benedictio et sanctificatio non debeatur diei septimæ. Tempus enim aliquod consuevit dici benedictum aut sanctum propter aliquod bonum quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quòd aliquod malum vitatur. Sed Deo nihil accrescit, aut deperit, sive operetur, sive ab operando cesset. Non ergo specialis benedictio et sanctificatio debetur diei septimæ.

2. Præterea, benedictio a bonitate dicitur. Sed bonum est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionysium, cap. 4 div. Nom. in princ. Ergo magis debuerunt benedici dies in quibus creaturas produxit, quàm ille dies in quo à producendis creaturis cessavit.

3. Præterea, in singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quòd esset bonum.* Non oportuit igitur quòd post omnium productionem dies septima benediceretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 3: *Benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., requies Dei in die septimâ dupliciter accipitur: primò quidem quantum ad hoc quòd cessavit à novis operibus condendis; ita tamen quòd creaturam conditam conservat et administrat. Alio modo secundum quòd post opera requievit in seipso.

Quantum ergo ad primum competit septimæ diei benedictio; quia, sicut supra dictum est, qu. 72 ad 4, benedictio ad multiplicationem pertinet. Unde dictum est creaturis, quas benedixit: *Crescite et multiplicamini.* Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum verò ad secundum, competit septimæ diei sanctificatio; maximè enim sanctificatio cujuslibet

attenditur in hoc quòd in Deo requiescit; unde et res Deo dedicatæ, sanctæ dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere, vel decrescere; sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

Ad secundum dicendum quòd in primis sex diebus productæ sunt res in suis primis causis; sed postea ex illis primis causis res multiplicantur et conservantur; quod etiam ad bonitatem divinam pertinet; cujus etiam perfectio in hoc maximè ostenditur quòd in ipsâ solâ et ipse requiescit, et nos requiescere possumus eâ fruentes.

Ad tertium dicendum quòd bonum quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem; benedictio autem diei septimæ pertinet ad naturæ propagationem.

QUÆSTIO LXXIV.

DE OMNIBUS SEX DIEBUS IN COMMUNI. — (In tres articulos divisa.)

Deinde quæritur de omnibus sex (1) diebus in communi; et quærentur tria: 1º de sufficientiâ horum dierum; 2º utrùm sint unus dies, vel plures; 3º de quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sufficienter isti dies enumerentur.* — (Ver. qu. 8, art. 16, corp., et Pot. qu. 4, art. 1 et 2, et Hebr. 4, lect. 1, et Job. 40, lect. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sufficienter isti dies enumerentur. Non minùs enim distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatûs, quàm hæc duo opera ab invicem. Sed alii dies deputantur distinctioni, et alii ornatui. Ergo etiam alii dies debent assignari creationi.

2. Præterea, aer et ignis sunt nobiliora elementa quàm terra et aqua. Sed unus dies deputatur distinctioni aquæ, et alius distinctioni terræ. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis et aeris.

3. Præterea, non minùs distant volucres et pisces quàm volucres et terrestria animalia: homo etiam plus distat ab aliis animalibus, quàm alia quæcumque animalia ab invicem. Sed alius dies deputatur productioni piscium maris, et alius productioni animalium terræ. Ergo et alius dies debet deputari productioni avium cœli, et alius productioni hominis.

4. Sed contra videtur quòd aliqui dies superflue assignentur. Lumen enim ad luminaria se habet ut accidens ad subjectum. Simul autem producitur subjectum cum proprio accidente. Non ergo aliâ die debuit produci lux, et aliâ luminaria.

5. Præterea, dies isti deputantur primæ institutioni mundi. Sed in septimâ die nihil penitus (2) est institutum. Ergo septima dies non debet aliis connumerari.

Respondeo dicendum quòd ratio distinctio-

(1) Al., *septem*. Vide sup., q. LXX, prol.

(2) Al., *primitus*.

nis horum dierum ex præmissis, qu. 70, 71 et 72, potest esse manifesta. Oportuit enim primò distingui partes mundi, et postmodum singulas partes ornari (1) per hoc quòd quasi suis habitatoribus replentur.

Secundum ergo alios sanctos in creaturâ corporali tres partes designantur: prima quæ significatur nomine cæli; media, quæ significatur nomine aquæ; infima, quæ significatur nomine terræ. Unde et secundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur, principio, medio et fine, ut dicitur in 1 de Cælo, text. 2. Prima ergo pars distinguitur primâ die, et ornatur quartâ; media distinguitur secundâ die, et ornatur quintâ; infima distinguitur tertiâ die, et ornatur sextâ.

Augustinus verò convenit quidem cum eis in ultimis tribus diebus; differt autem in tribus primis. Quia secundum eum in primo die formatur creatura spiritualis, in duobus aliis creatura corporalis; ita quòd in secundo corpora superiora, in tertio corpora inferiora. Et sic perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, qui consurgit ex suis partibus aliquotis (2) conjunctis; quæ quidem partes sunt unum, duo, tria. Una enim dies deputatur formationi creaturæ spiritualis, duæ formationi creaturæ corporalis, et tres ornatui.

Ad primum ergo dicendum quòd secundum Augustinum, opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis; quæ quidem duo sunt extra tempus, ut ipse dicit in 12 Confes., cap. 12. Et ideò creatio utriusque ponitur ante omnem diem.

Sed secundum alios sanctos potest dici quòd opus distinctionis et ornatûs attenditur secundum aliquam mutationem creaturæ, quæ tempore mensuratur. Opus autem creationis consistit in solâ divinâ actione in instanti rerum substantiam producente; et ideò quodlibet opus distinctionis et ornatûs dicitur factum in die; creatio autem dicitur facta in principio, quòd sonat aliquid indivisibile.

Ad secundum dicendum quòd ignis et aer, quia non distinguuntur à vulgo, inter partes mundi non sunt expressè nominata à Moyse; sed computantur cum medio, scilicet aquâ, maximè quantum ad inferiorem aeris partem; quantum verò ad superiorem computantur cum cælo, ut Augustinus dicit, lib. 2 super Gen., cap. 13.

Ad tertium dicendum quòd productio animalium recitatur secundum quòd sunt in ornatum partium mundi; et ideò dies productionis animalium distinguuntur vel uniuntur secundum hanc convenientiam vel differentiam, quâ conveniunt vel differunt in ornando aliquam partem mundi.

Ad quartum dicendum quòd primâ die facta est natura lucis in aliquo subjecto; sed quartâ die facta dicuntur luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata quo priùs non erant, ut supra dictum est, qu. 70, art. 1.

Ad quintum dicendum quòd septimæ diei secundum Augustinum, lib. 4 super Gen., cap. 15, deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuuntur, scilicet quòd Deus à suis operibus in seipso requiescit; et ideò oportuit post sex dies fieri mentionem de septimo.

Secundum verò alios potest dici quòd in septimo die mundus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo: et ideò post sex dies ponitur septima deputata cessationi ab opere.

ARTICULUS II. — *Utrum omnes isti dies sint unus dies.* — (Locis supra art. 1 inductis, et 2, dist. 12, qu. 1, art. 2 et 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes isti dies sint unus dies. Dicitur enim Gen. 2, 4: *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creata sunt, in die quo fecit Dominus cælum et terram, et omne virgultum agri, antequàm oriretur in terrâ.* Unus ergo est dies, in quo fecit cælum et terram, et omne virgultum agri. Sed cælum et terram fecit in primâ die, potius ante omnem diem, virgultum autem agri tertiâ die. Ergo unus est primus dies, et tertius; et pari ratione omnes alii.

2. Præterea, Eccli. 18, 1, dicitur: *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul.* Sed hoc non esset, si dies horum operum essent plures, quia plures dies non sunt simul. Ergo non sunt plures dies, sed unus tantum.

3. Præterea, die septimo cessavit Deus à novis operibus condendis. Si ergo septima dies est alia ab aliis diebus, sequitur quòd illam diem non fecerit; quod est inconveniens.

4. Præterea, totum opus quod uni diei ascribitur, in instanti perfecit; cum in singulis operibus dicatur: *Dixit, et factum est.* Si igitur sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quòd in residuâ parte illius diei cessasset ab opere; quod esset superfluum. Non igitur est alius dies sequentis operis à die operis præcedentis.

5. Sed contra est quod Gen. 1 dicitur: *Factum est vespere et mane dies secundus, et die tertius;* et sic de aliis. Secundum autem et tertium dici non potest, ubi est unum tantum. Ergo non fuit unus dies tantum.

Respondeo dicendum quòd in hac quæstione Augustinus ab aliis expositores dissentit. Augustinus enim vult, 4 super Genes. ad litt., cap. 22, et 12 de Civ. Dei, cap. 9, et ad Orosium, qu. 26, quòd omnes qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septemplex rebus præsentatus. Alii verò expositores sentiunt quòd fuerunt septem dies diversi, et non unus tantum.

Hæ autem duæ opiniones, si referantur ad expositionem litteræ Genesis, magnam diversitatem habent. Nam secundum Augustinum, per diem intelligitur cognitio mentis angelicæ; ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis; secundus dies, cognitio secundi operis, et sic de aliis. Et sic dicitur unumquodque opus esse factum in aliquâ die, quia nihil Deus produxit in rerum naturâ quod non impresserit menti angelicæ; quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipuè in Verbo,

(1) Al., ordinari.

(2) Al., aliquoties.

in quo omnis Angelorum cognitio perficitur et terminatur. Et sic distinguitur dies secundum naturalem ordinem rerum cognitarum, non secundum successionem cognitionis, aut secundum successionem productionis rerum. Cognitio autem angelica propriè et verè dies nominari potest, cum lux, quæ est causa diei, propriè in spiritualibus secundum Augustinum, 4 super Genes., c. 28, inveniatur.

Secundum verò alios, per istos dies, et successio dierum temporalium ostenditur, et successio productionis rerum.

Sed si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum, non invenitur magna differentia; et hoc propter duo, in quibus exponendis diversificatur Augustinus ab aliis, ut ex supradictis patet, qu. 67 et 69. Primò quidem quia Augustinus per terram et aquam prius creatas intelligit materiam totaliter informem; per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridæ, intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii verò sancti per terram et aquam primò creatas intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia; per sequentia autem opera aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut supra dictum est ibidem. Secundò autem differunt quantum ad productionem plantarum et animalium; quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu; Augustinus verò, lib. 7 super Gen., cap. 3, potentialiter tantum. In hoc ergo quòd Augustinus ponit opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum. Nam secundum utrosque in primâ rerum productione materia erat sub formis substantialibus elementorum; et secundum utrosque in primâ rerum institutione non fuerunt animalia et plantæ in actu. Sed remanet differentia quantum ad quatuor: quia secundum alios sanctos post primam productionem creaturæ fuit aliquod tempus in quo non erat lux; item in quo non erat firmamentum formatum; item in quo non erat terra discooperta aquis; et in quo non erant formata cæli luminaria, quod est quartum; quæ non oportet ponere secundum expositionem Augustini.

Ut igitur neutri sententiæ præjudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quòd in die in quo creavit Deus cælum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non in actu, sed antequàm oriretur super terram, id est potentialiter; quod Augustinus adscribit tertiæ diei, alii verò primæ rerum institutioni.

Ad secundum dicendum quòd Deus creavit omnia simul quantum ad rerum substantiam quodam modo informem; sed quantum ad formationem, quæ facta est per distinctionem, et ornatum, non simul; unde signanter utitur verbo creationis.

Ad tertium dicendum quòd in die septimo cessavit Deus à novis operibus condendis, non autem à propagandis quibusdam aliis; ad quam propagationem pertinet quòd post primum diem alii succedunt.

Ad quartum dicendum quòd non est ex impotentiâ Dei quasi indigentis tempore ad operandum, quòd omnia non sunt simul distincta et ornata; sed ut ordo servaretur in rerum institutione; et ideò oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent. Semper autem per sequens opus novus perfectionis status mundo est additus.

Ad quintum dicendum quòd secundum Augustinum, loc. sup. cit., ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum quæ diebus attribuuntur.

ARTICULUS III.—*Utrum Scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.*—(2, dist. 13, quæst. 1, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Scriptura non utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum. Sicut enim lux et firmamentum, et huiusmodi opera, per Dei Verbum sunt facta, ita cælum et terra; quia omnia per ipsum facta sunt, ut dicitur Joan. 1, 3. Ergo in creatione cæli et terræ debuit fieri mentio de Verbo Dei, sicut in aliis operibus.

2. Præterea, aqua est creata à Deo, quæ tamen creata non commemoratur. Insufficienter ergo rerum creatio describitur.

3. Præterea, sicut dicitur Genes. 1, 31: *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona*; in singulis ergo operibus debuit dici: *Vidit Deus quòd esset bonum*. Inconvenienter ergo prætermittitur in opere creationis et in opere secundæ diei.

4. Præterea, spiritus Dei est Deus. Deo autem non competit ferri, nec situm habere. Inconvenienter ergo dicitur quòd *Spiritus Dei ferebatur super aquas*.

5. Præterea, nullus facit quod jam factum est. Inconvenienter ergo, postquàm dictum est: *Dixit Deus: Fiat firmamentum, et factum est ita*; subditur: *Et fecit Deus firmamentum*. Et similiter in aliis operibus ejus.

6. Præterea, vespere et mane non sufficienter dividunt diem, cum sint plures partes diei. Ergo inconvenienter dicitur quòd *factum est vespere et mane dies secundus, vel tertius*.

7. Præterea, secundo et tertio non convenienter correspondet unum, sed primum. Debuit ergo dici: *Factum est vespere et mane dies primus*, ubi dicitur *dies unus*.

Respondeo dicendum ad primum quòd secundum Augustinum, 1 sup. Gen. ad litt., cap. 4, persona Filii commemoratur tam in primâ rerum creatione, quàm in rerum distinctione, et ornatu; aliter tamen, et aliter. Distinctio enim et ornatus pertinet ad rerum formationem. Sicut autem formatio artificiorum est per formam artis, quæ est in mente artificis, quæ potest dici intelligibile verbum ipsius; ita formatio totius creaturæ est per Verbum Dei; et ideò in opere distinctionis et ornatûs fit mentio de Verbo. In creatione autem commemoratur Filius ut principium, cum dicitur: *In principio creavit Deus*; quia per creationem intelligitur productio informis materiæ.

Secundum verò alios qui ponunt primò creata elementa sub propriis formis, oportet

aliter dici. Basilius enim dicit, hom. 3 Hexam., quòd per hoc quòd dicitur : *Dixit Deus*, importatur divinum imperium. Priùs autem oportuit produci creaturam, quæ obediret, quàm fieri mentionem de divino imperio.

Ad secundum dicendum quòd secundum Augustinum, lib. 11 de Civit. Dei, cap. 33, circ. fin., per cælum intelligitur spiritualis natura informis, per terram autem materia informis omnium corporum; et sic nulla creatura est prætermissa.

Secundum Basilium verò, hom. 1 Hexam., post med., ponuntur cælum et terra tanquam duo extrema, ut ex his intelligantur media; præcipuè quia omnium mediorum motus vel est ad cælum, ut levium, vel ad terram, ut gravium.

Alii verò dicunt quòd sub nomine terræ comprehendere solet Scriptura omnia quatuor elementa; unde in psalm. 148, 7, postquam dictum est : *Laudate Dominum de terra*; subditur : *Ignis, grando, nix, glacies*.

Ad tertium dicendum quòd in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quòd dicitur in opere distinctionis et ornatûs : *Vidit Deus* hoc vel illud esse bonum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, ut Augustinus dicit, 1 super Genes. ad litt., cap. 8, propter quæ Deus amat creaturam suam, scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset quòd permaneret, dicitur quòd *Spiritus Dei ferebatur super aquas*, secundum quòd per aquam materia informis intelligitur; sicut amor artificis fertur super materiam aliquam, ut ex eâ formet opus. Ut autem maneret quòd fecerat, dicitur : *Vidit Deus quòd esset bonum*. In hoc enim significatur quædam complacentia Dei opificis in re factâ; non quòd alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura jam facta quàm antequàm faceret. Et sic in utroque opere creationis et formationis trinitas personarum insinuat. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem, persona Filii per principium, in quo creavit; et persona Spiritûs sancti per spiritum qui superfertur aquis. In formatione verò persona Patris in Deo dicente, persona verò Filii in Verbo quo dicitur, persona Spiritûs sancti in complacentiâ, quâ vidit Deus esse bonum quòd factum erat.

In opere verò secundæ diei non ponitur : *Vidit Deus quòd esset bonum*; quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et in tertio die perficitur. Unde quòd ponitur in tertio die refertur etiam ad secundum. Vel quia distinctio quæ ponitur secundâ die, est de his quæ non sunt manifesta populo; ideò huiusmodi approbatione Scriptura non utitur. Vel iterum propter hoc quòd firmamentum simpliciter intelligitur aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi. Et has tres rationes Rabbi Moyses ponit, lib. 2 Perplexorum. Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri, quia binarius ab unitate recedit; unde opus secundæ diei non approbatur.

Ad quartum dicendum quòd Rabbi Moyses, in eod. lib., per spiritum Domini intelligit aerem, vel ventum, sicut et Plato intellexit; et dicit quòd dicitur *spiritus Domini*, secundum quòd Scriptura consuevit ubique statum ventorum Deo attribuere.

Sed secundum sanctos per spiritum Domini intelligitur Spiritus sanctus, qui dicitur superferri aquæ, id est materiæ informi, secundum Augustinum, lib. 1 super Genes., cap. 7, in fin., ne facienda (1) opera sua propter indigentiae necessitatem putaretur Deus amare. Indigentiae enim amor rebus quas diligit, subicitur. Commodè autem factum est ut priùs insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Non enim superfertur loco, sed præexcellente potentiâ, ut Augustinus dicit super Genes. ad litt., loc. cit. Secundum Basilium verò, hom. 2 in Hexam., à med., *superferebatur elemento aquæ, id est, fovebat et vivificabat naturam aquæ ad similitudinem gallinæ in cubantis, vitalem virtutem his quæ soventur, injiciens*. Habet enim aqua præcipuè vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aquâ, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi; unde dicitur Joan. 3, 5 : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*.

Ad quintum dicendum quòd secundum Augustinum, 1 super Gen. ad litt., c. 8, per illa tria designatur triplex esse rerum. Primò quidem esse rerum in Verbo, per hoc quòd dixit : *Fiat*. Secundò esse rerum in mente angelica, per hoc quòd dixit : *Factum est*. Tertiò esse rerum in propriâ naturâ, per hoc quòd dixit : *Fecit*. Et quia in primâ die describitur formatio Angelorum, non fuit necesse ut ibi adderetur : *Fecit*.

Secundum alios verò potest dici quòd in hoc quòd dicit : *Dixit Deus : Fiat*, importatur imperium Dei de faciendo; per hoc autem quòd dicit : *Factum est*, importatur complementum operis. Oportuit autem ut subderetur, quomodò factum fuit, præcipuè propter illos qui dixerunt omnia visibilia per Angelos facta. Et ideò ad hoc removendum, subditur quòd ipse Deus fecit. Unde in singulis operibus, postquam dicitur : *Et factum est*, aliquis actus Dei subditur, vel, *fecit*, vel, *distinxit*, vel, *vocavit*, vel aliquid huiusmodi.

Ad sextum dicendum quòd secundum Augustinum, lib. 4 super Gen. ad litt., cap. 22 et 30, per vespere et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in Angelis; de quibus dictum est supra, qu. 58, art. 6 et 7.

Vel secundum Basilium, hom. 2 Hexam., non remotè à fin., totum tempus consuevit denominari à principali parte, scilicet à die, secundum quòd dixit Jacob : *Dies peregrinationis meæ*, nullâ mentione factâ de nocte. Vespere autem et mane ponuntur ut termini diei, cujus mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium

(1) Ita Nicolaus cum Augustini codicibus. Editi, *faciendo*.

diei. Congruum autem fuit ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere, quia cùm à luce dies inciperit, prius occurrit terminus lucis, quod est vespere, quàm terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel secundùm Chrysostomum, hom. 5 in Genes. à med., ut designetur quòd dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad septimum dicendum quòd dicitur *unus dies* in primâ diei institutione, ad designandum quòd viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem; unde per hoc quòd dicitur, *unus*, præfigitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc ut significaret diem consummari per reditum solis ad unum et idem punctum. Vel quia, completo septenario dierum, reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius assignat, hom. 2 Hexam., non remotè à fin.

QUÆSTIO LXXV.

DE HOMINE, QUI EX SPIRITUALI ET CORPORALI SUBSTANTIA COMPOSITUR, ET PRIMO DE HIS QUÆ PERTINENT AD ESSENTIAM ANIMÆ. — (*In septem articulos divisa.*)

Post considerationem creaturæ spiritualis et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali et corporali substantiâ componitur; et primò de naturâ ipsius hominis; secundò de ejus productione.

Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundùm habitudinem quam habet corpus ad animam; et ideò prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundùm Dionysium, 11 c. Angel. Hierar., tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet essentia, virtus et operatio; primò considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ; secundò ea quæ pertinent ad virtutem, sive potentiam ejus; tertio ea quæ pertinent ad operationem ejus.

Circa primum occurrit duplex consideratio, quarum prima est de ipsâ animâ secundùm se; secunda de unione ejus ad corpus.

Circa primum quærentur septem: 1° utrùm anima sit corpus; 2° utrùm anima humana sit aliquid subsistens; 3° utrùm animæ brutorum sint subsistentes; 4° utrùm anima sit homo, vel magis homo sit aliquid compositum ex animâ et corpore; 5° utrùm sit composita ex materiâ et formâ; 6° utrùm anima humana sit incorruptibilis; 7° utrùm anima sit ejusdem speciei cum Angelo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm anima sit corpus.* — (2 cont., cap. 63 et 80, et de Animâ, art. 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sit corpus. Anima enim est motor corporis. Non autem est movens non motum, tum quia videtur quòd nihil possit movere, nisi moveatur, quia nihil dat alteri quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit; tum quia si aliquid est movens non motum, causat motum sempiternum, et eodem modo se habentem; ut probatur in 8

Phys. (à text. 45, deinceps), quod non apparet in motu animalis, qui est ab animâ. Ergo anima est movens motum. Sed omne movens motum est corpus. Ergo anima est corpus.

2. Præterea, omnis cognitio fit per aliquam similitudinem. Non potest autem esse similitudo corporis ad rem incorpoream. Si igitur anima non esset corpus, non posset cognoscere res corporeas.

3. Præterea, moventis ad motum oportet esse aliquem contactum. Contactus autem non est nisi corporum. Cùm igitur anima moveat corpus, videtur quòd anima sit corpus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 6 de Trinit., c. 6, circa med., quòd anima simplex (1) dicitur respectu corporis, *quia mole non diffunditur per spatium loci.*

Respondeo dicendum quòd ad inquirendum de naturâ animæ oportet præsupponere quòd anima dicitur esse primum principium vitæ in his quæ apud nos vivunt; animata enim viventia dicimus, res verò inanimatas vitâ carentes. Vita autem maximè manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motûs.

Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse: et secundùm hoc animam aliquod corpus esse dicebant.

Hujus autem opinionis falsitas licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiâ communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim quòd non quodcumque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cùm sit quoddam principium visionis; et idem esset dicendum de aliis animæ instrumentis. Sed primum principium vitæ dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitæ, sicut cor est principium vitæ in animali; tamen non potest esse primum principium vitæ aliquod corpus. Manifestum est enim quòd esse principium vitæ, vel vivens, non convenit corpori ex hoc quod est corpus: alioquin omne corpus esset vivens, aut principium vitæ. Convenit igitur alicui corpori quòd sit vivens, vel etiam principium vitæ per hoc quod est tale corpus. Quòd autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. Anima igitur, quæ est primum principium vitæ, non est corpus, sed corporis actus, sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quiddam corporis actus.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm omne quod movetur, ab alio moveatur, quod non potest in infinitum procedere, necesse est dicere quòd non omne movens movetur. Cùm enim moveri sit exire de potentiâ in actum, movens dat id quod habet mobili, in quantum facit ipsum esse in actu. Sed, sicut ostenditur in 8 Phys., loc. cit. in arg., est quoddam movens penitus immobile, quod nec per

(1) Al., simpliciter.

se, nec per accidens movetur; et tale movens potest movere motum semper uniformem. Est autem aliud movens quod non movetur per se, sed movetur per accidens, et propter hoc non movet motum semper uniformem; et tale movens est anima. Est autem aliud movens, quod per se movetur, scilicet corpus. Et quia antiqui naturales nihil esse credebant nisi corpora, posuerunt quod omne movens movetur, et quod anima per se movetur, et est corpus.

Ad secundum dicendum quod non est necessarium quod similitudo rei cognitæ sit actu in naturâ cognoscentis; sed si aliquid sit quod prius est cognoscens in potentiâ, et postea in actu, oportet quod similitudo cogniti non sit actu in naturâ cognoscentis, sed in potentiâ tantum; sicut color non est actu in pupillâ, sed in potentiâ tantum. Unde non oportet quod in naturâ animæ sit similitudo rerum corporearum in actu, sed quod sit in potentiâ ad huiusmodi similitudines. Sed quia antiqui naturales nesciebant distinguere inter actum et potentiam, ponebant animam esse corpus, ad hoc quod cognosceret omnia corpora; et quod esset composita ex principiis omnium corporum.

Ad tertium dicendum quod est duplex contactus, quantitatis et virtutis. Primo modo corpus non tangitur nisi à corpore. Secundo modo corpus potest tangi à re incorporeâ, quæ movet corpus.

ARTICULUS II. — *Utrum anima humana sit aliquid subsistens.* — (Pot. qu. 3, art. 8, ad 7, et a. 9, corp., et art. 2, corp., et de Animâ, art. 1, et Rom. 5, lect. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana non sit aliquid subsistens. Quod enim est subsistens, dicitur *hoc aliquid*. Anima autem non est *hoc aliquid*, sed compositum ex animâ et corpore. Ergo anima non est aliquid subsistens.

2. Præterea, omne quod est subsistens, potest dici operari. Sed anima non dicitur operari; quia, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 64, *dicere animam sentire, aut intelligere, simile est ac si dicat eam aliquis texere, vel ædificari*. Ergo anima non est aliquid subsistens.

3. Præterea, si anima esset aliquid subsistens, esset aliqua ejus operatio sine corpore. Sed nulla est ejus operatio sine corpore, nec etiam intelligere; quia non contingit intelligere sine phantasmate; phantasma autem non est sine corpore. Ergo anima humana non est aliquid subsistens.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 de Trinit., cap. 7, parum à med.: *Quisquis videt mentis naturam et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias*. Natura ergo mentis humanæ non solum est incorporea, sed etiam est substantia, scilicet aliquid subsistens.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere id quod est principium intellectualis

operationis, quod dicimus animam hominis, esse quoddam principium incorporeum et subsistens.

Manifestum est enim quod homo per intellectum cognoscere potest naturas omnium corporum. Quod autem potest cognoscere aliqua, oportet ut nihil eorum habeat in suâ naturâ; quia illud quod inesset ei naturaliter, impediret cognitionem aliorum; sicut videmus quod lingua infirmi, quæ infecta est cholerico et amaro humore, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia videntur ei amara. Si igitur principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere. Omne autem corpus habet aliquam naturam determinatam. Impossibile est igitur quod principium intellectuale sit corpus; et similiter impossibile est quod intelligat per organum corporeum, quia natura (1) determinata illius organi corporei prohiberet cognitionem omnium corporum; sicut si aliquis determinatus color sit non solum in pupillâ, sed etiam in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videtur.

Ipsam igitur intellectuale principium, quod dicitur mens, vel intellectus, habet operationem per se, cui non communicat corpus. Nihil autem potest per se operari nisi quod per se subsistit; non enim est operari nisi entis in actu. Unde eo modo aliquid operatur quo est; propter quod non dicimus quod calor calefacit, sed calidum. Relinquitur igitur animam humanam, quæ dicitur intellectus, vel mens, esse aliquid incorporeum et subsistens.

Ad primum ergo dicendum quod hoc aliquid potest accipi dupliciter, uno modo pro quocumque subsistente, alio modo pro subsistente completo in naturâ alicujus speciei. Primo modo excludit inhærentiam accidentis, et formæ materialis. Secundo modo excludit etiam (2) imperfectionem partis. Unde manus posset dici hoc aliquid primo modo, sed non secundo modo. Sic igitur cum anima humana sit pars speciei humanæ, potest dici hoc aliquid primo modo, quasi subsistens, sed non secundo modo; sic enim compositum ex animâ et corpore dicitur *hoc aliquid*.

Ad secundum dicendum quod verba illa Aristoteles dicit non secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum qui dicebant quod intelligere est moveri, ut patet ex iis quæ ibi præmittit.

Vel dicendum quod per se agere convenit per se existenti. Sed per se existens quandoque potest dici aliquid, si non sit inhærens, ut accidens, vel ut forma materialis, etiamsi sit pars. Sed propriè et per se subsistens dicitur quod neque est prædicto modo inhærens, neque est pars; secundum quem modum oculus aut manus non posset dici per se subsistens, et per consequens nec per se operans. Unde et operationes partium attribuuntur toti per partes; dicimus enim quod homo videt per

(1) Nicolaius, etiam natura.

(2) Al. deest etiam.

oculum, et palpat per manum, aliter quàm calidum calefacit per calorem, quia calor nullo modo calefacit propriè loquendo. Potest igitur dici quòd anima intelligit, sicut oculus videt; sed magis propriè dicitur quòd homo intelligat per animam.

Ad tertium dicendum quòd corpus requiritur ad actionem intellectûs, non sicut organum quo talis actio exerceatur, sed ratione objecti; phantasma enim comparatur ad intellectum sicut color ad visum. Sic autem indigere corpore non removel intellectum esse subsistentem; alioquin animal non esset aliquid subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

ARTICULUS III. — *Utrum animæ brutorum animalium sint subsistentes.* — (2 cont., cap. 80 et 82, et 4, cap. 39.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ brutorum animalium sint subsistentes. Homo enim convenit in genere cum aliis animalibus. Sed anima hominis est aliquid subsistens, ut ostensum est art. præc. Ergo et animæ aliorum animalium sunt subsistentes.

2. Præterea, similiter se habet sensitivum ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo et sensus apprehendit sensibilia sine corpore. Animæ autem brutorum animalium sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes pari ratione quâ et anima hominis, quæ est intellectiva.

3. Præterea, brutorum animalium anima movet corpus. Corpus autem non movet, sed movetur. Anima ergo brutorum habet aliquam operationem sine corpore.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Eccl. Dogmat., cap. 16 et 17: *Solum hominem credimus habere animam substantivam; animalium verò animæ non sunt substantivæ.*

Respondeo dicendum quòd antiqui philosophi nullam distinctionem ponebant inter sensum et intellectum; et utrumque corporeo principio attribuebant, ut dictum est qu. 50, art. 1.

Plato autem distinxit inter intellectum et sensum; utrumque tamen attribuit principio incorporeo, ponens quòd sicut intelligere, ita et sentire convenit animæ secundum seipsam; et ex hoc sequebatur quòd etiam animæ brutorum animalium sint subsistentes.

Sed Aristoteles, lib. 1 de Animâ, text. 66, et lib. 3, text. 6 et 7, posuit quòd solum intelligere inter opera animæ sine organo corporeo exercetur. Sentire verò et consequentes operationes animæ sensitivæ manifestè accidunt cum aliquâ corporis immutatione; sicut in videndo immutatur pupilla per speciem coloris; et idem apparet in aliis. Et sic manifestum est quòd anima sensitiva non habet aliquam operationem propriam per seipsam; sed omnis operatio sensitivæ animæ est conjuncti. Ex quo relinquitur quòd, cum animæ brutorum animalium per se non operentur, non sint subsistentes: similiter enim unumquodque habet esse et operationem.

Ad primum ergo dicendum quòd homo etsi

conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt. Differentia autem speciei attenditur secundum differentiam formæ. Nec oportet quòd omnis differentia formæ faciat generis diversitatem.

Ad secundum dicendum quòd sensitivum quodammodò se habet ad sensibilia, sicut intellectivum ad intelligibilia, in quantum scilicet utrumque est in potentiâ ad sua objecta. Sed quodam modo dissimiliter se habent, in quantum sensitivum patitur à sensibili cum corporis immutatione. Unde excellentia sensibilibus corrumpit sensum; quod in intellectu non contingit. Nam intellectus intelligens maximâ intelligibilium, magis potest postmodum intelligere minora. Si verò in intelligendo fatigetur corpus, hoc est per accidens, in quantum intellectus indiget operatione virium sensitivarum, per quas ei phantasmata præparentur.

Ad tertium dicendum quòd vis motiva est duplex. Una, quæ imperat motum, scilicet appetitiva; et hujus operatio in animâ sensitivâ non est sine corpore; sed ira et gaudium, et hujusmodi passionibus, sunt cum aliquâ corporis immutatione. Alia vis motiva est exequens motum, per quem membra redduntur habilia ad obediendum appetitui, cuius actus non est movere, sed moveri. Unde patet quòd movere non est actus animæ sensitivæ sine corpore.

ARTICULUS IV. — *Utrum anima sit homo.* — (3, dist. 5, quæst. 3, art. 2, et dist. 22, quæst. 1, art. 1, corp., et 12 cont., cap. 56, et Pot. quæst. 15, a. 10, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sit homo. Dicitur enim 2 ad Cor. 4, 16: *Licet is qui foris est, noster homo, corrumpatur; tamen is qui intus est, renovatur de die in diem.* Sed id quod est intus in homine, est anima. Ergo anima est homo interior.

2. Præterea, anima humana est substantia quædam. Non autem est substantia universalis. Ergo est substantia particularis; ergo est hypostasis, vel persona; sed non nisi humana. Ergo anima est homo; nam persona humana est homo.

Sed contra est quòd Augustinus, 19 de Civ. Dei, c. 3, commendat Varronem, quòd hominem nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrat.

Respondeo dicendum quòd animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quòd homo sit anima, sed hic homo non sit anima, sed compositum ex animâ et corpore, puta Socrates. Quod ideò dico, quia quidam posuerunt solam formam esse de ratione speciei; materiam verò esse partem individui, et non speciei.

Quod quidem non potest esse verum. Nam ad naturam speciei pertinet id quod significat definitio. Definitio autem in rebus naturalibus non significat formam tantum, sed formam et materiam. Unde materia est pars speciei in rebus naturalibus, non quidem materia signata, quæ est principium individuationis,

sed materia communis. Sicut enim de ratione hujus hominis est quòd sit ex hac animâ, et his carnibus, et his ossibus; ita de ratione hominis est quòd sit ex animâ, et carnibus, et ossibus; oportet enim de substantiâ speciei esse quiddam est communiter de substantiâ omnium individuorum sub specie contentorum.

Alio verò modo potest intelligi sic quòd etiam hæc anima sit hic homo; et hoc quidem sustineri posset, si poneretur quòd animæ sensitivæ operatio esset ejus propria sine corpore: quia omnes operationes quæ attribuuntur homini, convenirent soli animæ. Illud autem est unaquæque res quod operatur operationes illius rei; unde illud est homo quod operatur operationes hominis. Ostensum est autem, art. præc., quòd sentire non est operatio animæ tantum. Cùm igitur sentire sit quædam operatio hominis, licet non propria, manifestum est quòd homo non est anima tantum, sed aliquid compositum ex animâ et corpore.

Plato verò ponens sentire esse proprium animæ, ponere potuit quòd homo esset anima utens corpore.

Ad primum ergo dicendum quòd secundum Philosophum, in 9 Ethic., cap. 8, à med., illud potissimè videtur esse unumquodque quod est principale in ipso; sicut quod facit rector civitatis, dicitur civitas facere. Et hoc modo aliquando quod est principale in homine, dicitur homo; aliquando quidem pars intellectiva secundum rei veritatem, quæ dicitur homo interior; aliquando verò pars sensitiva cum corpore secundum æstimationem quorundam, qui solum circa sensibilia detinentur. Et hic dicitur homo exterior.

Ad secundum dicendum quòd non quælibet substantia particularis est hypostasis, vel persona, sed quæ habet completam naturam speciei. Unde manus vel pes non potest dici hypostasis, vel persona; et similiter nec anima, cùm sit pars speciei humanæ.

ARTICULUS V. — *Utrum anima sit composita ex materia et formâ.* — (1, dist. 8, quæst. 5, art. 2; et 2, dist. 17, qu. 1, art. 2, et 2 cont., cap. 49, et quodlib. 3, qu. 8, quodl. 8, art. 1, et Sp., art. 1, et de Animâ, art. 6, et opusc. 30.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sit composita ex materiâ et formâ. Potentia enim contra actum dividitur. Sed omnia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui Deus est; per cujus participationem omnia sunt et bona, et entia, et viventia, ut patet per doctrinam Dionysii, in lib. de div. Nom., cap. 5, lect. 2. Ergo quæcumque sunt in potentiâ, participant primam potentiam. Sed prima potentia est materia prima. Cùm ergo anima humana sit quodam modo in potentiâ (quod apparet ex hoc quòd homo quandoque est intelligens in potentiâ), videtur quòd anima humana participet materiam primam tanquàm partem suâ.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in animâ inveniuntur proprietates materiæ, quæ sunt subjici et transmutari; subjici-

tur enim scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia ad scientiam, et de vitio ad virtutem. Ergo in animâ est materia.

3. Præterea, illa quæ non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur in 8 Metaph., text. 16. Sed anima habet causam sui esse, quia creatur à Deo. Ergo anima habet materiam.

4. Præterea, quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus. Hoc autem solius Dei est. Ergo anima habet materiam.

Sed contra est quòd Augustinus probat in 7 super Gen. ad litt., cap. 6, 7 et 8, quòd anima non est facta nec ex materiâ corporali, nec ex materiâ spirituali.

Respondeo dicendum quòd anima non habet materiam; et hoc potest considerari dupliciter. Primò quidem ex ratione animæ in communi. Est enim de ratione animæ quòd sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem suâ. Si secundum se totam, impossibile est quòd pars ejus sit materia; si dicatur materia aliquod ens in potentiâ tantum; quia forma, in quantum forma, est actus; id autem quod est in potentiâ tantum, non potest esse pars actus; cùm potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem suâ, illam partem dicemus esse animam; et illam materiam, cujus primò est actus, dicemus esse primum animatum. Secundò specialiter ex ratione humanæ animæ, in quantum est intellectiva. Manifestum est enim quòd omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sic autem cognoscitur unumquodque, sicut forma ejus est in cognoscente. Anima autem intellectiva cognoscit rem aliquam in suâ naturâ absolutâ, puta lapidem, in quantum est lapis absolute. Est igitur forma lapidis absolute secundum propriam rationem formalem in animâ intellectivâ. Anima igitur intellectiva est forma absoluta, non autem aliquid compositum ex materiâ et formâ. Si enim anima intellectiva esset composita ex materiâ et formâ, formæ rerum reciperentur in eâ ut individuales; et sic non cognosceret nisi singulare, sicut accidit in potentiis sensitivis, quæ recipiunt formas rerum in organo corporali. Materia enim est principium individuationis formarum. Relinquitur ergo quòd anima intellectiva et omnis intellectualis substantia cognoscens formas absolute caret compositione formæ et materiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd primus actus est universale principium omnium actuum; quia est infinitum virtualiter, in se omnia præhabens, ut dicit Dionysius, loc. cit. in arg. Unde participatur à rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem (1) processio- nis ipsius. Potentia autem, cùm sit receptiva actus, oportet quòd actui proportionetur. Actus verò recepti, qui procedunt à primo

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Romanâ. Cod. Tarrac. et edition. reliquæ: *Secundum diffusionem et processionem ipsius.*

actu infinito, et sunt quædam participationes ejus, sunt diversi. Unde non potest esse potentia una quæ recipiat omnes actus, sicut est unus actus influens omnes actus participatos; alioquin potentia receptiva adæquaret potentiam activam primi actûs. Est autem alia potentia receptiva in animâ intellectivâ à potentiâ receptivâ materiæ primæ, ut patet ex diversitate receptorum; nam materia prima recipit formas individuales, intellectus autem recipit formas absolutas. Unde talis potentia in animâ intellectivâ existens non ostendit quòd anima sit composita ex materiâ et formâ.

Ad secundum dicendum quòd subjici et transmutari convenit materiæ, secundum quòd est in potentiâ. Sicut ergo est alia potentia intellectûs, et alia potentia materiæ primæ; ita est alia ratio subjiciendi et transmutandi. Secundum hoc enim intellectus subjicitur scientiæ et transmutatur de ignorantia ad scientiam, secundum quòd est in potentiâ ad species intelligibiles.

Ad tertium dicendum quòd forma est causa essendi materiæ, et agens; unde agens, in quantum reducit materiam in actum formæ transmutando, est ei causa essendi. Si quid autem est forma subsistens, non habet esse per aliquod formale principium, nec habet causam transmutantem de potentiâ in actum. Unde post verba præmissa Philosophus concludit quòd *in his quæ sunt composita ex materiâ et formâ, nulla est alia causa nisi movens ex potestate ad actum; quæcumque verò non habent materiam, omnia simpliciter entia sunt ipsum quid.*

Ad quartum dicendum quòd omne participatum comparatur ad participans ut actus ejus; quæcumque autem forma creata per se subsistens ponatur, oportet quòd participet esse; quia etiam ipsa vita, vel quidquid sic diceretur, participat ipsum esse, ut dicit Dionysius, 5 cap. de divin. Nom., lect. 2. Esse autem participatum finitur ad capacitatem participantis. Unde solus Deus, qui est ipsum suum esse, est actus purus et infinitus. In substantiis verò intellectualibus est compositio ex actu et potentiâ; non quidem ex materiâ et formâ, sed ex formâ et esse participato. Unde à quibusdam dicuntur componi ex quo est, et quod est; ipsum enim esse est quo aliquid est.

ARTICULUS VI. — *Utrum anima humana sit incorruptibilis.* — (1-2, qu. 81, art. 6; et 2, dist. 19, art. 1, et 2 contra, cap. 78, 79 et 82, et quodl. 10, qu. 3, art. 2, et de Animâ, art. 14.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima humana sit corruptibilis. Quorum enim est simile principium, et similis processus, videtur esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum et jumentorum, quia de terrâ facta sunt; similis est etiam vitæ processus in utrisque, quia similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius, ut dicitur Eccles. 3, 19. Ergo, ut ibidem concluditur, unus est interitus hominis et jumentorum, et æqua utriusque

conditio. Sed anima brutorum animalium est corruptibilis. Ergo et anima humana est corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est ex nihilo, veritabile est in nihilum; quia finis debet respondere principio. Sed, sicut dicitur Sap. 2, 2, *ex nihilo nati sumus*; quod verum est non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam. Ergo, ut ibidem concluditur, *post hoc erimus, tanquam non fuerimus*, etiam secundum animam.

3. Præterea, nulla res est sine propriâ operatione. Sed propria operatio animæ, quæ est intelligere cum phantasmate, non potest esse sine corpore; nihil enim sine phantasmate intelligit anima; phantasma autem non est sine corpore, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 160. Ergo anima non potest remanere, destructo corpore.

Sed contra est quòd Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., lect. 1, quòd animæ humanæ *habent ex bonitate divinâ quòd sint intellectuales, et quòd habeant substantialem vitam inconsumptibilem.*

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem.

Dupliciter enim aliquid corrumpitur: uno modo per se, alio modo per accidens. Impossibile est autem aliquid subsistens generari aut corrumpi per accidens, id est aliquo generato, vel corrupto. Sic enim competit alicui generari et corrumpi, sicut et esse, quod per generationem acquiritur, et per corruptionem amittitur. Unde quod per se habet esse, non potest generari, vel corrumpi nisi per se. Quæ verò non subsistunt, ut accidentia et formæ materiales, dicuntur fieri et corrumpi per generationem et corruptionem compositorum. Ostensum est autem supra, artic. 3 hujus qu., quòd animæ brutorum non sunt per se subsistentes, sed sola anima humana. Unde animæ brutorum corrumpuntur, corruptis corporibus; anima autem humana non posset corrumpi, nisi per se corrumperetur. Quod quidem omninò est impossibile non solum de ipsâ, sed de quolibet subsistente, quod est forma tantum. Manifestum est enim quòd id quod secundum se convenit alicui, est inseparabile ab ipso. Esse autem per se convenit formæ, quæ est actus. Unde materia secundum hoc acquirit esse in actu, quòd acquirit formam; secundum hoc autem accidit in eâ corruptio, quòd separatur forma ab eâ. Impossibile est autem quòd forma separaretur à seipsâ; unde impossibile est quòd forma subsistens desinat esse.

Dato etiam quòd anima esset ex materiâ et formâ composita, ut quidam dicunt, adhuc oporteret ponere eam incorruptibilem. Non enim invenitur corruptio, nisi ubi invenitur contrarietas; generationes enim et corruptiones ex contrariis et in contrariis sunt. Unde corpora cœlestia, quia non habent materiam contrarietati subjectam, incorruptibilia sunt. In animâ autem intellectivâ non potest esse aliqua contrarietas; recipit enim secundum modum sui esse. Ea vero quæ in ipsâ reci-

piuntur, sunt absque contrarietate; quia etiam rationes contrariorum in intellectu non sunt contrariæ, sed est una scientia contrariorum. Impossibile est ergo quòd anima intellectiva sit corruptibilis.

Potest etiam hujus rei accipi signum ex hoc quòd unumquodque naturaliter suo modo esse desiderat. Desiderium autem in rebus cognoscentibus sequitur cognitionem. Sensus autem non cognoscit esse nisi sub hic et nunc. Sed intellectus apprehendit esse absolute, et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum naturaliter desiderat esse semper. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Omnis igitur intellectualis substantia est incorruptibilis.

Ad primum ergo dicendum quòd Salomon inducit rationem illam ex personâ insipientium, ut exprimitur Sapient. 2. Quod ergo dicitur quòd homo et alia animalia habent simile generationis principium, verum est quantum ad corpus; similiter enim de terrâ facta sunt omnia animalia; non autem quantum ad animam. Nam anima brutorum producit ex virtute aliquâ corporeâ, anima verò humana à Deo, et ad hoc significandum dicitur Genes. 1, quantum ad alia animalia: *Producat terra animam viventem*. Quantum verò ad hominem dicitur, quòd *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*. Et ideò concluditur Eccles. ult. 7: *Revertatur pulvis in terram suam, unde erat; et spiritus redeat ad Deum, qui dedit illum*. Similiter processus vitæ est similis quantum ad corpus; ad quod pertinet quod dicitur Eccles. 3, 19: *Similiter spirant omnia*; et Sapient. 2, 2: *Fumus et flatus est in naribus nostris*, etc. Sed non est similis processus quantum ad animam; quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde falsum est quod dicitur Eccles. 3, 19: *Nihil habet homo jumento amplius*. Et ideò similis est interiorius quantum ad corpus, sed non quantum ad animam.

Ad secundum dicendum quòd sicut posse creari dicitur aliquid non per potentiam passivam, sed solum per potentiam activam creantis, qui ex nihilo potest aliquid producere; ita cum dicitur aliquid vertibile in nihil, non importatur in creaturâ potentia ad non esse, sed in creatore potentia ad hoc quòd esse non influat. Dicitur autem aliquid corruptibile per hoc quòd inest ei potentia ad non esse.

Ad tertium dicendum quod intelligere cum phantasmate est propria operatio animæ secundum quòd corpori est unita. Separata autem à corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis à corpore separatis, ut infra melius patebit, qu. 89, art. 1.

ARTICULUS VII. — *Utrum anima et Angelus sint unius speciei*. — (2, dist. 3, quæst. 1, art. 6, et dist. 17, quæst. 3, art. 1; et 2 cont., cap. 92 et 93, fin., et lib. 4, cap. 32, et de Animâ, art. 7.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima et Angelus sint unius speciei. Unumquodque enim ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam

habet inclinationem ad finem. Sed idem est finis animæ et Angeli, scilicet beatitudo æterna. Ergo sunt unius speciei.

2. Præterea, ultima differentia specifica est nobilissima, quia complet rationem speciei. Sed nihil est nobilius in Angelo et animâ quàm esse intellectuale. Ergo conveniunt anima et Angelus in ultimâ differentiâ specificâ, ergo sunt unius speciei.

3. Præterea, anima ab Angelo differre non videtur nisi per hoc quòd est corpori unita. Corpus autem, cum sit extra essentiam animæ, non videtur ad ejus speciem pertinere. Ergo anima et Angelus sunt unius speciei.

Sed contra, quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed animæ et Angeli sunt diversæ operationes naturales; quia, ut dicit Dionysius, 7 cap. de div. Nomin., à princ. lect. 2, *mentes angelicæ simplices et bonos intellectus habent, non de visibilibus* (1) *congregantes divinam cognitionem*; cujus contrarium postmodum de animâ dicit. Anima igitur et Angelus non sunt unius speciei.

Respondeo dicendum quòd Origenes, lib. 1 Periarch., cap. 5 et 8, posuit omnes animas humanas et Angelos esse unius speciei: et hoc ideò quia posuit diversitatem gradus in hujusmodi substantiis inventam accidentalem, utpote ex libero arbitrio proveniente, ut supra dictum est, qu. 47, art. 2.

Quod non potest esse, quia in substantiis incorporeis non potest esse diversitas secundum numerum absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inæqualitate; quia cum non sint compositæ ex materiâ et formâ, sed sint formæ subsistentes, manifestum est quòd necesse erit in eis esse diversitatem in specie. Non enim potest intelligi quòd aliqua forma separata sit nisi una unius speciei; sicut si esset albedo separata, non posset esse nisi una tantum; hæc enim albedo non differt ab aliâ, nisi per hoc quòd est hujus vel illius. Diversitas autem secundum speciem semper habet diversitatem naturalem concomitantem, sicut in speciebus colorum unus est perfectior altero, et similiter in aliis. Et hoc ideò quia differentiæ dividentes genus sunt contrariæ. Contraria autem se habent secundum perfectum et imperfectum, quia principium contrarietatis est privatio, et habitus, ut dicitur in 10 Metaph., text. 15 et 16. Idem etiam sequeretur, si hujusmodi substantiæ essent compositæ ex materiâ et formâ. Si enim materia hujus distinguitur à materiâ illius, necesse est quòd vel forma sit principium distinctionis materiæ, ut scilicet materiæ sint diversæ propter habitudinem ad diversas formas; et tunc sequitur adhuc diversitas secundum speciem, et inæqualitas naturalis; vel materia erit principium distinctionis formarum. Nec potest dici materia hæc alia ab illâ nisi secundum distinctionem quantitativam, quæ non habet locum in substantiis incorporeis, cujusmodi sunt Angelus et anima. Unde non potest esse quòd Angelus et anima sint unius speciei.

Quomodo autem sint plures animæ unius

(1) Edit. Nicolai, ex divisibilibus.

speciei, infra ostendetur, qu. seq. art. 3, ad 1.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de fine proximo et naturali. Beatitude autem æterna est finis ultimus et supernaturalis.

Ad secundum dicendum quòd differentia specifica ultima est nobilissima, in quantum est maximè determinata, per modum quo actus est nobilior potentiâ. Sic autem intellectuale non est nobilissimum, quia est indeterminatum et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut sensibile ad multos gradus in esse sensibili. Unde sicut non omnia sensibilia sunt unius speciei, ita nec omnia intellectualia.

Ad tertium dicendum quòd corpus non est de essentiâ animæ; sed anima ex naturâ suæ essentiæ habet quòd sit corpori unibilis; unde nec propriè anima est in specie, sed compositum. Et hoc ipsum quòd anima quodammodo indiget corpore ad suam operationem, ostendit quòd anima tenet inferiorem gradum intellectualitatis quàm Angelus, qui corpori non unitur.

QUÆSTIO LXXVI.

DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de unione animæ ad corpus, et circa hoc quærentur octo: 1° utrùm intellectivum principium uniatur corpori ut forma; 2° utrùm intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum; 3° utrùm in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima; 4° utrùm sit in eo aliqua alia forma substantialis; 5° quale debeat esse corpus cujus intellectivum principium est forma; 6° utrùm tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore; 7° utrùm mediante aliquo accidente; 8° utrùm anima sit tota in quâlibet parte corporis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm intellectivum principium uniatur corpori ut forma.* — (2 cont. cap. 56, 68, 69, 70 et 71, et quodl. 12, art. 10, et Sp. art. 2, et de Animâ, art. 9, et opusc. 2, cap. 80.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectivum principium non uniatur corpori ut forma. Dicit enim Philosophus, in 3 de Animâ, text. 6 et 7, quòd intellectus est separatus, et quòd nullius corporis est actus. Non ergo unitur corpori ut forma.

2. Præterea, omnis forma determinatur secundum naturam materiæ cujus est forma; alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Si ergo intellectus uniatur corpori ut forma, cum omne corpus habeat determinatam naturam, sequeretur quòd intellectus haberet determinatam naturam; et sic non esset omnium cognoscitivus, ut ex superioribus patet, qu. præc. art. 2 et 5, quod est contra rationem intellectûs. Non ergo intellectus unitur corpori ut forma.

3. Præterea, quæcumque potentia receptiva est actus alicujus corporis, recipit formam

materialiter et individualiter; quia receptum est in recipiente secundum modum recipientis. Sed forma rei intellectæ non recipitur in intellectu materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter; alioquin intellectus non esset cognoscitivus immaterialium et universalium, sed singularem tantum, sicut et sensus. Intellectus ergo non unitur corpori ut forma.

4. Præterea, ejusdem est potentia et actio: idem enim est quod potest agere, et quod agit. Sed actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex superioribus patet, qu. præc. art. 2. Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis potentia. Sed virtus, sive potentia, non potest esse abstractior vel simplicior quàm essentia, è quâ virtus vel potentia derivatur. Ergo nec substantia intellectûs est corporis forma.

5. Præterea, id quod secundum se habet esse, non unitur corpori ut forma; quia forma est quo aliquid est; et sic ipsum esse formæ non est ipsius formæ secundum se. Sed intellectivum principium habet secundum se esse, et est subsistens, ut supra dictum est, qu. 75, art. 2. Non ergo unitur corpori ut forma.

6. Præterea, id quod inest alicui rei secundum se, semper inest ei. Sed formæ secundum se inest uniri materiæ; non enim per accidens aliquod, sed per essentiam suam est actus materiæ; alioquin ex materiâ et formâ non fieret unum substantialiter, sed accidentaliter. Forma ergo non potest esse sine propriâ materiâ. Sed intellectivum principium, cum sit incorruptibile, ut supra ostensum est, qu. 75, art. 6, remanet corpori non unitum, corpore corrupto. Ergo intellectivum principium non unitur corpori ut forma.

Sed contra, secundum Philosophum, in 8 Metaphys., text. 6, differentia sumitur à formâ rei. Sed differentia constitutiva hominis est rationale, quod dicitur de homine ratione intellectivi principii. Intellectivum ergo principium est forma hominis.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, quòd intellectus, qui est intellectualis operationis principium, sit humani corporis forma. Illud enim quo primo aliquid operatur, est forma ejus cui operatio attribuitur; sicut quo primo sanatur corpus, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia; unde sanitas est forma corporis, et scientia est forma quodammodo animæ. Et hujus ratio est, quia nihil agit nisi secundum quòd est actu. Unde quo aliquid est actu, eo agit. Manifestum est autem quòd primum quo corpus vivit, est anima. Et cum vita manifestetur secundum diversas operationes in diversis gradibus viventium, id quo primo operamur unumquodque horum operum vitæ, est anima. Anima enim est primum quo nutrimur, et sentimus, et movemur secundum locum, et similiter quo primo intelligimus. Hoc ergo principium quo primo intelligimus, sive dicatur intellectus, sive anima intellectiva, est forma corporis. Et hæc est demonstratio Aristotelis, in 2 de Animâ,

text. 24. Si quis autem velit dicere animam intellectivam non esse corporis formam, oportet quòd inveniatur modum quo ista actio, quæ est intelligere, sit hujus hominis actio. Experitur enim unusquisque seipsum esse qui intelligit.

Attribuitur autem aliqua actio alicui tripliciter, ut patet per Philosophum, 3 Physic., text. 1. Dicitur enim movere aliquid, aut agere vel secundum se totum, sicut medicus sanat, aut secundum partem, sicut homo videt per oculum; aut per accidens, sicut dicitur, quòd album ædificat, quia accidit ædificatori esse album; cum igitur dicimus, Socratem, aut Platonem intelligere, manifestum est quòd non attribuitur ei per accidens; attribuitur enim ei, in quantum est homo, quod essentialiter prædicatur de ipso. Aut ergo oportet dicere, quòd Socrates intelligit secundum se totum, sicut Plato posuit, dicens, in 1 Alcib., hominem esse animam intellectivam; aut oportet dicere, quòd intellectus sit aliqua pars Socratis.

Et primum quidem stare non potest, ut supra ostensum est, q. 75, art. 4, propter hoc quòd ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire. Sentire autem non est sine corpore. Unde oportet corpus aliquam esse hominis partem.

Relinquitur ergo quòd intellectus, quo Socrates intelligit, est aliqua pars Socratis, ita quòd intellectus aliquo modo corpori Socratis uniatur. Hanc autem unionem Commentator, in 3 de Animâ, comment. 36, dicit esse per speciem intelligibilem; quæ quidem habet duplex subjectum, unum scilicet intellectum possibilem, et aliud ipsa phantasmata, quæ sunt in organis corporeis. Et sic per speciem intelligibilem continuatur intellectus possibilis corpori hujus vel illius hominis. Sed ista continuatio vel unio non sufficit ad hoc quòd actio intellectus sit actio Socratis. Et hoc patet per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 18 et 30, sicut colores ad visum. Sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quòd ex hoc quòd colores sunt in pariete, quorum similitudines sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti; non enim dicimus, quòd paries videat, sed magis quòd videatur. Ex hoc ergo quòd species phantasmatum sunt in intellectu possibili, non sequitur quòd Socrates, in quo sunt phantasmata, intelligat; sed quòd ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Quidam autem dicere voluerunt, quòd intellectus unitur corpori ut motor; et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit. Sed hoc est multiplicitate vanum.

Primo quidem quia intellectus non movet corpus nisi per appetitum, cujus motus præsupponit operationem intellectus. Non ergo quia movetur Socrates ab intellectu, ideo intelligit; sed potius è converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur Socrates.

SUMMA. I.

Secundo quia cum Socrates sit quoddam individuum in naturâ, cujus essentia est una, composita ex materiâ et formâ, si intellectus non sit forma ejus, sequitur quòd sit præter essentiam ejus; et sic intellectus comparabitur ad totum Socratem sicut motor ad motum. Intelligere autem est actio quiescens in agente, non autem transiens in alterum, sicut calefactio. Non ergo intelligere potest attribui Socrati propter hoc quòd est motus ab intellectu.

Tertio quia actio motoris nunquam attribuitur moto nisi sicut instrumento, sicut actio carpentarii serræ. Si igitur intelligere attribuitur Socrati, quia est actio motoris ejus, sequitur quòd attribuitur ei sicut instrumento: quod est contra Philosophum, 1 de Animâ, text. 12, qui vult quòd intelligere non sit per instrumentum corporeum.

Quarto quia, licet actio partis attribuitur toti, ut actio oculi homini; nunquam tamen attribuitur alii parti, nisi fortè per accidens; non enim dicimus, quòd manus videat, propter hoc quòd oculus videt. Si ergo ex intellectu, et Socrate fit unum, actio intellectus non potest attribui Socrati. Si verò Socrates est totum, quod componitur ex unione intellectus ad reliqua quæ sunt Socratis, et tamen intellectus non unitur aliis quæ sunt Socratis nisi sicut motor; sequitur quòd Socrates non sit unum simpliciter, et per consequens nec ens simpliciter, sic enim aliquid est ens, quomodo et unum.

Relinquitur ergo solus modus quem Aristoteles ponit, lib. 2 de Animâ, text. 25 et 26, quòd hic homo intelligit, quia principium intellectivum est forma ipsius. Sic ergo ex ipsâ operatione intellectus apparet quòd intellectivum principium unitur corpori ut forma.

Potest etiam idem manifestari ex ratione speciei humanæ. Natura enim uniuscujusque rei ex ejus operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere; per hanc enim omnia alia animalia transcendit. Unde Aristoteles, in lib. 10 Ethic., cap. 7, in hac operatione, sicut in propriâ hominis, ultimam felicitatem constituit. Oportet ergo quòd homo secundum illud speciem sortiatur quod est hujus operationis principium. Sortitur autem unumquodque speciem per propriam formam. Relinquitur ergo quòd intellectivum principium sit propria hominis forma.

Sed considerandum est, quòd quanto forma est nobilior, tanto magis dominatur materiæ corporali, et minus ei immergitur, et magis suâ operatione, vel virtute excedit eam; unde videmus quòd forma mixti corporis habet aliam operationem, quæ non causatur ex qualitatibus elementaribus. Et quanto magis proceditur in nobilitate formarum, tanto magis invenitur virtus formæ materiam elementarem excedere, sicut anima vegetabilis plus quàm forma elementaris, et anima sensibilis plus quàm anima vegetabilis. Anima autem humana est ultima in nobilitate formarum. Unde in tantum suâ virtute excedit materiam corporalem, quòd habet aliquam operationem et virtutem in quâ nullo modo communicat

(Trente-quatre.)

materia corporalis, et hæc virtus dicitur intellectus.

Est autem attendendum quòd si quis poneret animam componi ex materiâ et formâ; nullo modo posset dicere animam esse formam corporis. Cùm enim forma sit actus, materia verò sit ens in potentiâ tantùm, nullo modo id quod est ex materiâ et formâ compositum, potest esse alterius forma secundùm se totum. Si autem secundùm aliquid sit forma, id quod est forma, dicimus animam, et id cuius est forma, dicimus primum animatum, ut supra dictum est, qu. 75, art. 5.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit, in 2 Physic., text. 26, ultima formarum naturalium ad quam terminatur consideratio Philosophi naturalis, scilicet anima humana, est quidem separata, sed tamen in materiâ. Quod ex hoc probat quia homo ex materiâ generat hominem, et sol. Separata quidem est secundùm virtutem intellectivam; quia virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis, sicut virtus visiva est actus oculi: intelligere enim est actus qui non potest exerceri per organum corporale, sicut exercetur visio. Sed in materiâ est, in quantum ipsa anima, cuius est hæc virtus, est corporis forma, et terminus generationis humanæ. Sic ergo Philosophus dicit, in 3 de Animâ, loco cit. in arg., quòd intellectus est separatus, quia non est virtus alicujus organi corporalis.

Et per hoc patet responsio ad secundum et tertium. Sufficit enim ad hoc quòd homo possit intelligere omnia per intellectum, et ad hoc quòd intellectus intelligat omnia immaterialia, et universalia, quòd virtus intellectiva non est corporis actus.

Ad quartum dicendum quòd humana anima non est forma in materiâ corporali immersa, vel ab eâ totaliter comprehensa, propter suam perfectionem; et ideò nihil prohibet aliquam ejus virtutem non esse corporis actum, quamvis anima secundùm suam essentiam sit corporis forma.

Ad quintum dicendum quòd anima illud esse in quo subsistit, communicat materiæ corporali, ex quâ et anima intellectiva fit unum; ita quòd illud esse quod est totius compositi, est etiam ipsius animæ; quod non accedit in aliis formis, quæ non sunt subsistentes; et propter hoc anima humana remanet in suo esse, destructo corpore; non autem aliæ formæ.

Ad sextum dicendum quòd secundùm se convenit animæ corpori uniri, sicut secundùm se convenit corpori levi esse sursùm. Et sicut corpus leve manet quidem leve, cùm à loco proprio fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum; ita anima humana manet in suo esse, cùm fuerit à corpore separata, habens aptitudinem et inclinationem naturalem ad corporis unionem.

ARTICULUS II. — *Utrum intellectivum principium multiplicetur secundùm multiplicationem corporum.* — (Infra, qu. 79, art. 5, et 2, dist. 17, qu. 2, art. 1, et 2 cont.,

cap. 73 et 75, et Sp. art. 9 et 10, et de Animâ, art. 3, et opusc. 2, cap. 85 et 86, et opusc. 16, per tot.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectivum principium non multiplicetur secundùm multiplicationem corporum, sed sit unus intellectus in omnibus hominibus. Nulla enim substantia immaterialis multiplicatur secundùm numerum in unâ specie. Anima autem humana est substantia immaterialis; non enim est composita ex materiâ et formâ, ut supra ostensum est, qu. 75, art. 5. Non ergo sunt multe in unâ specie, sed omnes homines sunt unius speciei. Est ergo unus intellectus omnium hominum.

2. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Si ergo secundùm multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ, consequens videretur quòd remotis corporibus multitudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum; quod est hæreticum; periret enim differentia præmiorum et pœnarum.

3. Præterea, si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, intellectus meus est quoddam individuum, et similiter intellectus tuus; particularia enim sunt quæ differunt numero, et conveniunt in unâ specie. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo species rerum in intellectu meo et tuo reciperentur individualiter; quod est contra rationem intellectûs, qui est cognoscitivus universalium.

4. Præterea, intellectum est in intellectu intelligente. Si ergo intellectus meus est alius ab intellectu tuo, oportet quòd aliud sit intellectum à me, et aliud sit intellectum à te; et ita erit individualiter numeratum et intellectum in potentiâ tantùm; et oportebit abstrahere intensionem communem ab utroque; quia à quibuslibet diversis contingit abstrahere aliquod commune intelligibile; quod est contra rationem intellectûs, quia sic non videretur distingui intellectus à virtute imaginativâ. Videtur ergo relinqui quòd sit unus intellectus omnium hominum.

5. Præterea, cùm discipulus accipit scientiam à magistro, non potest dici, quòd scientia magistri generet scientiam in discipulo; quia sic etiam scientia esset forma activa, sicut calor, quod patet esse falsum. Videtur ergo quòd eadem numero scientia quæ est in magistro, communicetur discipulo; quod esse non potest, nisi sit unus intellectus utriusque. Videtur ergo quòd sit unus intellectus discipuli et magistri, et per consequens omnium hominum.

6. Præterea, Augustinus dicit, in lib. de Quantit. animæ, c. 32, ad fin.: *Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo.* Sed maximè videtur anima esse una quantum ad intellectum. Ergo est unus intellectus omnium hominum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 Physic., text. 38, quòd sicut se habent causæ universales ad universalia, ita se habent

causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est quòd una anima secundum speciem sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quòd anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

Respondeo dicendum quòd intellectum esse unum omnium hominum omninò est impossibile.

Et hoc quidem patet, si secundum Platonis sententiam homo sit ipse intellectus. Sequeretur enim, si Socratis et Platonis est unus intellectus tantum, quòd Socrates et Plato sint unus homo, et quòd non distinguantur ab invicem, nisi per hoc quod est extra essentiam utriusque, et erit tunc distinctio Socratis et Platonis non alia quam hominis tunicati et cappati; quod est omninò absurdum.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, si secundum sententiam Aristotelis, lib. 3 de Animâ, text. 52, intellectus ponatur pars, seu potentia animæ; quæ est hominis forma. Impossibile est enim plurium numero diversorum esse unam formam, sicut impossibile est quòd eorum sit unum esse; nam forma est essendi principium.

Similiter etiam patet hoc esse impossibile, quocumque modo quis ponat unionem intellectus ad hunc et ad illum hominem. Manifestum est enim quòd si sit unum principale agens, et duo instrumenta, dici poterit unum agens simpliciter, sed plures actiones; sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si verò è converso instrumentum sit unum, et principales agentes diversi, dicentur quidem plures agentes, sed una actio; sicut si multi uno fune trahant navem, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si verò agens principale sit unum, et instrumentum unum, dicetur unum agens, et una actio; sicut cum faber uno martello percutit, est unus percutiens, et una percussio. Manifestum est autem quòd qualitercumque intellectus seu uniatur, seu copuletur huic vel illi homini, intellectus inter cætera quæ ad hominem pertinent, principalitatem habet; obediunt enim vires sensitivæ intellectui, et ei deserviunt. Si ergo poneretur quòd essent plures intellectus, et sensus unus duorum hominum, puta si duo homines haberent unum oculum, essent quidem plures videntes, sed una visio. Si verò intellectus est unus, quantumcumque diversificentur alia, quibus omnibus intellectus utitur quasi instrumentis; nullo modo Socrates, et Plato poterunt dici nisi unus intelligens. Et si addamus, quòd ipsum intelligere, quod est actio intellectus, non fit per aliquod aliud organum nisi per ipsum intellectum, sequitur ulterius quòd sit et agens unum, et actio una, id est, quòd omnes homines sint unus intelligens, et omnium unum intelligere: dico autem respectu ejusdem intelligibilis. Posset autem diversificari actio intellectualis mea et tua per diversitatem phantasmatum, quia scilicet aliud est phantasma lapidis in me, et aliud in te; si ipsum phantasma, secundum quòd est aliud in me, et aliud in te, esset forma intellectus

possibilis; quia idem agens secundum diversas formas producit diversas actiones, sicut secundum diversas formas rerum respectu ejusdem oculi sunt diversæ visiones. Sed ipsum phantasma non est forma intellectus possibilis, sed species intelligibilis, quæ à phantasmatis abstrahitur. In uno autem intellectu à phantasmatis diversis ejusdem speciei non abstrahitur nisi una species intelligibilis; sicut in uno homine apparet, in quo possunt esse diversa phantasmata lapidis, et tamen ab omnibus eis abstrahitur una species intelligibilis lapidis, per quam intellectus unius hominis operatione unâ intelligit naturam lapidis, non obstante diversitate phantasmatum. Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitates phantasmatum, quæ sunt in hoc et in illo, non possent causare diversitatem intellectualis operationis hujus et illius hominis, ut Commentator fingit, in 3 de Animâ, comment. 36. Relinquitur ergo quòd omninò impossibile et inconveniens est ponere unum intellectum omnium hominum.

Ad primum ergo dicendum quòd, licet anima intellectiva non habeat materiam ex quâ sit, sicut nec Angelus; tamen est forma materiæ alicujus, quod Angelo non convenit. Et ideò secundum divisionem materiæ sunt multæ animæ unius speciei; multi autem Angeli unius speciei omninò esse non possunt.

Ad secundum dicendum quòd unumquodque hoc modo habet unitatem quo habet esse; et per consequens idem est judicium de multiplicatione rei, et de esse ipsius. Manifestum est autem quòd anima intellectualis secundum suum esse unitur corpori ut forma; et tamen, destructo corpore, remanet anima intellectualis in suo esse; et eadem ratione multitudo animarum est secundum multitudinem corporum; et tamen destructis corporibus remanent animæ in suo esse multiplicatæ.

Ad tertium dicendum quòd individuatio intelligentis aut speciei, per quam intelligit, non excludit intelligentiam universalium; alioquin, cum intellectus separati sint quædam substantiæ subsistentes, et per consequens particulares, non possent universalia intelligere. Sed materialitas cognoscentis et speciei, per quam cognoscitur, universalis cognitionem impedit. Sicut enim omnis actio est secundum modum formæ, quâ agens agit, ut calefactio secundum modum caloris; ita cognitio est secundum modum speciei, quâ cognoscens cognoscit. Manifestum est autem quòd natura communis distinguitur, et multiplicatur secundum principia individuantia, quæ sunt ex parte materiæ. Si ergo forma, per quam fit cognitio, sit materialis, non abstracta à conditionibus materiæ, erit similitudo naturæ speciei, aut generis, secundum quòd est distincta et multiplicata per principia individuantia; et ita non poterit cognosci natura rei in suâ communitate. Si verò species sit abstracta à conditionibus materiæ individualis, erit similitudo naturæ absque iis quæ ipsam distinguunt et multiplicant; et ita co-

gnosceretur universale. Nec refert quantum ad hoc, utrum sit unus intellectus, vel plures; quia si etiam esset unus tantum, oporteret ipsum esse aliquem quemdam, et speciem, per quam intelligit, esse aliquam quamdam.

Ad quartum dicendum quod si intellectus sit unus, si plures, id quod intelligitur, est unum. Id enim quod intelligitur, non est in intellectu secundum se, sed secundum suam similitudinem; lapis enim non est in animâ, sed species lapidis, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 38, et tamen lapis est id quod intelligitur, non autem species lapidis, nisi per reflexionem intellectus supra seipsum; alioquin scientiæ non essent de rebus, sed de speciebus intelligibilibus. Contingit autem eidem rei diversa secundum diversas formas assimilari. Et quia cognitio fit secundum assimilationem cognoscentis ad rem cognitam, sequitur quod idem à diversis cognoscentibus cognosci contingit, ut patet in sensu; nam plures vident eundem colorem secundum diversas similitudines; et similiter plures intellectus intelligunt unam rem intellectam. Sed hoc tantum interest inter sensum et intellectum, secundum sententiam Aristotelis, loco nunc cit., quia res sentitur secundum illam dispositionem quam extra animam habet in suâ particularitate; natura autem rei quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclis principis individuantes; non autem hunc modum essendi habet extra animam. Sed secundum sententiam Platonis, res intellecta eo modo est extra animam quo intelligitur; posuit enim naturas rerum à materiâ separatas.

Ad quintum dicendum quod scientia alia est in discipulo, et alia in magistro. Quomodo autem causetur, in sequentibus ostendetur, qu. 117, art. 1.

Ad sextum dicendum quod Augustinus intelligit, animas non esse plures tantum, quin uniantur in unâ ratione speciei.

ARTICULUS III. — *Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.* — (2 cont., cap. 58, et de Anim., art. 2, et quodl. 1, qu. 4, art. 1, et quodl. 2, art. 5, et opusc. 3, cap. 90, 91 et 92.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes, scilicet sensitiva et nutritiva. Corruptibile enim et incorruptibile non sunt unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis; aliæ verò animæ, scilicet sensitiva et nutritiva, sunt corruptibiles, ut ex superioribus patet, quæst. 75, art. 6. Ergo in homine non potest esse una essentia animæ intellectivæ, sensitivæ et nutritivæ.

2. Si dicatur, quod anima sensitiva in homine est incorruptibilis; contra. Corruptibile et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur in 10 Metaph., text. 26. Sed anima sensitiva in equo et leone et aliis brutis animalibus est corruptibilis. Si igitur in

homine sit incorruptibilis, non erit ejusdem generis anima sensitiva in homine et bruto. Animal autem dicitur ex eo quod habet animam sensitivam. Neque ergo animal erit unum genus commune hominis, et aliorum animalium; quod est inconveniens.

3. Præterea, Philosophus dicit, in lib. 2 de Gener. animalium, cap. 3, quod embrio prius est animal quam homo. Sed hoc esse non posset, si esset eadem essentia animæ sensitivæ et intellectivæ; est enim animal per animam sensitivam, homo verò per animam intellectivam. Non ergo in homine est una essentia animæ sensitivæ et intellectivæ.

4. Præterea, Philosophus dicit, in 8 Metaph., text. 6, quod genus sumitur à materiâ, differentia verò à formâ. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab animâ intellectivâ; animal verò dicitur ex hoc quod habet corpus animatum animâ sensitivâ. Anima ergo intellectiva comparatur ad corpus animatum animâ sensitivâ sicut forma ad materiam. Non ergo anima intellectiva est eadem per essentiam cum animâ sensitivâ in homine; sed præsupponit eam sicut materiale suppositum.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogm., cap. 15: *Neque duas animas esse dicimus in homine uno, sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt; unam animalem, quâ animetur corpus, et immixta sit sanguini; et alteram spiritualem, quæ rationem ministret; sed dicimus, unam et eandem esse animam in homine, quæ et corpus suâ societate vivificat, et semetipsam suâ ratione disponit.*

Respondeo dicendum quod Plato, ut refert Arist. lib. 1 de Animâ, text. 90, posuit diversas animas esse in corpore uno etiam secundum organa distinctas (1), quibus diversa opera vitæ attribuebat, dicens, vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde, cognoscitivam in cerebro.

Quam quidem opinionem Aristoteles reprobat in lib. 3 de Animâ, text. 41 et seq., quantum ad illas animæ partes quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc quod in animalibus quæ decisa vivunt, in quâlibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus et appetitus. Hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ, tanquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. Sed de intellectivâ sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione, an etiam loco.

Opinio autem Platonis sustineri utique posset, si poneretur quod anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, sicut posuit Plato. Nihil enim inconveniens sequitur, si idem mobile à diversis motoribus moveatur, præcipue secundum diversas partes.

Sed si ponamus animam corpori uniri sicut formam, omnino impossibile videtur plures animas per essentiam differentes in uno corpore esse. Quod quidem triplici ratione manifestari potest.

Primò quidem quia animal non esset sim-

(1) Al., *distincta*.

pliciter unum, cujus essent animæ plures; nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse; ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una; et ideò ea quæ denominantur à diversis formis, non sunt unum simpliciter, sicut homo albus. Si igitur homo ab aliâ formâ haberet quod sit vivum, scilicet ab animâ vegetabili, et ab aliâ formâ quod sit animal, scilicet ab animâ sensibili, et ab aliâ quod sit homo, scilicet ab animâ rationali; sequeretur quod homo non esset unum simpliciter, sicut et Aristoteles argumentatur contra Platonem, in 3 Metaph., text. 20, quod si alia esset idea animalis, et alia bipedis, non esset unum simpliciter animal bipes. Et propter hoc, in 1 de Animâ, text. 90, contra ponentes diversas animas in corpore inquit, quid contineat illas, id est quid faciat ex eis unum. Et non potest dici, quod uniantur per corporis unitatem; quia magis anima continet corpus, et facit ipsum esse unum, quàm è converso.

Secundò hoc apparet impossibile ex modo prædicationis. Quæ enim sumuntur à diversis formis, prædicantur ad invicem; vel per accidens, si formæ non sint ad invicem ordinatæ, puta cùm dicimus, quod album est dulce; vel si formæ sint ordinatæ ad invicem, erit prædictio per se in secundo modo dicendi per se; quia subjectum ponitur in definitione prædicati, sicut superficies præambula est ad colorem. Si ergo dicamus, quod corpus superficiatum est coloratum, erit secundus modus prædicationis per se. Si ergo alia forma sit à quâ aliquid dicitur animal, et à quâ aliquid dicitur homo: sequetur quod vel unum horum non possit prædicari de altero nisi per accidens, si istæ duæ formæ ad invicem ordinem non habent; vel quod sit ibi prædictio in secundo modo dicendi per se, si una animarum sit ad aliam præambula. Utrumque autem horum est manifestè falsum; quia animal per se de homine prædicatur, non per accidens; homo autem non ponitur in definitione animalis, sed è converso. Ergo oportet eandem formam esse per quam aliquid est animal, et per quam aliquid est homo; alioquin homo non verè esset id quod est animal, ut sic animal per se de homine prædicetur.

Tertiò apparet hoc esse impossibile per hoc quod una operatio animæ, cùm fuerit intensa, impedit aliam; quod nullo modo contingeret, nisi principium actionum esset per essentiam unum.

Sic ergo dicendum quod eadem numero est anima in homine, sensitiva, et intellectiva, et nutritiva.

Quomodo autem hoc contingat, de facili considerari potest, si quis differentias specierum et formarum attendat. Inveniuntur enim rerum species et formæ differre ab invicem secundum perfectius et minùs perfectum; sicut in rerum ordine animata perfectiora sunt inanimatis, et animalia plantis, et homines animalibus brutis: et in singulis horum generum sunt gradus diversi. Et ideò Aristoteles, in 8 Metaph., text. 10, assimilat species rerum numeris, qui differunt specie

secundum additionem vel subtractionem unitatis; et in 2 de Animâ, text. 30 et 31, comparat diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam, sicut pentagonum continet tetragonum, et excedit. Sic igitur anima intellectiva continet in suâ virtute quidquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Sicut ergo superficies quæ habet figuram pentagonam, non per aliam figuram est tetragona, et per aliam pentagona, quia superflueret figura tetragona, ex quo in pentagonâ continetur; ita nec per aliam animam Socrates est homo, et per aliam animal, sed per unam et eandem.

Ad primum ergo dicendum quod anima sensitiva non habet incorruptibilitatem ex hoc quod est sensitiva; sed ex hoc quod est intellectiva, ei incorruptibilitas debetur. Quando ergo anima est sensitiva tantum, corruptibilis est, quando verò cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis; licet enim sensitivum incorruptionem non det, tamen incorruptionem intellectivo auferre non potest.

Ad secundum dicendum quod formæ non collocantur in genere, vel specie, sed composita. Homo autem corruptibilis est, sicut et alia animalia. Unde differentia secundum corruptibile et incorruptibile, quæ est ex parte formarum, non facit hominem secundum genus ab aliis animalibus differre.

Ad tertium dicendum quod prius embrio habet animam quæ est sensitiva tantum, quâ ablata, advenit perfectior anima, quæ est simul sensitiva et intellectiva, ut infra plenius ostendetur, qu. 118, art. 2, ad 2.

Ad quartum dicendum quod non oportet secundum diversas rationes vel intentiones logicas, quæ consequuntur modum intelligendi, diversitatem in rebus naturalibus accipere; quia ratio unum et idem secundum diversos modos apprehendere potest. Quia igitur, ut dictum est in corp. art., anima intellectiva virtute continet id quod sensitiva habet, et adhuc amplius, potest seorsum ratio considerare quod pertinet ad virtutem sensitivæ quasi quoddam imperfectum et materiale; et quia hoc invenit commune homini et aliis animalibus, ex hoc rationem generis format; id verò in quo anima intellectiva sensitivam excedit, accipit quasi formale et completivum; et ex eo format differentiam hominis.

ARTICULUS IV. — *Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam.* — (Loco sup. art. 3 cit.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in homine sit alia forma præter animam intellectivam. Dicit enim Philosophus, in 2 de Animâ, text. 4 et 5, quod *anima est actus corporis physici potentiâ vitam habentis*. Comparatur igitur anima ad corpus sicut forma ad materiam. Sed corpus habet aliquam formam substantialem, per quam est corpus. Ergo ante animam præcedit in corpore aliqua forma substantialis.

2. Præterea, homo et quodlibet animal est movens seipsum. Omne autem movens seipsum dividitur in duas partes, quarum una

est movens, et alia est mota, ut probatur in 8 Physic., text. 30; pars autem movens est anima. Ergo oportet quod alia pars sit talis quæ possit esse mota. Sed materia prima non potest moveri, ut dicitur in 3 Phys., text. 8, cum sit ens solum in potentiâ; quinimò omne quod movetur, est corpus. Ergo oportet quod in homine et in quolibet animali sit alia forma substantialis, per quam constituatur corpus.

3. Præterea, ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam: prius enim et posterius dicitur per comparisonem ad aliquod principium. Si ergo non esset in homine aliqua forma substantialis præter animam rationalem, sed immediatè materiæ primæ inhæreret; sequeretur quod esset in ordine imperfectissimarum formarum, quæ immediatè inhærent materiæ.

4. Præterea, corpus humanum est corpus mixtum. Mixtio autem non sit secundum materiam tantum, quia tunc esset corruptio sola. Oportet ergo quod remaneant formæ elementorum in corpore mixto, quæ sunt formæ substantiales; ergo in corpore humano sunt aliæ formæ substantiales præter animam intellectivam.

Sed contra, unius rei est unum esse substantiale. Sed forma substantialis dat esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Anima autem est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est quod in homine sit aliqua alia forma substantialis quam anima intellectiva.

Respondeo dicendum quod si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere, quod in homine esset alia forma substantialis, per quam corpus ab animâ mobile in suo esse constitueretur.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut supra jam diximus, art. 1 huj. qu., impossibile est quod aliqua alia forma substantialis præter eam inveniat in homine.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod forma substantialis in hoc à formâ accidentali differt, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale; sicut calor facit suum subjectum non simpliciter esse, sed esse calidum. Et ideò cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter, sed fieri tale, aut aliquo modo se habens; et similiter cum recedit forma accidentalis, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid. Forma autem substantialis dat esse simpliciter; et ideò per ejus adventum dicitur aliquid simpliciter generari; et per ejus recessum simpliciter corrumpi. Et propter hoc antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquod ens actu, puta ignem, aut aerem, aut aliquid hujusmodi, dixerunt quod nihil generatur aut corrumpitur simpliciter; sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur in 1 Phys., text. 33. Si igitur ita esset quod præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materiâ, per quam subjectum animæ esset ens actu; sequeretur quod anima

non daret esse simpliciter, et per consequens quod non esset forma substantialis, et quod per adventum animæ non esset generatio simpliciter, neque per ejus recessum corruptio simpliciter (1), sed solum secundum quid; quæ sunt manifestè falsa.

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt.

Et similiter est dicendum de animâ sensitivâ in brutis, et de nutritivâ in plantis, et universaliter de omnibus formis perfectioribus, respectu imperfectarum.

Ad primum ergo dicendum quod Aristoteles non dicit, animam esse actum corporis tantum, sed *actum corporis physici organici potentia vitam habentis*, et quod talis potentia non abjicit animam. Unde manifestum est quod in eo cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi quo calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lucem. Et similiter dicitur, quod *anima est actus corporis*, etc., quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens. Sed actus primus dicitur respectu actus secundi, qui est operatio. Talis enim potentia est non abiciens, id est non excludens animam.

Ad secundum dicendum quod anima non movet corpus per esse suum, secundum quod unitur corpori ut forma, sed per potentiam motivam, cujus actus præsupponit jam corpus effectum in actu per animam; ut sic anima secundum vim motivam sit pars movens, et corpus animatum sit pars mota.

Ad tertium dicendum quod in materiâ considerantur diversi gradus perfectionis, sicut esse, vivere, sentire et intelligere. Semper autem secundum superveniens priori perfectius est. Forma ergo quæ dat solum primum gradum perfectionis materiæ, est imperfectissima; sed forma quæ dat primum, et secundum, et tertium, et sic deinceps, est perfectissima, et tamen materiæ immediata.

Ad quartum dicendum quod Avicenna posuit, formas substantiales elementorum integras remanere in mixto; mixtionem autem fieri secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium.

Sed hoc est impossibile; quia diversæ formæ elementorum non possunt esse nisi in diversis partibus materiæ, ad quarum diversitatem oportet intelligi dimensiones, sine quibus materia divisibilis esse non potest. Materia autem dimensionibus subjecta non invenitur nisi in corpore; diversa autem corpora non possunt esse in eodem loco. Unde sequitur quod elementa sint in mixto distincta secundum situm; et ita non erit vera mixtio, quæ est secundum totum, sed mixtio

(1) Ita cod. Alc. cum aliis codd. et edit. plurimis post Lov. et Duac. Theologos; nisi quod cod. cit. habet *abscessum*. In edit. Rom. omittitur: *Neque per ejus recessum corruptio simpliciter*.

ad sensum quæ est secundum minima juxta se posita.

Averroes autem posuit, in lib. 3 de Cælo, comm. 67, quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales; et ideò recipiunt magis et minus; et ideò remittuntur in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma.

Sed hoc est etiam magis impossibile; nam esse substantiale cujuslibet rei in indivisibili consistit; et omnis additio et subtractio variat speciem, sicut in numeris, ut dicitur in 8 Metaph., text. 10. Unde impossibile est quod forma substantialis quæcumque recipiat magis et minus. Nec minùs est impossibile, aliquid esse medium inter substantiam et accidens.

Et ideò dicendum est, secundum Philosophum, 2 de Part. anim., à princ., quod formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute; manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remissæ, in quibus est virtus formarum elementarium. Et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta formam lapidis, vel animati cujuscumque.

ARTICULUS V. — *Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.* — (1, dist. 8, qu. 5, art. 3, ad 2, et 2, dist. 1, qu. 2, art. 5, et Mal. qu. 5, art. 5 corp., et Sp. art. 7, et de Animâ, art. 8.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur. Materia enim debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Non ergo convenienter unitur corpori corruptibili.

2. Præterea, anima intellectiva est forma maximè immaterialis; cujus signum est quod habet operationem in quâ non communicat materia corporalis. Sed quantò corpus est subtilius, tantò minùs habet de materiâ. Ergo anima deberet subtilissimo corpori uniri, puta igni, et non corpori mixto, et magis terrestri.

3. Præterea, cum forma sit principium speciei, ab unâ formâ non proveniunt diversæ species. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori quod componitur ex partibus dissimilium specierum.

4. Præterea, perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Cum igitur aliorum animalium corpora habeant naturaliter insita tegumenta, puta pilorum loco vestium, et ungularum loco calceamentorum; habeant etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes et cornua; videtur quod anima intellectiva non debuerit uniri corpori imperfecto, tanquàm talibus auxiliis privato.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in 2 de Animâ, text. 4 et 5, quod *anima est actus primus corporis physici organici potentia vitam habentis.*

Respondeo dicendum quod cum forma non sit propter materiam, sed potius materia propter formam; ex formâ oportet rationem ac-

cipere quare materia sit talis, et non è converso; anima autem intellectiva, sicut supra habitum est, qu. 55, art. 2, secundum naturæ ordinem infimum gradum in substantiis intellectualibus tenet, in tantum quod non habet naturaliter sibi inditam notitiam veritatis, sicut Angeli; sed oportet quod eam colligat ex rebus divisibilibus (1) per viam sensûs, ut Dionysius dicit, 7 c. de div. Nom., inter princ. et med. lect. 2. Natura autem nulli deest in necessariis. Unde oportuit quod anima intellectiva non solum haberet virtutem intelligendi, sed etiam virtutem sentiendi. Actio autem sensûs non fit sine corporeo instrumento. Oportuit igitur animam intellectivam corpori uniri quod possit esse conveniens organum sensûs. Omnes autem alii sensus fundantur supra tactum. Ad organum autem tactûs requiritur quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, et similia, quorum est tactus apprehensivus; sic enim est in potentiâ ad contraria, et potest ea sentire. Unde quantò organum tactûs fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tantò perceptibilior erit tactus. Anima autem intellectiva habet completissimè virtutem sensitivam; quia quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, ut dicit Dionysius, in lib. de div. Nom., loc. nunc cit. Unde oportuit corpus cui unitur anima intellectiva esse corpus mixtum, et inter omnia alia magis reductum ad æqualitatem complexionis.

Et propter hoc homo inter omnia animalia melioris est tactûs; et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactûs, sunt melioris intellectûs: cujus signum est quod molles carne benè aptos mente vidimus, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 94.

Ad primum ergo dicendum quod hanc objectionem aliquis fortè vellet evadere per hoc quod diceret, corpus hominis ante peccatum incorruptibile fuisse.

Sed hæc responsio non videtur sufficiens; quia corpus hominis ante peccatum immortale fuit non per naturam, sed per gratiæ divinæ donum; alioquin immortalitas ejus per peccatum sublata non esset, sicut nec immortalitas dæmonis.

Et ideò aliter dicendum est quod in materiâ duplex conditio invenitur; una quæ eligitur ad hoc quod sit conveniens formæ; alia quæ ex necessitate consequitur priorem dispositionem: sicut artifex ad formam serræ eligit materiam ferream aptam ad secandum dura; sed quod dentes serræ hebetari possint, et rubiginem contrahere, sequitur ex necessitate materiæ. Sic igitur et animæ intellectivæ debetur corpus quod sit æqualis complexionis. Ex hoc autem de necessitate materiæ sequitur quod sit corruptibile.

Si quis verò dicat, quod Deus potuit hanc necessitatem vitare; dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturæ rerum conveniat, ut Augustinus dicit,

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. Quidam codd., *visibilibus.*

2 super Genes. ad litt., c. 1, paulò post princ. Providit tamen Deus, adhibendo remedium contra mortem per gratiæ donum.

Ad secundum dicendum quòd animæ intellectivæ non debetur corpus propter ipsam intellectualem operationem secundum se, sed propter sensitivam virtutem, quæ requirit organum æqualiter complexionatum. Et ideò oportuit animam intellectivam tali corpori uniri, et non simplici elemento, vel corpori mixto, in quo excederet ignis secundum quantitatem; quia non posset esse æqualitas complexionis propter excedentem ignis activam virtutem. Habet autem hoc corpus æqualiter complexionatum quamdam dignitatem per hoc quòd est remotum à contrariis; in quo quodam modo assimilatur corpori cœlesti.

Ad tertium dicendum quòd partes animalis, ut oculus, manus, caro, et os, et hujusmodi, non sunt in specie, sed totum; et ideò non potest dici, propriè loquendo, quòd sint diversarum specierum, sed quòd sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intellectivæ, quæ quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem est multiplex in virtute; et ideò ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis cui unitur. Et propter hoc videmus quòd major est diversitas partium in animalibus perfectis quàm in imperfectis, et in his quàm in plantis.

Ad quartum dicendum quòd anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita; et ideò non potuerunt ei determinari à naturâ vel determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia vel defensionum, vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem et virtutem ad aliqua particularia determinata; sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem et manus, quæ sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

ARTICULUS VI. — *Utrùm anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus.* — (2 cont., cap. 71, et Ver. qu. 13, art. 4, corp., et Mal. qu. 4, art. 3, corp., et Sp. art. 2, et de Animâ, art. 9, et art. 10, corp., et 2 lib. de Animâ, lect. 1, fine.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva uniatur corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus. Omnis enim forma est in materiâ sibi propriâ et dispositâ. Sed dispositiones ad formam sunt accidentia quædam. Ergo oportet præintelligi accidentia aliqua in materiâ ante formam substantialem, et ita ante animam, cum anima sit quædam substantialis forma.

2. Præterea, diversæ formæ unius speciei requirunt diversas materiæ partes. Diversæ autem partes non possunt intelligi nisi secundum divisionem dimensionarum quantitatum. Ergo oportet intelligere dimensiones in materiâ ante formas substantiales, quæ sunt multæ unius speciei.

3. Præterea, spirituale applicatur corporali

per contactum virtutis. Virtus autem animæ est ejus potentia. Ergo videtur quòd anima unitur corpori mediante potentiâ, quæ est quoddam accidens.

Sed contra est quòd accidens est posterius substantiâ et tempore, et ratione, ut dicitur in 7 Metaph., text. 4. Non ergo forma accidentalis aliqua potest intelligi in materiâ ante animam, quæ est forma substantialis.

Respondeo dicendum quòd si anima uniretur corpori solùm ut motor, nihil prohiberet, imò magis necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus; potentiam scilicet ex parte animæ, per quam moveret corpus; et aliquam habilitatem ex parte corporis, per quam corpus esset ab animâ mobile.

Sed si anima intellectiva unitur corpori ut forma substantialis, sicut jam supra dictum est, art. 1 hujus qu., impossibile est quòd aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam, vel inter quamcumque formam substantialem et materiam suam. Et hujus ratio est, quia cum materia sit in potentiâ ad omnes actus ordine quodam, oportet quòd id quod est primum simpliciter in actibus, primò in materiâ intelligatur. Primum autem inter omnes actus est esse. Impossibile est ergo intelligere materiam prius esse calidam, vel quantam quàm esse in actu. Esse autem in actu habet per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter, ut jam dictum est, art. 4 huj. qu. Unde impossibile est quòd quæcumque dispositiones accidentales præexistant in materiâ ante formam substantialem, et per consequens ante animam.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet, art. 3 et 4 hujus qu., forma perfectior virtute continet quidquid est inferiorum formarum; et ideò una et eadem existens perficit materiam secundum diversos perfectionis gradus. Una enim et eadem forma est per essentiam, per quam homo est ens actu, et per quam est corpus, et per quam est vivum, et per quam est animal, et per quam est homo. Manifestum est autem quòd unumquodque genus consequuntur propria accidentia. Sicut ergo materia præintelligitur perfecta secundum esse ante intellectum corporeitatis, et sic de aliis; ita præintelliguntur accidentia quæ sunt propria entis ante corporeitatem: et sic præintelliguntur dispositiones in materiâ ante formam, non quantum ad omnem ejus effectum, sed quantum ad posteriorem.

Ad secundum dicendum quòd dimensiones quantitativæ sunt accidentia consequentia corporeitatem, quæ toti materiæ conveniunt. Unde materia jam intellecta sub corporeitate et dimensionibus, potest intelligi ut distincta in diversas partes; ut sic accipiat diversas formas secundum ultiores perfectionis gradus. Quamvis enim eadem forma sit secundum essentiam, quæ diversos perfectionis gradus materiæ attribuit, ut dictum est art. 4 hujus qu., tamen secundum considerationem rationis differt.

Ad tertium dicendum quòd substantia spi-

ritualis quæ unitur corpori solùm ut motor, unitur ei per potentiam et virtutem; sed anima intellectiva corpori unitur ut forma per suum esse, administrat tamen ipsum, et movet per suam potentiam et virtutem.

ARTICULUS VII. — *Utrùm anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. — (Locis supra art. 6 inductis.)*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore. Dicit enim Augustinus, 3 super Gen. ad litt., cap. 5, quòd *anima per lucem, id est ignem et aerem, quæ sunt similia spiritui, corpus administrat*. Ignis autem, et aer sunt corpora. Ergo anima unitur corpori humano mediante aliquo corpore.

2. Præterea, id quo subtracto solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima à corpore separatur. Ergo spiritus, qui est quoddam corpus subtile, medium est in unione corporis et animæ.

3. Præterea, ea quæ sunt multùm distantia, non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva multùm distat à corpore, et quia est incorporea, et quia est incorruptibilis. Ergo videtur quòd uniatur ei mediante aliquo quod sit corpus incorruptibile; et hoc videtur esse aliqua lux cœlestis, quæ conciliat elementa, et redigit in unum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 de Animâ, text. 7, quòd *non oportet quærere, si unum est anima et corpus, sicut neque ceram et figuram*. Sed figura unitur ceræ nullo corpore mediante. Ergo et anima corpori.

Respondeo dicendum quòd si anima secundùm Platonicos corpori uniretur solùm ut motor, conveniens esset dicere, quòd inter animam hominis, vel cujuscumque animalis, et corpus aliqua alia corpora media intervenire: convenit enim motori aliquid distans per media magis propinqua movere.

Si verò anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est art. præc., et art. 1 hujus qu., impossibile est quòd uniatur ei aliquo corpore mediante. Cujus ratio est, quia sic dicitur aliquid unum, quomodò et ens. Forma autem per seipsam facit rem esse in actu, cùm per essentiam suam sit actus, nec dat esse per aliquod medium. Unde unitas rei compositæ ex materiâ et formâ est per ipsam formam, quæ secundùm se ipsam unitur materiæ ut actus ejus. Nec est aliquid aliud uniens, nisi agens, quod facit materiam esse in actu, ut dicitur in 8 Metaph., text. 15.

Unde patet esse falsas opiniones eorum qui posuerunt, aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis. Quorum quidam Platonici dixerunt, quòd anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, à quo nunquàm separatur, et eo mediante unitur corpori hominis corruptibili. Quidam verò dixerunt, quòd unitur corpori mediante spiritu corporeo. Alii verò dixerunt, quòd unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de naturâ quintæ essentiae; ita quòd anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cœli siderei, anima verò sensibilis mediante luce cœli crystallini,

anima verò intellectualis mediante luce cœli empyrei. Quod fictitium, et derisibile apparet; tum quia lux non est corpus; tum quia quinta essentia non venit materialiter in compositionem corporis mixti, cùm sit inalterabilis, sed virtualiter tantùm; tum etiam quia anima immediatè corpori unitur, ut forma materiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de animâ in quantum movet corpus: unde unitur verbo *administrationis*. Et verum est quòd partes grossiores corporis per subtiliores movet; et primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philosophus, in lib. de Causâ motûs animal., seu de comm. animal. mot. c. 6.

Ad secundum dicendum quòd subtracto spiritu, deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio per quam corpus est dispositum ad talem unionem. Est tamen spiritus medium in movendo, sicut primum instrumentum motûs.

Ad tertium dicendum quòd anima distat à corpore plurimùm, si utriusque condiciones seorsùm considerentur. Unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, oporteret quòd multa media intervenire. Sed in quantum anima est forma corporis, non habet esse seorsùm ab esse corporis, sed per suum esse corpori unitur immediatè. Sic enim et quælibet forma, si consideretur ut actus, habet magnam distantiam à materiâ, quæ est ens in potentiâ tantùm.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm anima sit tota in quâlibet parte corporis. — (1, dist. 8, quæst. 5, art. 3, et 2 cont., cap. 72, et 4, cap. 67, fin., et de Spir. art. 4, et de Animâ, art. 10, opusc. 61, cap. 47.)*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima non sit tota in quâlibet parte corporis. Dicit enim Philosophus, in lib. de Causâ motûs animalium, cap. 7, parùm à princ.: *Non opus est in undâque corporis parte esse animam, sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quòd simul nata sunt facere proprium motum per naturam*.

2. Præterea, anima est in corpore cujus est actus. Sed est actus corporis organici. Ergo non est nisi in corpore organico. Sed non quælibet pars corporis hominis est corpus organicum. Ergo anima non est in quâlibet parte corporis tota.

3. Præterea, in 2 de Animâ, text. 9 et 10, dicitur, quòd sicut se habet pars animæ ad partem corporis, ut visus ad pupillam; ita anima tota ad totum corpus animalis. Si igitur tota anima est in quâlibet parte corporis, sequitur quòd quælibet pars corporis sit animal.

4. Præterea, omnes potentiae animæ in ipsâ essentiâ animæ fundantur. Si igitur anima tota est in quâlibet parte corporis, sequitur quòd omnes potentiae animæ sint in quâlibet corporis parte; et ita visus erit in aure, et auditus in oculo; quod est inconveniens.

5. Præterea, si in quâlibet parte corporis esset tota anima, quælibet pars corporis immediatè dependeret ab animâ. Non ergo una

pars dependeret ab aliâ, nec una pars esset principalior quàm alia; quod est manifestè falsum. Non ergo anima est in quâlibet parte corporis tota.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in 6 de Trinit., cap. 6, quòd *anima in quocumque corpore et in toto est tota, et in quâlibet ejus parte tota est.*

Respondeo dicendum, quòd, sicut in aliis jam dictum est art. præc., si anima uniretur corpori solùm ut motor, posset dici quòd non esset in quâlibet parte corporis, sed in unâ tantùm, per quam alias moveret.

Sed quia anima unitur corpori ut forma, necesse est quòd sit in toto et in quâlibet parte corporis; non enim est forma corporis accidentalis, sed substantialis. Substantialis autem forma non solùm est perfectio totius, sed cujuslibet partis. Cùm enim totum consistat ex partibus, forma totius quæ dat esse singulis partibus, est forma quæ est compositio et ordo, sicut forma domûs, et talis forma est accidentalis. Anima verò est forma substantialis. Unde oportet quòd sit forma et actus, non solùm totius, sed cujuslibet partis. Et ideò, recedente animâ, sicut non dicitur animal, et homo nisi æquivocè, quemadmodùm et animal pictum, vel lapideum; ita est de manu et oculo, aut carne et osse, ut Philosophus dicit, 2 de Animâ, text. 9. Cujus signum est quòd nulla pars corporis habet proprium opus animâ recedente; cùm tamen omne quod retinet speciem, retineat operationem speciei. Actus autem est in eo cujus est actus. Unde oportet animam esse in toto corpore, et in quâlibet ejus parte. Et quòd tota sit in quâlibet parte ejus, hinc considerari potest, quia cùm totum sit quod dividitur in partes, secundùm triplicem divisionem est triplex totalitas. Est enim quoddam totum quod dividitur in partes quantitativas, sicut tota linea, vel totum corpus. Est etiam quoddam totum quod dividitur in partes rationis et essentialis; sicut definitum in partes definitionis, et compositum resolvitur in materiam et formam. Tertium autem totum est potentiale quod dividitur in parte virtutis. Primus autem totalitatis modus non convenit formis, nisi fortè per accidens; et illis solis formis quæ habent indifferentem habitudinem ad totum quantitativum, et partes ejus; sicut albedo, quantum est de sui ratione, æqualiter se habet, ut sit in totâ superficie, et quâlibet superficie parte. Et ideò, divisâ superficie, dividitur albedo per accidens. Sed forma quæ requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, et præcipuè animalium perfectorum, non æqualiter se habet ad totum, et partes; unde non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis. Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animæ nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quæ attenditur secundùm rationis et essentialis perfectionem, propriè et per se convenit formis; similiter autem et totalitas virtutis, quia forma est operationis principium. Si ergo quæreretur de albedine, utrum esset tota in totâ superficie, et in quâlibet ejus parte, distinguere oporteret; quia si fiat mentio

de totalitate quantitativâ, quam habet albedo per accidens, non tota esset in quâlibet parte superficie; et similiter dicendum est de totalitate virtutis; magis enim potest movere visum albedo quæ est in totâ superficie, quàm albedo quæ est in aliquâ ejus particulâ. Sed si fiat mentio de totalitate speciei, et essentialis, tota albedo est in quâlibet superficie parte. Sed quia anima totalitatem quantitativam non habet nec per se, nec per accidens, ut dictum est in isto art., sufficit dicere, quòd anima tota est in quâlibet parte corporis secundùm totalitatem perfectionis et essentialis, non autem secundùm totalitatem virtutis; quia non secundùm quamlibet suam potentiam est in quâlibet parte corporis; sed secundùm visum in oculo, secundùm auditum in aure, et sic de aliis.

Tamen attendendum est quòd quia anima requirit diversitatem in partibus, non eodem modo comparatur ad totum, et ad partes; sed ad totum quidem primò et per se, sicut ad proprium et proportionatum perfectibile; ad partes autem per posterius, secundùm quòd partes habent ordinem ad totum.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de potentiâ motivâ animæ.

Ad secundum dicendum quòd anima est actus corporis organici sicut proportionati et primi perfectibilis.

Ad tertium dicendum quòd animal est quod componitur ex animâ et corpore toto, quod est primum, et proportionatum ejus perfectibile. Sic autem anima non est in parte; unde non oportet quòd pars animalis sit animal.

Ad quartum dicendum quòd potentiarum animæ quædam sunt in eâ secundùm quòd excedit totam corporis capacitatem, scilicet intellectus et voluntas, unde hujusmodi potentie in nullâ parte corporis esse dicuntur. Aliæ verò potentie sunt communes animæ et corpori; unde talium potentiarum non oportet quòd quælibet sit in quocumque est anima, sed solùm in illâ parte corporis quæ est proportionata ad talis potentie operationem.

Ad quintum dicendum quòd una pars corporis dicitur esse principalior quàm alia propter potentias diversas, quarum sunt organa partes corporis; quæ enim est principalioris potentie organum, est principalior pars corporis, vel quæ etiam eidem potentie principalius deservit.

QUÆSTIO LXXVII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD POTENTIAS ANIMÆ IN GENERALI. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad potentias animæ; et primò in generali, secundò in speciali.

Circa primum quærentur octo: 1° utrùm essentia animæ sit ejus potentia; 2° utrùm sit una tantùm potentia animæ, vel plures; 3° quomodo potentie animæ distinguantur; 4° de ordine ipsarum ad invicem; 5° utrùm anima sit subjectum omnium potentiarum; 6° utrùm potentie fluant ab essentia animæ; 7° utrùm potentia una oriatur ex aliâ; 8° utrùm omnes potentie animæ remaneant in eâ post mortem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum ipsa essentia animæ sit ejus potentia.* — (1, dist. 3, qu. 4, art. 2, et quodl. 10, art. 5, et de Sp., art. 2, et de Animâ, art. 12, et art. 19, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ipsa essentia animæ sit ejus potentia. Dicit enim Augustinus, in 9 de Trinit., c. 4, parum à princ., quod *mens, notitia, et amor sunt substantialiter in animâ, vel, ut idem dicam, essentialiter*; et in 10, c. 11, med., dicit quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia*.

2. Præterea, anima est nobilior quam materia prima. Sed materia prima est sua potentia. Ergo multò magis anima.

3. Præterea, forma substantialis est simplicior quam accidentalis; cujus signum est quod forma substantialis non intenditur, vel remittitur, sed in indivisibili consistit; forma autem accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multò magis forma substantialis, quæ est anima.

4. Præterea, potentia sensitiva est quâ sentimus, et potentia intellectiva quâ intelligimus. Sed *id quo primò sentimus, et intelligimus, est anima*, secundum Philosophum, in lib. 2 de Animâ, text. 24. Ergo anima est sua potentia.

5. Præterea, quod non est essentia rei, est accidens. Si ergo potentia animæ est præter essentiam ejus, sequitur quod sit accidens, quod est contra Augustinum, in 9 de Trinit., c. 4, paulò post princ., ubi dicit quod *prædicta non sunt in animâ sicut in subjecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia quantitas, aut quantitas; quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere*.

6. Præterea, forma simplex subjectum esse non potest. Anima autem est forma simplex, cum non sit composita ex materiâ et formâ, ut supra dictum est, qu. 75, art. 5. Non ergo potentia animæ potest esse in ipsâ sicut in subjecto.

7. Præterea, accidens non est principium substantialis differentiæ. Sed sensibile et rationale sunt substantiales differentiæ, et sumuntur à sensu et ratione, quæ sunt potentiæ animæ. Ergo potentiæ animæ non sunt accidentia, et ita videtur quod potentia animæ sit ejus essentia.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 11 cap. cœlest. Hierarch., circa med., quod *cœlestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem*. Multò igitur magis in animâ aliud est essentia, et aliud virtus, sive potentia.

Respondeo dicendum quod impossibile est dicere, quod essentia animæ sit ejus potentia; licet hoc quidam posuerint; et hoc dupliciter ostenditur quantum ad præsens. Primò quia, cum potentia et actus dividant ens, et quodlibet genus entis, oportet quod ad idem genus referatur potentia et actus; et ideò si actus non est in genere substantiæ, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantiæ. Operatio autem animæ non est in genere substantiæ, sed in solo Deo operatio est ejus substantia; unde Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei

essentia: quod non potest esse verum neque in animâ, neque in aliquâ creaturâ, ut supra etiam de Angelo dictum est, quæst. 69, art. 2. Secundò hoc etiam impossibile apparet in animâ. Nam anima secundum suam essentiam est actus. Si ergo ipsa essentia animæ esset immediatum operationis principium, semper habens animam, actu haberet opera vitæ, sicut semper habens animam actu est vivum. Non enim, in quantum est forma, est actus ordinatus ad ulteriorem actum, sed est ultimus terminus generationis. Unde quod sit in potentiâ adhuc ad alium actum, hoc non competit ei secundum suam essentiam, in quantum est forma, sed secundum suam potentiam; et sic ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum. Invenitur autem habens animam non semper esse in actu operum vitæ. Unde etiam in definitione animæ dicitur, quod est *actus corporis potentia vitam habentis*, quæ tamen potentia non abjicit animam. Relinquitur ergo quod essentia animæ non est ejus potentia; nihil enim est in potentiâ secundum actum, in quantum est actus.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de mente, secundum quod noscit se, et amat se. Sic ergo notitia et amor, in quantum referuntur ad ipsam ut cognitam et amatam, substantialiter vel essentialiter sunt in animâ; quia ipsa substantia vel essentia animæ cognoscitur et amatur. Et similiter intelligendum est quod alibi dicit, quod sunt *una vita, una mens, una essentia*.

Vel, sicut quidam dicunt, hæc locutio verificatur secundum modum quo totum potestativum prædicatur de suis partibus; quod medium est inter totum universale, et totum integrale. Totum enim universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et equo; et ideò propriè de singulis partibus prædicatur. Totum verò integrale non est in quâlibet parte neque secundum totam essentiam, neque secundum totam virtutem; et ideò nullo modo de singulis partibus prædicatur, sed aliquo modo, licet impropriè, de omnibus simul; ut si dicamus quod paries, tectum et fundamentum sunt domus. Totum verò potentiale adest singulis partibus secundum totam suam essentiam, sed non secundum totam virtutem; et ideò quodammodò potest prædicari de quâlibet parte, sed non ita propriè, sicut totum universale. Et per hunc modum Augustinus dicit, quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una animæ essentia.

Ad secundum dicendum quod actus ad quem est in potentiâ materia prima, est substantialis forma; et ideò potentia materiæ non est aliud quam ejus essentia.

Ad tertium dicendum quod actio est compositi, sicut et esse; existentis enim est agere. Compositum autem per formam substantialem habet esse substantialiter; per virtutem autem, quæ consequitur formam substantialem, operatur. Unde sic se habet forma accidentalis activa ad formam substantialem agentis (ut calor ad formam ignis), sicut se habet potentia animæ ad animam.

Ad quartum dicendum quòd hoc ipsum quòd forma accidentalis est actionis principium, habet à formâ substantiali; et ideò forma substantialis est primum actionis principium, sed non proximum. Et secundum hoc Philosophus dicit, lib. 2 de Animâ, text. 24, quòd *in quo intelligimus et sentimus, est anima.*

Ad quintum dicendum quòd si accidens accipitur, secundum quòd dividitur contra substantiam, sic nihil potest esse medium inter substantiam et accidens; quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet secundum esse in subjecto, et non esse in subjecto. Et hoc modo, cum potentia animæ non sit ejus essentia, oportet quòd sit accidens; et est in secundâ specie qualitatis. Si verò accipitur accidens secundum quòd ponitur unum quinque universalium, sic aliquid est medium inter substantiam et accidens; quia ad substantiam pertinet quicquid est essentiale rei; non autem quicquid est extra essentiam, potest sic dici accidens, sed solum id quod non causatur ex principiis essentialibus speciei. Proprium enim non est de essentiâ rei, sed ex principiis essentialibus speciei causatur; unde medium est inter essentiam et accidens, sicut dictum est in solut. ad 1. Et hoc modo potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates animæ naturales. Quòd autem Augustinus dicit, quòd notitia et amor non sunt in animâ sicut accidentia in subjecto, intelligitur secundum modum prædictum ibid., prout comparantur ad animam non sicut ad amantem et cognoscentem; sed prout comparantur ad eam sicut ad amatam et cognitam. Et hoc modo procedit sua probatio; quia si amor esset in animâ amatâ sicut in subjecto, sequeretur quòd accidens transcenderet suum subjectum; cum etiam alia sint amata per animam.

Ad sextum dicendum quòd anima, licet non sit composita ex materiâ et formâ, habet tamen aliquid de potentialitate admixtum, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 5. Et ideò potest dici subjectum accidentis. Propositio autem inducta locum habet in Deo, qui est actus purus; in quâ materiâ Boetius, 1 de Trin., ante med., eam introducit.

Ad septimum dicendum quòd rationale et sensibile, prout sunt differentię, non sumuntur à potentiis sensûs et rationis, ab ipsâ animâ sensitivâ et rationali. Quia tamen formæ substantiales, quæ secundum se sunt nobis ignotæ, innotescunt per accidentia, nihil prohibet interdum accidentia loco differentiarum substantialium poni.

ARTICULUS II. — *Utrum sint plures potentiæ animæ.* — (2 cont., cap. 72, fin., et quæst. de Animâ, art. 13, et 1 de Animâ, fin., et 2, fin.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint plures potentiæ animæ. Anima enim intellectiva maximè ad divinam similitudinem accedit. Sed in Deo est una et simplex potentia. Ergo et in animâ intellectivâ.

2. Præterea, quantò virtus est superior, tantò est magis unita. Sed anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo

maximè debet habere unam virtutem seu potentiam.

3. Præterea, operari est existentis in actu. Sed per eandem essentiam animæ homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis, ut supra habitum est, quæst. 76, art. 3 et 4. Ergo per eandem potentiam animæ operatur diversas operationes diversorum graduum.

Sed contra est quòd Philosophus, in 2 de Animâ, text. 13 et 27, ponit plures animæ potentias.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere plures animæ potentias.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd, sicut Philosophus dicit in 2 de Cæl., text. 66, quæ sunt in rebus infima, non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus. Superiora verò his adipiscuntur perfectam bonitatem motibus multis. His autem superiora sunt quæ adipiscuntur perfectam bonitatem motibus paucis. Summa verò perfectio invenitur in his quæ absque motu perfectam possident bonitatem. Sicut infimè est ad sanitatem dispositus qui non potest perfectam consequi sanitatem, sed aliquam modicam consequitur paucis remediis: melius autem dispositus est qui potest perfectam consequi sanitatem, sed remediis multis; et adhuc melius qui remediis paucis; optimè autem qui absque remedio perfectam sanitatem habet. Dicendum est ergo, quòd res quæ sunt infra hominem, quædam particularia bona consequuntur; et ideò quasdam paucas et determinatas operationes habent et virtutes. Homo autem potest consequi universalem et perfectam bonitatem, quia potest adipisci beatitudinem. Est tamen in ultimo gradu secundum naturam eorum quibus competit beatitudo; et ideò multis et diversis operationibus et virtutibus indiget anima humana. Angelis verò minor diversitas potentialium competit. In Deo verò non est aliqua potentia, vel actio præter ejus essentiam.

Est et alia ratio quare anima humana abundat diversitate potentialium, videlicet quia est in confinio spiritualium et corporalium creaturarum: et ideò concurrunt in ipsâ virtutes utrarumque creaturarum.

Ad primum ergo dicendum quòd in hoc ipso magis ad similitudinem Dei accedit anima intellectiva quàm creaturæ inferiores, quod perfectam bonitatem consequi potest, licet per multa et diversa; in quo deficit à superioribus.

Ad secundum dicendum quòd virtus unita est superior, si ad æqualia se extendat; sed virtus multiplicata est superior, si plura ei subjiciantur.

Ad tertium dicendum quòd unius rei est unum esse substantiale, sed possunt esse operationes plures; et ideò est una essentia animæ, sed potentiæ plures.

ARTICULUS III. — *Utrum potentiæ distinguantur per actus, et objecta.* — (1, dist. 17, qu. 1, art. 4, corp., et 2, dist. 44, qu. 2, art. 1, corp., et qu. 1 de Animâ, art. 13, et 1 de Animâ, lect. 2, 6 et 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd potentiæ non distinguantur per actus et ob-

jecta. Nihil enim determinatur ad speciem per illud quod posterius vel extrinsecum est. Actus autem est posterior potentiâ; objectum autem extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

2. Præterea, contraria sunt quæ maximè differunt. Si igitur potentiæ distinguerentur penès objecta, sequeretur quòd contrariorum non esset eadem potentia; quod patet esse alsum ferè in omnibus; nam potentia visiva eadem est albi, et nigri; et gustus idem est dulcis et amari.

3. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Si igitur potentiarum differentia esset ex differentiâ objectorum, idem objectum non pertineret ad diversas potentias; quod patet esse falsum; nam idem est quod potentia cognoscitiva cognoscit, et appetitiva appetit.

4. Præterea, id quod per se est causa alijus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam; sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentiæ; et tamen pertinent ad unam potentiam sensûs communis. Non ergo potentiæ distinguuntur secundum differentiam objectorum.

Sed contra, posteriora distinguuntur secundum priora. Sed Philosophus dicit, 2 de Animâ, text. 33, quòd *priores potentiis actus, et operationes secundum rationem sunt; et adhuc his priora sunt opposita, sive objecta*. Ergo potentiæ distinguuntur secundum actus et objecta.

Respondeo dicendum quòd potentia, secundum illud quòd est potentia, ordinatur ad actum. Unde oportet rationem potentiæ accipi ex actu ad quem ordinatur; et per consequens oportet quòd ratio potentiæ diversificetur, ut diversificatur ratio actûs. Ratio autem actûs diversificatur secundum diversam rationem objecti; omnis enim actio vel est potentiæ activæ, vel passivæ. Objectum autem comparatur ad actum potentiæ passivæ sicut principium et causa movens; color enim, in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentiæ activæ comparatur objectum ut terminus et finis; sicut augmentativæ virtutis objectum est quantum perfectum, quod est finis augmenti. Ex his autem duobus actio speciem recipit, scilicet ex principio, vel ex fine, seu termino. Differt enim calefactio ab infrigidatione secundum quòd hæc à calido, scilicet activo, ad calidum, illa autem à frigido ad frigidum procedit. Unde necesse est quòd potentiæ diversificentur secundum actus et objecta.

Sed tamen considerandum est quòd ea quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Quia enim coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentiam coloris, sed per differentiam ejus quod per se accidit animali, per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, quandoque sine ratione. Unde rationale et irrationale sunt differentię divisivæ animalis, diversas ejus species constituentes. Sic igitur non quæcumque diver-

sitas objectorum diversificat potentias animæ, sed differentia ejus ad quod per se potentia respicit; sicut sensus per se respicit possibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum et hujusmodi; et ideò alia potentia sensitiva est coloris; scilicet visus; et alia soni, scilicet auditus. Sed possibili qualitati aut colorato accidit esse musicum, vel grammaticum, vel magnum et parvum, aut hominem, vel lapidem; et ideò penès hujusmodi differentias potentiæ animæ non distinguuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd actus, licèt sit posterior potentiâ in esse, est tamen prior in intentione, et secundum rationem, sicut finis in agente. Objectum autem, licèt sit extrinsecum, est tamen principium vel finis actionis. Principio autem et fini proportionantur ea quæ sunt intrinseca (1) rei.

Ad secundum dicendum quòd si potentia aliqua per se respiceret unum contrariorum sicut objectum, oporteret quòd contrarium ad aliam potentiam pertineret. Sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum; sicut visus non respicit per se rationem albi, sed rationem coloris; et hoc ideò quia unum contrariorum est quodam modo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet id quod est subjecto idem, esse diversum secundum rationem; et ideò potest ad diversas potentias animæ pertinere.

Ad quartum dicendum quòd potentia superior per se respicit universaliorē rationem objecti quàm potentia inferior; quia quantò potentia est superior, tantò ad plura se extendit. Et ideò multa conveniunt in unâ ratione objecti, quam per se respicit superior potentia, quæ tamen differunt secundum rationes quas per se respiciunt inferiores potentiæ; et inde est quòd diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

ARTICULUS IV. — *Utrum in potentiis animæ sit ordo.* — (Inf., art. 7, corp., et de Animâ, art. 13, ad 20.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in potentiis animæ non sit ordo. In his enim quæ cadunt sub unâ divisione, non est prius et posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ contra se invicem distinguuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Præterea, potentiæ animæ comparantur ad objecta et ad ipsam animam. Sed ex parte animæ inter eas non est ordo, quia anima est una; similiter etiam nec ex parte objectorum, cum sint diversa, et penitus disparata, ut patet de colore et sono. In potentiis ergo animæ non est ordo.

3. Præterea, in potentiis ordinatis hoc invenitur quòd operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ animæ non dependet ab actu alterius; potest enim visus exire in actum absque auditu, et

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolaio, et García. Edit. Rom. et Patav., *extrinseca*.

è converso. Non ergo inter potentias animæ est ordo.

Sed contra est quòd Philosophus, in 2 de Animâ, text. 30 et 31, comparat partes, sive potentias animæ figuris. Sed figuræ habent ordinem ad invicem. Ergo et potentie animæ.

Respondeo dicendum quòd cum anima sit una, potentie verò plures, ordine autem quod amab uno in multitudinem procedatur; necesse est inter potentias animæ ordinem esse.

Triplex autem ordo inter eas attenditur; quorum duo considerantur secundum dependentiam unius potentie ab alterâ; tertius autem accipitur secundum ordinem objectorum. Dependencia autem unius potentie ab alterâ dupliciter accipi potest: uno modo secundum naturæ ordinem, prout perfecta sunt naturaliter imperfectis priora; alio modo secundum ordinem generationis et temporis, prout ex imperfecto ad perfectum venit. Secundum igitur primum potentialium ordinem potentie intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis, unde dirigunt eas, et imperant eis; et similiter potentie sensitivæ hoc ordine sunt priores potentiis animæ nutritivæ. Secundum verò ordinem secundum è converso se habet; nam potentie animæ nutritivæ sunt priores in viâ generationis potentiis animæ sensitivæ, unde ad earum actiones præparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. Secundum autem ordinem tertium ordinantur quædam vires sensitivæ ad invicem, scilicet visus, auditus et olfactus; nam visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus; sonus autem audibilis fit in aere, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quam consequitur odor.

Ad primum ergo dicendum quòd alicujus generis species se habent secundum prius et posterius, sicut numeri et figuræ quantum ad esse; licet simul esse dicantur, in quantum suscipiunt communis generis prædicationem.

Ad secundum dicendum quòd ordo iste potentialium animæ est ex parte animæ, quæ secundum ordinem quemdam habet habitudinem ad diversos actus (licet sit una secundum essentiam), et ex parte objectorum, et etiam ex parte actuum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de illis potentiis, in quibus attenditur ordo solum secundum tertium modum. Illæ autem potentie quæ ordinantur secundum alios duos modos, ita se habent quòd actus unius dependet ab alterâ.

ARTICULUS V. — *Utrum omnes potentie animæ sint in animâ sicut in subjecto.* — (Inf., art. 6, corp., et de Sp., art. 14, ad 3, et art. 1, ad 20, et opusc. 2, cap. 89 et 92.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes potentie animæ sint in animâ sicut in subjecto. Sicut enim se habent potentie corporis ad corpus, ita se habent potentie animæ ad animam. Sed corpus est subjectum corpo-

ralium potentialium. Ergo anima est subjectum potentialium animæ.

2. Præterea, operationes potentialium animæ attribuuntur corpori propter animam; quia, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 24, *anima est quo sentimus, et intelligimus primum*. Sed prima principia operationum animæ sunt potentie. Ergo potentie per prius sunt in animâ.

3. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litt., c. 19 et 20, quòd *anima quædam sentit non per corpus, imò sine corpore, ut est timor, et hujusmodi; quædam verò sentit per corpus*. Sed si potentia non esset in solâ animâ sicut in subjecto, nihil posset sine corpore sentire. Ergo anima est subjectum potentie sensitivæ, et pari ratione omnium aliarum potentialium.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in lib. de Somno et Vigiliâ, cap. 1, quòd *sentire non est proprium animæ neque corporis, sed conjuncti*. Potentia ergo sensitiva est in conjuncto sicut in subjecto. Non ergo sola anima est subjectum omnium potentialium suarum.

Respondeo dicendum quòd illud est subjectum operativæ potentie quod est potens operari; omne enim accidens denominat proprium subjectum. Idem autem est quod potest operari, et quod operatur. Unde oportet quòd ejus sit potentia sicut subjecti, cujus est operatio, ut etiam Philosophus dicit in principio lib. de Somno et Vigiliâ, loc. cit. Manifestum est autem ex supra dictis, qu. 76, art. 1, ad 1, quòd quædam operationes sunt animæ quæ exercentur sine organo corporali, ut intelligere et velle. Unde potentie quæ sunt harum operationum principia, sunt in animâ sicut in subjecto.

Quædam verò operationes sunt animæ quæ exercentur per organa corporalia, sicut visio per oculum, auditus per aurem; et simile est de omnibus aliis operationibus nutritivæ, et sensitivæ partis. Et ideò potentie quæ sunt talium operationum principia, sunt in conjuncto sicut in subjecto, et non in animâ solâ.

Ad primum ergo dicendum quòd omnes potentie dicuntur esse animæ, non sicut subjecti, sed sicut principii; quia per animam conjunctum habet quòd tales operationes operari possit.

Ad secundum dicendum quòd omnes hujusmodi potentie per prius sunt in animâ quàm in conjuncto, non sicut in subjecto, sed sicut in principio.

Ad tertium dicendum quòd opinio Platonis fuit, quòd sentire est operatio animæ propria, sicut et intelligere. In multis autem quæ ad philosophiam pertinent, Augustinus utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando. Tamen, quantum ad præsens pertinet, hoc quòd dicitur anima quædam sentire cum corpore, et quædam sine corpore dupliciter potest intelligi. Uno modo quòd hoc quod dico cum corpore, vel sine corpore, determinet actum sentiendi secundum quòd exit à sentiente; et sic nihil sentit sine corpore; quia actio sentiendi non potest proce-

dere ab animâ nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quòd prædicta determinant actum sentiendi ex parte objecti quod sentitur; et sic quædam sentit cum corpore, id est, in corpore existentia, sicut cum sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi; quædam verò sentit sine corpore, id est, non existentia in corpore, sed solùm in apprehensione animæ, sicut cum sentit se tristari, vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULUS VI. — *Utrum potentiæ animæ fluant ab ejus essentiâ.* — (1, dist. 3, quæst. 4, art. 2, et Verit. quæst. 14, art. 5, corp., et opusc. 2, cap. 89.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd potentiæ animæ non fluant ab ejus essentiâ. Ab uno enim simplici non procedunt diversa. Essentia autem animæ est una et simplex. Cum ergo potentiæ animæ sint multæ et diversæ, non possunt procedere ab ejus essentiâ.

2. Præterea, illud à quo aliquid procedit, est causa ejus. Sed essentia animæ non potest dici causa potentialium, ut patet discurrenti persingula causarum genera. Ergo potentiæ animæ non fluunt ab ejus essentiâ.

3. Præterea, emanatio quemdam motum nominat. Sed nihil movetur à seipso, ut probatur in 7 Physic., in princ., nisi fortè ratione partis; sicut animal dicitur moveri à seipso, quia una pars ejus est movens, et alia mota; neque etiam anima movetur, ut probatur in 1 de Animâ, text. 66. Non ergo anima causat in se suas potentias.

Sed contra, potentiæ animæ sunt quædam proprietates naturales ipsius. Sed subjectum est causa propriorum accidentium; unde et ponitur in definitione accidentis, ut patet in 7 Metaph., text. 12 et deinceps. Ergo potentiæ animæ procedunt ab ejus essentiâ sicut à causâ.

Respondeo dicendum quòd forma substantialis et accidentalis partim conveniunt, et partim differunt. Conveniunt quidem in hoc quòd utraque est actus, et secundum utramque est aliquid quodam modo in actu; differunt autem in duobus. Primò quidem quia forma substantialis facit esse simpliciter, et ejus subjectum est ens in potentiâ tantum; forma autem accidentalis non facit esse simpliciter, sed esse tale, aut tantum, aut aliquo modo se habens: subjectum enim ejus est ens in actu. Unde patet quòd actualitas per prius invenitur in formâ substantiali quàm in ejus subjecto. Et quia primum est causa in quolibet genere, forma substantialis causat esse in actu in suo subjecto. Sed è converso actualitas per prius invenitur in subjecto formæ accidentalis quàm in formâ accidentali; unde actualitas formæ accidentalis causatur ab actualitate subjecti; ita quòd subjectum, in quantum est in potentiâ, est susceptivum formæ accidentalis; in quantum autem est in actu, est ejus productivum. Et hoc dico de proprio, et per se accidente; nam respectu accidentis extranei subjectum est susceptivum tantum; productivum verò talis accidentis est agens extrinsecum. Se-

cundò autem differunt substantialis forma et accidentalis, quia cum minùs principale sit propter principalius, materia est propter formam substantialem; sed è converso forma accidentalis est propter completionem (1) subjecti. Manifestum est autem ex dictis art. præc., quòd potentialium animæ subjectum est vel ipsa anima sola, quæ potest esse subjectum accidentis, secundum quòd habet aliquid potentialitatis, ut supra dictum est, qu. 75, art. 5, ad 1, vel compositum. Compositum autem est in actu per animam.

Unde manifestum est quòd omnes potentiæ animæ, sive subjectum earum sit anima sola, sive compositum, fluunt ab essentiâ animæ sicut à principio; quia jam dictum est in isto art., quòd accidens causatur à subjecto, secundum quòd est actu; et recipitur in eo, in quantum est in potentiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd ab uno simplici possunt naturaliter multa procedere ordine quodam; et iterum propter diversitatem recipientium. Sic igitur ab unâ essentiâ animæ procedunt multæ, et diversæ potentiæ, tum propter ordinem potentialium, tum propter diversitatem organorum corporali-um.

Ad secundum dicendum quòd subjectum est causa proprii accidentis et finalis, et quodam modo activa, et etiam materialis, in quantum est susceptivum accidentis. Et ex hoc potest accipi quòd essentia animæ est causa omnium potentialium sicut finis, et sicut principium activum; quarundam autem sicut susceptivum.

Ad tertium dicendum quòd emanatio priorum accidentium à subjecto non est per aliquam transmutationem, sed per aliquam naturalem resultationem; sicut ex uno naturaliter aliud resultat, ut ex luce color.

ARTICULUS VII. — *Utrum una potentia animæ oriatur ab aliâ.* — (1, dist. 3, qu. 4, art. 3, et 2, dist. 24, qu. 1, art. 2, corp., et Ver. qu. 14, art. 5, corp., et qu. 25, art. 6, ad 1, et de Animâ, art. 13, ad 7.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd una potentia animæ non oriatur ab aliâ. Eorum enim quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentiæ animæ sunt simul animæ concreatæ. Ergo una earum ab aliâ non oritur.

2. Præterea, potentia animæ oritur ab animâ sicut accidens à subjecto. Sed una potentia animæ non potest esse subjectum alterius, quia accidentis non est accidens. Ergo una potentia non oritur ab aliâ.

3. Præterea, oppositum non oritur à suo opposito; sed unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Potentiæ autem animæ ex opposito dividuntur, sicut diversæ species. Ergo una earum non procedit ab aliâ.

Sed contra, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed actus unius potentiæ causatur ab alio, sicut actus phantasie ab actu sensus. Ergo una potentia animæ causatur ab aliâ.

(1) Al., *complexionem*.

Respondeo dicendum quòd in his quæ secundum ordinem naturalem procedunt ab uno, sicut primum est causa omnium, ita quod est primo propinquius, est quodam modo causa eorum quæ sunt magis remota. Ostensum est autem supra, art. 4 huj. qu., quòd inter potentias animæ est multiplex ordo; et ideo una potentia animæ ab essentiâ animæ procedit mediante aliâ.

Sed quia essentia animæ comparatur ad potentias sicut principium activum et finale, et sicut principium susceptivum vel seorsum per se, vel simul cum corpore; agens autem, et finis est perfectius; susceptivum autem principium, in quantum hujusmodi, est minus perfectum; consequens est quòd potentia animæ quæ sunt priores secundum ordinem perfectionis et naturæ, sint principia aliarum per modum finis et activi principii. Videmus enim quòd sensus est propter intellectum, et non è converso. Sensus etiam est quædam deficiens participatio intellectus; unde secundum naturalem originem quodam modo est ab intellectu, sicut imperfectum à perfecto. Sed secundum viam susceptivi principii è converso potentia imperfectiores inveniuntur principia respectu aliarum; sicut anima, secundum quòd habet potentiam sensitivam, consideratur sicut subjectum, et materiale quoddam respectu intellectus. Et propter hoc imperfectiores potentia sunt priores in viâ generationis; prius enim animal generatur quàm homo.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut potentia animæ ab essentiâ fluit, non per transmutationem, sed per naturalem quamdam resultationem, et est simul cum animâ; ita est etiam de unâ potentiâ respectu alterius.

Ad secundum dicendum quòd accidens per se non potest esse subjectum accidentis; sed unum accidens per prius recipitur in substantiâ quàm aliud, sicut quantitas quàm qualitas: et hoc modo unum accidens dicitur esse subjectum alterius, ut superficies coloris, in quantum substantia uno accidente mediante recipit aliud; et similiter potest dici de potentiis animæ.

Ad tertium dicendum quòd potentia animæ opponuntur ad invicem oppositione perfecti et imperfecti, sicut etiam species numerorum et figurarum. Hæc autem oppositio non impedit originem unius ab alio, quia imperfecta naturaliter à perfectis procedunt.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm omnes potentia animæ remaneant in animâ à corpore separatâ.*

— (4, dist. 44, qu. 3, art. 3, qu. 1, et dist. 50, qu. 1, art. 1, corp., et 2 cont., cap. 81, ad 5, et de Animâ, art. 19.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes potentia animæ remaneant in animâ à corpore separatâ. Dicitur enim, in lib. de Spiritu et Animâ, cap. 15, à princ., quòd *anima recedit à corpore secum trahens sensum et imaginationem, rationem et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem et irascibilitatem.*

2. Præterea, potentia animæ sunt ejus naturales proprietates. Sed proprium semper

inest, et nunquàm separatur ab eo cujus est proprium. Ergo potentia animæ sunt in eâ etiam post mortem.

3. Præterea, potentia animæ etiam sensitivæ non debilitantur, debilitato corpore; quia, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 65, *si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique, sicut et juvenis.* Sed debilitas est via ad corruptionem. Ergo potentia animæ non corrumpuntur, corrupto corpore; sed manent in animâ separatâ.

4. Præterea, memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat, lib. de Mem. et Remisc., cap. 1. Sed memoria manet in animâ separatâ; dicitur enim Luc. 16 25, diviti epuloni in inferno secundum animam existenti: *Recordare quia receperisti bonum in vitâ tuâ.* Ergo memoria manet in animâ separatâ, et per consequens aliæ potentia sensitivæ partis.

5. Præterea, gaudium et tristitia sunt in concupiscibili, quæ est potentia sensitivæ partis. Manifestum est autem animas separatas tritari et gaudere de præmiis, vel pœnis quas habent. Ergo vis concupiscibilis manet in animâ separatâ.

6. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad lit., cap. 32, circ. med., quòd, *sicut anima, cum corpus jacet sine sensu nondum penitus mortuum, videt quædam secundum imaginariam visionem; ita cum fuerit à corpore penitus separata post mortem.* Sed imaginatio est potentia sensitivæ partis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in animâ separatâ, et per consequens omnes aliæ potentia.

Sed contra est quod dicitur in lib. de Eccl. Dogm., c. 19: *Ex duabus tantum substantiis constat homo, animâ cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.* Ergo destructâ carne, potentia sensitivæ non manent.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est art. 6 et 7 hujus quæst., omnes potentia animæ comparantur ad animam solam sicut ad principium. Sed quædam potentia comparantur ad animam solam sicut ad subjectum, ut intellectus et voluntas; et hujusmodi potentia necesse est quòd maneant in animâ, corpore destructo.

Quædam verò potentia sunt in conjuncto sicut in subjecto, sicut omnes potentia sensitivæ partis et nutritivæ. Destructo autem subjecto, non potest accidens remanere. Unde corrupto conjuncto, non manent hujusmodi potentia actu, sed virtute tantum manent in animâ sicut in principio vel radice.

Et sic falsum est quod quidam dicunt, hujusmodi potentias in animâ remanere, etiam corpore corrupto; et multò falsius quòd dicunt, etiam actus harum potentialium remanere in animâ separatâ; quia talium potentialium nulla est actio nisi per organum corporeum.

Ad primum ergo dicendum quòd liber ille auctoritatem non habet; unde quod ibi scriptum est, eadem facilitate contemnitur quâ dicitur. Tamen potest dici, quòd trahit secum anima hujusmodi potentias non actu, sed virtute.

Ad secundum dicendum quòd hæc potentia,

quas dicimus actu in animâ separatâ non manere, non sunt proprietates solius animæ, sed conjuncti.

Ad tertium dicendum quòd dicuntur non debilitari hujusmodi potentiæ, debilitato corpore, quia anima manet immutabilis, quæ est virtuale principium hujusmodi potentialium.

Ad quartum dicendum quòd illa recordatio accipitur eo modo quo Augustinus, 10 de Trin., cap. 11, ponit memoriam in mente, non eo modo quo ponitur pars animæ sensitivæ.

Ad quintum dicendum quòd tristitia et gaudium sunt in animâ separatâ, non secundum appetitum sensitivum, sed secundum appetitum intellectivum; sicut etiam in Angelis.

Ad sextum dicendum quòd Augustinus loquitur ibi inquirendo, non asserendo; unde quædam ibi dicta retractat.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE POTENTIIS ANIMÆ IN SPECIALI. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de potentiis animæ in speciali. Ad considerationem autem theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentialium quodam modo dependet ex aliis, ideò nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit tripartita. Primò namque considerandum est de his quæ sunt præambula ad intellectum. Secundò de potentiis intellectivis. Tertiò de potentiis appetitivis.

Circa primum quærentur quatuor: 1º de generibus potentialium animæ; 2º de speciebus vegetativæ partis; 3º de sensibus exterioribus; 4º de sensibus interioribus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum quinque genera potentialium animæ sint distinguenda.* (Ver. quæst. 10, art. 2, ad 2, et quæst. de Animâ, art. 13, et 1 lib. de Animâ, lect. 14, princ., et lect. 2, 3, 5 et 6, fine.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint quinque genera potentialium animæ distinguenda, scilicet *vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum, et intellectivum*. Potentiæ enim animæ dicuntur partes ipsius. Sed tantum tres partes animæ communiter ab omnibus assignantur, scilicet anima vegetabilis, anima sensibilis et rationalis. Ergo tantum tria sunt genera potentialium animæ, et non quinque.

2. Præterea, potentiæ animæ sunt principia operum vitæ. Sed quatuor modis dicitur aliquid vivere; dicit enim Philosophus, in 2 de Animâ, text. 13: *Multipliciter ipso vivere dicto, etsi unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere ut intellectus et sensus, motus et status secundum locum; adhuc autem motus secundum alimentum et decrementum et augmentum*. Ergo tantum quatuor sunt genera potentialium animæ, appetitivo excluso.

SUMMÆ. L

3. Præterea, ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliquod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ, visus enim appetit visibile conveniens; unde dicitur Eccli. 40, 22: *Gratiam et speciem desiderabit oculus, et super hoc* (1) *virides sationes*; et eadem ratione quælibet alia potentia desiderat objectum sibi conveniens. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentialium animæ.

4. Præterea, principium movens in animalibus est sensus, aut intellectus, aut appetitus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 48 et seq. Non ergo motivum debet poni speciale genus animæ præter prædicta.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Anima, text. 27: *Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum*.

Respondeo dicendum quòd quinque sunt genera potentialium animæ, quæ numerata sunt; tres verò dicuntur animæ; quatuor verò dicuntur modi vivendi.

Et hujus diversitatis ratio est, quia diversæ animæ distinguuntur secundum quòd diversimodè operatio animæ supergreditur operationem naturæ corporalis. Tota enim natura corporalis subjacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ quæ in tantum excedit naturam corpoream, quòd neque etiam exercetur per organum corporale; et talis est operatio animæ rationalis. Est autem alia operatio animæ infra istam, quæ quidem fit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem; et talis est operatio animæ sensibilis; quia etsi calidum, et frigidum, et humidum, et siccum, et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ, requirantur ad operationem sensûs; non tamen ita quòd mediante virtute talium qualitatium operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est quæ fit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis. Supergreditur tamen operationem naturæ corporeæ; quia motiones corporum sunt ab exteriori principio; hujusmodi autem operationes sunt à principio intrinseco, hoc enim commune est omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum aliquo modo movet seipsum; et talis est operatio animæ vegetabilis. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fit instrumentaliter per actionem caloris, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 50.

Genera verò potentialium animæ distinguuntur secundum objecta. Quantò enim potentia est altior, tantò respicit universalius objectum, ut supra dictum est, qu. præc., art. 3, ad 4. Objectum autem operationis animæ in triplici ordine potest considerari. Alicujus enim potentiæ animæ objectum est solum corpus animæ unitum; et hoc genus potentialium animæ dicitur vegetativum; non enim vegetativa potentia agit nisi in corpus

(1) Vulgata, hæc.

(Trente-Cinq.)

cui anima unitur. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet omne corpus sensibile, et non solum corpus animæ unitum. Est autem aliud genus potentiarum animæ quod respicit adhuc universalius objectum, scilicet non solum corpus sensibile, sed etiam universaliter omne ens. Ex quo patet quod ista duo secunda genera potentiarum animæ habent operationem non solum respectu rei conjunctæ, sed etiam respectu rei extrinsecæ. Cum autem oporteat operans aliquo modo conjungi suo objecto, circa quod operatur, necesse est extrinsecam rem, quæ est objectum operationis animæ, secundum duplicem rationem ad animam comparari. Uno modo secundum quod nata est animæ conjungi, et in animâ esse per suam similitudinem; et quantum ad hoc sunt duo genera potentiarum, scilicet *sensitivum* respectu objecti minùs communis, quod est corpus sensibile; et *intellectivum* respectu objecti communissimi, quod est ens universale. Alio verò modo secundum quod ipsa anima inclinatur et tendit in rem exteriorem: et secundum hanc etiam comparisonem sunt duo genera potentiarum animæ: unum quidem, scilicet *appetitivum*, secundum quod anima comparatur ad rem extrinsecam ut ad finem, qui est primum in intentione; aliud autem *motivum secundum locum*, prout anima comparatur ad rem exteriorem sicut ad terminum operationis et motûs. Ad consequendum enim aliquod desideratum et intentum omne animal movetur.

Modi verò vivendi distinguuntur secundum gradus viventium. Quædam enim viventia sunt in quibus est tantum *vegetativum*, sicut in plantis. Quædam verò, in quibus cum vegetativo est etiam *sensitivum*, non tamen *motivum secundum locum*, sicut sunt immobilia animalia, ut conchilia. Quædam verò sunt quæ supra hoc habent *motivum secundum locum*, ut perfecta animalia, quæ multis indigent ad suam vitam; et ideò indigent motu, ut vitæ necessaria procul posita quærere possint. Quædam verò viventia sunt in quibus cum his est *intellectivum*, scilicet in hominibus. *Appetitivum* autem non constituit aliquem gradum viventium: quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 27.

Et per hoc solvuntur duo prima objecta.

Ad tertium dicendum quod appetitus naturalis est inclinatio cujuslibet rei in aliquid ex naturâ suâ. Unde naturali appetitu quælibet potentia desiderat sibi conveniens. Sed appetitus animalis consequitur formam apprehensam: et ad hujusmodi appetitum requiritur specialis (1) animæ potentia, et non sufficit sola apprehensio. Res enim appetitur, prout est in suâ naturâ. Non est autem secundum suam naturam in virtute apprehensiva (2), sed secundum suam similitudinem. Unde patet quod visus appetit naturaliter

visibile solum ad suum actum, scilicet ad videndum. Animal autem appetit rem visam per vim appetitivam, non solum ad videndum, sed etiam ad alios usus. Si autem non indigeret anima rebus perceptis à sensu nisi propter actiones sensuum, scilicet ut eas sentiret; non oporteret *appetitivum* ponere speciale genus inter potentias animæ, quia sufficeret appetitus naturalis potentiarum.

Ad quartum dicendum quod quamvis sensus et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis; non tamen sensus et appetitus, in quantum hujusmodi, sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus et appetitus; non tamen habent vim motivam. Hæc autem vis motiva non solum est in appetitu et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habiles ad obediendum appetitui animæ moventis. Cujus signum est quod quando membra remonentur à suâ dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULUS II. — *Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum et generativum.* — (2 cont., cap. 58, et qu. de Anim., art. 13 corp., ad 2, et 15, et lib. 2 de Animâ, lect. 9, fine.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet *nutritivum, augmentativum et generativum*. Hujusmodi enim vires dicuntur naturales. Sed potentie animæ sunt supra vires naturales. Ergo hujusmodi vires non debent poni potentie animæ.

2. Præterea, ad id quod est commune viventibus et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus et corruptibilibus, tam viventibus, quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Præterea, anima est pars potentior naturâ corporeâ (1). Sed natura corporea eadem virtute activâ dat speciem, et debitam quantitatem. Ergo multò magis anima; non est ergo alia potentia animæ augmentativa à generativâ.

4. Præterea, unaquæque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eadem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 48. Est enim *potentia potens salvare suscipiens ipsam*. Non debet ergo distinguì nutritiva potentia à generativâ.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 de Animâ, text. 34, 46 et 47, quod *opera hujus animæ sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere*.

Respondeo dicendum quod tres sunt potentie vegetativæ partes. *Vegetativum* enim, ut dictum est art. præc., habet pro objecto ipsum corpus vivens per animam; ad quod quidem

(1) Al., *spiritualis*.

(2) Ita cod. Alean. et editi plurimi. Rom. editi, *appetitiva*.

(1) Ita Rom. edit. et Patav. Nicolaius: *Animæ vero est potentior quàm natura corporea*.

corpus triplex animæ operatio est necessaria. Una quidem, per quam esse acquirat; et ad hoc ordinatur *potentia generativa*. Alia verò per quam corpus vivum acquirit debitam quantitatem; et ad hoc ordinatur *vis augmentativa*. Alia verò per quam corpus viventis salvatur et in esse, et in quantitate debitâ; et ad hoc ordinatur *vis nutritiva*.

Est tamen quædam differentia attendenda inter has potentias. Nam nutritiva et augmentativa habent suum effectum in eo in quo sunt, quia ipsum corpus unitum animæ augetur et conservatur per vim augmentativam et nutritivam, in eadem animâ existentem. Sed vis generativa habet effectum suum non in eodem corpore, sed in alio; quia nihil est generativum sui ipsius. Et ideò vis generativa quodam modo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationem in res exteriores, licet excellentiori modo, et universaliori. *Supremum enim inferioris naturæ attingit id quod est infimum superioris*, ut patet per Dionysium, in 7 cap. de divin. Nom., inter med. et fin. lect. 4. Et ideò inter istas tres potentias finalior et principalior et perfectior est generativa, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 49: *Est enim rei jam perfectæ facere alteram, qualis ipsa est*. Generativæ autem deserviunt et augmentativæ et nutritivæ; augmentativæ verò, nutritivæ.

Ad primum ergo dicendum quòd huiusmodi vires dicuntur naturales; tum quia habent effectum similem naturæ, quæ etiam dat esse, et quantitatem, et conservationem; licet hæ vires habeant hoc altiori modo; tum quia hæ vires exercent suas actiones instrumentaliter per qualitates activas et passivas; quæ sunt naturalium actionum principia.

Ad secundum dicendum quòd generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco; sed generatio viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium corporis formativum. Et ideò oportet esse aliquam potentiam rei viventis per quam semen huiusmodi præparetur; et hæc est vis generativa.

Ad tertium dicendum quòd quia generatio viventium est ex aliquo semine, oportet quòd in principio animal generetur parvæ quantitatis; et propter hoc necesse est quòd habeat potentiam animæ, per quam ad debitam quantitatem perducatur. Sed corpus inanimatum generatur ex materiâ determinatâ ab agente extrinseco; et ideò simul recipit speciem et quantitatem, secundum materiæ conditionem.

Ad quartum dicendum quòd, sicut jam dictum est art. præc., operatio vegetativi principii completur mediante calore, cuius est humidum consumere; et ideò ad restaurationem humidi deperditi necesse est habere potentiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis, quod etiam est necessarium ad actus virtutis augmentativæ et generativæ.

ARTICULUS III. — *Utrum convenienter distin-*

quantur quinque sensus exteriores. — (2, dist. 2, qu. 2, art. 2, ad 5, fin., et qu. de Animâ, art. 13, corp., et 3 lib. de Animâ, lect. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores. Sensus enim est cognoscitivus accidentium. Sunt autem multa genera accidentium. Cum ergo potentia distinguantur per objecta, videtur quòd sensus multiplicentur secundum numerum qui est in generibus accidentium.

2. Præterea, magnitudo, et figura, et alia, quæ dicuntur sensibilia communia, non sunt sensibilia per accidens, sed contra ea dividuntur, in 2 de Animâ, text. 63 et 64. Diversitas autem per se objectorum diversificat potentias. Cum ergo plus differant magnitudo et figura à colore, quàm sonus; videtur quòd multò magis debeat esse alia potentia sensitiva cognoscitiva magnitudinis aut figuræ, quàm coloris et soni.

3. Præterea, unus sensus est unius contrarietatis, sicut visus albi et nigri. Sed tactus est cognoscitivus plurium contrarietatum, scilicet calidi et frigidi, humidi et sicci, et huiusmodi. Ergo non est sensus unus, sed plures; ergo plures sensus sunt quàm quinque.

4. Præterea, species non dividitur contra genus. Sed gustus est tactus quidam. Ergo non debet poni alter sensus præter tactum.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 de Animâ, text. 128, quòd *non est alter sensus præter quinque*.

Respondeo dicendum quòd rationem distinctionis et numeri sensuum exteriorum quidam accipere voluerunt ex parte organorum, in quibus aliquod elementorum dominatur, vel aqua, vel aer, vel aliquid huiusmodi; quidam autem ex parte medii, quod est vel conjunctum, vel extrinsecum; et hoc vel aer, vel aqua, vel aliquid huiusmodi; quidam autem ex diversâ naturâ sensibilibus qualitatum, secundum quòd est qualitas simplicis corporis, vel sequens complexionem. Sed nihil istorum conveniens est. Non enim potentia sunt propter organa, sed organa propter potentias; unde non propter hoc sunt diversæ potentia, quia sunt diversa organa; sed ideò natura instituit diversitatem in organis, ut congruerent diversitati potentiarum. Et similiter diversa media diversis sensibus attribuit, secundum quòd erat conveniens ad actus potentiarum. Naturas autem sensibilibus qualitatum cognoscere non est sensus, sed intellectus. Accipienda est ergo ratio numeri et distinctionis exteriorum sensuum secundum illud quod propriè et per se ad sensum pertinet. Est autem sensus quædam potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Exterior ergo immutativum est quod per se à sensu percipitur, et secundum cuius diversitatem sensitivæ potentia distinguuntur.

Est autem duplex immutatio: una naturalis, et alia spiritualis. Naturalis quidem secundum quòd forma immutantis recipitur in

immutato secundum esse naturale; sicut calor in calefacto; spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupillâ, quæ non fit per hoc colorata. Ad operationem autem sensus requiritur immutatio spiritualis, per quam intentio formæ sensibilis fiat in organo sensus; alioquin si sola immutatio naturalis sufficeret ad sentiendum, omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur. Sed in quibusdam sensibus invenitur immutatio spiritualis tantum, sicut in visu; in quibusdam autem cum immutatione spirituali etiam naturalis vel ex parte objecti tantum, vel etiam ex parte organi. Ex parte autem objecti invenitur transmutatio naturalis secundum locum quidem in sono, qui est objectum auditus; nam sonus ex percussione causatur, et aeris commotione; secundum alterationem verò in odore, qui est objectum olfactus; oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc quod spiraret odorem. Ex parte autem organi est immutatio naturalis in tactu et gustu; nam et manus tangens calida calefit, et lingua humectatur per humiditatem saporum. Organum verò olfactus aut auditus nullâ naturali immutatione immutatur in sentiendo, nisi per accidens. Visus autem, qui est absque immutatione naturali organi et objecti, est maximè spiritualis, et perfectior inter omnes sensus, et communior: et post hunc auditus, et deinde olfactus, qui habent immutationem naturalem ex parte objecti. Motus autem localis est perfectior, et naturaliter prior quàm motus alterationis, ut probatur in 8 Physic., text. 55. Tactus autem et gustus sunt maximè naturales (1), de quorum distinctione post dicetur, in solut. 3 et 4 argum. Et inde est quod alii tres sensus non fiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, ut accidit in his duobus sensibus.

Ad primum ergo dicendum quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se, sed solæ qualitates tertiæ speciei, secundum quas contingit alteratio; et ideò solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum; quia, ut dicitur in 7 Phys., text. 12, *secundum eadem alteratur sensus secundum quæ alterantur corpora inanimata.*

Ad secundum dicendum quod magnitudo, et figura, et hujusmodi, quæ dicuntur communia sensibilia, sunt media inter sensibilia, per accidens, et sensibilia propria quæ sunt objecta sensuum. Nam sensibilia propria primò et per se immutant sensum, cum sint qualitates alterantes; sensibilia verò communia omnia reducuntur ad quantitatem. Et de magnitudine quidem et numero patet quod sunt species quantitatis; figura autem est qualitas circa quantitatem, cum consistat ratio figuræ in terminatione magnitudinis; motus autem et quies sentiuntur, secundum quod subjectum uno modo vel pluribus modis se habet secundum magnitudinem subjecti vel localis distantiae quantum ad motum augmenti, et motum localem, vel etiam secun-

(1) Edit. Nicolai, *materiales.*

dum sensibiles qualitates, ut in motu alterationis; et sic sentire motum et quietem est quodam modo sentire unum et multa. Quantitas autem est proximum subjectum qualitatis alterationis, ut superficies est subjectum coloris. Et ideò sensibilia communia non movent sensum primò et per se, sed ratione sensibilis qualitatis, ut superficies ratione coloris. Nec tamen sunt sensibilia per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus. Alio enim modo immutatur sensus à magnâ superficie et à parvâ; quia etiam ipsa albedo dicitur magna, vel parva; et ideò dividitur secundum proprium subjectum.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus videtur dicere, in 2 de Animâ, text. 106 et deinceps, sensus tactus est unus genere, sed dividitur in multos sensus secundum speciem (et propter hoc est diversarum contrarietatum), qui tamen non separantur ab invicem secundum organum, sed per totum corpus se concomitantur; et ideò eorum distinctio non apparet. Gustus autem, qui est perceptivus dulcis et amari, concomitatur tactum in linguâ, non autem per totum corpus; et ideò de facili à tactu distinguitur. Posset tamen dici quod omnes illæ contrarietates singulæ conveniunt in uno genere proximo, et omnes in uno genere communi, quod est objectum tactus secundum rationem communem. Sed illud genus commune est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi et frigidi est innominatum.

Ad quartum dicendum quod sensus gustus, secundum dictum Philosophi, 2 de Animâ, text. 28 et 94, est quædam species tactus quæ est in linguâ tantum. Non autem distinguitur à tactu in genere, sed à tactu quantum ad alias species quæ per totum corpus diffunduntur. Si verò tactus sit unus sensus tantum propter unam rationem communem objecti, dicendum erit quod secundum rationem diversam immutationis distinguitur gustus à tactu. Nam tactus immutatur naturali immutatione, et non solum spirituali, quantum ad organum suum, secundum qualitatem quæ ei propriè objicitur; gustus autem organum non immutatur de necessitate naturali immutatione secundum qualitatem quæ ei propriè objicitur (ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara), sed secundum præambulam qualitatem in quâ fundatur sapor, scilicet secundum humorem, qui est objectum tactus.

ARTICULUS IV. — *Utrum interiores sensus convenienter distinguantur.* — (De Animâ, art. 13, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod interiores sensus inconvenienter distinguantur. Commune enim non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet enumerari inter vires interiores sensitivas præter sensus exteriores proprios.

2. Præterea, ad id ad quod sufficit sensus proprius et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sufficiunt sensus proprii et exteriores; unusquisque enim sen-

sus iudicat de proprio objecto. Similiter etiam videntur sufficere ad hoc quòd percipiant suos actus; quia cùm actio sensûs sit quodammodo medium inter potentiam et objectum, videtur quòd multò magis visus possit suam visionem, tanquàm sibi propinquiorem, percipere quàm colorem; et sic de aliis. Non ergo necessarium fuit ad hoc ponere interiore potentiam, quæ dicatur sensus communis.

3. Præterea, secundùm Philosophum, lib. de Memor. et Reminisc., cap. 1, *phantasticum et memorativum sunt passionibus primi sensitivi*. Sed passio non dividitur contra subiectum. Ergo memoria et phantasia non debent poni aliæ potentiæ præter sensum communem.

4. Præterea, intellectus minùs dependet à sensu quàm quæcumque potentia sensitivæ partis. Sed intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo à sensu; unde dicitur in 1 Poster., text. 33, quòd *quibus deest unus sensus, deficit una scientia*. Ergo multò minùs debet poni una potentia sensitivæ partis ad percipiendas intentiones quas non percipit sensus, quam vocant *æstimatoriam*.

5. Præterea, actus cogitativæ, qui est conferre et componere, et dividere; et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti ad inquirendum, non minùs distant ab actu æstimatorivæ et memorativæ quàm actus æstimatorivæ ab actu phantasivæ. Debent ergo vel cogitativa et reminiscitiva poni aliæ vires præter æstimatoriam et memorativam; vel æstimatoria et memorativa non debent poni aliæ vires præter phantasiam.

6. Præterea, Augustinus, 12 super Gen. ad litt., cap. 7, 24, etc., ponit tria genera visionum: scilicet corporalem, quæ fit per sensum; et spiritualem, quæ fit per imaginationem, sive phantasiam; et intellectualem, quæ fit per intellectum. Non est ergo aliqua vis interior quæ sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantùm.

Sed contra est quòd Avicenna, in suo libro de Animâ, ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet *sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimatoriam et memorativam*.

Respondeo dicendum quòd cùm natura non deficiat in necessariis, oportet esse tot actiones animæ sensitivæ, quot sufficiant ad vitam animalis perfecti. Et quæcumque harum actionum non possunt reduci in unum principium, requirunt diversas potentias; cùm potentia animæ nihil aliud sit quàm proximum principium operationis animæ.

Est autem considerandum quòd ad vitam animalis perfecti requiritur quòd non solùm apprehendat rem ad præsentiam sensibilis, sed etiam in ejus absentia; alioquin cùm animalis motus et actio sequantur apprehensionem, non moveretur animal ad inquirendum aliquid absens: cujus contrarium apparet maximè in animalibus perfectis, quæ moventur motu processivo: moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Oportet ergo quòd animal per animam sensitivam non solùm recipiat species sensibilium, cùm præsentia immutatur ab eis, sed etiam eas

retineat et conservet. Recipere autem et retinere reducuntur in corporalibus ad diversa principia; nam humida benè recipiunt, et malè retinent; è contrario autem est de siccis. Unde cùm potentia sensitiva sit actus organi corporalis, oportet esse aliam potentiam quæ recipiat species sensibilium, et quæ conservet.

Rursus considerandum est quòd si animal moveretur solùm propter delectabile et contristabile secundùm sensum, non esset necessarium ponere in animali nisi apprehensionem formarum quas percipit sensus, in quibus delectatur, aut horret. Sed necessarium est animali ut quærat aliqua, vel fugiat, non solùm quia sunt convenientia vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias commoditates et utilitates, sive nocumenta; sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ; et similiter avis colligit paleam, non quia delectet sensum, sed quia est utilis ad nidificandum. Necessarium est ergo animali quòd percipiat huiusmodi intentiones, quas non percipit sensus exterior; et huius perceptionis oportet esse aliquod aliud principium; cùm perceptio formarum sensibilium sit ex immutatione sensibili, non autem perceptio intentionum prædictarum. Sic ergo ad receptionem formarum sensibilium ordinatur *sensus proprius et communis*, de quorum distinctione post dicetur, in solut. 1 et 2 arg. Ad harum autem formarum retentionem aut conservationem ordinatur *phantasia*, sive *imaginatio*, quæ idem sunt; est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam (1) formarum per sensum acceptarum. Ad apprehendendum autem intentiones quæ per sensum non accipiuntur, ordinatur *vis æstimatoria*; ad conservandum autem eas *vis memorativa*, quæ est thesaurus quidam huiusmodi intentionum; cujus signum est, quòd principium memorandi fit in animalibus ex aliquâ huiusmodi intentione; puta, quod est nocivum, vel conveniens. Et ipsa ratio præteriti, quam attendit memoria, inter huiusmodi intentiones computatur.

Considerandum est autem quòd quantum ad formas sensibiles non est differentia inter hominem et alia animalia, similiter enim immutantur à sensibilibus exterioribus; sed quantum ad intentiones prædictas differentia est. Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones solùm naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem. Et idè quæ in aliis animalibus dicitur *æstimatoria naturalis*, in homine dicitur *cogitativa*, quæ per collationem quamdam huiusmodi intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur *ratio particularis*, cui medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis; est enim collativa intentionum individualium, sicut *ratio intellectiva* est collativa intentionum universalium. Ex parte autem memo-

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Rom. edit.: *Phantasia, sive imaginatio, quasi thesaurus quidem, etc.*, intermediis omissis.

ratiuæ non solum habet *memoriam*, sicut cetera animalia, in subitâ recordatione præteritorum, sed etiam *reminiscentiam*, quasi syllogistice inquirendo præteritorum memoriam secundum individuales intentiones. Avicenna verò ponit quintam potentiam mediam inter æstimativam et imaginativam, quæ componit et dividit formas imaginatas; ut patet cum ex formâ imaginatâ auri et formâ imaginatâ montis, componimus unam formam montis aurei, quam nunquam vidimus. Sed ista operatio non apparet in aliis animalibus ab homine, in quo ad hoc sufficit virtus imaginativa. Cui etiam hanc actionem attribuit Averroes in libro quodam quem fecit de sensu et sensibilibus. Et sic non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet *sensum communem*, *imaginationem*, *æstimativam*, et *memorativam*.

Ad primum ergo dicendum quòd sensus interior non dicitur *communis* per prædicationem, sicut genus, sed sicut communis radix, et principium exteriorum sensuum.

Ad secundum dicendum quòd sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo ipsum ab aliis quæ cadunt sub eodem sensu; sicut discernendo album à nigro vel à viridi. Sed discernere album à dulci non potest neque visus, neque gustus; quia oportet quòd qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat. Unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis iudicium, ad quem referantur, sicut ad communem terminum, omnes apprehensiones sensuum, à quo etiam percipiuntur actiones sensuum, sicut cum aliquis videt se videre. Hoc enim non potest fieri per sensum proprium, qui non cognoscit nisi formam sensibilis à quo immutatur; in quâ immutatione perficitur visio, et ex quâ immutatione sequitur alia immutatio in sensu communi, qui visionem percipit.

Ad tertium dicendum quòd sicut una potentia oritur ab animâ, aliâ mediante, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 7, ita etiam anima subicitur alii potentiæ mediante aliâ; et secundum hunc modum *phantasticum* et *memorativum* dicuntur passionibus primi sensitivi.

Ad quartum dicendum quòd licet intellectus operatio oriatur à sensu, tamen in re apprehensâ per sensum intellectus multa cognoscit quæ sensus percipere non potest; et similiter æstimativa, licet inferiori modo.

Ad quintum dicendum quòd illam eminentiam habet cogitativa et memorativa in homine, non per id quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam refluentiam. Et ideò non sunt aliæ vires, sed eadem perfectiores quàm sint in aliis animalibus.

Ad sextum dicendum quòd Augustinus *spiritualem visionem* dicit esse quæ fit per similitudines corporum in absentia corporum. Unde patet quòd communis est omnibus interioribus apprehensionibus.

De his etiam in quæst. de Animâ, art. 13.

QUÆSTIO LXXIX.

DE POTENTIS INTELLECTIVIS. — (*In tredecim articulos divisa.*)

Deinde quæritur de potentiis intellectivis; circa quod quærantur tredecim: 1° utrum intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia; 2° si est potentia, utrum sit potentia passiva; 3° si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem; 4° utrum sit aliquid animæ; 5° utrum intellectus agens sit unus omnium; 6° utrum memoria sit in intellectu; 7° utrum sit alia potentia ab intellectu; 8° utrum ratio sit alia potentia ab intellectu; 9° utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiæ; 10° utrum intelligentia sit alia potentia præter intellectum; 11° utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ; 12° utrum synderesis sit aliqua potentia intellectivæ partis; 13° utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ.* — (*Ver. quæst. 17, art. 1, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus non sit aliqua potentia animæ, sed sit ipsa ejus essentia. Intellectus enim eidem videtur esse quod mens. Sed mens non est potentia animæ, sed essentia; dicit enim Augustinus, 9 de Trinit., cap. 4, circa med.: *Mens et spiritus non relativè dicuntur, sed essentiam demonstrant.* Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

2. Præterea, diversa genera potentiarum animæ non uniuntur in aliquâ potentiâ unâ, sed in solâ essentiâ animæ. *Appetitivum* autem et *intellectivum* sunt diversa genera potentiarum animæ, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 27; conveniunt autem in mente; quia Augustinus, 10 de Trinitate, cap. 11, ponit intelligentiam et voluntatem in mente. Ergo mens et intellectus est ipsa essentia animæ, et non aliqua ejus potentia.

3. Præterea, secundum Gregorium, in homil. Ascensionis, 29 in Evang., non remotè à princ., *homo intelligit cum Angelis.* Sed Angeli dicuntur mentes et intellectus. Ergo mens et intellectus hominis non est aliqua potentia animæ, sed ipsa anima.

4. Præterea, ex hoc convenit alicui substantiæ quòd sit intellectiva, quia est immaterialis. Sed anima est immaterialis per suam essentiam. Ergo videtur quòd anima per suam essentiam sit intellectiva.

Sed contra est quòd Philosophus ponit *intellectivum* potentiam animæ, ut patet in 2 de Animâ, text. 27.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere secundum præmissa, quæst. 54, art. 3, et 59, art. 2, et 77, art. 1, quòd intellectus sit aliqua potentia animæ, et non ipsa animæ essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est ejus esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo idem est intelligere quod suum esse unde in solo Deo intellectus

est ejus essentia; in omnibus autem aliis creaturis intellectualibus intellectus est quædam potentia intelligentis.

Ad primum ergo dicendum quod sensus accipitur aliquando pro potentiâ, aliquando verò pro ipsâ animâ sensitivâ. Denominatur enim anima sensitiva nomine principalioris suæ potentiæ, quæ est sensus; et similiter anima intellectiva quandoque nomine intellectûs, quasi à principali suâ virtute, sicut dicitur in 1 de Animâ, text. 65. quod *intellectus est substantia quædam*. Et etiam hoc modo Augustinus dicit quod mens est species, vel essentia.

Ad secundum dicendum quod *appetitivum* et *intellectivum* sunt diversa genera potentialiarum animæ secundum diversas rationes objectorum. Sed *appetitivum* partim convenit cum intellectivo, et partim cum sensitivo quantum ad modum operandi per organum corporale, vel sine hujusmodi organo; nam appetitus sequitur apprehensionem. Et secundum hoc Augustinus ponit voluntatem in mente, et Philosophus in ratione, lib. 3 de Animâ, text. 42.

Ad tertium dicendum quod in Angelis non est alia vis quàm intellectiva et voluntas, quæ ad intellectum consequitur; et propter hoc Angelus dicitur mens, vel intellectus, quia tota virtus ipsius in hoc consistit. Anima autem habet multas alias vires, sicut sensitivas et nutritivas. Et idè non est simile.

Ad quartum dicendum quod ipsa immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ejus intellectus; sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum. Unde non oportet quod intellectus sit substantia animæ, sed ejus virtus et potentia.

ARTICULUS II. — *Utrum intellectus sit potentia passiva.* — (3, dist. 14, art. 1, quæst. 2, corp., et ad 2, et 2 cont., cap. 59, et Ver. quæst. 16, art. 1, ad 13.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit potentia passiva. Patitur enim unumquodque secundum materiam, sed agit ratione formæ. Sed virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis. Ergo videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

2. Præterea, potentia intellectiva est incorruptibilis, ut supra dictum est, qu. 75, art. 6. Sed intellectus, si est passivus, est corruptibilis, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 20. Ergo potentia intellectiva non est passiva.

3. Præterea, agens est nobilius patiente, ut dicit Augustinus, 3 super Gen. ad litt., c. 16, in med., et Aristoteles in 3 de Animâ, text. 19. Potentiæ autem vegetativæ partis omnes sunt activæ, quæ tamen sunt infimæ inter potentias animæ. Ergo multò magis potentiæ intellectivæ, quæ sunt supremæ, omnes sunt activæ.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 12, quod *intelligere est pati quoddam*.

Respondeo dicendum quod pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissimè, scilicet quando aliquid removetur ab eo quod convenit sibi secundum naturam, aut secundum

propriam inclinationem; sicut cùm aqua frigiditatem amittit per calefactionem, et cùm homo ægrotat, aut tristatur. Secundo modo minùs propriè dicitur aliquis pati ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens, sive non conveniens; et secundum hoc dicitur pati non solùm qui ægrotat, sed etiam qui sanatur; et non solùm qui tristatur, sed etiam qui lætatur; vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Tertiò dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo quod id quod est in potentiâ ad aliquid, recipit illud ad quod erat in potentiâ, absque hoc quod aliquid abjiciatur; secundum quem modum omne quod exit de potentiâ in actum potest dici pati, etiam cùm perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Quod quidem hæc ratione apparet. Intellectus enim, sicut supra dictum est, quæst. 5, art. 2, et 78, art. 1, habet operationem circa ens in universali.

Considerari ergo potest utrùm intellectus sit in actu, vel potentiâ, ex hoc quod consideratur quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis, et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in quâ originaliter et virtualiter totum ens præexistit sicut in primâ causâ; et idè intellectus divinus non est in potentiâ, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oportet quod esset ens infinitum; unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quædam potentia quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materiâ corporum cælestium; quædam autem potentia est quæ non semper est in actu, sed de potentiâ procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium, propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est, quæst. 58, art. 1. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maximè remotus à perfectione divini intellectûs, est in potentiâ respectu intelligibilium; et in principio est *sicut tabula rasa, in quâ nihil est scriptum*, ut Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 14. Quod manifestè apparet ex hoc quod in principio sumus intelligentes solùm in potentiâ, postmodum autem effici-mur intelligentes in actu. Sic igitur patet quod intelligere nostrum est quoddam pati, secundum tertium modum passionis; et per consequens intellectus est potentia passiva.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de primo et secundo modo passionis, qui sunt proprii materiæ primæ. Tertius autem modus passionis est cujuscumque in potentiâ existentis quod in actum reducitur.

Ad secundum dicendum quod intellectus passivus secundum quosdam dicitur appetitus

sensitivus, in quo sunt animæ passionēs, qui etiam in 1 Ethic., cap. ult., dicitur *rationalis per participationem*, quia obedit rationi. Secundum alios autem intellectus passivus dicitur virtus cogitativa, quæ nominatur *ratio particularis*. Et utroque modo passivum accipi potest secundum primos duos modos passionis, in quantum talis intellectus sic dictus, est actus alicujus organi corporalis. Sed intellectus qui est in potentiâ ad intelligibilia, quem Aristoteles, 3 de Animâ, text. 5, ob hoc nominat *intellectum possibilem*, non est passivus, nisi tertio modo, quia non est actus organi corporalis; et ideò est incorruptibilis.

Ad tertium dicendum quòd agens est nobilius patiente, si ad idem actio et passio referantur; non autem semper, si ad diversa. Intellectus autem est vis passiva respectu totius entis universalis. Vegetativum autem est activum respectu cujusdam entis particularis, scilicet corporis conjuncti. Unde nihil prohibet hujusmodi passivum esse nobilius tali activo.

ARTICULUS III. — *Utrum sit ponere intellectum agentem.* — (De Animâ, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit ponere intellectum agentem. Sicut enim se habet sensus ad sensibilia, ita se habet intellectus ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentiâ ad sensibilia, non ponitur sensus agens, sed sensus patiens tantum. Ergo cum intellectus noster sit in potentiâ ad intelligibilia, videtur quòd non debeat poni intellectus agens, sed possibile tantum.

2. Præterea, si dicatur quòd in sensu etiam est aliquod agens, sicut lumen; contra: lumen requiritur ad visum, in quantum facit medium lucidum in actu; nam color ipse secundum se est motivus lucidi. Sed in operatione intellectus non ponitur aliquod medium quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est ponere intellectum agentem.

3. Præterea, similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Sed intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo immaterialitas ejus sufficit ad hoc quòd recipiantur in eo formæ immaterialiter. Sed ex hoc ipso aliqua forma est intelligibilis in actu quòd est immaterialis. Ergo nulla necessitas est ponere intellectum agentem ad hoc quòd faciat species intelligibiles in actu.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 17, quòd *sicut in omni naturâ, ita et in animâ est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere*. Est ergo ponere intellectum agentem.

Respondeo dicendum quòd secundum opinionem Platonis nulla necessitas erat ponere intellectum agentem ad faciendum intelligibilia in actu, sed fortè ad præbendum lumen intelligibile intelligenti, ut infra dicitur, art. seq., et quæst. 84, art. 6. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materiâ subsistere, et per consequens eas intelligibiles esse, quia ex hoc est aliquid intelligibile actu quòd est immateriale; et hujusmodi vocabat *species*, sive *ideas*; ex quarum participa-

tione dicebat etiam materiam corporalem formari, ad hoc quòd individua naturaliter constituerentur in propriis generibus et speciebus; et intellectus nostros, ad hoc quòd de generibus et speciebus rerum scientiam haberent.

Sed quia Aristoteles, lib. 3 Metaphysicæ, text. 10, usque ad fin. lib., non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materiâ (formæ autem in materiâ existentes non sunt intelligibiles actu), sequebatur quòd naturæ, seu formæ rerum sensibilibus, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentiâ in actum nisi per aliquod ens actu, sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus quæ faciat intelligibilia in actu per abstractionem specierum à conditionibus materialibus; et hæc est necessitas ponendi intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum quòd sensibilia inveniuntur actu extra animam; et ideò non oportuit ponere sensum agentem. Et sic patet quòd in parte nutritivâ omnes potentiæ sunt activæ; in parte autem sensitivâ omnes passivæ; in parte verò intellectivâ est aliquid activum, et aliquid passivum.

Ad secundum dicendum quòd circa effectum luminis est duplex opinio. Quidam enim dicunt quòd lumen requiritur ad visum, ut faciat colores actu visibiles; et secundum hoc similiter requiritur, et propter idem, (1) intellectus agens ad intelligendum, propter quod lumen ad videndum. Secundum alios verò lumen requiritur ad videndum, non propter colores, ut fiant actu visibiles, sed ut medium fiat actu lucidum, ut Commentator dicit, in 3 de Animâ, comm. 18. Et secundum hoc similitudo, quâ Aristoteles assimilat intellectum agentem lumini, attenditur quantum ad hoc quòd sicut hoc est necessarium ad videndum, ita illud ad intelligendum; sed non propter idem.

Ad tertium dicendum quòd, supposito agente, benè contingit diversimodè recipi ejus similitudinem in diversis, propter eorum dispositionem diversam. Sed si agens non præexistit, nihil ad hoc faciet dispositio recipientis. Intelligibile autem in actu non est aliquid existens in rerum naturâ, quantum ad naturam rerum sensibilibus, quæ non subsistunt præter materiam. Et ideò ad intelligendum non sufficeret immaterialitas intellectus possibilis, nisi adesset intellectus agens, qui faceret intelligibilia in actu per modum abstractionis.

ARTICULUS IV. — *Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.* — (2 cont., cap. 76 et 78, et de Animâ, art. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ. Intellectus enim agentis effectus est illuminare ad intelligendum. Sed hoc fit per aliquid quod est altius animâ, secundum illud Joan. 1, 9: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*

(1) Nicolaus hic repetit, requiritur.

Ergo videtur quòd intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

2. Præterea, Philosophus, in 3 de Animâ, text. 20, attribuit intellectui agenti quòd non (1) *aliquando intelligit, et aliquando non intelligit*. Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando intelligit, et aliquando non intelligit. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ nostræ.

3. Præterea, agens et patiens sufficiunt ad agendum. Si igitur intellectus passivus est aliquid animæ nostræ, qui est virtus passiva, et similiter intellectus agens, qui est virtus activa; sequitur quòd homo semper poterit intelligere, cùm voluerit; quod patet esse falsum. Non est ergo intellectus agens aliquid animæ nostræ.

4. Præterea, Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 19, quòd *intellectus agens est substantia actu ens*. Nihil autem est respectu ejusdem in actu et in potentiâ. Si ergo intellectus possibilis, qui est in potentiâ ad omnia intelligibilia, est aliquid animæ nostræ; videtur impossibile quòd intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.

5. Præterea, si intellectus agens est aliquid animæ nostræ, oportet quòd sit aliqua potentia; non est enim nec passio, nec habitus; nam habitus et passionem non habent rationem agentis respectu passionum animæ; sed magis passio est ipsa actio potentiæ passivæ, habitus autem est aliquid quod ex actibus consequitur. Omnis autem potentia fluit ab essentiâ animæ. Sequeretur ergo quòd intellectus agens ab essentiâ animæ procederet; et sic non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu; quod est inconveniens. Non ergo intellectus agens est aliquid animæ nostræ.

Sed contra est quod Philosophus dicit, 3 de Animâ, text. 17 et 18, quòd *necesse est in animâ has esse differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem*.

Respondeo dicendum quòd intellectus agens de quo Philosophus loquitur, est aliquid animæ.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, à quo anima virtutem intelligendi obtineat. Semper enim quod participat aliquid, et quod est mobile, et quod est imperfectum, præexigit ante se aliquid quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectualis virtutis. Cujus signum est quòd non tota est intellectiva, sed secundum aliquam sui partem. Pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu, et motu arguendo. Habet etiam imperfectam intelligentiam: tum quia non omnia intelligit; tum quia in his quæ intelligit, de potentiâ procedit ad actum. Oportet ergo esse aliquem altiorum intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

Posuerunt ergo quidam hunc intellectum

(1) Ita edit. Rom. cum Colon., Duacenâ et Nicolaio. Perperam in aliis omittitur non.

secundum substantiam separatam esse intellectum agentem, qui quasi illustrando phantasmata facit ea intelligibilia actu.

Sed dato quòd sit aliquis talis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsâ animâ humanâ aliquam virtutem ab illo (1) intellectu superiori participatam, per quam anima facit intelligibilia in actu; sicut et in aliis rebus naturalibus perfectis præter universales causas agentes sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab universalibus agentibus derivatæ; non enim solus sol generat hominem, sed est in homine virtus generativa hominis; et similiter in aliis animalibus perfectis. Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus animâ humanâ. Unde oportet dicere quòd in ipsâ sit aliqua virtus derivata à superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare. Et hoc experimento cognoscimus, dùm percipimus nos abstrahere formas universales à conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei nisi per aliquod principium formaliter ei inhærens, ut supra dictum est, qu. 76, art. 1, cùm de intellectu potentiâ seu possibili ageretur. Ergo oportet virtutem quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in animâ. Et ideò Aristoteles, lib. 3 de Animâ, text. 18, comparavit intellectum agentem lumini, quod est aliquid receptum in aere. Plato autem intellectum separatum imprimenter in animas nostras comparavit soli, ut Themistius dicit in comment. 3 de Animâ.

Sed intellectus separatus secundum nostræ fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animæ, et in quo solo beatificatur, ut infra patebit, qu. 106, art. 2. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud Psalm. 14, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*.

Ad primum ergo dicendum quòd illa lux vera illuminat sicut causa universalis, à quâ anima humana participat quamdam particularem virtutem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd Philosophus illa verba non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Unde supra de ipso præmiserat, text. 19: *Idem autem est secundum actum scientia rei*. Vel si intelligatur de intellectu agente, hoc dicitur, quia non est ex parte intellectus agentis hoc quòd quandoque intelligimus, et quandoque non intelligimus; sed ex parte intellectus qui est in potentiâ.

Ad tertium dicendum quòd si intellectus agens compararetur ad intellectum possibilem ut objectum agens ad potentiam, sicut visibile in actu ad visum; sequeretur quòd statim omnia intelligeremus, cum intellectus agens sit quo est omnia facere. Nunc autem non se habet ut objectum, sed ut faciens objecta in actu; ad quod requiritur præter præsentiam intellectus agentis præsentia phantasmatum, et bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in hujusmodi opere; quia per unum intellectum fiunt etiam alia intellecta, sicut per terminos proposi-

(1) Nicolaius, ab alio.

tiones, et per prima principia conclusiones. Et quantum ad hoc non differt, utrum intellectus agens sit aliquid animæ, vel aliquid separatum.

Ad quartum dicendum quod anima intellectiva est quidem actu immaterialis, sed est in potentiâ ad determinatas species rerum. Phantasmata autem è converso sunt quidem actu similitudines specierum quarundam, sed sunt potentiâ immaterialia. Unde nihil prohibet unam et eandem animam, in quantum est immaterialis in actu, habere aliquam virtutem, per quam faciat immaterialia in actu abstrahendo à conditionibus individualis materiæ (quæ quidem virtus dicitur intellectus agens), et aliam virtutem receptivam hujusmodi specierum, quæ dicitur intellectus possibilis in quantum est in potentiâ ad hujusmodi species.

Ad quintum dicendum quod cum essentia animæ sit immaterialis, à supremo intellectu creata, nihil prohibet virtutem quæ à supremo intellectu participatur, per quam abstrahit (1) à materiâ, ab essentiâ ipsius procedere, sicut et alias ejus potentias.

ARTICULUS V. — *Utrum intellectus agens sit unus in omnibus.* — (*De Animâ, art. 5.*)

Ad quintum sic proceditur. 1 Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus. Nihil enim quod est separatum à corpore, multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 19 et 20. Ergo non multiplicatur in multis corporibus hominum, sed est unus in omnibus.

2. Præterea, intellectus agens facit universale, quod est unum in multis; sed illud quod est causa unitatis, magis est unum. Ergo intellectus agens est unus in omnibus.

3. Præterea, omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectûs. His autem assentiunt per intellectum agentem. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 18, quod *intellectus agens est sicut lumen*. Non autem est idem lumen in diversis illuminatis. Ergo non est idem intellectus agens in diversis hominibus.

Respondeo dicendum quod veritas hujus quæstionis dependet ex præmissis art. præc. Si enim intellectus agens non esset aliquid animæ, sed esset quædam substantia separata, unus esset intellectus agens omnium hominum; et hoc intelligunt qui ponunt unitatem intellectûs agentis. Si autem intellectus agens sit aliquid animæ, ut quædam virtus ipsius, necesse est dicere quod sint plures intellectus agentes, secundum pluralitatem animarum, quæ multiplicantur secundum multiplicationem hominum, ut supra dictum est, qu. 76, art. 2. Non enim potest esse quod una et eadem virtus numero sit diversorum subjectorum.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus probat intellectum agentem esse separatum per hoc quod possibilis est separatus,

(1) Al., *abstrahitur*.

quia, ut ipse dicit, lib. 3 de Animâ, text. 19, *agens est honorabilius patiente*. Intellectus autem possibilis dicitur separatus, quia non est actus alicujus organi corporalis; et secundum hunc modum etiam intellectus agens dicitur separatus, non quasi sit aliqua substantia separata.

Ad secundum dicendum quod intellectus agens causat universale abstrahendo à materiâ. Ad hoc autem non requiritur quod sit unus in omnibus habentibus intellectum; sed quod sit unus in omnibus secundum habitudinem ad omnia, à quibus abstrahit universale, respectu quorum universale est unum. Et hoc competit intellectui agenti, in quantum est immaterialis.

Ad tertium dicendum quod omnia quæ sunt unius speciei, communicant in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ est actionis principium, non quod sit eadem numero in omnibus. Cognoscere autem prima intelligibilia est actio consequens speciem humanam. Unde oportet quod omnes homines communicent in virtute quæ est principium hujus actionis; et hæc est virtus intellectûs agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus; oportet tamen quod ab uno principio in omnibus derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectûs separati, quem Plato comparat soli, non autem unitatem intellectûs agentis, quem Aristoteles comparat lumini.

ARTICULUS VI. — *Utrum memoria sit in parte intellectivâ animæ.* — (2 cont., cap. 74, fin., et Ver. qu. 10, art. 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod memoria non sit in parte intellectivâ animæ. Dicit enim Augustinus, 12 de Trinit., c. 2 et 3, quod *ad partem superiorem animæ pertinent quæ non sunt hominibus pecoribusque communia*. Sed memoria est hominibus pecoribusque communis; dicit enim ibidem quod *possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ*. Ergo memoria non pertinet ad partem animæ intellectivam.

2. Præterea, memoria præteritorum est. Sed præteritum dicitur secundum aliquod determinatum tempus. Memoria igitur est cognoscitiva alicujus sub determinato tempore, quod est cognoscere aliquid sub hîc et nunc. Hoc autem non est intellectus, sed sensus. Memoria igitur non est in parte intellectivâ, sed solum in parte sensitivâ.

3. Præterea, in memoriâ conservantur species rerum quæ actu non cogitantur. Sed hoc non est possibile accidere in intellectu; quia intellectus fit in actu per hoc quod informatur specie intelligibili; intellectum autem esse in actu est ipsum intelligere in actu; et sic intellectus omnia intelligit in actu quorum species apud se habet. Non ergo memoria est in parte intellectivâ.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 de Trinit., c. 11, parum ante med., quod *memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens*.

Respondeo dicendum quod cum de ratione memoriæ sit conservare species rerum quæ

actu non apprehenduntur, hoc primum considerari oportet, utrum species intelligibiles sic in intellectu conservari possint. Posuit enim Avicenna hoc esse impossibile. In parte enim sensitivâ dicebat hoc accidere quantum ad aliquas potentias, in quantum sunt actus organorum corporalium, in quibus conservari possunt aliquæ species absque actuali apprehensione. In intellectu autem, qui caret organo corporali, nihil existit nisi intelligibiliter. Unde oportet intelligi in actu illud cuius similitudo in intellectu existit. Sic ergo secundum ipsum, quam citò aliquis actu desinit intelligere aliquam rem, desinit esse illius rei species in intellectu; sed oportet, si denuò vult illam rem intelligere, quòd convertat se ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Et ex eo exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem relinquitur, secundum ipsum, quædam habilitas in intellectu possibili convertendi se ad intellectum agentem, quem dicebat esse habitum scientiæ. Secundum igitur hanc positionem nihil conservatur in parte intellectivâ quod non actu intelligatur. Unde non poterit poni memoria in parte intellectivâ secundum hunc modum.

Sed hæc opinio manifestè repugnat dictis Aristotelis; dicit enim in 3 de Animâ, text. 8, quòd *cùm intellectus possibilis sic fiat singula, ut sciens dicitur quis secundum actum* (1) (*hoc autem accidit, cùm possit operari per seipsum*); *est quidem et tunc potentia quodam modo, non tamen simpliciter, ut ante addiscere, aut invenire*. Dicitur autem intellectus possibilis fieri singula, secundum quòd recipit species singulorum. Ex hoc ergo quòd recipit species intelligibilium, habet quòd possit operari cùm voluerit, non autem quòd semper operetur; quia et tunc est quodam modo in potentia, sed aliter quàm ante intelligere, eo scilicet modo quo sciens in habitu est in potentia ad considerandum in actu. Repugnat etiam prædicta positio rationi. Quod enim recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum recipientis. Intellectus autem est magis stabilis naturæ et immobilis, quàm materia corporalis. Si ergo materia corporalis formas, quas recipit, non solum tenet, dùm per eas agit in actu, sed etiam postquàm per eas agere cessaverit, multò fortius intellectus immobiliter, et inamissibiliter recipit species intelligibiles, sive à sensibilibus acceptas, sive etiam ab aliquo superiori intellectu effluxas.

Sic igitur si memoria accipitur solum pro vi conservativâ specierum, oportet dicere memoriam esse in intellectivâ parte. Si verò de ratione memoriæ sit quòd ejus objectum sit præteritum ut præteritum, memoria in parte intellectivâ non erit, sed sensitiva tantum, quæ est apprehensiva particularium. Præteritum enim ut præteritum, cùm significet esse sub determinato tempore, ad conditionem particularis pertinet.

(1) Nicolaius: *Secundum actum, et quod hoc accidit* etc.

Ad primum ergo dicendum quòd memoria, secundum quòd est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis; species enim conservantur non in parte animæ sensitivâ tantum, sed magis in conjuncto, cùm vis memorativa sit actus organi cuiusdam. Sed intellectus secundum seipsum est conservativus specierum præter concomitantiam organi corporalis; unde Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 6, quòd *anima est locus specierum, non tota, sed intellectus*.

Ad secundum dicendum quòd præteritio potest ad duo referri, scilicet ad objectum quod cognoscitur, et ad cognitionis actum; quæ quidem duo simul conjunguntur in parte sensitivâ, quæ est apprehensiva alicujus per hoc quod immutatur à præsentis sensibili. Unde simul animal memoratur se prius sensisse in præterito, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Sed quantum ad partem intellectivam pertinet, præteritio accidit et non per se convenit ex parte objecti intellectus. Intelligit enim intellectus hominem, in quantum est homo. Homini autem, in quantum est homo, accidit vel in præsentis, vel in præterito, vel in futuro esse. Ex parte verò actus præteritio per se accipi potest etiam in intellectu, sicut in sensu; quia intelligere animæ nostræ est quidam particularis actus in hoc vel in illo tempore existens, secundum quòd dicitur homo intelligere nunc, vel heri, vel cras. Et hoc non repugnat intellecturalitati; quia hujusmodi intelligere quamvis sit quoddam particulare, tamen est immaterialis actus, ut supra de intellectu dictum est, qu. 73, art. 2. Et idè, sicut intelligit seipsum intellectus, quamvis ipse sit quidam singularis intellectus; ita intelligit suum intelligere, quod est singularis actus, vel in præterito, vel in præsentis, vel in futuro existens. Sic igitur salvatur ratio memoriæ quantum ad hoc quod est præteritorum in intellectu, secundum quòd intelligit se prius intellexisse, non autem secundum quòd intelligit præteritum, prout est hic et nunc.

Ad tertium dicendum quòd species intelligibiles aliquando sunt in intellectu in potentia tantum; et tunc dicitur intellectus esse in potentia; aliquando autem secundum ultimam completionem actus; et tunc intelligit actu; aliquando medio modo se habet inter potentiam et actum; et tunc dicitur esse intellectus in habitu; et secundum hunc modum intellectus conservat species etiam quando actu non intelligit.

ARTICULUS VII. — *Utrum alia potentia sit memoriæ intellectiva, et alia intellectus*. — (1, dist. 3, qu. 4, art. 1, et 2 cont. cap. 74, fin. et Ver. qu. 7, art. 3, ad 3, et qu. 20, art. 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus. Augustinus enim, in 10 de Trin., c. 10 et 11, ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem. Manifestum est autem quòd memoria est alia potentia à voluntate. Ergo similiter est alia ab intellectu.

2 Præterea, eadem ratio distinctionis (1)

(1) Al., *definitionis*.

est potentiarum sensitivæ partis, et intellectivæ. Sed memoria in parte sensitivâ est alia potentia à sensu, ut supra dictum est, quæst. 78, art. 4. Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

3. Præterea, secundum Augustinum, loc. cit., memoria, intelligentia et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum eorum ab alio oritur. Hoc autem esse non posset, si memoria esset eadem potentia cum intellectu. Non est ergo eadem potentia.

Sed contra, de ratione memoriæ est quod sit thesaurus, vel locus conservativus specierum. Hoc autem Philosophus in 3 de Animâ, text. 6, attribuit intellectui, ut dictum est art. præc. Non ergo in parte intellectivâ est alia potentia memoria ab intellectu.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, q. 77, art. 3, potentiæ animæ distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, eo quod ratio cujuslibet potentiæ consistit in ordine ad id ad quod dicitur, quod est ejus objectum. Dictum est etiam supra, ibid., quod si aliqua potentia secundum propriam rationem ordinetur ad aliquod objectum secundum communem rationem objecti, non diversificabitur illa potentia secundum diversitates particularium differentiarum; sicut potentia visiva, quæ respicit suum objectum secundum rationem colorati, non diversificatur secundum rationem albi et nigri. Intellectus autem respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur (1) potentia intellectûs possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectûs agentis et intellectûs possibilis; quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quæ facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quæ movetur ab objecto in actu existente; et sic potentia activa comparatur ad suum objectum ut ens in actu ad ens in potentiâ; potentia autem passiva comparatur ad suum objectum è converso, ut ens in potentiâ ad ens in actu. Sic igitur nulla alia differentia potentiarum in intellectu esse potest nisi possibilis et agentis. Unde patet quod memoria non est alia potentia ab intellectu. Ad rationem enim potentiæ passivæ pertinet conservare, sicut et recipere.

Ad primum ergo dicendum quod quamvis in tertiâ distinctione 1 Sententiarum, dicatur quod memoria, intelligentia et voluntas sint tres vires, tamen hoc non est secundum intentionem Augustini, qui expressè dicit in 14 de Trinit., c. 7, in med., quod si accipiantur memoria, intelligentia et voluntas, secundum quod semper præstò sunt animæ, sive cogitentur, sive non cogitentur, ad solam memoriam pertinere videntur. Intelligentiam autem nunc dico, quâ intelligimus cogitantes; et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ istam prolem parentemque conjungit. Ex

quo patet quod ista tria non accipit Augustinus pro illis tribus potentiis; sed memoriam accipit pro habituali animæ retentione, intelligentiam autem pro actu intellectûs, voluntatem autem pro actu voluntatis.

Ad secundum dicendum quod præteritum et præsens possunt esse propriæ differentię potentiarum sensitivarum, secundum diversitatem objectorum, non autem potentiarum intellectivarum, ratione supra dictâ, art. præc.

Ad tertium dicendum quod intelligentia oritur ex memoriâ, sicut actus ex habitu, et hoc modo etiam æquatur ei; non autem sicut potentia potentiæ (1).

ARTICULUS VIII. — *Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.* — (Ver. qu. 15, art. 1, et qu. 16, art. 1, corp., fin., et 1 de Animâ, lect. 24, fin.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu. In lib. enim de Spiritu et Animâ, cap. 11, ante med., dicitur: *Cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus.* Est ergo alia potentia ratio ab intellectu, sicut imaginatio à ratione.

2. Præterea, Boetius dicit, in lib. 5 de Consol., prosâ 4 et ult., quod *intellectus comparatur ad rationem sicut æternitas ad tempus.* Sed non est ejusdem virtutis esse in æternitate, et esse in tempore. Ergo non est eadem potentia ratio et intellectus.

3. Præterea, homo communicat cum Angelis in intellectu, cum brutis verò in sensu. Sed ratio, quæ est propria hominis, quâ animal rationale dicitur, est alia potentia à sensu. Ergo pari ratione est alia potentia ab intellectu, qui propriè convenit Angelis, unde et intellectuales dicuntur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 super Genes. ad litt., cap. 20, in princ., quod *illud quo homo irrationabilibus animalibus antecellit, vel est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur.* Ratio ergo, et intellectus, et mens sunt una potentia.

Respondeo dicendum quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiæ, quod manifestè cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et idè Angeli, qui perfectè possident, secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit, 7 c. de div. Nom., à princ. lect. 2. Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et idè rationales dicuntur. Patet ergo quod ratiocinari comparatur ad intelligere sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum

(1) Ita Nicolaius, Garcia et editiones Patavinæ. Rom. edit.: *Diversificatur differentia.* Cod. Alcan.: *Diversificatur (differentia) intellectûs patibilis.*

(1) Ita cod. Alcan., cum editis omnibus quos vidimus. Cod. Tarrac., non sicut potentiæ puræ.

est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis (1) vel inventionis procedit à quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia; et rursus in viâ iudicii resolvendo redit ad prima principia, ad quæ inventa examinat. Manifestum est autem quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eandem etiam in naturalibus rebus; quia per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multò ergo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur. Et sic patet quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Ad primum ergo dicendum quod illa enumeratio sit secundum ordinem actuum, non secundum distinctionem potentiae; quamvis liber ille non sit magnæ auctoritatis, ut jam dictum est quæst. 77, art. 8.

Ad secundum patet responsio ex dictis in corp. art. Æternitas enim comparatur ad tempus, sicut immobile ad mobile; et ideò Boetius comparavit intellectum æternitati, rationem verò tempori.

Ad tertium dicendum quod alia animalia sunt ita infra hominem, quod non possunt attingere ad cognoscendam veritatem, quam ratio inquirat. Homo verò attingit ad cognoscendam intelligibilem veritatem, quam Angeli cognoscunt, sed imperfectè; et ideò vis cognoscitiva Angelorum non est alterius generis à vi cognoscitivâ rationis, sed comparatur ad ipsam ut perfectum ad imperfectum.

ARTICULUS IX. — *Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiae.* — (1-2, qu. 74, art. 2; et 2, dist. 24, qu. 2, art. 2, et Ver. qu. 25, art. 2.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio superior et inferior sint diversæ potentiae. Dicit enim Augustinus, 12 de Trinit., c. 4, in fine, quod *imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non autem in inferiori*. Sed partes animæ sunt ipsæ ejus potentiae. Ergo duæ potentiae sunt ratio superior et inferior.

2. Præterea, nihil oritur à seipso. Sed ratio inferior oritur à superiori, et ab eâ regulatur et dirigitur. Ergo ratio superior est alia potentia ab inferiori.

3. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 1, à med., quod *scientificum animæ, quo cognoscit anima necessaria, est aliud principium et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo, quo cognoscit contingentia*; et probat per hoc, quia ad ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur. Contingens autem et necessarium sunt altera genere, sicut corruptibile et incorruptibile. Cum autem idem sit necessarium quod æternum, et temporale idem quod contingens; videtur quod idem sit quod Philosophus vocat *scientificum*, et superior pars rationis, quæ secundum Augustinum, lib. 12 de Trin., c. 7, in fine, *intendit æternis conspiciendis et consulendis*; et quod idem sit quod

Philosophus vocat *ratiocinativum*, vel *opinativum*, et inferior ratio, quæ secundum Augustinum, ibid., *intendit temporalibus disponendis*. Est ergo alia potentia animæ ratio superior, et ratio inferior.

4. Præterea, Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 22, post princ., quod *ex imaginatione fit opinio; deinde mens dijudicans opinionem, sive vera sit, sive falsa, dijudicat veritatem*; unde et mens dicitur à metiendo. De quibus igitur judicatum est jam, et determinatum, verè dicitur intellectus. Sic igitur opinativum, quod est ratio inferior, est aliud à mente et intellectu, per quod potest intelligi ratio superior.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 12 de Trinit., c. 4, in princ., quod *ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur*. Non ergo sunt duæ potentiae.

Respondeo dicendum quod ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur, nullo modo duæ potentiae animæ esse possunt. Dicit enim, lib. 12 de Trinit., c. 7, quod *ratio superior est quæ intendit æternis conspiciendis, aut consulendis*; conspiciendis quidem, secundum quod ea in seipsis speculatur; consulendis verò, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio verò inferior ab ipso dicitur *quæ intendit temporalibus rebus*. Hæc autem duo, scilicet temporalia et æterna, comparantur ad cognitionem nostram hoc modo quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis, per res temporales in cognitionem devenimus æternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. In viâ verò iudicii, per æterna jam cognita de temporalibus judicamus, et secundum rationes æternorum temporalia disponimus. Potest autem contingere quod medium, et id ad quod per medium pervenitur, ad diversos habitus pertineant; sicut principia indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus; conclusiones verò ex his deductæ, ad habitum scientiæ. Et ideò ex principiis geometriæ contingit aliquid concludere in aliâ scientiâ, puta in perspectivâ. Sed eadem potentia rationis est, ad quam pertinet et medium, et ultimum. Est enim actus rationis quasi quidam motus de uno in aliud perveniens. Idem autem est mobile, quod pertransiens medium pertingit ad terminum. Unde una et eadem potentia rationis est ratio superior et inferior; sed distinguuntur secundum Augustinum, lib. 12 de Trinit., c. 4, in princ., per officia actuum, et secundum diversos habitus. Nam superiori rationi attribuitur sapientia, inferiori verò scientia.

Ad primum ergo dicendum quod secundum quamcumque rationem partitionis (1) potest pars dici; in quantum verò ratio dividitur secundum diversa officia, ratio superior et inferior partes (2) dicuntur, et non quia sunt diversæ potentiae.

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis, et edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolaius, *participationis*.

(2) Cod. cit. edit. cum Rom., *partitiones*.

Ad secundum dicendum quòd ratio inferior dicitur à superiori deduci, vel ab eâ regulari, in quantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et diriguntur à principiis superioris rationis.

Ad tertium dicendum quòd *scientificum*, de quo Philosophus loquitur, non est idem quod ratio superior. Nam necessaria scibilia inveniuntur etiam in rebus temporalibus, de quibus est scientia naturalis et mathematica. *Opinativum* autem, et *rationativum* minus est quàm ratio inferior, quia est contingentium tantum. Nec tamen est simpliciter dicendum quòd sit alia potentia quàm intellectus cognoscit necessaria, et alia quàm cognoscit contingentia; quia utraque cognoscit secundum eandem rationem objecti, scilicet secundum rationem entis et veri. Unde et necessaria, quæ habent perfectum esse in veritate, perfectè cognoscit, utpote ad eorum quidditatem pertingens, per quam propria accidentia de his demonstrat. Contingentia verò imperfectè cognoscit, sicut et habent imperfectum esse, et veritatem. Perfectum autem et imperfectum in actu non diversificant potentiam, sed diversificant actus quantum ad modum agendi, et per consequens principia actuum, et ipsos habitus. Et ideo Philosophus posuit duas particulas animæ, *scientificum* et *rationativum*, non quia sunt duæ potentiæ, sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem ad recipiendum diversos habitus, quorum diversitatem ibi inquirere intendit. Contingentia enim et necessaria, etsi differant secundum propria genera, conveniunt tamen in communi ratione entis, quam respicit intellectus; ad quam diversimodè se habent secundum perfectum et imperfectum.

Ad quartum dicendum quòd illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Opinio enim significat actum intellectus qui fertur in unam partem contradictionis cum formidine alterius. Dijudicare verò, vel mensurare, est actus intellectus applicantis principia certa ad examinationem propositorum. Et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est cum quâdam approbatione dijudicatis inhærere.

ARTICULUS X. — *Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu.* — (1, dist. 3, quæst. 4, art. 1.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd intelligentia sit alia potentia ab intellectu. Dicitur enim, in lib. de Spiritu et Animâ, c. 11, quòd *cum ab inferioribus ad superiora volumus ascendere, prius occurrit sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, postea intellectus, et postea intelligentia*. Sed imaginatio et sensus sunt diversæ potentiæ. Ergo et intellectus et intelligentia.

2. Præterea, Boetius dicit in 5 de Consol., prosâ 4, quòd *ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur* (1). Sed intellectus est eadem

potentia cum ratione. Ergo videtur quòd intelligentia sit alia potentia quàm intellectus, sicut ratio est alia potentia quàm imaginatio et sensus.

3. Præterea, actus sunt præviis potentiis, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 33. Sed intelligentia est quidam actus, ab aliis actibus qui attribuantur intellectui, diversus. Dicit enim Damascenus, l. 2 de orth. Fid., c. 22, post princ., quòd *primus motus intelligentia dicitur; quæ verò circa aliquid est intelligentia, intentio vocatur; quæ permanens, et figurans animam ad id quod intelligitur, excogitatio dicitur: excogitatio verò in eodem manens, et seipsam examinans, et dijudicans, ὁρῶνταις dicitur* (id est, sapientia); ὁρῶνταις autem dilatata facit cognitionem, id est, interius dispositum sermonem; ex quo ait provenire sermonem per linguam enarratum. Ergo videtur quòd intelligentia sit quædam specialis potentia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 21, quòd *intelligentia indivisibile est, in quibus non est falsum*. Sed huiusmodi cognoscere pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia præter intellectum.

Respondeo dicendum quòd hoc nomen *intelligentia* propriè significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere. In quibusdam tamen libris de arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos *Angelos* dicimus, *intelligentiæ* vocantur fortè propter hoc quòd huiusmodi substantiæ semper actu intelligunt. In libris tamen de græco translatis dicuntur *intellectus*, seu *mentes*. Sic ergo intelligentia ab intellectu non distinguitur sicut potentia à potentiâ, sed sicut actus à potentiâ; innuitur enim talis divisio etiam à philosophis. Quandoque enim ponunt quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, possibilem, et in habitu, et adeptum: quorum quatuor intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ, sicut et in omnibus est alia potentia activa et alia passiva; alia verò tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis; qui quandoque est in potentiâ tantum; et sic dicitur possibilis; quandoque autem in actu primo, qui est scientia; et sic dicitur intellectus in habitu; quandoque autem in actu secundo qui est considerare; et sic dicitur intellectus in actu, sive intellectus adeptus.

Ad primum ergo dicendum quòd si recipi debet illa auctoritas, intelligentia ponitur pro actu intellectus; et sic dividitur contra intellectum sicut actus contra potentiam.

Ad secundum dicendum quòd Boetius accipit intelligentiam pro actu intellectus, qui transcendit actum rationis; unde ibidem dicit quòd *ratio tantum humani generis est, sicut intelligentia sola Dei: proprium enim Dei est quòd absque omni investigatione omnia intelligit*.

Ad tertium dicendum quòd omnes illi actus quos Damascenus enumerat, sunt unius potentiæ, scilicet intellectivæ; quæ primò quidem simpliciter aliquid apprehendit; et hic actus dicitur *intelligentia*; secundò verò id quod apprehendit, ordinat ad aliquid aliud

(1) Boetius, contuetur.

cognoscendum, vel operandum; et hic vocatur *intentio*; dùm verò persistit in inquisitione illius quod intendit, vocatur *cogitatio*; dùm verò id quod est cogitatum, examinat ad aliquam certam, dicitur *scire*, vel *sapere*; quod est *præcognitio*, vel *sapientia*; nam sapientiæ est judicare, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 2, à princ. Ex quo autem habet aliquid pro certo quasi examinatum, cogitat quomodo possit illud aliis manifestare; et hæc est *dispositio interioris sermonis*, ex quâ procedit exterior locutio. Non enim omnis differentia actuum potentias diversificat; sed sola illa quæ non potest reduci in idem principium, ut supra dictum est in corp. art.

ARTICULUS XI. — *Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentie.* — (3, dist. 23, quæst. 11, art. 3, quæst. 2, et Ver. quæst. 3, art. 3, et 3 de Animâ, lect. 15.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentie. *Apprehensivum* enim et *motivum* sunt diversa genera potentiarum, ut patet in 2 de Animâ, text. 27. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum; intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentie.

2. Præterea, diversa ratio objecti diversificat potentiam. Sed objectum speculativi intellectus est *verum*, practici autem *bonum*; quæ differunt ratione. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt diversæ potentie.

3. Præterea, in parte intellectivâ intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitivâ. Sed æstimativa differt ab imaginativâ sicut potentia à potentiâ, ut supra dictum est, qu. 77, art. 4. Ergo et intellectus practicus à speculativo.

Sed contra est quod dicitur in 3 de Animâ, text. 49, quod *intellectus speculativus per extensionem fit practicus*. Una autem potentia non mutatur in aliam. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentie.

Respondeo dicendum quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversæ potentie.

Cujus ratio est quia, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 3, id quod accidentaliter se habet ad objecti rationem quam respicit aliqua potentia, non diversificat potentiam. Accidit enim colorato quod sit homo, aut magnum, aut parvum. Unde omnia hujusmodi eadem visivâ potentiâ apprehenduntur. Accidit autem alicui apprehenso per intellectum quod ordinetur ad opus, vel non ordinetur. Secundum hoc autem differunt intellectus speculativus, et practicus; nam intellectus speculativus est qui quod apprehendit, non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem; practicus verò intellectus dicitur qui hoc quod apprehendit, ordinat ad opus. Et hoc est quod Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 49, quod *speculativus differt à practico fine*; unde et à fine denominatur uterque; hic quidem speculativus, ille verò practicus, id est, operativus.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus

practicus est motivus non quasi exequens motum, sed quasi dirigens ad motum; quod convenit ei secundum modum suæ apprehensionis.

Ad secundum dicendum quod verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur objectum appetitus potest esse verum, in quantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita objectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri. Intellectus enim practicus veritatem cognoscit sicut speculativus, sed veritatem cognitam ordinat ad opus.

Ad tertium dicendum quod multæ differentie diversificant sensitivas potentias quæ non diversificant potentias intellectivas, ut supra dictum est, in corp., et art. 7 huj. quæst., et quæst. 77, art. 3.

ARTICULUS XII. — *Utrum synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.* — (2, dist. 24, quæst. 2, art. 3, et Ver. quæst. 16, art. 1, et art. 2, ad 4.)

Ad duodecimum sic proceditur. 1. Videtur quod synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta. Ea enim quæ cadunt sub unâ divisione, videntur esse unius generis. Sed in Glossâ Hieronymi Ezech. 1, super illud: *Quatuor facies uni*, dividitur synderesis contra irascibilem, et concupiscibilem et rationalem, quæ sunt quædam potentie. Ergo synderesis est quædam potentia.

2. Præterea, opposita sunt unius generis, ex cap. de oppositis, propè finem. Sed synderesis et sensualitas opponi videntur, quia synderesis semper inclinatur ad bonum; sensualitas autem, semper ad malum; unde per serpentem significatur, ut patet per Augustinum, 12 de Trinit., cap. 12 et 13. Videtur ergo quod synderesis sit potentia, sicut et sensualitas.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 10, post med., quod *in naturali iudicatorio adsunt quædam regulæ, et semina virtutum, et vera, et incommutabilia* (1). Hæc autem dicimus synderesim. Cum ergo regulæ incommutabiles, quibus iudicamus, pertineant ad rationem secundum suam superiorem partem, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., cap. 2, videtur quod synderesis sit idem quod ratio; et ita est quædam potentia.

Sed contra, *potentie rationales se habent ad opposita*, secundum Philosophum, 12 Metaph., text. 3. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinatur. Ergo synderesis non est potentia; si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis.

Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus; licet quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiore; quidam verò dixerint eam esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.

(1) Nicolai, et immutabilia.

Ad hujus autem evidentiam considerandum est quòd, sicut supra dictum est, art. 8 hujus qu., ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut à quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum judicamus per principia per se naturaliter nota de his quæ ratiocinando inveniuntur. Constat autem quòd sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium.

Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur *intellectus principiorum*, ut patet in 6 Ethic., cap. 6. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. Unde et synderesis dicitur instigare ad bonum, et murmurare de malo, in quantum per prima principia procedimus ad inveniendum, et judicamus inventa. Patet ergo quòd synderesis non est potentia, sed habitus naturalis.

Ad primum ergo dicendum quòd illa divisio Hieronymi attenditur secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum. Diversi autem actus possunt esse unius potentiæ.

Ad secundum dicendum quòd oppositio sensualitatis et synderesis attenditur secundum oppositionem actuum, non sicut diversarum specierum unius generis.

Ad tertium dicendum quòd hujusmodi incommutabiles rationes sunt prima principia operabilium, circa quæ non contingit errare; et attribuuntur rationi sicut potentiæ, et synderesi sicut habitui; unde et utroque, scilicet ratione et synderesi, naturaliter judicamus.

ARTICULUS XIII. — *Utrum conscientia sit quædam potentia.* — (2, dist. 24, quæst. 2, art. 4, et Ver. quæst. 17, art. 1, et Rom. 2, lect. 3.)

Ad tertiumdecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd conscientia sit quædam potentia. Dicit enim Origenes, super illud Rom. 2: *Reddente illis testimonium conscientia*, etc., quòd *conscientia est spiritus corrector, et pædagogus animæ sociatus, quo separatur à malis, et adhæret bonis*. Sed spiritus in animâ nominat potentiam aliquam: vel ipsam mentem, secundum illud Ephes. 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestræ*; vel ipsam imaginationem; unde et imaginaria visio spiritualis vocatur, ut patet per Augustinum, 12 super Gen. ad litt., cap. 6 et 7. Est ergo conscientia quædam potentia.

2. Præterea, nihil est peccati subjectum nisi potentia animæ. Sed conscientia est subjectum peccati; dicitur enim ad Tit. 1, 15, de quibusdam, quòd *inquinatæ sunt eorum mentes* (1), et conscientia. Ergo videtur quòd

(1) Vulgata, et mens.

conscientia sit potentia.

3. Præterea, necesse est quòd conscientia sit actus, vel habitus, vel potentia. Sed non est actus, quia non semper maneret in homine; nec etiam habitus, non enim esset unum quid conscientia, sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis. Ergo conscientia est potentia.

Sed contra, conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia.

Respondeo dicendum quòd conscientia, propriè loquendo, non est potentia, sed actus.

Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his quæ secundum communem usum loquendi conscientia attribuitur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid, nam conscientia dicitur *cum alio scientia*. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Unde ex istâ ratione nominis patet quòd conscientia sit actus.

Idem autem apparet ex his quæ conscientia attribuitur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare, vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et hæc omnia consequuntur applicationem alicujus nostræ cognitionis, vel scientiæ ad ea quæ agimus. Quæ quidem applicatio fit tripliciter. Uno modo, secundum quòd recognoscimus aliquid nos fecisse, vel non fecisse, secundum illud Eccle. 7, 23: *Scit scientia tua, te crebrò maledixisse aliis*; et secundum hoc conscientia dicitur testificari. Alio modo applicatur secundum quòd per nostram conscientiam judicamus aliquid esse faciendum, vel non faciendum; et secundum hoc dicitur conscientia ligare, vel instigare. Tertio modo applicatur secundum quòd per conscientiam judicamus quòd aliquid quod est factum, sit benè factum, vel non benè factum; et secundum hoc conscientia dicitur excusare, vel accusare, seu remordere. Patet autem quòd omnia hæc consequuntur actualem applicationem scientiæ ad ea quæ agimus; unde, propriè loquendo, conscientia nominat actum.

Quia tamen habitus est principium actûs, quandoque nomen conscientia attribuitur primo habitui naturali, scilicet synderesi, sicut Hieronymus in Glossâ Ezech. 1, super illud: *Quatuor facies uni*, synderesim conscientiam nominat; et Basilius, hom. in princ. Proverb., à med., *naturale judicatorium*; et Damascenus dicit, lib. 4 de Fid. orth., cap. 23, quòd est *lex intellectûs nostri*. Consuetum enim est quòd causæ et effectus per invicem nominentur.

Ad primum ergo dicendum quòd conscientia dicitur spiritus, secundum quòd spiritus pro mente ponitur, quia est quoddam mentis dictamen.

Ad secundum dicendum quòd inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subjecto, sed sicut cognitum in cognitione, in quantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad tertium dicendum quòd actus etsi non semper maneat in se, semper tamen manet in suâ causâ, quæ est potentia et habitus.

Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. Unde specialiter hic habitus interdum conscientia nominatur, ut supra dictum est, art. præc.

QUÆSTIO LXXX.

DE POTENTIIS APPETITIVIS IN COMMUNI. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis, et circa hoc considerata sunt quatuor. Primò de appetitu in communi. Secundò de sensualitate. Tertiò de voluntate. Quartò de libero arbitrio.

Circa primum quærentur duo: 1° utrùm debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ; 2° utrùm appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum sicut in potentias diversas.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm appetitus sit aliqua specialis animæ potentia.* — (3, dist. 27, quæst. 1, art. 2, et Ver. quæst. 15, art. 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus non sit aliqua specialis animæ potentia. Ad ea enim quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis; quia *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 1. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ.

2. Præterea, potentiæ distinguuntur secundum objecta. Sed idem est quod cognoscimus, et appetimus. Ergo vim appetitivam non oportet esse aliam præter vim apprehensivam.

3. Præterea, commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu hujus objecti, quod est appetibile in communi, non oportet accipi aliquam potentiam ab aliis distinctam, quæ appetitiva dicatur.

Sed contra est quòd Philosophus, in 2 de Animâ, text. 27, distinguit appetitivum ab aliis potentiis. Damascenus etiam, in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, distinguit vires appetitivas à cognitivis.

Respondeo dicendum quòd necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd quamlibet formam sequitur aliqua inclinatio; sicut ignis ex suâ formâ inclinatur ad superiorem locum, et ad hoc quòd generet sibi simile. Forma autem in his quæ cognitionem participant, altiori modo invenitur quàm in his quæ cognitione carent. In his enim quæ cognitione carent, invenitur tantummodò forma ad unum esse proprium determinans unumquodque, quod etiam naturale uniuscujusque est. Hanc igitur formam naturalem sequitur naturalis inclinatio, quæ appetitus naturalis vocatur. In habentibus autem cognitionem sic determinatur unumquodque ad proprium esse naturale per formam naturalem, quod tamen est receptivum

specierum aliarum rerum; sicut sensus recipit species omnium sensibilium, et intellectus omnium intelligibilium. Et sic anima hominis fit omnia quodam modo secundum sensum et intellectum, in quo cognitionem habentia ad Dei similitudinem quodam modo appropinquant, in quo omnia præexistunt, sicut Dionysius dicit, cap. 5 de div. Nom., lect. 1. Sicut igitur formæ altiori modo existunt in habentibus cognitionem supra modum formarum naturalium, ita oportet quòd in eis sit inclinatio supra modum inclinationis naturalis, quæ dicitur appetitus naturalis. Et hæc superior inclinatio pertinet ad vim animæ appetitivam, per quam animal appetere potest ea quæ apprehendit, non solum ea ad quæ inclinatur ex formâ naturali. Sic igitur necesse est ponere aliquam potentiam animæ appetitivam.

Ad primum ergo dicendum quòd appetere invenitur in habentibus cognitionem supra modum communem, quo invenitur in omnibus, ut dictum est in corp. art. Et ideò oportet ad hoc determinari aliquam potentiam animæ.

Ad secundum dicendum quòd id quod apprehenditur, et appetitur, est idem subjecto, sed differt ratione. Apprehenditur enim ut est ens sensibile, vel intelligibile; appetitur verò ut est conveniens, aut bonum. Diversitas autem rationum in objectis requiritur ad diversitatem potentiarum, non autem materialis diversitas.

Ad tertium dicendum quòd unaquæque potentia animæ est quædam forma, seu natura, et habet naturalem inclinationem in aliquid. Unde unaquæque appetit objectum sibi conveniens naturali appetitu, supra quem est appetitus animalis consequens apprehensionem, quo appetitur aliquid non ea ratione quâ est conveniens ad actum hujus vel illius potentiæ, utpote visio ad videndum, et auditio ad audiendum (1); sed quia est conveniens simpliciter animali.

ARTICULUS II. — *Utrùm appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentiæ.* — (Ver. qu. 15, art. 3, corp., et qu. 22, art. 4, et 1 de Animâ, lect. 10, et 3, lect. 24, com. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentiæ. Potentiæ enim non diversificantur per accidentales differentias, ut supra dictum est, quæst. 77, art. 5, et 70, art. 7. Sed accidit appetibili quòd sit apprehensum per sensum vel intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentiæ.

2. Præterea, cognitio intellectiva est universalium; et secundum hoc distinguitur à sensitivâ, quæ est singularium. Sed ista distinctio non habet locum ex parte appetitivæ; cum enim appetitus sit motus ab animâ ad res, quæ sunt singulares, omnes appetitus videntur esse rei singularis. Non ergo

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Romanâ. Nicolaius: *Utpote visui ad videndum, et auditui ad audiendum.* Editiones Patavinæ: *Utpote in visu ad videndum, et auditu, etc.*

appetitus intellectivus debet distingui à sensitivo.

3. Præterea, sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum ut inferior potentia, ita et motivum. Sed non est aliud motivum in homine consequens intellectum quàm in aliis animalibus consequens sensum. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Sed contra est quòd Philosophus, in 3 de Animâ, text. 57, distinguit duplicem appetitum et dicit quòd *appetitus superior movet inferiorem*.

Respondeo dicendum quòd necesse est dicere, appetitum intellectivum esse aliam potentiam à sensitivo. Potentia enim appetitiva est potentia passiva, quæ nata est moveri ab apprehenso; unde appetibile apprehensum est movens non motum; appetitus autem movens motum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 54, et 11 Metaph., text. 53. Passiva autem et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum; quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo; et ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum. Quia igitur est alterius generis apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum, consequens est quòd appetitus intellectivus sit alia potentia à sensitivo.

Ad primum ergo dicendum quòd appetibili non accidit esse apprehensum per sensum, vel intellectum, sed per se ei convenit. Nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum; unde differentie apprehensi sunt per se differentie appetibilis. Unde potentie appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum, sicut secundum propria objecta.

Ad secundum dicendum quòd appetitus intellectivus (1), etsi feratur in res, quæ sunt extra animam singulares, fertur tamen in eas secundum aliquam rationem universalem; sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit, in suâ Rhetoricâ, l. 2, cap. 4, circ. fin., quòd odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus. Similiter etiam per appetitum intellectivum appetere possumus immaterialia bona, quæ sensus non apprehendit, sicut scientiam, virtutes, et alia huiusmodi.

Ad tertium dicendum quòd sicut dicitur in 3 de Animâ, text. 58, opinio universalis non movet nisi mediante particulari; et similiter appetitus superior movet mediante inferiori; et ideò non est alia vis motiva consequens intellectum et sensum.

QUÆSTIO LXXXI.

DE SENSUALITATE.— (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de sensualitate: circa quam quærentur tria: 1^o utrùm sensualitas sit vis appetitiva tantum; 2^o utrùm dividatur sensualitas in irascibilem et concupiscibilem sicut in diversas potentias; 3^o

utrùm irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sensualitas solum sit appetitiva.*— (*Ver. quæst. 25, art. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sensualitas non solum sit appetitiva, sed etiam cognitiva. Dicit enim Augustinus, 12 de Trinit., cap. 12, quòd *sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis pecoribusque communis est*. Sed corporis sensus sub vi cognitivâ continentur. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

2. Præterea, quæ cadunt sub unâ divisione, videntur esse unius generis. Sed Augustinus, in 12 de Trinit., loc. cit., dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent. Ergo sensualitas etiam est vis cognitiva.

3. Præterea, sensualitas in tentatione hominis tenet locum serpentis. Sed serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum; quod est vis cognitivæ. Ergo sensualitas est vis cognitiva.

Sed contra est quòd sensualitas definitur esse *appetitus rerum ad corpus pertinentium*.

Respondeo dicendum quòd nomen sensualitatis sumptum videtur à sensuali motu, de quo Augustinus loquitur, 12 de Trin., loco cit., sicut ab actu sumitur nomen potentie, ut à visione visus. Motus autem sensuali est appetitus apprehensionem sensitivam consequens; actus enim apprehensivæ virtutis non ita propriè dicitur motus, sicut actio appetitûs. Nam operatio virtutis apprehensivæ perficitur in hoc quòd res apprehensæ sunt in apprehendente; operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quòd appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideò operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivæ magis assimilatur motui; unde per sensualem motum intelligitur operatio appetitivæ virtutis. Et sic sensualitas est nomen appetitûs sensitivi.

Ad primum ergo dicendum quòd per hoc quod dicit Augustinus, quòd *sensualis animæ motus intenditur in corporis sensus*, non datur intelligi quòd corporis sensus sub sensualitate comprehendatur, sed magis quòd motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, dum scilicet appetimus ea quæ per corporis sensus apprehenduntur. Et sic corporis sensus pertinent ad sensualitatem quasi preambuli.

Ad secundum dicendum quòd sensualitas dividitur contra rationem superiorem et inferiorem, in quantum communicant in actu motionis. Vis enim cognitiva, ad quam pertinet ratio superior et inferior, est motiva; sicut et appetitiva, ad quam pertinet sensualitas.

Ad tertium dicendum quòd serpens non solum ostendit, et proposuit peccatum, sed etiam inclinavit in affectum peccati (1); et quan-

(1) Nicolaius, *naturalis*.

(1) Edit Patav. : *In effectum*. Al., *affectum*.

tum ad hoc sensualitas per serpentem significatur.

ARTICULUS II. — *Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.* — (*Ver. quæst. 15, art. 3, corp., et quæst. 25, art. 2, et 2 Eth., lect. 5, col. 2, et 3 de Animâ, lect. 14.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem sicut in potentias diversas. Eadem enim potentia animæ est unius contrarietatis, ut visus albi et nigri, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 107. Sed conveniens et nocivum sunt contraria. Cum ergo concupiscibilis respiciat conveniens, irascibilis verò nocivum; videtur quod eadem potentia animæ sit irascibilis et concupiscibilis.

2. Præterea, appetitus sensitivus non est nisi convenientium secundum sensum. Sed conveniens secundum sensum est objectum concupiscibilis. Ergo nullus appetitus sensitivus est à concupiscibili differens.

3. Præterea, odium est in irascibili; dicit enim Hieronymus, sup. illud Matth. 13 : *Simile est regnum cælorum fermento : Possideamus in irascibili odium vitiorum.* Sed odium, cum contrarietur amori, est in concupiscibili. Ergo eadem vis est concupiscibilis et irascibilis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (habetur verò ex Nemesio, lib. de Nat. hominis, c. 16), et Damascenus, lib. 2 de Fid. orth., c. 22, ante med., et c. 12, ponunt duas vires, *irascibilem et concupiscibilem* partes appetitûs sensitivi.

Respondeo dicendum quod appetitus sensitivus est una vis in genere, quæ sensualitas dicitur; sed dividitur in duas potentias, quæ sunt species appetitûs sensitivi, scilicet in *irascibilem et concupiscibilem*.

Ad cujus evidentiam considerare oportet quod in rebus naturalibus corruptibilibus non solum oportet esse inclinationem ad consequendum convenientia, et refugiendum nociva, sed etiam ad resistendum corrumpentibus et contrariis, quæ convenientibus impedimentum præbent, et ingerunt nocumenta; sicut ignis habet naturalem inclinationem non solum ut recedat ab inferiori loco, qui sibi non convenit, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat corrumpentibus et impredientibus. Quia igitur appetitus sensitivus est inclinatio consequens apprehensionem sensitivam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem, necesse est quod in parte sensitivâ sint duæ appetitivæ potentiæ. Una per quam anima simpliciter inclinatur ad prosequendum ea quæ sunt convenientia secundum sensum, et ad refugiendum nociva; et hæc dicitur *concupiscibilis*. Alia verò per quam animal resistit impugnantibus quæ convenientia impugnant, et nocumenta inferunt; et hæc vis vocatur *irascibilis*; unde dicitur quod ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Hæ autem duæ inclinationes non reducuntur in unum principium; quia interdum anima tristibus se ingerit contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria; unde etiam passionibus irascibilis repugnare videntur passionibus concupiscibilis. Nam concupiscentia accensa minuit iram, et ira accensa minuit concupiscentiam in pluribus. Patet etiam ex hoc quod irascibilis est quasi propugnatrix et defensatrix concupiscibilis, dum insurgit contra ea quæ impediunt convenientia, quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva, quæ concupiscibilis refugit.

Et propter hoc omnes passionibus irascibilis incipiunt à passionibus concupiscibilis, et in eas terminantur; sicut ira nascitur ex illatâ tristitiâ, et vindictam inferens in lætitiâ terminatur. Propter hoc etiam pugna animalium sunt de concupiscibilibus, scilicet de cibis, et venereis, ut dicitur in 9 de Animalibus, cap. 1.

Ad primum ergo dicendum quod vis concupiscibilis est et convenientis et inconvenientis; sed irascibilis est ad resistendum inconvenienti, quod impugnatur.

Ad secundum dicendum quod sicut in apprehensivis virtutibus in parte sensitivâ est aliqua vis æstimativa, scilicet quæ est perceptiva eorum quæ sensum non immutant, ut supra dictum est, qu. 78, art. 4, ita etiam in appetitu sensitivo est aliqua vis appetens aliquid quod non est conveniens secundum delectationem sensûs, sed secundum quod est utile animali ad suam defensionem; et hæc est vis irascibilis.

Ad tertium dicendum quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem; sed ratione impugnationis, quæ ex odio causatur, potest ad irascibilem pertinere.

ARTICULUS III. — *Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.* — (1-2, qu. 17, art. 7, et qu. 50, art. 3, et qu. 56, art. 4, et *Ver. quæst. 25, art. 4.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod irascibilis et concupiscibilis non obediant rationi. Irascibilis enim et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Sed sensualitas non obedit rationi; unde per serpentem significatur, ut dicit Augustinus, 12 de Trinit., c. 12 et 13; ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

2. Præterea, quod obedit alicui, non repugnat ei. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi, secundum illud Apostoli ad Rom. 7, 23 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

3. Præterea, sicut rationali parte animæ inferior est vis appetitiva, ita etiam et vis sensitiva. Sed sensitiva pars animæ non obedit rationi; non enim audimus, nec videmus quando volumus. Ergo similiter neque vires sensitivi appetitûs, scilicet irascibilis et concupiscibilis, obediunt rationi.

Sed contra est quod Damascenus dicit, 1. 2 orth. Fidei, c. 12, circa fin., quod *obediens,*

et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.

Respondeo dicendum quòd irascibilis et concupiscibilis obediunt superiori parti, in quâ est intellectus, sive ratio et voluntas, dupliciter : uno modo quidem quantum ad rationem ; alio verò modo quantum ad voluntatem.

Rationi quidem obediunt quantum ad ipsos suos actus. Cujus ratio est, quia appetitus sensitivus in aliis quidem animalibus natus est moveri ab æstimativâ virtute, sicut ovis æstimans lupum inimicum timet. Loco autem æstimativæ virtutis est in homine, sicut supra dictum est, qu. 78, art. 4, vis cogitativa, quæ dicitur à quibusdam *ratio particularis* ; eò quòd est collativa intentionum individualium. Unde ab eâ natus est moveri in homine appetitus sensitivus. Ipsa autem ratio particularis nata est moveri, et dirigi in homine secundum rationem universalem ; unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur conclusiones singulares. Et ideò patet quòd ratio universalis imperat appetitui sensitivo, qui distinguitur per concupiscibilem et irascibilem, et hic appetitus est ei obediens. Et quia deducere universalia principia in conclusiones singulares, non est opus simplicis intellectûs, sed rationis ; ideò irascibilis et concupiscibilis magis dicuntur obedire rationi quàm intellectui. Hoc etiam quilibet experiri potest in seipso ; applicando enim aliquas universales considerationes, mitigatur ira, aut timor, aut aliquid hujusmodi, vel etiam instigatur.

Voluntati etiam subjacet appetitus sensitivus quantum ad executionem, quæ fit per vim motivam. In aliis enim animalibus statim ad appetitum concupiscibilis et irascibilis sequitur motus ; sicut ovis timens lupum statim fugit, quia non est in eis superior appetitus, qui repugnet. Sed homo non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem ; sed expectatur imperium voluntatis, quæ est appetitus superior. In omnibus enim potentiis motivis ordinatis, secundum movens non movet nisi virtute primi moventis. Unde appetitus inferior non sufficit movere, nisi appetitus superior consentiat. Et hoc est quod Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 57, quòd *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem*. Hoc ergo modo irascibilis et concupiscibilis rationi subduntur.

Ad primum ergo dicendum quòd sensualitas significatur per serpentem quantum ad id quod est proprium sibi ex parte sensitivæ partis. Irascibilis autem et concupiscibilis magis nominant sensitivum appetitum (1) ex parte actûs, ad quem inducunt ex ratione, ut dictum est art. 1 et 2 hujus quæst.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 1 Politicorum, c. 3, *est quidem in animali contemplari et despoticum principatum, et politicum*. Anima quidem corpori dominatur despotico principatu, intellectus

autem appetitui, politico et regali. Dicitur enim despoticus principatus quo aliquis principatur servis, qui non habent facultatem in aliquo resistendi imperio præcipientis, quia nihil sui habent. Principatus autem politicus et regalis dicitur, quo aliquis principatur liberis ; qui etsi subdantur regimini præsentis, tamen habent aliquid proprium, ex quo possunt reniti præcipientis imperio. Sic igitur anima dominatur corpori despotico principatu, quia corporis membra in nullo resistere possunt imperio animæ ; sed statim ad appetitum animæ movetur manus, et pes, et quodlibet membrum quod natum est moveri voluntario motu (1). Intellectus autem, seu ratio dicitur principari irascibili et concupiscibili politico principatu ; quia appetitus sensibilis habet aliquid proprium, unde potest reniti imperio rationis. Natus est enim moveri appetitus sensitivus non solum ab æstimativâ in aliis animalibus, et cogitativâ in homine, quam dirigit universalis ratio, sed etiam ab imaginativâ et sensu. Unde experimur, irascibilem vel concupiscibilem rationi repugnare per hoc quòd sentimus, vel imaginamur aliquod delectabile, quod ratio vetat ; vel triste, quod ratio præcipit. Et sic per hoc quòd irascibilis et concupiscibilis in aliquo rationi repugnant, non excluditur quin ei obédiant.

Ad tertium dicendum quòd sensus exteriores indigent ad suos actus exterioribus sensibilibus, quibus immutentur, quorum præsentia non est in potestate rationis. Sed vires interiores tam appetitivæ, quàm apprehensivæ non indigent exterioribus rebus ; et ideò subduntur imperio rationis, quæ potest non solum instigare vel mitigare affectus appetitivæ virtutis, sed etiam formare imaginativæ virtutis phantasmata.

QUÆSTIO LXXXII.

DE VOLUNTATE. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de voluntate ; circa quam quærentur quinque : 1° utrùm voluntas aliquid ex necessitate appetat ; 2° utrùm omnia ex necessitate appetat ; 3° utrùm sit eminentior potentia quàm intellectus ; 4° utrùm voluntas moveat intellectum ; 5° utrùm voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm voluntas aliquid ex necessitate appetat.* — (1–2, qu. 10, art. 1, et qu. 80, corp., et Ver. qu. 22, art. 5, et Mal. qu. 6, art. unico.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas nihil ex necessitate appetat. Dicit enim Augustinus in 5 de Civit. Dei, c. 10, quòd *si aliquid est necessarium, non est voluntarium*. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium ; ergo nihil quod voluntas appetit est necessarium desideratum.

2. Præterea, potestates rationales secundum Philosophum, lib. 9 Metaph., text. 3, se habent ad opposita. Sed voluntas est potestas rationalis ; quia, ut dicitur in 3 de Ani-

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom. : *Sensitivum quàm appetitivum.*

(1) Cod. Tarrac., *vatio motu.*

mā, text. 42, *voluntas in ratione est*. Ergo voluntas se habet ad opposita; ad nihil ergo de necessitate determinatur.

3. Præterea, secundum voluntatem sumus domini nostrorum actuum. Sed ejus quod ex necessitate est, non sumus domini. Ergo actus voluntatis non potest de necessitate esse.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in 13 de Trinit., c. 4, in princ., quod *beatitudinem omnes undè voluntate appetunt*. Si autem non esset necessarium sed contingens, deficeret ad minus in paucioribus. Ergo voluntas ex necessitate aliquid vult.

Respondeo dicendum quod necessitas dicitur multipliciter. Necesse est enim quod non potest non esse; quod quidem convenit alicui, uno modo ex principio intrinseco, sive materiali, sicut cum dicimus, quod omne compositum ex contrariis necesse est corrumpi; sive formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos æquales duobus rectis. Et hæc est necessitas naturalis et absoluta. Alio modo convenit alicui quod non possit non esse ex aliquo extrinseco vel fine, vel agente; fine quidem, sicut cum aliquis non potest sine hoc consequi, aut bene consequi finem aliquem, ut cibus dicitur necessarius ad vitam, et equus ad iter; hæc vocatur necessitas finis, quæ interdum etiam utilitas dicitur; ex agente autem hoc alicui convenit, sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere; et hæc vocatur necessitas coactionis.

Hæc igitur coactionis necessitas omnino repugnat voluntati. Nam hoc dicimus esse violentum quod est contra inclinationem rei. Ipse autem motus voluntatis est inclinatio quædam in aliquid; et ideo sicut dicitur aliquid naturale, quia est secundum inclinationem naturæ; ita dicitur aliquid voluntarium, quia est secundum inclinationem voluntatis. Sicut ergo impossibile est quod aliquid simul sit violentum et naturale; ita impossibile est quod aliquid simpliciter sit coactum, sive violentum, et voluntarium. Necessitas autem finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest perveniri nisi uno modo; sicut ex voluntate transeundi mare fit necessitas in voluntate ut velit navem. Similiter etiam nec necessitas naturalis repugnat voluntati; quinimò necesse est quod sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo. Finis enim se habet in operativis sicut principium in speculativis, ut dicitur in 2 Physic., text. 89. Oportet enim quod illud quod naturaliter alicui convenit, et immobiliter, sit fundamentum, et principium omnium aliorum; quia natura rei est primum in unoquoque, et omnis motus procedit ab aliquo immobili.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini est intelligendum de necessario necessitate coactionis. Necessitas autem naturalis non aufert libertatem voluntatis, ut ipsemet in eodem libro dicit, ibid.

Ad secundum dicendum quod voluntas, se-

cundum quod aliquis naturaliter vult, magis respondet intellectui naturalium principiorum quam rationi, quæ ad opposita se habet. Unde secundum hoc magis est intellectualis quam rationalis potestas.

Ad tertium dicendum quod sumus domini nostrorum actuum, secundum quod possumus hoc vel illud eligere. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut dicitur in 3 Ethic., c. 2. Unde appetitus ultimi finis non est de his quorum domini sumus.

ARTICULUS II. — *Utrum voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult.* — (Loc sup., art. 1 cit.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit quæcumque vult. Dicit enim Dionysius, 4 c. de divin. Nom., part. 4, lect. 23, quod *malum est præter voluntatem*. Ex necessitate ergo voluntas tendit in bonum sibi propositum.

2. Præterea, objectum voluntatis comparatur ad ipsam sicut movens ad mobile. Sed motus mobilis necessario consequitur ex movente. Ergo videtur quod objectum voluntatis ex necessitate moveat ipsam.

3. Præterea, sicut apprehensum secundum sensum est objectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est objectum intellectivi appetitus, qui dicitur voluntas. Sed apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum; dicit enim Augustinus, 9 super Genes. ad litt., c. 14, quod *animalia moventur visis*. Ergo videtur quod apprehensum secundum intellectum ex necessitate moveat voluntatem.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. 1 Retr., cap. 9, quod *voluntas est quæ peccatur, et rectè vivitur*; et sic se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult quæcumque vult.

Respondeo dicendum quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod sicut intellectus naturaliter et ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ultimo fini, ut jam dictum est art. præc. Sunt autem quædam intelligibilia quæ non habent necessariam connexionem ad prima principia, sicut contingentes propositiones, ad quarum remotionem non sequitur remotio primorum principiorum; et talibus non ex necessitate assentit intellectus. Quædam autem propositiones sunt necessariae, quæ habent connexionem necessariam cum primis principiis, sicut conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem sequitur remotio primorum principiorum; et his intellectus ex necessitate assentit, cognitâ connexionem necessariâ conclusionum ad principia per demonstrationis deductionem. Non autem ex necessitate assentit, antequam hujusmodi necessitatem connexionis per demonstrationem cognoscat. Similiter etiam ex parte voluntatis. Sunt enim quædam particularia bona quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus; et hujusmodi bonis vo-

luntas non de necessitate inhæret. Sunt autem quædam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit. Sed tamen, antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec his quæ Dei sunt. Sed voluntas videntis Deum per essentiam de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Patet ergo quod voluntas non ex necessitate vult quæcumque vult.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas in nihil potest tendere nisi sub ratione boni. Sed quia bonum est multiplex, propter hoc non ex necessitate determinatur ad unum.

Ad secundum dicendum quod movens tunc ex necessitate causat motum in mobili quando potestas moventis excedit mobile, ita quod tota ejus possibilitas moventi subdatur. Cum autem possibilitas voluntatis sit respectu boni universalis et perfecti, non subijcitur ejus possibilitas tota alicui particulari bono; et ideo non ex necessitate movetur ab illo.

Ad tertium dicendum quod vis sensitiva non est vis collativa diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit; et ideo secundum illud unum determinatè movet appetitum sensitivum. Sed ratio est collativa plurium; et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, scilicet voluntas, non ex uno ex necessitate.

ARTICULUS III. — *Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus.* — (3, dist. 27, qu. 1, art. 4, et Ver. qu. 22, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas sit altior potentia quam intellectus. Bonum enim et finis est objectum voluntatis. Sed finis est prima et altissima causarum. Ergo voluntas est prima et altissima potentiarum.

2. Præterea, res naturales inveniuntur procedere de imperfectis ad perfecta; et hoc etiam in potentiis animæ apparet; proceditur enim de sensu ad intellectum, qui est nobilior. Sed naturalis processus est de actu intellectus in actum voluntatis. Ergo voluntas est perfectior et nobilior potentia quam intellectus.

3. Præterea, habitus sunt proportionati potentiis, sicut perfectiones perfectibilibus. Sed habitus quo perficitur voluntas, scilicet charitas, est nobilior habitibus quibus perficitur intellectus: dicitur enim 1 ad Cor. 13, 2: *Si noverim mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, charitatem autem non habeam, nihil sum.* Ergo voluntas est altior potentia quam intellectus.

Sed contra est quod Philosophus, in 10 Ethicorum, c. 7, ponit altissimam potentiam animæ esse intellectum.

Respondeo dicendum quod eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale; secundum quid autem, prout dicitur tale se-

cundum respectum ad alterum.

Si ergo intellectus et voluntas considerentur secundum se, sic intellectus eminentior invenitur; et hoc apparet ex comparisonem objectorum ad invicem. Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntatis; nam objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis; bonum autem appetibile, cujus ratio est in intellectu, est objectum voluntatis. Quanto autem aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilior et altius. Et ideo objectum intellectus est altius quam objectum voluntatis. Cum ergo propria ratio potentiae sit secundum ordinem ad objectum, sequitur quod secundum se et simpliciter intellectus sit altior et nobilior voluntate.

Secundum quid autem, et per comparisonem ad alterum, voluntas invenitur interdum altior intellectu, ex eo scilicet quod objectum voluntatis in altiori re invenitur quam objectum intellectus; sicut si dicerem, auditum esse secundum quid nobiliorem visu, in quantum res aliqua cujus est sonus, nobilior est aliquâ re cujus est color; quamvis color sit nobilior et simplicior sono. Ut enim supra dictum est, qu. 16, art. 1, et qu. 27, art. 4, actio intellectus consistit in hoc quod ratio rei intellectæ est in intelligente, actus verò voluntatis perficitur ex eo quod voluntas inclinatur ad ipsam rem, prout in se est. Et ideo Philosophus dicit, in 6 Metaph., text. 8, quod *bonum et malum, quæ sunt objecta voluntatis, sunt in rebus; verum et falsum, quæ sunt objecta intellectus, sunt in mente.* Quando igitur res in quâ est bonum, est nobilior ipsâ animâ, in quâ est ratio intellecta, per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando verò res in quâ est bonum, est infra animam, tunc etiam in comparisonem ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei quam cognitio; è contrario autem melior est cognitio rerum corporalium quam amor. Simpliciter tamen intellectus est nobilior quam voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod ratio causæ accipitur secundum comparisonem unius ad alterum; et in tali comparisonem ratio boni principalior invenitur. Sed verum dicitur magis absolutè, et ipsius boni rationem significat; unde et bonum quoddam verum est. Sed rursus et ipsum verum est quoddam bonum, secundum quod intellectus res quædam est, et verum finis ipsius. Et inter alios fines iste finis est excellentior, sicut intellectus inter alias potentias.

Ad secundum dicendum quod illud quod est prius generatione et tempore, est imperfectius; quia in uno eodemque potentia tempore præcedit actum, et imperfectio perfectionem. Sed illud quod est prius simpliciter, et secundum naturæ ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentiâ. Et hoc modo intellectus est prior voluntate, sicut motivum mobili, et activum passivo; bonum enim intellectum movet voluntatem.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de voluntate secundum comparisonem

ad id quod supra animam est; virtus enim charitatis est quâ Deum amamus.

ARTICULUS IV. — *Utrum voluntas moveat intellectum.* — (1-2, quæst. 9, art. 1, et quæst. 17, art. 1, et Ver. quæst. 14, art. 1 et 2, et quæst. 22, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat intellectum. Movens enim est nobilius et prius moto; quia movens est agens; agens autem est nobilius patiente, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., c. 16, et Philosophus, in 3 de Animâ, text. 19. Sed intellectus est prior et nobilior voluntate, ut supra dictum est, art. præc. Ergo voluntas non movet intellectum.

2. Præterea, movens non movetur à moto, nisi fortè per accidens. Sed intellectus movet voluntatem; quia appetibile apprehensum per intellectum est movens non motum, appetitus autem movens motum. Ergo intellectus non movetur à voluntate.

3. Præterea, nihil velle possumus, nisi sit intellectum. Si igitur ad intelligendum movet voluntas volendo intelligere, oportebit quod etiam illud velle præcedat aliud intelligere, et illud intelligere aliud velle, et sic in infinitum, quod est impossibile. Non ergo voluntas movet intellectum.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 16, ad finem, quod *in nobis est percipere quaecumque volumus artem, et non percipere*. In nobis autem est aliquid per voluntatem; percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

Respondeo dicendum quod aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis, sicut dicitur quod finis movet efficientem; et hoc modo intellectus movet voluntatem, quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam ut finis.

Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum; et hoc modo voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires, ut Anselmus dicit, in libro de Similitudinibus, c. 2.

Cujus ratio est quia in omnibus potentiis activis ordinatis illa potentia quæ respicit finem universalem movet potentias quæ respiciunt fines particulares. Et hoc apparet tam in naturalibus, quàm in politicis; cælum enim, quod agit ad universalem conservationem generabilium et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora, quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui. Rex etiam, qui intendit bonum commune totius regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt. Objectum autem voluntatis est bonum, et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens, sicut visus ad perceptionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri.

Et ideò voluntas per modum agentis movet

omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ nostro arbitrio non subduntur.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus dupliciter considerari potest: uno modo secundum quod intellectus est apprehensivus entis, et veri universalis; alio modo secundum quod est quædam res, et particularis potentia, habens determinatum actum. Et similiter voluntas dupliciter considerari potest: uno modo secundum communitatem sui objecti, prout scilicet est appetitiva (1) boni communis; alio modo secundum quod est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque, sic dictum est supra, art. præc., quod intellectus est simpliciter altior et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est quædam determinata potentia, sic iterum intellectus est altior et prior voluntate; quia sub ratione entis, et veri, quam apprehendit intellectus, continetur voluntæ ipsa, et actus ejus, et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actum ejus, et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem, aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis, et veri. Si verò consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti, quod est bonum; intellectus autem, secundum quod est quædam res, et potentia specialis; sic sub communi ratione boni continetur, velut quoddam speciale, et intellectus ipse, et ipsum intelligere, et objectum ejus, quod est verum; quorum quodlibet est quoddam speciale bonum. Et secundum hoc voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Ex his ergo apparet ratio quare hæ potentiæ suis actibus invicem se includunt; quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum est quoddam verum intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum est quoddam bonum desideratum.

Ad secundum dicendum quod intellectus alio modo movet voluntatem, quàm voluntas intellectum, ut jam dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod non oportet procedere in infinitum, sed statim in intellectu sicut in primo. Omnem enim voluntatis motum necesse est quod præcedat apprehensio; sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis; sed principium considerandi (2), et intelligendi est aliquod intellectivum principium altius intellectu nostro, quod est Deus, ut etiam Aristoteles dicit, in 7 Ethic., seu mag. Mor., c. 18, et per hunc modum ostendit quod non est procedere in infinitum.

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolaio. Edit. Rom., *apprehensiva*. Patav., *appetitus*.

(2) Al., *consiliandi*

ARTICULUS V. — *Utrùm irascibilis et concupiscibilis distinguì debeant in appetitu superiori.*—(Sup., quæst. 49, art. 4, et 3, dist. 17, art. 1, quæst. 3, et Ver. quæst. 25, art. 3, et 3 de Animâ, lect. 14.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis distinguì debeant in appetitu superiori, qui est voluntas. Vis enim concupiscibilis dicitur à concupiscendo, irascibilis ab irascendo. Sed aliqua concupiscentia est quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed solùm ad intellectivum, qui est voluntas, sicut concupiscentia sapientiæ, de quâ dicitur Sap. 6, 21 : *Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum*. Est etiam quædam ira quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed intellectivum tantùm, sicut cùm irascimur contra vitia; unde et Hieronymus, super Matth. c. 13, super illud : *Simile est regnum cælorum fermento*, etc., monet ut *odium vitiorum possideamus in irascibili*. Ergo irascibilis et concupiscibilis distinguì debent in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, secundùm quod communiter dicitur, charitas est in concupiscibili, spes autem in irascibili. Non autem possunt esse in appetitu sensitivo, quia non sunt sensibillum objectorum, sed intelligibillum. Ergo concupiscibilis, et irascibilis sunt ponendæ in parte intellectivâ.

3. Præterea, in libro de Spiritu et Animâ, c. 3, dicitur, quòd *has potentias*, scilicet irascibilem et concupiscibilem, et rationalem, *habet anima, antequàm corpori misceatur*. Sed nulla potentia sensitivæ partis est animæ tantùm, sed conjuncti, ut supra dictum est, qu. 78, art. 5 et 8. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt in voluntate, quæ est appetitus intellectivus.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., c. 16) quòd *irrationalis* (1) *pars animæ dividitur in desiderativum et irascitivum*; et idem dicit Damascenus, in lib. 2 de Fid., c. 12; et Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 42, quòd *voluntas in ratione est; in irrationali autem parte animæ concupiscentia, et ira, vel desiderium, et animus*.

Respondeo dicendum quòd irascibilis et concupiscibilis non sunt partes intellectivi appetitûs, qui dicitur voluntas; quia, sicut supra dictum est, qu. 77, art. 3, et quæst. 79, art. 7, potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundùm communem rationem, non diversificatur per differentias speciales sub illâ ratione communi contentas; sicut quia visus respicit visibile secundùm rationem colorati, non multiplicantur visivæ potentiæ secundùm diversas species colorum. Si autem esset aliqua potentia quæ esset albi, in quantum est album, et non in quantum est coloratum; diversificaretur à potentiâ quæ esset nigri, in quantum est nigrum. Appetitus autem sensitivus non respicit communem rationem boni, quia nec sensus ap-

prehendit universale; et ideò secundùm diversas rationes particularium bonorum diversificantur partes appetitûs sensitivi. Nam concupiscibilis respicit propriam rationem boni, in quantum est delectabile secundùm sensum, et conveniens naturæ. Irascibilis autem respicit rationem boni, secundùm quòd est repulsivum, et impugnativum ejus quod infert nocumentum. Sed voluntas respicit bonum sub communi ratione boni; et ideò non diversificantur in ipsâ, quæ est appetitus intellectivus, aliquæ potentiæ appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, et alia concupiscibilis; sicut etiam ex parte intellectûs non multiplicantur vires apprehensivæ, licèt multiplicentur ex parte sensûs.

Ad primum ergo dicendum quòd amor, concupiscentia et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem, secundùm quòd sunt quædam passioniones, cum quâdam scilicet concitatione animi provenientes; et sic communiter accipiuntur; et hoc modo sunt solùm in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum absque passione, vel animi concitatione; et sic sunt actus voluntatis; et hoc etiam modo attribuuntur Angelis, et Deo. Sed, prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantùm potentiam, quæ dicitur voluntas.

Ad secundum dicendum quòd ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex judicio rationis; eodem modo potest dici concupiscibilis propter desiderium boni. Et sic in irascibili et concupiscibili sunt charitas et spes, id est in voluntate, secundùm quòd habet ordinem ad hujusmodi actus. Sic etiam potest intelligi quòd dicitur in libro de Spiritu et Animâ, loco cit. in arg. 3, quòd *irascibilis et concupiscibilis sunt animæ, antequàm uniatur corpori*; ut tamen intelligatur ordo naturæ, et non temporis; licèt non sit necessarium verbis illius libri fidem adhibere.

Unde patet solutio ad tertium.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE LIBERO ARBITRIO. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde quæritur de libero arbitrio; et circa hoc quærentur quatuor: 1º utrùm homo sit liberi arbitrii; 2º quid sit liberum arbitrium, utrùm sit potentia, vel actus, vel habitus; 3º si est potentia, utrùm sit appetitiva, vel cognitiva; 4º si est appetitiva, utrùm sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm homo sit liberi arbitrii.* — (1-2, quæst. 13, art. 6, Ver. quæst. 24, art. 1, et art. 2, corp., et Mal. quæst. 6, art. unico.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non sit liberi arbitrii. Quicumque enim est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult; dicitur enim Rom. 7, 19 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi* (1) *malum illud facio*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

(1) Vulgata, *nolo*.

(1) Ita cod. Alcan. cum Nicolaio, et plurimis editis. Perperam edit. Rom., *rationalis*.

2. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, ejus est velle, et non velle, operari, et non operari. Sed hoc non est hominis; dicitur enim ad Rom. 9, 16: *Non est volentis*, scilicet velle, *neque currentis*, scilicet currere. Ergo homo non est liberi arbitrii.

3. Præterea, liberum est quod sui causa est, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 2, circa med. Quod ergo movetur ab alio, non est liberum. Sed Deus movet voluntatem; dicitur enim Prov. 21, 1: *Cor regis in manu Dei*, et *quocumque voluerit, vertet illud*; et Phil. 2, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

4. Præterea, quicumque est liberi arbitrii, est dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum; quia, ut dicitur Jerem. 10, 23: *Non est in homine (1) via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos*. Ergo homo non est liberi arbitrii.

5. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5, à med.: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Sed non est in potestate nostrâ aliquales esse, sed hoc nobis est à naturâ. Ergo naturale est nobis quod aliquem finem sequamur; non ergo ex libero arbitrio.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui*; Glossa interlinearis: « id est, in libertate arbitrii. »

Respondeo dicendum quod homo est liberi arbitrii; alioquin frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pœnæ.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod quædam agunt absque judicio, sicut lapis movetur deorsum, et similiter omnia cognitione carentia. Quædam autem agunt judicio, sed non libero, sicut animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero: quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat: et simile est de quolibet judicio brutorum animalium. Sed homo agit judicio, quia per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum.

Sed quia judicium istud non est ex naturali instinctu in particulari operabili, sed ex collatione quâdam rationis: ideò agit libero judicio, potens in diversa ferri. Ratio enim circa contingentia habet viam ad opposita, ut patet in dialecticis syllogismis, et rhetoricis persuasionibus. Particularia autem operabilia sunt quædam contingentia; et ideò circa ea judicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 81, art. 3, ad 2, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest in aliquo repugnare, concupiscendo contra illud quod ratio dictat. Hoc ergo est bonum quod homo non facit, cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem, ut Glossa Augustini ibidem dicit, lib. 3 contra Jul., cap. 26.

Ad secundum dicendum quod verbum illud

(1) Vulgata, *non est hominis*.

Apostoli non sic est intelligendum quasi homo non velit, et non currat libero arbitrio; sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur, et juvetur à Deo.

Ad tertium dicendum quod liberum arbitrium est causa sui motus; quia homo per liberum arbitrium seipsum movet ad agendum. Non tamen hoc est de necessitate libertatis quod sit prima causa sui id quod liberum est; sicut nec ad hoc quod aliquid sit causa alterius, requiritur quod sit prima causa ejus. Deus igitur est prima causa movens et naturales causas, et voluntarias. Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariæ, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum ejus proprietatem.

Ad quartum dicendum quod dicitur non esse in homine via ejus, quantum ad executiones electionum, in quibus homo impediri potest, velit, nolit; electiones autem ipsæ sunt in nobis, supposito tamen divino auxilio.

Ad quintum dicendum quod qualitas hominis est duplex, una naturalis, et alia superveniens. Naturalis autem qualitas accipi potest vel circa partem intellectivam, vel circa corpus et virtutes corpori annexas. Ex eo igitur quod homo est aliqualis qualitate naturali, quæ attenditur secundum intellectivam partem, naturaliter homo appetit ultimum finem, scilicet beatitudinem. Qui quidem appetitus naturalis est, et non subjacet libero arbitrio, ut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 2. Ex parte verò corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporarum causarum, quæ non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicujus corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei; quia ex hujusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid, vel repudiandum. Sed istæ inclinationes subjacent judicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est qu. 81, art. 3. Unde per hæc libertati arbitrii non præjudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt sicut habitus et passionες, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum quam in alterum. Tamen istæ etiam inclinationes subjacent judicio rationis; et hujusmodi etiam qualitates ei subjacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere vel causaliter, vel dispositivè, vel à nobis excludere. Et sic nihil est quod libertati arbitrii repugnet.

ARTICULUS II. — *Utrum liberum arbitrium sit potentia.* — (2, dist. 24, quæst. 1, art. 1 et 2, et Ver. quæst. 24, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia. Arbitrium enim liberum nihil est aliud quam liberum judicium. Judicium autem non nominat potentiam, sed actum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur esse facultas voluntatis et rationis. Facultas autem nominat facilitatem potestatis, quæ quidem est per habitum. Ergo liberum arbitrium est habitus. Bernardus etiam dicit, tract. de Grâtia et lib. Arbitr., cap. 2, in princ., quod *liberum arbitrium est habitus animi liber sui*. Non ergo est potentia.

3. Præterea, nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Augustinus enim dicit in Enchir., cap. 30, quod *homo malè utens libero arbitrio et se perdidit, et ipsum*. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Sed contra est quod nihil est subjectum habitûs, ut videtur, nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiæ, quâ sibi assistente bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Respondeo dicendum quod quamvis liberum arbitrium nominet quemdam actum secundum propriam significationem vocabuli, secundum tamen communem usum loquendi liberum arbitrium dicimus id quod est hujus actûs principium, scilicet quo homo liberè judicat.

Principium autem actûs in nobis est et potentia et habitus. Dicimur enim aliquid cognoscere et per scientiam et per intellectivam potentiam. Oportet ergo quod liberum arbitrium vel sit potentia, vel sit habitus, vel sit potentia cum aliquo habitu. Quod autem non sit habitus, neque potentia cum habitu, manifestè apparet ex duobus. Primò quidem quia, si est habitus, oportet quod sit habitus naturalis; hoc enim est naturale homini quod sit liberi arbitrii. Nullus autem habitus naturalis adest nobis ad ea quæ subsunt libero arbitrio; quia ad ea respectu quorum habemus habitus naturales, naturaliter inclinamur, sicut ad assentiendum primis principiis. Ea autem ad quæ naturaliter inclinamur, non subsunt libero arbitrio, sicut dictum est quæst. 82, art. 1 et 2, de Appetitu beatitudinis. Unde contra propriam rationem liberi arbitrii est quod sit habitus naturalis. Contra naturalitatem autem ejus est quod sit habitus non naturalis. Et sic relinquitur quod nullo modo sit habitus. Secundò hoc apparet, quia habitus dicuntur secundum quod nos habemus ad passiones, vel ad actus benè, vel malè, ut dicitur in 2 Ethic., c. 5. Nam per temperantiam benè nos habemus ad concupiscentias, per intemperantiam autem malè. Per scientiam etiam benè nos habemus ad actum intellectûs, dum verum cognoscimus, per habitum autem contrarium malè. Liberum autem arbitrium indifferenter se habet ad benè eligendum, vel malè. Unde impossibile est quod liberum arbitrium sit habitus. Relinquitur ergo quod sit potentia.

Ad primum ergo dicendum quod consuetum est potentiam significari nomine actûs. Et sic per hunc actum, qui est liberum iudicium, nominatur potentia, quæ est hujus actûs principium; alioquin si liberum arbitrium nominaret actum, non semper maneret in homine.

Ad secundum dicendum quod facultas nominat quandoque potestatem expeditam ad operandum; et sic facultas ponitur in definitione liberi arbitrii. Bernardus autem accipit habitum, non secundum quod dividitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam, quâ aliquo modo se aliquis habet ad actum; quod quidem est tam per potentiam, quàm per habitum; nam per potentiam homo se habet ut potens operari, per habitum autem ut aptus ad operandum benè, vel malè.

Ad tertium dicendum quod homo peccando liberum arbitrium dicitur perdidisse, non quantum ad libertatem naturalem, quæ est à coactione, sed quantum ad libertatem quæ est à culpâ et à miseriâ; de quâ infra in tractatu Moralium dicetur, in secundâ parte hujus operis.

ARTICULUS III. — *Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva.* — (2, dist. 24, qu. 1, art. 3, et 3, dist. 17, art. 1, qu. 3, ad 5, et Verit. qu. 27, art. 4 et 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva, sed cognitiva. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fidei, c. 27, quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium*. Sed ratio est potentia cognitiva. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

2. Præterea, liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Sed iudicare est actus cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Præterea, ad liberum arbitrium præcipuè pertinet electio. Sed electio videtur ad cognitionem pertinere; quia electio importat quamdam comparisonem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis. Ergo liberum arbitrium est potentia cognitiva.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 Ethic., c. 2, circa med., quod *electio est desiderium eorum quæ sunt in nobis*. Sed desiderium est actus appetitivæ virtutis. Ergo et electio. Liberum autem arbitrium est, secundum quod eligimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Respondeo dicendum quod proprium liberi arbitrii est electio. Ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quod possumus unum recipere, alio recusato, quod est eligere; et ideo naturam liberi arbitrii ex electione considerare oportet. Ad electionem autem concurrunt aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetitivæ. Ex parte quidem cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur, quid sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quod appetendo acceptetur quod per consilium dijudicatur; et ideo Aristoteles, in 6 Eth., c. 2, sub dubio relinquit, utrum principalius pertineat electio ad vim appetitivam, vel ad vim cognitivam. Dicit enim quod electio vel est *intellectus appetitivus*, vel *appetitus intellectivus*. Sed in 3 Eth., cap. 3, in hoc magis declinat quod sit appetitus intellectivus, nominans electionem *desiderium consiliabilis*. Et hujus ratio

est, quia proprium objectum electionis est illud quod est ad finem. Hoc autem, in quantum hujusmodi, habet rationem boni quod dicitur utile. Unde cum bonum, in quantum hujusmodi sit objectum appetitûs, sequitur quod electio sit principaliter actus appetitivæ virtutis. Et sic liberum arbitrium est appetitiva potentia.

Ad primum ergo dicendum quod potentiæ appetitivæ concomitantur apprehensivas; et secundum hoc dicit Damascenus, quod *cum rationali confestim concomitatur liberum arbitrium*.

Ad secundum dicendum quod iudicium est quasi conclusio et determinatio consilii. Determinatur autem consilium primò quidem per sententiam rationis, et secundò per acceptionem appetitûs. Unde Philosophus dicit, in 3 Ethicor., loco nunc cit., quod *ex consiliari judicantes desideramus secundum consilium*. Et hoc modo ipsa electio dicitur quoddam iudicium, à quo nominatur liberum arbitrium.

Ad tertium dicendum quod ista collatio quæ importatur in nomine electionis, pertinet ad consilium præcedens, quod est rationis. Appetitus enim, quamvis non sit collativus, tamen in quantum à vi cognitivâ conferente movetur, habet quamdam collationis similitudinem, dum unum alteri præoptat.

ARTICULUS IV. — *Utrum liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.* — (Locis sup. art. 3 induct.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate. Dicit enim Damascenus, in lib. 2 orth. Fid., c. 22, quod aliud est *θέλησις* aliud verò *βούλησις*. *Θέλησις* autem est voluntas, *βούλησις* autem videtur arbitrium liberum; quia *βούλησις* secundum ipsum est voluntas, quæ est circa aliquid, quasi unius per comparisonem ad alterum. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia à voluntate.

2. Præterea, potentiæ cognoscuntur per actus. Sed electio, quæ est actus liberi arbitrii, est aliud à voluntate, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2, quia *voluntas est de fine, electio autem de iis quæ sunt ad finem*. Ergo liberum arbitrium est alia potentia à voluntate.

3. Præterea, voluntas est appetitus intellectivus. Sed ex parte intellectûs sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitûs intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem; et hæc non videtur esse nisi liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia præter voluntatem.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orthod. Fid., c. 14, circa med., quod *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas*.

Respondeo dicendum quod potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis, ut supra dictum est, quæst. 64, art. 2, et qu. 80, art. 2. Sicut autem ex parte apprehensionis intellectivæ se habent intellectus et ratio; ita ex parte appetitûs intellectivi se habent voluntas et liberum arbitrium, quod nihil aliud est quam vis

electiva. Et hoc patet ex habitudine et obsectorum, et actuum. Nam intelligere importat simplicem acceptionem alicujus rei; unde intelligi dicuntur propriè principia, quæ sine collatione per seipsa cognoscuntur. Ratiocinari autem propriè est devenire ex uno in cognitionem alterius. Unde propriè de conclusionibus ratiocinamur, quæ ex principiis innotescunt. Similiter ex parte appetitûs velle importat simplicem appetitum alicujus rei; unde voluntas dicitur esse de fine, qui propter se appetitur. Eligere autem est appetere aliquid propter alterum consequendum; unde propriè est eorum quæ sunt ad finem. Sicut autem se habet in cognitivis principium ad conclusionem, cui propter principia assentimur; ita in appetitivis se habet finis ad ea quæ sunt ad finem, quæ propter finem appetuntur. Unde manifestum est quod sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, id est ad liberum arbitrium. Ostensum est autem supra, qu. 79, art. 8, quod ejusdem potentiæ est intelligere et ratiocinari, sicut ejusdem virtutis est quiescere et moveri; unde etiam ejusdem potentiæ est velle et eligere. Et propter hoc voluntas et liberum arbitrium non sunt duæ potentiæ, sed una.

Ad primum ergo dicendum quod *θέλησις* distinguitur à *βούλησις* non propter diversitatem potentialium, sed propter differentiam actuum.

Ad secundum dicendum quod electio et voluntas, id est ipsum velle, sunt diversi actus, sed tamen pertinent ad unam potentiam; sicut etiam intelligere et ratiocinari, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod intellectus comparatur ad voluntatem ut movens; et ideò non oportet in voluntate distinguere agens et possibile.

QUÆSTIO LXXXIV.

QUOMODO ANIMA CONJUNCTA INTELLIGAT CORPORALIA, QUÆ SUNT INFRA IPSAM.

Consequenter considerandum est de actibus et de habitibus animæ quantum ad potentias intellectivas et appetitivas; aliæ enim potentiæ non pertinent directè ad considerationem theologi. Actus autem et habitus appetitivæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent; et ideò in secundâ parte hujus operis de eis tractabitur, in quâ considerandum est de morali materiâ. Nunc autem de actibus, et habitibus intellectivæ partis agetur. Primò quidem de actibus. Secundò autem de habitibus. In consideratione verò actuum hoc modo procedemus. Primò namque considerandum est, quomodo intelligit anima corpori conjuncta. Secundò, quomodo intelligit à corpore separata. Prima autem consideratio erit tripartita. Primò namque considerabitur, quomodo anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam. Secundò, quomodo intelligit seipsam, et ea quæ in ipsâ sunt. Tertiò quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem verò corporalium tria considerata occurrunt. Primò quidem, per

quid ea cognoscit. Secundò, quomodò, et quo ordine. Tertiò, quid in eis cognoscit.

Circa primum quærentur octo : 1° utrùm anima cognoscat corpora per intellectum ; 2° utrùm intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species ; 3° si per aliquas species, utrùm species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ ; 4° utrùm effluent in ipsam ab aliquibus formis immaterialibus separatis ; 5° utrùm anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis ; 6° utrùm cognitionem intelligibilem acquirat à sensu ; 7° utrùm intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penès se habet, non convertendo se ad phantasmata ; 8° utrùm iudicium intellectus impediat per impedimentum sensitivarum virtutum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm anima cognoscat corpora per intellectum.* — (Ver. quæst. 10, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima non cognoscat corpora per intellectum. Dicit enim Augustinus, in 2 Solil., cap. 4, à med., quòd *corpora intellectu comprehendere non possunt ; nec aliquod corpus nisi sensibus videri potest.* Dicit etiam 12 super Genes. ad litt., c. 23, quòd visio intellectualis est eorum quæ sunt per essentiam suam in animâ. Hujusmodi autem non sunt corpora. Ergo anima per intellectum corpora cognoscere non potest.

2. Præterea, sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo neque per intellectum potest cognoscere corpora, quæ sunt sensibilia.

3. Præterea, intellectus est necessariorum, et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Anima ergo per intellectum corpora cognoscere non potest.

Sed contra est quòd scientia est in intellectu. Si ergo intellectus non cognoscit corpora, sequitur quòd nulla scientia sit de corporibus ; et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

Respondeo dicendum, ad evidentiam hujus quæstionis, quòd primi philosophi, qui de naturis rerum inquisiverunt, putaverunt nihil esse in mundo præter corpus. Et quia videbant omnia corpora mobilia esse, et putabant ea in continuo fluxu esse, existimaverunt, quòd nulla certitudo de rerum veritate haberi posset à nobis. Quod enim est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest, quia prius labitur quàm mente dijudicetur ; sicut Heraclitus dixit, quòd *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat Philosophus in 4 Metaph., text. 22.

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem veritatis à nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium à materiâ et motu separatum, quod nominabat species, sive ideas ; per quarum participationem unumquodque istorum singularium et sen-

sibilia dicitur vel homo, vel equus, vel aliquid hujusmodi. Sic ergo dicebat, scientias, et definitiones, et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corpora sensibilia, sed ad illa immaterialia, et separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed intelligat horum corporalium species separatas.

Sed hoc dupliciter apparet falsum : primò quidem, quia cum illæ species sint immateriales et immobiles, excluderetur à scientiis cognitio motus et materiæ, quod est proprium scientiæ naturalis, et demonstratio per causas moventes et materiales. Secundò quia derisibile videtur ut, dum eorum quæ nobis manifesta sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ non possunt esse eorum substantiæ, cum ab eis differant secundum esse ; et sic, illis substantiis separatis cognitis, non propter hoc de istis sensibilibus judicare possemus.

Videtur autem in hoc Plato deviare à veritate ; quia cum æstimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit quòd forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo quo est in cognito. Consideravit autem, quòd forma rei intellectæ est in intellectu universaliter, et immaterialiter, et immobiliter ; quod ex ipsâ operatione intellectus apparet, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cujusdam. Modus enim actionis est secundum modum formæ agentis. Et ideò existimavit quòd oporteret res intellectas hoc modo in seipsis subsistere, scilicet immaterialiter et immobiliter. Hoc autem necessarium non est ; quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quòd forma alio modo est in uno sensibilia quàm in altero ; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior ; et cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum forma sensibilis alio modo est in re, quæ est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilia absque materiâ, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quæ sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter et immobiliter secundum modum suum ; nam receptum est in recipiente per modum recipientis.

Dicendum est ergo quòd anima per intellectum cognoscit corpora cognitione immateriali, universali et necessariâ.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Augustini est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoscit ; cognoscit enim corpora intelligendo, sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in animâ esse possunt.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 22 de Civit. Dei, cap. 29, à med., non est dicendum, quòd sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscit sola spiritualia ; quia sequeretur quòd Deus et Angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior

virtus non se extendit ad ea quæ sunt superioris virtutis; sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.

Ad tertium dicendum quòd omnis motus supponit aliquid immobile. Cùm enim transmutatio sit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis; et cùm transmutatur forma substantialis, remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines; sicut Socrates, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quòd quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS II. — *Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat.* — (Ver. quæst. 10, art. 2, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima per essentiam suam corporalia intelligat. Dicit enim Augustinus, 10 de Trinit., c. 5, vers. fin., quòd *anima imagines corporum convolvit, et rapit factas in semetipsâ de semetipsâ; dat enim eis formandis quiddam substantiæ suæ.* Sed per similitudines corporum corpora intelligit. Ergo per essentiam suam, quam dat formandis talibus similitudinibus, et de quâ eas format, cognoscit corporalia.

2. Præterea, Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 37, quòd *anima quodam modo est omnia.* Cùm ergo simile simili cognoscatur, videtur quòd anima per seipsam corporalia cognoscat.

3. Præterea, anima est superior corporali-bus creaturis. Inferiora autem sunt in superioribus eminentiori modo quàm in se ipsis, ut Dionysius dicit, c. 12 cœl. Hierar. Ergo omnes creaturæ corporeæ nobiliori modo existunt in ipsâ essentiâ animæ quàm in seipsis. Per suam ergo substantiam potest creaturas corporeas cognoscere.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 9 de Trinit., cap. 3, in fin., quòd *mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit.* Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Non ergo cognoscit corporea per suam substantiam.

Respondeo dicendum quòd antiqui philosophi posuerunt, quòd anima per suam essentiam cognoscit corpora. Hoc enim animis omnium communiter inditum fuit, quòd simile simili cognoscitur. Existimabant autem, quòd forma cogniti sit in cognoscente eo modo quo est in re cognitâ. E contrario tamen Platonici posuerunt: Plato enim, quia perspexit intellectualem animam immaterialem esse, et immaterialiter cognoscere, posuit formas rerum cognitarum immaterialiter subsistere. Priores verò naturales, quia considerabant res cognitæ esse corporeas et materiales, posuerunt oportere res cognitæ etiam in animâ cognoscente materialiter esse. Et ideò ut animæ attribuerent omnium cognitionem, posuerunt eam habere naturam communem cum omnibus. Et quia natura principiatorum ex principiis constituitur, attribuerunt animæ naturam principii, ita quòd

qui dixit principium omnium esse ignem, posuit animam esse de naturâ ignis; et similiter de aere et aquâ. Empedocles autem, qui posuit quatuor elementa materialia, et duo moventia, ex his etiam dixit animam esse constitutam. Et ita, cùm res materialiter in animâ ponerent, posuerunt omnem cognitionem animæ materialem esse, non discernentes inter intellectum et sensum.

Sed hæc opinio improbat: primò quidem quia in materiali principio, de quo loquebantur, non existunt principiata nisi in potentiâ. Non autem cognoscitur aliquid, secundum quòd est in potentiâ, sed secundum quòd est in actu, ut patet in 9 Metaphys., text. 20. Unde nec ipsa potentia cognoscitur nisi per actum. Sic igitur non sufficeret attribuire animæ principiorum naturam, ad hoc quòd omnia cognosceret, nisi inessent ei naturæ et formæ singulorum effectuum, puta ossis et carnis, et aliorum hujusmodi, ut Aristoteles contra Empedoclem argumentatur in 1 de Animâ, text. 77. Secundò quia si oporteret rem cognitam materialiter in cognoscente existere, nulla ratio esset quare res quæ materialiter extra animam subsistunt, cognitione carerent; puta si anima igne cognoscit ignem, et ignis etiam, qui est extra animam, ignem cognosceret.

Relinquitur ergo quòd oporteret materialia cognita in cognoscente existere, non materialiter, sed magis immaterialiter. Et hujus ratio est, quia actus cognitionis se extendit ad ea quæ sunt extra cognoscentem. Cognoscimus enim etiam ea quæ extra nos sunt. Per materiam autem determinatur forma rei ad aliquid unum. Unde manifestum est quòd ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. Et ideò quæ non recipiunt formas nisi materialiter, nullo modo sunt cognoscitiva, sicut plantæ, ut dicitur in 2 lib. de Animâ, text. 12. Quantò autem aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tantò perfectius cognoscit. Unde et intellectus, qui abstrahit speciem non solum à materiâ, sed etiam à materialibus conditionibus individuantes, perfectius cognoscit quàm sensus, qui accipit formam rei cognitæ sine materiâ quidem, sed cum materialibus conditionibus. Et inter ipsos sensus visus est magis cognoscitivus, quia est minùs materialis, ut supra dictum est, qu. 78, art. 3. Et inter ipsos intellectus tantò quilibet est perfectior, quantò immaterialior.

Ex his ergo patet quòd si aliquis intellectus est qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet quòd essentia ejus habeat in se immaterialiter (1) omnia; sicut antiqui posuerunt essentiam animæ actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut ejus essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute præexistunt in causâ. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit; non autem anima humana, neque etiam Angelus.

Ad primum ergo dicendum quòd Augusti-

(1) Edit. Rom., *materialiter*.

nus ibi loquitur de visione imaginariâ, quæ sit per imagines corporum; quibus imaginibus formandis dat anima aliquid suæ substantiæ, sicut subjectum datur, ut informetur per aliquam formam. Et sic de seipsâ facit hujusmodi imagines; non quod anima vel aliquid animæ convertatur, ut sit hæc, vel illa imago; sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, prout informatur colore. Et hic sensus apparet ex his quæ sequuntur. Dicit enim, quod *servat aliquid*, scilicet non formatum tali imagine, *quo liberè de specie talium imaginum judicet*: et hoc dicit esse mentem, vel intellectum. Partem autem quæ informatur hujusmodi imaginibus, scilicet imaginativam, dicit esse communem nobis et bestiis.

Ad secundum dicendum quod Aristoteles non posuit animam esse actu compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales; sed dixit, *quodammodo animam esse omnia*, in quantum est in potentiâ ad omnia, per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum verò ad intelligibilia.

Ad tertium dicendum quod quælibet creatura habet esse finitum et determinatum. Unde essentia superioris creaturæ, etsi habeat quamdam similitudinem inferioris creaturæ, prout communicant in aliquo genere, non tamen completè habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, præter quam est species inferioris creaturæ. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia quæ in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium.

ARTICULUS III. — *Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.* — (Ver. qu. 10, art. 6, et quodl. 8, art. 3, et opusc. 2, cap. 80.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. Dicit enim Gregor., homil. Ascensionis, 29 in Evang., parum à princ., quod *homo habet commune cum Angelis intelligere*. Sed Angeli intelligunt omnia per formas naturaliter inditas; unde in lib. de Caus., propos. 10, dicitur, quod *omnis intelligentia est plena formis*. Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

2. Præterea, anima intellectiva est nobilior quàm materia prima corporalis. Sed materia prima est creata à Deo sub formis, ad quas est in potentiâ. Ergo multò magis anima intellectiva est creata à Deo sub speciebus intelligibilibus; et sic anima intelligit corporalia per species sibi naturaliter inditas.

3. Præterea, nullus potest verum respondere nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota non habens scientiam acquisitam respondet verum de singulis, si tamen ordinatè interrogetur, ut narratur in Menone Platonis, circa med., de quodam. Ergo antequàm aliquis acquirat scientiam, habet rerum cognitionem; quod non esset, nisi anima haberet species naturaliter inditas. Intelligit igitur anima res corporeas per species naturaliter inditas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 3 de Animâ, text. 14, de intellectu loquens, quod est *sicut tabula in quâ nihil est scriptum*.

Respondeo dicendum quod cum forma sit principium actionis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam, sicut si moveri sursum est ex levitate, oportet quod in potentiâ tantum sursum fertur, esse leve solum in potentiâ; quod autem actu sursum fertur, esse leve in actu. Videmus autem quod homo est quandoque cognoscens in potentiâ tantum, tam secundum sensum, quàm secundum intellectum; et de tali potentiâ in actum reducitur; ut sentiat quidem, per actiones sensibilibus in sensum; ut intelligat autem, per disciplinam, aut inventionem. Unde oportet dicere, quod anima cognoscitiva sit in potentiâ tam ad similitudines quæ sunt principia sentiendi, quàm ad similitudines quæ sunt principia intelligendi. Et propter hoc Aristoteles, loco cit., posuit, quod intellectus, quo anima intelligit, non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentiâ ad hujusmodi species omnes.

Sed quia id quod habet actu formam, interdum non potest agere secundum formam propter aliquod impedimentum (sicut leve, si impediatur sursum ferri), propter hoc Plato posuit quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur ne possit in actum exire.

Sed hoc non videtur convenienter dictum; primò quidem quia si habet anima naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod hujus naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, quod nesciat se hujusmodi scientiam habere. Nullus enim homo obliviscitur ea quæ naturaliter cognoscit, sicut quod omne totum sit majus suâ parte, et alia hujusmodi. Præcipuè autem hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse animæ naturale corpori uniri, ut supra habitum est, qu. 76, art. 1. Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei totaliter impediatur per id quod est sibi secundum naturam. Secundò manifestè apparet hujus positionis falsitas ex hoc quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum; sicut cæcus natus nullam potest habere notitiam de coloribus; quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes. Et ideò dicendum est quod anima non cognoscit corporalia per species naturaliter inditas.

Ad primum ergo dicendum quod homo quidem convenit cum Angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentiâ intellectus eorum; sicut et corpora inferiora, quæ tantum existunt, secundum Gregorium, loc. cit. in arg., deficiunt ab existentiâ superiorum corporum. Nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed in potentiâ ad formas quas non habet; materia autem cælestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in poten-

tiâ ad aliam formam, ut supra habitum est, qu. 66, art. 2. Et similiter intellectus Angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam; intellectus autem humanus est in potentiâ ad huiusmodi species.

Ad secundum dicendum quod materia prima habet esse substantiale per formam; et ideo oportuit quod crearetur sub aliquâ formâ; alioquin non esset in actu. Sub unâ tamen formâ existens est in potentiâ ad alias, intellectus autem non habet esse substantiale per speciem intelligibilem; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum quod ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in animâ addiscentis. Unde cum verum respondet de his de quibus secundò interrogatur, hoc non est quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert utrum ille qui docet, proponendo, vel interrogando, procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora.

ARTICULUS IV. — *Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.* — (Loc. sup. art. 3 notatis.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. Omne enim quod per participationem est tale, causatur ab eo quod est per essentiam tale; sicut quod est ignitum, reducitur sicut in causam in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia; intellectus enim in actu quodam modo est intellectum in actu. Ergo ea quæ secundum se et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ animæ intellectivæ quod actu intelligat. Intellecta autem in actu per essentiam suam sunt formæ sine materiâ existentes. Species igitur intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur à formis aliquibus separatis.

2. Præterea, intelligibilia se habent ad intellectum sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia, quæ sunt in actu extra animam, sunt causæ ipsorum sensibilibus quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus actu intelligibilibus extra animam existentibus. Huiusmodi autem non sunt nisi formæ à materiâ separatæ. Formæ igitur intelligibiles intellectus nostri effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Præterea, omne quod est in potentiâ, reducitur in actum per id quod est actu. Si ergo intellectus noster prius in potentiâ existens postmodum actu intelligat, oportet quod hoc causetur ab aliquo intellectu qui semper est in actu. Hic autem est intellectus separatus. Ergo ab aliquibus substantiis separatis causantur species intelligibiles, quibus actu intelligimus.

Sed contra est, quia secundum hoc sensibus non indigeremus ad intelligendum; quod patet esse falsum ex hoc præcipue quod qui

caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensûs.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt species intelligibiles nostri intellectûs procedere ab aliquibus formis vel substantiis separatis. Et hoc dupliciter.

Plato enim, sicut dictum est art. 1 hujus qu., posuit formas rerum sensibilibus per se sine materiâ subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat *per se hominem*; et formam, vel ideam equi, quam nominabat *per se equum*; et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebant participari et ab animâ nostrâ, et à materiâ corporali; ab animâ quidem nostrâ, ad cognoscendum; à materiâ verò corporali, ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc quod participat ideam lapidis, fit hic lapis, ita intellectus noster per hoc quod participat ideam lapidis, fit intelligens lapidem. Participatio autem ideæ fit per aliquam similitudinem ipsius ideæ in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Sicut igitur ponebat formas sensibiles, quæ sunt in materiâ corporali, effluere ab ideis, sicut quasdam earum similitudines; ita ponebat species intelligibiles nostri intellectûs esse similitudines quasdam idearum ab eis effluentes. Et propter hoc, ut supra dictum est, art. 1 hujus qu., scientias et definitiones ad ideas referebat.

Sed quia contra rationem rerum sensibilibus est quod earum formæ subsistant absque materiis, ut Aristoteles, lib. 7 Metaph., à text. 44 usque ad 58, multipliciter probat; ideo Avicenna hanc positionem remotâ, posuit omnium rerum sensibilibus intelligibiles species non quidem per se subsistere absque materiâ, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis; à quorum primò derivantur huiusmodi species in sequentem; et sic de aliis usque ad ultimum intellectum separatum, quem nominat *intellectum agentem*; à quo, ut ipse dicit, effluunt species intelligibiles in animas nostras, et formæ sensibiles in materiam corporalem.

Et sic in hoc Avicenna cum Platone concordat quod species intelligibiles nostri intellectûs effluunt à quibusdam formis separatis, quas tamen Plato dicit per se subsistere, ut refert Arist., 1 Metaph., text. 6 et 25. Avicenna verò ponit eas in intelligentiâ agente. Differunt etiam quantum ad hoc quod Avicenna ponit, species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere; sed indiget ut iteratò se convertat ad recipiendum de novo; unde non ponit scientiam animæ naturaliter inditam, sicut Plato, qui ponit participationes idearum immobiliter in animâ permanere.

Sed secundum hanc positionem sufficiens ratio assignari non posset, quare anima nostra corpori uniretur. Non enim potest dici, quod anima intellectiva corpori uniatur propter corpus; quia nec forma est propter materiam, nec motor propter mobile, sed potius è converso. Maximè autem videtur corpus esse necessarium animæ intellectivæ ad ejus propriam operationem, quæ est intelligere; quia secundum esse suum à corpore

non dependet. Si autem anima species intelligibiles secundum suam naturam apta nata esset recipere per influentiam aliquorum separatorum principiorum tantum, et non acciperet eas ex sensibus, non indigeret corpore ad intelligendum; unde frustra corpori uniretur. Si autem dicatur, quod indiget anima nostra sensibus ad intelligendum, quibus quodam modo excitetur ad consideranda ea quorum species intelligibiles à principiis separatis recipit, hoc non videtur sufficere; quia huiusmodi excitatio non videtur necessaria animæ, nisi in quantum est *consopita* (secundum Platonicos) quodam modo, et *obliviosa* propter unionem ad corpus; et sic sensus non proficerent animæ intellectivæ, nisi ad tollendum impedimentum quod animæ provenit ex corporis unione. Remanet igitur quærendum, quæ sit causa unionis animæ ad corpus. Si autem dicatur, secundum Avicennam, quod sensus sunt animæ necessarij, quia per eos excitatur, ut convertat se ad intelligentiam agentem, à quâ recipit species; hoc quidem non sufficit, quia si in naturâ animæ est ut intelligat per species ab intelligentiâ agente effluxas, sequeretur quod quandoque anima possit se convertere ad intelligentiam agentem ex inclinatione suæ naturæ, vel etiam excitata per alium sensum, ut convertat se ad intelligentiam agentem, ad recipiendum species sensibilibus, quorum sensum aliquis non habet. Et sic cæcus natus posset habere scientiam de coloribus; quod est manifestè falsum.

Unde dicendum est, quod species intelligibiles, quibus anima nostra intelligit, non effluunt à formis separatis.

Ad primum ergo dicendum quod species intelligibiles, quas participat noster intellectus, reducuntur sicut in primam causam in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum. Sed ab illo principio procedunt mediantibus formis rerum sensibilibus, et materialibus, à quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit, c. 7 de divin. Nom., lect. 2.

Ad secundum dicendum quod res materiales secundum esse quod habent extra animam, possunt esse sensibiles actu, non autem actu intelligibiles. Unde non est simile de sensu et intellectu.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster possibilis reducitur de potentiâ ad actum per aliquod ens actu, id est per intellectum agentem, qui est virtus quædam animæ nostræ, ut dictum est qu. 79, art. 3, non autem per aliquem intellectum separatum, sicut per causam propriam (1) proximam, sed fortè sicut per causam remotam.

ARTICULUS V. — *Utrum anima intellectiva cognoscat res immateriales in rationibus æternis.* — (Infr., qu. 88, art. 3, ad 1, et Ver. quæst. 8, art. 7, ad 6, et qu. 10, art. 1, corp., et ad 6, et art. 8, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res imma-

teriales in rationibus æternis. Id enim in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis, et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis in statu præsentis vitæ non cognoscit rationes æternas; quia non cognoscit ipsum Deum, in quo rationes æternæ existunt, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionysius dicit, in 1 c. myst. Theol. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

2. Præterea, Rom. 1, 20, dicitur, quod *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, conspiciuntur*. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo rationes æternæ per creaturas materiales cognoscuntur, et non è converso.

3. Præterea, rationes æternæ nihil aliud sunt quam ideæ. Dicit enim Augustinus, in lib. 83 QQ., qu. 46, à med., quod *ideæ sunt rationes stabiles rerum in mente divinæ existentes*. Si ergo dicatur quod anima intellectiva cognoscit omnia in rationibus æternis, redibit opinio Platonis, qui posuit, omnem scientiam ab ideis derivari.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 12 Confess., c. 25, à med.: *Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsâ, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate*. Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in 2 de Doctr. christian., c. 40, in princ., *qui philosophi vocantur, si qua fortè vera et fidei nostræ accommoda dixerunt, ab eis tantum ab injustis possessoribus in usum nostrum vindicanda sunt. Habent enim doctrinæ Gentilium quædam simulata et superstitiosa figmenta, quæ unusquisque nostrum de societate Gentilium exiens debet evitare*, etc. Et ideò Augustinus, qui doctrinis Platoniorum imbutus fuerat, si qua invenit fidei accommoda in eorum dictis, assumpsit; quæ verò invenit fidei nostræ adversa, in melius commutavit. Posuit autem Plato, sicut supra dictum est, art. præc., formas rerum per se subsistere à materiâ separatas, quas *ideas* vocabat, per quarum participationem dicebat intellectum nostrum omnia cognoscere, ut sicut materia corporalis per participationem ideæ lapidis fit lapis, ita intellectus noster per participationem ejusdem ideæ cognosceret lapidem. Sed quia videtur esse alienum à fide quod formæ rerum extra res per se subsistant absque materiâ, sicut Platonici posuerunt, dicentes *per se vitam*, aut *per se sapientiam* esse quasdam substantias creatrices, ut Dionysius dicit, 11, c. de div. Nom., à med. lect. 4, ideò Augustinus, in lib. 83 QQ., qu. 46, posuit loco harum idearum, quas Plato ponebat, rationes omnium creaturarum in mente divinâ existere, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit.

Cum ergo quæritur, utrum anima humana in rationibus æternis omnia cognoscat; di-

(1) In edit. Nicolai deest *propiam*.

cendum est quòd aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea quorum imagines in speculo resultant; et hoc modo anima in statu præsentis vitæ non potest videre omnia in rationibus æternis; sed sic in rationibus æternis cognoscunt omnia beati, qui Deum vident, et omnia in ipso.

Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio; sicut si dicamus quòd in sole videntur ea quæ videntur per solem; et sic necesse est dicere quòd anima humana omnia cognoscat in rationibus æternis per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quàm quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in Psal. 6, 6, dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni Psalmista respondet dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*; quasi dicat: Per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. Quia tamen præter lumen intellectuale in nobis exiguntur species intelligibiles à rebus acceptæ ad scientiam de rebus materialibus habendam; ideò non per solam participationem rationum æternarum de rebus materialibus notitiam habemus, sicut Platonici posuerunt quòd sola idearum participatio sufficit ad scientiam habendam. Unde Augustinus dicit in 4 de Trin., c. 16: *Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt?*

Quòd autem Augustinus non sic intellexerit omnia cognosci in rationibus æternis, vel in incommutabili veritate, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc quod ipse dicit in libro 83 QQ., qu. 66, à med., quòd *rationalis anima non omnis, et quæcumque, sed quæ sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni*; scilicet rationum æternarum, esse idonea, sicut sunt animæ beatorum (1).

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VI. — *Utrùm intellectiva cognitio accipiat à rebus sensibilibus.* — (Ver. qu. 10, art. 6, et opusc. 2, cap. 81 et 83.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectiva cognitio non accipiat à rebus sensibilibus. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 9, in princ., quòd *non est expectanda sinceritas veritatis à corporis sensibus*; et hoc probat dupliciter: uno modo per hoc quòd omne quod corporeus sensus attingit, sine ullâ intermissione temporis commutatur: quod autem non manet, percipi non potest. Alio modo per hoc quòd omnia quæ per corpus sentimus, etiam cùm non adsunt sensibus, imagines tamen eorum patimur, ut in somno, vel furore. Non autem sensibus discernere valemus, utrùm ipsa sensibilia

vel imagines eorum falsas sentiamus; nihil autem percipi potest quod à falso non discernitur. Et sic concludit quòd *non est expectanda veritas à sensibus*. Sed cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis. Non ergo cognitio intellectualis est expectanda à sensibus.

2. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., c. 16: *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tanquàm spiritus corpori facienti materiæ vice subdatur. Omni enim modo præstantior est qui facit, ed re de quâ aliquid facit.* Unde concludit quòd *imaginem corporis non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso facit.* Non ergo intellectualis cognitio à sensibus derivatur.

3. Præterea, effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia; intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Intellectualis ergo cognitio non derivatur à rebus sensibilibus.

Sed contra est quòd Philosophus probat in 1 Metaph., cap. 1, et in fine Poster., lib. 2, text. 27, quòd *principium nostræ cognitionis est à sensu.*

Respondeo dicendum quòd circa istam quæstionem triplex fuit philosophorum opinio. Democritus enim posuit quòd nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cùm ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt, atque intrant imagines in animas nostras, ut Augustinus dicit in epist. suâ ad Dioscorum. Et Aristoteles etiam dicit, in lib. de Somn. et Vigil. (lib. de Divin. per somnum, c. 2), quòd Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus, quàm alii antiqui naturales non ponebant intellectum differre à sensu, ut Aristoteles dicit, in lib. 2 de Animâ, text. 150 et 151. Et ideò quia sensus immutatur à sensibili, arbitrabantur omnem nostram cognitionem fieri per solam immutationem à sensibilibus. Quam quidem immutationem Democritus assererat fieri per imaginum defluxiones.

Plato verò è contrario posuit intellectum differre à sensu, et intellectum quidem esse virtutem immaterialem organo corporeo non utentem in suo actu. Et quia incorporeum non potest immutari à corporeo, posuit quòd cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus à sensibilibus, sed per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut dictum est art. 4 et 5 præced. Sensus etiam posuit virtutem quamdam per se operantem. Unde nec ipse sensus, cùm sit quædam vis spiritualis, immutatur à sensibilibus; sed organa sensuum à sensibilibus immutantur; ex quâ immutatione anima quodam modo excitatur, ut in se species sensibilibus formet. Et hanc opinionem tangere videtur Augustinus, 12 super Gen. ad litt., c. 24, in med., ubi dicit quòd *corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsâ quod extrinsecus nuntiatur.* Sic igitur secundum Platonis opinionem neque intellectualis cognitio à sensibili procedit, neque etiam sensibilia

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Rom. edit., bonorum.

totaliter à sensibilibus rebus ; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et similiter sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristoteles autem mediâ viâ processit. Posuit enim, 2 de Animâ, text. 152, cum Platone, intellectum differre à sensu. Sed sensum posuit propriam operationem non habere sine communicatione corporis, ita quòd sentire non sit actus animæ tantum, sed conjuncti. Et similiter posuit de omnibus operationibus sensitivæ partis. Quia igitur non est inconveniens quòd sensibilia, quæ sunt extra animam, causent aliquid in conjunctum, in hoc Aristoteles cum Democrito concordavit, quòd operationes sensitivæ partis causentur per impressionem sensibilibus in sensum, non per modum defluxionis, ut Democritus posuit, sed per quamdam operationem. Nam et Democritus omnem actionem fieri posuit per influxionem atomorum, ut patet in 1 de Gener., text. 56 et seq. ; intellectum verò posuit Aristoteles, 3 de Animâ, text. 12, habere operationem absque communicatione corporis. Nihil autem corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideò ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilibus corporum, sed requiritur aliquid nobilius ; quia *agens est honorabilius patiente*, ut ipse dicit, lib. 3 de Animâ, text. 19 ; non tamen ita quòd intellectualis operatio causetur in nobis ex solâ impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit ; sed illud superius et nobilius agens, quod vocat *intellectum agentem*, de quo jam supra diximus, qu. 79, art. 3 et 4, facit phantasmata (1) à sensibus accepta intelligibilia in actu per modum abstractionis cujusdam.

Secundum hoc ergo ex parte phantasmatum intellectualis operatio à sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet quòd fiant intelligibilia actu per intellectum agentem ; non potest dici quòd sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo est materia causæ.

Ad primum ergo dicendum quòd per verba illa Augustini datur intelligi quòd veritas non sit totaliter à sensibus expectanda. Requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res à similitudinibus rerum.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginariâ. Et quia secundum Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quæ est animæ solius, eâdem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quòd corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam ; sed hoc facit ipsa anima, quâ utitur Aristoteles, lib. 3 de Animâ, text. 19, ad probandum intellectum agentem esse aliquid

separatum, quia scilicet *agens est honorabilius patiente*. Et procul dubio oportet secundum hanc positionem in vi imaginativâ ponere non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus, secundum opinionem Aristotelis, lib. 2 de Animâ, text. 153 et 155, usque ad fin. lib., quòd actio virtutis imaginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas ; quia corpus sensibile est nobilius organo animalis secundum hoc quòd comparatur ad ipsum ut ens in actu ad ens in potentia, sicut coloratum in actu ad pupillam, quæ colorata est in potentia.

Posset tamen dici quòd quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilibus, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 160, tamen est quædam operatio animæ in homine quæ dividendo et componendo format diversas rerum imagines, etiam quæ non sunt à sensibus acceptæ. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad tertium dicendum quòd sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis ; et ideò non est mirum, si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit.

ARTICULUS VII. — *Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penès se habet, non convertendo se ad phantasmata.* — (Inf., qu. 89, art. 1 et 2, et 3 part., qu. 11, art. 2, et qu. 16, art. 1, corp., et 2 cont., cap. 59 et 72, et 4, cap. 11, et 1 Cor. 13, lect. 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penès se habet, non convertendo se ad phantasmata. Intellectus enim fit in actu per speciem intelligibilem, quâ informatur. Sed intellectum esse in actu est ipsum intelligere. Ergo species intelligibiles sufficiunt ad hoc quòd intellectus actu intelligat, absque hoc quòd ad phantasmata se convertat.

2. Præterea, magis dependet imaginatio à sensu quàm intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multò magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Præterea, incorporalium non sunt aliqua phantasmata ; quia imaginatio tempus et continuum non transcendit. Si ergo intellectus noster non posset aliquid intelligere in actu, nisi converteretur ad phantasmata, sequeretur quòd non posset intelligere incorporeum aliquid ; quod patet esse falsum ; intelligimus enim veritatem ipsam, et Deum, et Angelos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 30, quòd *nihil sine phantasmate intelligit anima*.

Respondeo dicendum quòd impossibile est intellectum nostrum secundum præsentis vitæ statum quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata. Et hoc duobus indiciis apparet.

Primò quidem quia, cum intellectus sit vis

(1) Ita codd. Alean. et Tarrac. Nicolaius, et nobilius agens vocat... quod facit phantasmata. Edit. Rom., quod vocat... quod facit.

quædam non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem alicujus corporalis organi; si non requiretur ad ejus actum actus alicujus potentiæ utens organo corporali. Utuntur autem organo corporali sensus et imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Unde manifestum est quòd ad hoc quòd intellectus actu intelligat, non solum accipiendo scientiam de novo, sed etiam utendo scientiâ jam acquisitâ, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum. Videmus enim quòd impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et similiter impedito actu memorativæ virtutis, ut in lethargicis, impeditur homo ab intelligendo in actu etiam ea quorum scientiam præacceptit.

Secundò quia hoc quilibet in seipso experiri potest, quòd quando aliquis conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspiciat quod intelligere studet. Et inde est etiam quòd quando aliquem volumus facere aliquid intelligere, proponimus ei exempla ex quibus sibi phantasmata fomare possit ad intelligendum.

Hujus autem ratio est quia potentia cognoscitiva proportionatur cognoscibili. Unde intellectus Angeli, qui est totaliter à corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis à corpore separata; et per hujusmodi intelligibile materialia cognoscit. Intellectus autem humani, qui est conjunctus corpori, proprium objectum est quidditas sive natura in materiâ corporali existens; et per hujusmodi naturas visibilium rerum, etiam in invisibilium rerum aliqualem cognitionem ascendit. De ratione autem hujus naturæ est quòd in aliquo individuo existat, quod non est absque materiâ corporali; sicut de ratione naturæ lapidis est quòd sit in hoc lapide, et de ratione naturæ equi est quòd sit in hoc equo, et sic de aliis. Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest completè et verè, nisi secundum quòd cognoscitur ut in particulari existens. Particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem: et idèd necesse est ad hoc quòd intellectus actu intelligat suum objectum proprium, quòd convertat se ad phantasmata, ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Si autem proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel si formæ rerum sensibilium subsisterent non in particularibus, secundum Platonicos, non oporteret quòd intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum quòd species conservatæ in intellectu possibili in eo existunt habitualiter, quando actu non intelligit, sicut supra dictum est, qu. 79, art. 6. Unde ad hoc quòd intelligamus in actu, non sufficit ipsa conservatio specierum; sed oportet quòd eis utamur, secundum quod convenit rebus quarum sunt species, quæ sunt naturæ in particularibus existentes.

Ad secundum dicendum quòd etiam ipsum phantasma est similitudo rei particularis;

unde non indiget imaginatio aliquâ aliâ similitudine particulari; sicut indiget intellectus.

Ad tertium dicendum quòd incorporea, quorum non sunt phantasmata, cognoscuntur à nobis per comparisonem ad corpora sensibilia, quorum sunt phantasmata; sicut veritatem intelligimus ex consideratione rei circa quam veritatem speculamur; Deum autem, ut Dionysius dicit, c. 1 de div. Nom., lect. 3, cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem. Alias etiam incorporeas substantias in statu præsentis vitæ cognoscere non possumus nisi per remotionem, vel aliquam comparisonem ad corporalia. Et idèd cùm de hujusmodi aliquid intelligimus, necesse habemus converti ad phantasmata corporum, licèt ipsorum non sint phantasmata.

ARTICULUS VIII. — *Utrum judicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.* — (2-2, qu. 154, art. 5 corp., et qu. 172, art. 1, et Ver. qu. 12, art. 3, et 3 de Animâ, lect. 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd judicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus. Superius enim non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectus est supra sensum. Ergo judicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Præterea, syllogizare est actus intellectus. In somno autem ligatur sensus, ut dicitur in lib. de Somn. et Vig., c. 1; contingit tamen quandoque quòd aliquis dormiens syllogizat. Ergo non impeditur judicium intellectus per ligamentum sensus.

Sed contra est quòd in dormiendo, ea quæ contra licitos mores contingunt, non imputantur ad peccatum, ut Augustinus in 12 sup. Gen. ad litt., c. 15, dicit. Hoc autem non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis et intellectus haberet. Ergo impeditur rationis usus per ligamentum sensus.

Respond. odicendum quòd, sicut dictum est art. pr., proprium objectum intellectui nostro proportionatum est natura rei sensibilis; judicium autem perfectum de re aliquâ dari non potest, nisi ea omnia quæ ad rem pertinent, cognoscantur, et præcipuè si ignoraretur id quod est terminus et finis judicii. Dicit autem Philosophus, in 3 de Cælo, text. 61, quòd *sicut finis activæ scientiæ est opus; ita naturalis scientiæ finis est quòd videtur semper propriè secundum sensum.* Faber enim non quærit cognitionem cultelli nisi propter opus, ut operetur hunc particularem cultellum; et similiter naturalis non quærit cognoscere naturam lapidis et equi, nisi ut sciat rationes eorum quæ videntur secundum sensum. Manifestum est autem quòd non posset esse perfectum judicium fabri de cultello, si opus ignoraret; et similiter non posset esse perfectum judicium scientiæ naturalis de rebus naturalibus, si sensibilia ignorarentur. Omnia autem quæ in præsentis statu intelligimus, cognoscuntur à nobis per comparisonem ad res sensibiles naturales. Unde impossibile est quòd sit in nobis judicium intellectus perfectum cum ligamento sensus, per quem res sensibiles cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis

intellectus sit superior sensu, accipit tamen aliquo modo à sensu, et ejus objecta prima et principalia in sensibus fundantur; et ideò necesse est quòd impediatur iudicium intellectus ex ligato sensu.

Ad secundum dicendum quòd sensus ligatur in dormientibus propter evaporationes quasdam et fumositates resolutas, ut dicitur in lib. de Somno et Vig., c. 1 et 3, et ideò secundum dispositionem hujusmodi evaporationum contingit esse ligamentum sensus majus vel minus. Quando enim multus fuerit motus vaporum, ligatur non solum sensus, sed etiam imaginatio, ita ut nulla appareant phantasmata; sicut præcipuè accidit cum aliquis incipit dormire post multum cibum et potum. Si verò motus vaporum aliquantulum fuerit remissior, apparent phantasmata, sed distorta et inordinata, sicut accidit in febricitantibus. Si verò adhuc magis motus sedetur, apparent phantasmata ordinata; sicut maximè solet contingere in fine dormitionis et in hominibus sobriis et habentibus fortem imaginationem. Si autem motus vaporum fuerit modicus, non solum imaginatio remanet libera, sed etiam ipse sensus communis ex parte solvitur; ita quòd homo iudicat interdum in dormiendo, ea quæ videt, somnia esse, quasi dijudicans inter res et rerum similitudines. Sed tamen ex aliquâ parte remanet sensus communis ligatus. Et ideò, licet aliquas similitudines discernat à rebus, tamen semper in aliquibus decipitur. Sic igitur per modum quo sensus solvitur, et imaginatio in dormiendo, liberatur iudicium intellectus; non tamen ex toto. Unde illi qui dormiendo syllogizant, cum excitantur, semper recognoscunt se in aliquo defecisse.

QUÆSTIO LXXXV.

DE MODO ET ORDINE INTELLIGENDI. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de modo et ordine intelligendi; et circa hoc quærentur octo: 1° utrùm intellectus noster intelligat abstrahendo species à phantasmatis; 2° utrùm species intelligibiles abstractæ à phantasmatis se habeant ad intellectum nostrum ut quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur; 3° utrùm intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale; 4° utrùm intellectus noster possit multa simul intelligere; 5° utrùm intellectus noster intelligat componendo et dividendo; 6° utrùm intellectus possit errare; 7° utrùm unus possit eandem rem melius intelligere quàm alius; 8° utrùm intellectus noster per prius cognoscat indivisibile quàm divisibile.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem à phantasmatis.* — (*Inf., qu. 87, art. 2, et qu. 101, art. 1, et 1-2, qu. 5, art. 1, ad 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem à phantasmatis. Quicumque enim intellectus intelligit rem aliter quàm sit, est falsus. Formæ autem rerum materialium non sunt abstractæ à particularibus, quorum similitudines sunt

phantasmata. Si ergo intelligamus res materiales per abstractionem specierum in phantasmatis, erit falsitas in intellectu nostro.

2. Præterea, res materiales sunt naturales, in quarum definitione cadit materia. Sed nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione ejus. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materiâ. Sed materia est individuationis principium. Ergo res materiales non possunt intelligi per abstractionem universalis à particulari; quod est abstrahere species intelligibiles à phantasmatis.

3. Præterea, in 3 de Animâ, text. 18 et 31, dicitur quòd *phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum*. Sed visio non fit per abstractionem aliquarum specierum à coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quòd aliquid abstrahatur à phantasmatis, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

4. Præterea, ut dicitur in 3 de Animâ, loc. nunc cit., in intellectivâ animâ sunt duo, scilicet intellectus possibilis et agens. Sed abstrahere à phantasmatis species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata sicut lumen ad colores, quòd non abstrahit aliquid à coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo à phantasmatis.

5. Præterea, Philosophus in 3 de Animâ, text. 32 et 39, dicit quòd *intellectus intelligit species in phantasmatis*. Non ergo eas abstrahendo.

Sed contra est quod dicitur, in 3 de Animâ, text. 2, quòd *sicut res sunt separabiles à materiâ, sic circa intellectum sunt*. Ergo oportet quòd materialia intelligantur in quantum à materiâ abstrahuntur, et à similitudinibus materialibus, quæ sunt phantasmata.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 80, art. 2, et qu. 84, art. 7, objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivæ. Est autem triplex gradus cognoscitivæ virtutis. Quædam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus; et ideò objectum cujuslibet sensitivæ potentiæ est forma, prout in materiâ corporali existit. Et quia hujusmodi materia est individuationis principium, ideò omnis potentia sensitivæ partis est cognoscitiva particularium tantum. Quædam autem virtus cognoscitiva est quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivæ objectum est forma sine materiâ subsistens. Etsi enim materialia cognoscat, non tamen nisi in immaterialibus ea intuentur, vel in seipsis, vel in Deo. Intellectus autem humanus medio modo se habet; non enim est actus alicujus organi, sed tamen est quædam virtus animæ, quæ est forma corporis, ut ex supra dictis patet, qu. 76, art. 1. Et ideò proprium ejus est cognoscere formam in materiâ quidem

corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materiâ. Cognoscere verò id quod est in materiâ individuali, non prout est in tali materiâ, est abstrahere formam à materiâ individuali, quam repræsentant phantasmata. Et ideò necesse est dicere quòd intellectus noster intelligit materialia abstrahendo à phantasmatibus; et per materialia sic considerata in immaterialium aliqualem cognitionem devenimus; sicut è contra Angeli per immaterialia materialia cognoscunt.

Plato verò, attendens solùm immaterialitatem intellectûs humani, non autem ad hoc quòd est corpori quodam modo unitus, posuit objectum intellectûs ideas separatas; et quòd intelligimus non quidem abstrahendo, sed magis abstracta participando (ut refert Aristot., 12 Metaph. text. 6), ut supra dictum est, qu. 84, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd abstrahere contingit dupliciter: uno modo per modum compositionis et divisionis, sicut cùm intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo. Alio modo per modum simplicitatis; sicut cùm intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi, non est absque falsitate. Sed secundo modo abstrahere per intellectum quæ non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, ut in sensibus manifestè apparet. Si enim intelligamus, vel dicamus (1), colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatum ab eo, erit falsitas in opinione, vel in oratione. Si verò consideremus colorem et proprietatem ejus, nihil considerantes de pomo colorato; vel si quod intelligimus, voce exprimamus, erit absque falsitate opinionis et orationis; pomum enim non est de ratione coloris. Et ideò nihil prohibet colorem intelligi, nihil intelligendo de pomo. Similiter dico quòd ea quæ pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis, aut hominis, aut equi, possunt considerari sine principiis individualibus, quæ non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale à particulari, vel speciem intelligibilem à phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quæ per phantasmata repræsentantur. Cùm ergo dicitur quòd intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quàm sit, verum est, si ly *aliter* referatur ad rem intellectam; tunc enim intellectus est falsus, quando intelligit rem esse aliter quàm sit: unde falsus esset intellectus, si sic abstraheret speciem lapidis à materiâ, ut intelligeret eam non esse in materiâ, ut Plato posuit. Non est autem verum quod proponitur, si ly *aliter* accipiatur ex parte intelligentis; est enim absque falsitate ut alius sit modus intelligentis in intelligendo, quàm modus rei in essendo; quia intellectum est in intelligente immaterialiter per modum intellectûs, non autem materia-

liter per modum rei materialis.

Ad secundum dicendum quòd quidam putaverunt quòd species rei naturalis sit forma solùm, et quòd materia non sit pars speciei. Sed secundum hoc in definitionibus rerum naturalium non poneretur materia.

Et ideò aliter dicendum est quòd materia est duplex, scilicet communis, et signata, vel individualis; communis quidem, ut caro et os; individualis autem, ut hæc carnes, et hæc ossa. Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis à materiâ sensibili individuali, non autem à materiâ sensibili communi; sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus; quæ non sunt de ratione speciei, sed partes individui, ut dicitur in 7 Metaph., text. 34 et 35; et ideò sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum à carnibus et ossibus. Species autem mathematicæ possunt abstrahi per intellectum à materiâ sensibili non solùm individuali, sed etiam communi; non tamen à materiâ intelligibili communi, sed solùm individuali. Materia enim sensibilis dicitur materia corporalis, secundum quòd subjacet qualitatibus sensibilibus, scilicet calido et frigido, duro, et molli, et hujusmodi. Materia verò intelligibilis dicitur substantia, secundum quòd subjacet quantitati. Manifestum est autem quòd quantitas prius inest substantiæ quàm qualitates sensibiles. Unde quantitates, ut numeri, et dimensiones, et figuræ, quæ sunt terminationes quantitatum, possunt considerari absque qualitatibus sensibilibus; quod est eas abstrahi à materiâ sensibili; non tamen possunt considerari sine intellectu substantiæ quantitati subjectæ; quod esset eas abstrahi à materiâ intelligibili communi; possunt tamen considerari sine hac vel illâ substantiâ; quod est eas abstrahi à materiâ intelligibili individuali. Quædam verò sunt quæ possunt abstrahi etiam à materiâ intelligibili communi, sicut ens, unum, potentia, et actus, et alia hujusmodi; quæ etiam esse possunt absque omni materiâ, ut patet in substantiis immaterialibus. Et quia Plato non consideravit quod dictum est de duplici modo abstractionis, omnia quæ diximus abstrahi per intellectum, posuit abstracta esse secundum rem.

Ad tertium dicendum quòd colores habent eundem modum existendi, prout sunt in materiâ corporali individuali, sicut in potentiâ visivâ; et ideò possunt imprimere suam similitudinem in visum. Sed phantasmata, cùm sint similitudines individuorum, et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi quem habet intellectus humanus, ut ex dictis patet in corp. art., et art. 7 quæst. præc., et ideò non possunt suâ virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectûs agentis resultat quædam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectûs agentis supra phantasmata, quæ quidem est repræsentativa eorum quorum sunt phantasmata, solùm quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis à phantasmatibus, non quòd aliqua eadem numero forma

(1) Ita cod. Alcan. Nicolaius, et editio Patav. 1712. Edit. Rom. et Patav. 1698; Si enim dicamus tantum.

quæ prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum quo corpus accipitur ab uno loco, et transfertur ad alterum.

Ad quartum dicendum quod phantasmata et illuminantur ab intellectu agente, et iterum ab eis per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior, ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles à phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostrâ consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur.

Ad quintum dicendum quod intellectus noster et abstrahit species intelligibiles à phantasmatibus, in quantum considerat naturas rerum in universali; et tamen intelligit eas in phantasmatibus; quia non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut supra dictum est, qu. præc. art. 6 et 7.

ARTICULUS II. — *Utrum species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur, vel sicut id quo intelligitur.* — (4 cont., cap. 11, et Ver. qu. 2, art. 6 corp., fin., et Pot. qu. 7, art. 5, corp., et qu. 8, art. 1, et opusc. 2, cap. 85.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum sicut id quod intelligitur. Intellectum enim in actu est in intelligente, quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu. Sed nihil de re intellectâ est in intellectu actu intelligente, nisi species intelligibilis abstracta. Ergo hujusmodi species est ipsum intellectum in actu.

2. Præterea, intellectum in actu oportet in aliquo esse; alioquin nihil esset. Sed non est in re, quæ est extra animam; quia cum res quæ est extra animam, sit materialis, nihil quod est in eâ potest esse intellectum in actu. Relinquitur ergo quod intellectum in actu sit in intellectu; et ita nihil est aliud quam species intelligibilis prædicta.

3. Præterea, Philosophus dicit, in 1 Perih., cap. 1, quod *voces sunt notæ earum quæ sunt in animâ, passionum.* Sed voces significant res intellectas, id enim voce significamus quod intelligimus. Ergo ipsæ passionem animæ, scilicet species intelligibiles, sunt ea quæ intelliguntur in actu.

Sed contra, species intelligibilis se habet ad intellectum sicut species sensibilis ad sensum. Sed species sensibilis non est illud quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intelligit intellectus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt nisi proprias passionem, puta quod sensus non sentit nisi passio-

nem sui organi. Et secundum hoc intellectus nihil intelligit nisi suam passionem, scilicet speciem intelligibilem in se receptam; et secundum hoc species hujusmodi est ipsum quod intelligitur.

Sed hæc opinio manifestè apparet falsa ex duobus: primò quidem quia eadem sunt quæ intelligimus, et de quibus sunt scientiæ. Si igitur ea quæ intelligimus, essent solùm species quæ sunt in animâ, sequeretur quod scientiæ omnes non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solùm de speciebus intelligibilibus, quæ sunt in animâ; sicut secundum Platonicos omnes scientiæ sunt de ideis, quas ponebant esse intellectas in actu. Secundò quia sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur, esse verum; et similiter quod contradictoriæ essent simul veræ. Si enim potentia non cognoscit nisi propriam passionem, de eâ solùm judicat. Sic autem videtur aliquid, secundum quod potentia cognoscitiva afficitur. Semper ergo judicium potentiae cognoscitivæ erit de eo quod judicat, scilicet de propriâ passione, secundum quod est; et ita omne judicium erit verum; puta si gustus non sentit nisi propriam passionem, cum aliquis habens sanum gustum judicat mel esse dulce, verè judicabit; et similiter si ille qui habet gustum infectum, judicet mel esse amarum, verè judicabit; uterque enim judicabit secundum quod gustus ejus afficitur. Et sic sequitur quod omnis opinio æqualiter erit vera, et universaliter omnis acceptio.

Et ideò dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus; quod sic patet. Cum enim sit duplex actio, sicut dicitur 9 Metaph., text. 16, una quæ manet in agente (ut videre et intelligere), et altera quæ transit in rem exteriorem (ut calefacere et secare); utraque fit secundum aliquam formam. Et sicut forma secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis (ut calor calefacientis est similitudo calefacti), similiter forma secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est secundum quam visus videt; et similitudo rei intellectæ, quæ est species intelligibilis, est forma secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus supra seipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere, et speciem quâ intelligit. Et sic species intellecta secundariò est id quod intelligitur; sed id quod intelligitur primò, est res, cujus species intelligibilis est similitudo. Et hoc etiam patet ex antiquorum opinione, qui ponebant simile simili cognosci. Ponebant enim quod anima per terram quæ in ipsâ erat, cognosceret terram quæ extra ipsam erat; et sic de aliis. Si ergo accipiamus speciem terræ loco terræ, secundum doctrinam Aristotelis, lib. 3 de Animâ, text. 38, qui dicit quod lapis non est in animâ, sed species lapidis; sequeretur quod anima per species intelligibiles cognoscat res quæ sunt extra animam.

Ad primum ergo dicendum quod intel-

etum (1) est in intelligente per suam similitudinem. Et per hunc modum dicitur, quod intellectum in actu est intellectus in actu, in quantum similitudo rei intellectæ est forma intellectûs, sicut similitudo rei sensibilis est forma sensûs in actu. Unde non sequitur quod species intelligibilis abstracta sit id quod actu intelligitur, sed quod sit similitudo ejus.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur, et hoc quod est ipsum intelligi. Et similiter cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei, et abstractio, seu universalitas. Ipsa igitur natura cui accidit vel intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum quod est intelligi, vel abstrahi, vel intentio universalitatis, est in intellectu; et hoc possumus videre per simile in sensu. Visus enim videt colorem pomi sine ejus odore. Si ergo quæritur ubi sit color, qui videtur sine odore, manifestum est quod color, qui videtur, non est nisi in pomo. Sed quod sit sine odore perceptus, hoc accidit ei ex parte visûs, in quantum in visu est similitudo coloris, et non odoris. Similiter humanitas quæ intelligitur, non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturæ speciei, et non individualium principiorum.

Ad tertium dicendum quod in parte sensitivâ invenitur duplex operatio: una secundum solam immutationem; et sic perficitur operatio sensûs per hoc quod immutatur à sensibili. Alia operatio est formatio, secundum quod vis imaginativa format sibi aliquod idolum rei absentis, vel etiam nunquam visæ. Et utraque hæc operatio conjungitur (2) in intellectu. Nam primò quidem consideratur passio intellectûs possibilis, secundum quod informatur specie intelligibili. Quâ informatus format secundò vel definitionem, vel divisionem, vel compositionem, quæ pervocem significatur. Unde ratio quam significat nomen, est definitio; et enuntiatio significat compositionem et divisionem intellectûs. Non ergo voces significant ipsas species intelligibiles, sed ea quæ intellectus sibi format ad judicandum de rebus exterioribus.

ARTICULUS III.—*Utrum magis universalia sint priora in nostrâ cognitione intellectuali.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod magis universalia non sint priora in nostrâ cognitione intellectuali. Quia ea quæ sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minùs nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam; quia *prius est à quo non convertitur essendi consequentia*. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectûs.

2. Præterea, composita sunt priora quoad nos quàm simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo sunt posteriùs nota quoad nos.

3. Præterea, Philosophus dicit in 1 Physic., text. 3, quod *definitum priùs cadit in cognitione nostrâ quàm partes definitionis*. Sed universaliora sunt partes definitionis minùs universalium, sicut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posteriùs nota quoad nos.

4. Præterea, per effectus devenimus in causas et principia. Sed universalia sunt quædam principia. Ergo universalia sunt posteriùs nota quoad nos.

Sed contra est quod dicitur in 1 Physic., text. 4, quod *ex universalibus in singularia oportet devenire*.

Respondeo dicendum quod in cognitione nostri intellectûs duo oportet considerare. Primò quidem, quod cognitio intellectiva aliquo modo à sensitivâ primordium sumit. Et quia sensus est singularium, intellectus autem universalium; necesse est quod cognitio singularium quoad nos prior sit quàm universalium cognitio. Secundò oportet considerare quod intellectus noster de potentiâ in actum procedit. Omne autem quod procedit de potentiâ in actum, priùs pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quàm ad actum perfectum. Actus autem perfectus ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distinctè et determinatè res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistinctè sub quâdam confusione. Quod enim sic cognoscitur, secundum quid cognoscitur in actu, et quodam modo in potentiâ; unde Philosophus dicit, in 1 Physic., text. 3, quod *sunt primò nobis manifesta et certa confusa magis; posteriùs autem cognoscimus distinguendo principia et elementa*. Manifestum est autem quod cognoscere aliquid in quo plura continentur, sine hoc quod habeatur propria notitia uniuscujusque eorum quæ continentur in illo, est cognoscere aliquid sub confusione quâdam. Sic autem potest cognosci tam totum universale, in quo partes continentur in potentiâ, quàm etiam totum integrale; utrumque enim totum potest cognosci in quâdam confusione, sine hoc quod partes distinctè cognoscantur. Cognoscere autem distinctè id quod continetur in toto universali, est habere cognitionem de re minùs communi, sicut cognoscere animal indistinctè est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distinctè est cognoscere animal in quantum est animal rationale vel irrationale; quod est cognoscere hominem, vel leonem. Priùs igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quàm cognoscere hominem.

Et eadem ratio est, si comparemus quodcumque magis universale ad minùs universale. Et quia sensus exit de potentiâ in actum, sicut et intellectus; idem etiam ordo cognitionis apparet in sensu. Nam priùs secundum sensum dijudicamus magis commune quàm minùs commune, et secundum locum et secundum tempus: secundum locum quidem, sicut cum aliquid videtur à remotis, priùs deprehenditur esse corpus quàm deprehendatur esse animal; et priùs deprehenditur

(1) Edit. Rom., *intellectus*.

(2) Nic. minus, *contingit*.

esse animal quàm deprehendatur esse homo, et prius homo quàm Socrates vel Plato; secundum tempus autem, quia puer à principio prius distinguit hominem à non homine, quàm distinguat hunc hominem ab alio homine; et ideo pueri à principio appellant omnes viros patres, posterius autem determinant unumquemque, ut dicitur in 1 Physic., text. 5. Et hujus ratio manifesta est, quia qui scit aliquid indistinctè, adhuc est in potentiâ ut sciat distinctionis principium, sicut qui scit genus, est in potentiâ ut sciat differentiam. Et sic patet quòd cognitio indistincta media est inter potentiam et actum.

Est ergo dicendum quòd cognitio singulare est prior quoad nos quàm cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva, quàm cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quàm secundum intellectum cognitio magis communis est prior quàm cognitio minus communis.

Ad primum ergo dicendum quòd universale dupliciter potest considerari: uno modo secundum quòd natura universalis consideratur simul cum intentione universalitatis. Et cum intentio universalitatis (ut scilicet unum et idem habeat habitudinem ad multa) proveniat ex abstractione intellectûs, oportet quòd secundum hunc modum universale sit posterius. Unde in 1 de Animâ, text. 8, dicitur quòd *animal universale aut nihil est, aut posterius est*. Sed secundum Platonem, qui posuit universalis subsistentia, secundum hanc considerationem universale esset prius quàm particularia, quæ secundum eum non sunt nisi per participationem universalium subsistentium, quæ dicuntur ideæ. Alio modo potest considerari quantum ad ipsam naturam, scilicet animalitatis, vel humanitatis, prout invenitur in particularibus. Et sic dicendum est quòd duplex est ordo naturæ: unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quæ sunt imperfecta et in potentiâ, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam; quod apparet manifestè in generatione hominis et animalis; nam prius generatur animal quàm homo, ut dicitur in lib. de Generatione animalium, cap. 3. Alius est ordo perfectionis, sive intentionis naturæ, sicut actus simpliciter est prior secundum naturam quàm potentia, et perfectum prius est quàm imperfectum; et per hunc modum minus commune est prius secundum naturam quàm magis commune, ut homo quàm animal. Naturæ enim intentio non sistit in generatione animalis, sed intendit generare hominem.

Ad secundum dicendum quòd universale magis commune comparatur ad minus commune ut totum et ut pars; ut totum quidem, secundum quòd in magis universali non solum continetur in potentiâ minus universale, sed etiam alia, ut sub animali non solum homo, sed etiam equus; ut pars autem, secundum quòd minus commune continet in sui ratione non solum magis commune, sed etiam alia; ut homo non solum animal, sed etiam rationale. Sic igitur animal consideratum in se prius est in nostrâ cognitione quàm homo;

sed homo est prius in nostrâ cognitione quàm quòd animal sit pars rationis ejus.

Ad tertium dicendum quòd pars aliqua dupliciter potest cognosci: uno modo absolutè, secundum quòd in se est; et sic nihil prohibet prius cognoscere partes quàm totum, ut lapides quàm domum. Alio modo secundum quòd sunt partes hujus totius; et sic necesse est quòd prius cognoscamus totum quàm partem. Prius enim cognoscimus domum quâdam confusâ cognitione, quàm distinguamus singulas partes ejus. Sic igitur dicendum est quòd definientia absolutè considerata sunt prius nota quàm definitum, alioquin non notificaretur definitum per ea; sed secundum quòd sunt partes definitionis, sic sunt posterius nota. Prius enim cognoscimus hominem quâdam confusâ cognitione, quàm sciamus distinguere omnia quæ sunt de hominis ratione.

Ad quartum dicendum quòd universale secundum quòd accipitur cum intentione universalitatis, est quidem quodam modo principium cognoscendi, prout intentio universalitatis consequitur modum intelligendi, qui est per abstractionem; non autem est necesse quòd omne quod est principium cognoscendi, sit principium essendi, ut Plato existimavit; cum quandoque cognoscamus causam per effectum, et substantiam per accidentia. Unde universale sic acceptum secundum sententiam Aristotelis non est principium essendi, neque substantia, ut patet in 7 Metaph., text. 45. Si autem consideremus ipsam naturam generis et speciei, prout est in singularibus, sic quodam modo habet rationem principii formalis respectu singularium. Nam singulare est propter materiam; ratio autem speciei sumitur ex formâ. Sed natura generis comparatur ad naturam speciei magis per modum materialis principii; quia natura generis sumitur ab eo quod est materiale in re, ratio verò speciei ab eo quod est formale; sicut ratio animalis à sensitivo, ratio verò hominis ab intellectivo. Et inde est quòd ultima naturæ intentio est ad speciem, non autem ad individuum, neque ad genus; quia forma est finis generationis, materia verò est propter formam. Non autem oportet quòd cujuslibet causæ vel principii cognitio sit posterior quoad nos; cum quandoque cognoscamus per causas sensibiles effectus ignotos, quandoque autem è converso.

ARTICULUS IV. — *Utrum possimus multa simul intelligere.* — (Sup., qu. 12, art. 10, corp., et qu. 58, art. 2; et 2, dist. 3, qu. 3, art. 4; et 3, dist. 14, art. 2, qu. 4, et 1 cont., cap. 55, et Ver. qu. 8, art. 14, et quodl. 7, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd possimus multa simul intelligere. Intellectus enim est supra tempus. Sed prius et posterius ad tempus pertinent. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul.

2. Præterea, nihil prohibet diversas formas non oppositas simul eidem actu inesse, sicut odorem et colorem pomo. Sed species intelligibiles non sunt oppositæ. Ergo nihil prohibet intellectum unum simul fieri in actu se-

cundum diversas species intelligibiles; et sic potest multa simul intelligere.

3. Præterea, intellectus simul intelligit ali-quod totum, ut hominem, vel domum. Sed in quolibet toto continentur multæ partes. Ergo intellectus simul multa intelligit.

4. Præterea, non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in lib. 1 de Anima, text. 145 et 146; et eadem ratio est de quacumque aliâ comparatione. Sed intellectus noster cognoscit differentiam unius ad alterum. Ergo cognoscit multa simul.

Sed contra est quod dicitur in lib. 2 Topic., c. 4, loc. 33, quod *intelligere est unum solum, scire verò multa*.

Respondeo dicendum quod intellectus quidem potest simul multa intelligere per modum unius, non autem multa per modum multorum.

Dico autem per modum unius, vel multorum, per unam vel plures species intelligibiles; nam modus cuiusque actionis consequitur formam, quæ est actionis principium. Quæcumque ergo intellectus potest intelligere sub unâ specie, simul intelligere potest; et inde est quod Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua. Quæcumque verò intellectus per diversas species intelligit, non simul intelligit.

Et hujus ratio est quia impossibile est idem subjectum perfici simul pluribus formis unius generis et diversarum specierum; sicut impossibile est quod idem corpus secundum idem simul coloretur diversis coloribus, vel figuretur diversis figuris. Omnes autem species intelligibiles sunt unius generis, quia sunt perfectiones unius intellectivæ potentiæ; licet res quarum sunt species, sint diversorum generum. Impossibile est ergo quod idem intellectus simul perficiatur diversis speciebus intelligibilibus ad intelligendum diversa in actu.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus est supra tempus, quod est numerus motus corporalium rerum. Sed ipsa pluralitas specierum intelligibilium causat vicissitudinem quamdam intelligibilium operationum, secundum quam una operatio est prior alterâ; et hanc vicissitudinem Augustinus nominat tempus, cum dicit, 8 super Gen. ad litt., cap. 20 et 22, quod *Deus movet creaturam spiritualem per tempus*.

Ad secundum dicendum quod non solum oppositæ formæ non possunt esse simul in eodem subjecto, sed nec quæcumque formæ ejusdem generis, licet non sint oppositæ, sicut patet per exemplum inductum, in corp., de coloribus et figuris.

Ad tertium dicendum quod partes possunt intelligi dupliciter: uno modo sub quâdam confusione, prout sunt in toto; et sic cognoscuntur per unam formam totius, et sic simul cognoscuntur. Alio modo cognitione distinctâ, secundum quod quælibet cognoscitur per suam speciem; et sic non simul intelliguntur.

Ad quartum dicendum quod quando intellectus intelligit differentiam vel comparatio-

nem unius ad alterum, cognoscit utrumque differentium vel comparatorum sub ratione ipsius comparisonis, vel differentiæ, sicut dictum est in solut. præced., quod cognoscit partes sub ratione totius.

ARTICULUS V. — *Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.* — (Sup., qu. 58, art. 4 et 5; et 3, dist. 35, qu. 2, art. 2, quæst. 1, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo. Compositio enim et divisio non est nisi multorum. Sed intellectus non potest simul multa intelligere. Ergo non potest intelligere componendo et dividendo.

2. Præterea, omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum, vel futurum. Sed intellectus abstrahit à tempore, sicut etiam ab aliis particularibus conditionibus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

3. Præterea, intellectus intelligit per assimilationem ad res. Sed compositio et divisio nihil est in rebus; nihil enim invenitur in rebus nisi res, quæ significatur per prædicatum et subjectum; quæ est una et eadem, si compositio est vera; homo enim est verè id quod est animal. Ergo intellectus non componit et dividit.

Sed contra, voces significant conceptiones intellectus, ut dicit Philosophus in 1 Perih., cap. 1. Sed in vocibus est compositio et divisio, ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Ergo intellectus componit et dividit.

Respondeo dicendum quod intellectus humanus necesse habet intelligere componendo et dividendo. Cum enim intellectus humanus exeat de potentiâ in actum, similitudinem quamdam habet cum rebus generabilibus, quæ non statim perfectionem suam habent, sed eam successivè acquirunt. Et similiter intellectus humanus non statim in primâ apprehensione capit perfectam rei cognitionem; sed primò apprehendit aliquid de ipsâ, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus; et deinde intelligit proprietates et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam. Et secundum hoc necesse habet unum apprehensum alii componere, et dividere, et ex unâ compositione et divisione ad aliam procedere; quod est ratiocinari.

Intellectus autem angelicus et divinus se habent sicut res incorruptibiles, quæ statim à principio habent suam totam perfectionem. Unde intellectus angelicus et divinus statim perfectè totam rei cognitionem habet. Unde in cognoscendo quidditatem rei, cognoscit de re simul quidquid nos cognoscere possumus componendo, et dividendo, et ratiocinando. Et ideo intellectus humanus cognoscit componendo et dividendo, sicut et ratiocinando. Intellectus autem divinus et angelicus cognoscunt quidem compositionem, et divisionem, et ratiocinationem, non tamen componendo, et dividendo, et ratiocinando, sed per intellectum simplicis quidditatis.

Ad primum ergo dicendum quòd compositio et divisio intellectûs per quamdam differentiam vel comparisonem fit. Unde sic intellectus cognoscit multa componendo et dividendo, sicut cognoscendo differentiam vel comparisonem rerum.

Ad secundum dicendum quòd intellectus abstrahit à phantasmatibus; et tamen non intelligit actu nisi convertendo se ad phantasmata, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., et quæst. 84, art. 7. Et ex eâ parte quâ se ad phantasmata convertit, compositioni et divisioni intellectûs adjungitur tempus, ut patet lib. de Memorîâ et Reminiscentiâ, cap. 1.

Ad tertium dicendum quòd similitudo rei recipitur in intellectu secundum modum intellectûs, et non secundum modum rei. Unde compositioni et divisioni intellectûs respondet quidem aliquid ex parte rei; tamen non eodem modo se habet in re sicut in intellectu. Intellectûs enim humani proprium objectum est quidditas rei materialis, quæ sub sensu et imaginatione cadit. Invenitur autem duplex compositio in re materiali: prima quidem formæ ad materiam; et huic respondet compositio intellectûs, quâ totum universale de suâ parte prædicatur. Nam genus sumitur à materiâ communi, differentia verò completiva speciei à formâ, particulare verò à materiâ individuali. Secunda verò compositio est accidentis ad subjectum; et huic reali compositioni respondet compositio intellectûs, secundum quam prædicatur accidens de subjecto, ut cùm dicitur: *Homo est albus*. Tamen differt compositio intellectûs à compositione rei; nam ea quæ componuntur in re, sunt diversa; compositio autem intellectûs est signum identitatis eorum quæ componuntur. Non enim intellectus sic componit, ut dicat quòd homo est albedo; sed dicit quòd homo est albus, id est, habens albedinem. Idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem (1). Et simile est de compositione formæ et materiæ. Nam animal significat id quod habet naturam (2) sensitivam; rationale verò, quod habet naturam intellectivam; homo verò, quod habet utrumque; Socrates verò, quod habet omnia hæc cum materiâ individuali. Et secundum hanc identitatis rationem intellectus noster unum componit alteri, prædicando.

ARTICULUS VI. — *Utrum intellectus possit esse falsus.* — (Sup., quæst. 17, art. 3; et 2, dist. 30, quæst. 3, art. 1, et Ver. quæst. 1, art. 12, et 4 Metaph., lect. 4, et lib. 9, fin., et 3 de Animâ, lect. 2, fin.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus possit esse falsus. Dicit enim Philosophus, in 6 Metaph., text. 8, quòd *verum et falsum sunt in mente*. Mens autem et intellectus idem sunt, ut supra dictum est, quæ 79, art. 1. Ergo falsitas est in intellectu.

(1) Ita codd. et editi plurimi. In edit. Rom. deest: *Idem autem est subjecto quod est homo, et quod est habens albedinem.*

(2) Al., *materiam*.

2. Præterea, opinio et ratiocinatio ad intellectum pertinent. Sed in utrâque istarum invenitur falsitas. Ergo potest esse falsitas in intellectu.

3. Præterea, peccatum in parte intellectivâ est. Sed peccatum cum falsitate est; *errant enim qui operantur malum*, ut dicitur Proverb. 14, 22. Ergo falsitas potest esse in intellectu.

Sed contra est quod dicit Augustinus, in lib. 85 QQ., quæst. 32, in princ., quòd *omnis qui fallitur, id in quo fallitur, non intelligit*. Et Philosophus dicit, in lib. 3 de Animâ, text. 51, quòd *intellectus semper est verus*.

Respondeo dicendum quòd Philosophus, in 3 de Animâ, text. 26, comparat quantum ad hoc intellectum sensui. Sensus enim circa proprium objectum non decipitur, sicut visus circa colorem, nisi fortè per accidens ex impedimento circa organum contingente; sicut cùm gustus febrientium dulcia judicat amara, propter hoc quòd lingua malis humoribus est repleta. Circa sensibilia verò communia decipitur sensus, sicut judicando de magnitudine vel figurâ; ut cùm judicat solem esse pedalem, qui tamen est major terrâ. Et multò magis decipitur circa sensibilia per accidens, ut cùm judicat, fel esse mel propter coloris similitudinem. Et hujus ratio est in evidenti, quia ad proprium objectum unaquæque potentia per se ordinatur, secundum quòd ipsa; quæ autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde, manente potentiâ, non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectûs est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei, per se loquendo, intellectus non fallitur; sed circa ea quæ circumstant rei essentiam vel quidditatem intellectus potest falli, dùm unum ordinat ad aliud, vel componendo, vel dividendo, vel etiam ratiocinando. Et propter hoc etiam circa illas propositiones errare non potest quæ statim cognoscuntur, cognitâ terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiæ circa conclusiones.

Per accidens tamen contingit intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis; non ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem, dùm vel definitio unius rei est falsa de aliâ, sicut definitio circuli de triangulo; vel dùm aliqua definitio est in se falsa, implicans compositionem impossibilium; ut si accipiatur hoc ut definitio alicujus rei, animal rationale alatum. Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi; sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in 9 Metaph., text. 22.

Ad primum ergo dicendum quòd falsitas dicitur esse in mente secundum compositionem et divisionem.

Et similiter dicendum est ad secundum de opinione et ratiocinatione.

Et ad tertium de errore peccantium qui

consistit in applicatione ad appetibile. Sed in absolutâ consideratione quidditatis rei, et eorum quæ per eam cognoscuntur, intellectus nunquam decipitur.

Et sic loquuntur auctoritates in contrarium inductæ.

ARTICULUS VII. — *Utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere possit.* — (Sup., quæst. 12, art. 6, corp.; et 4, dist. 49, qu. 2, art. 5, ad 1, et Ver. quæst. 2, art. 2, ad 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod unam et eandem rem unus alio melius intelligere non possit. Dicitur enim in lib. 83 QQ., quæst. 32: *Quisquis ullam rem aliter quàm est, intelligit, non eam intelligit. Quare non est dubitandum esse perfectam intelligentiam, quâ præstantior esse non possit; et ideo non est per infinitum ire, quia quæque res intelligitur, nec eam posse alium alio plus intelligere.*

2. Præterea, intellectus intelligendo verus est. Veritas autem, cum sit æqualitas quædam intellectûs et rei, non recipit magis et minus; non enim propriè dicitur aliquid magis et minus æquale. Ergo neque magis et minus aliquid intelligi dicitur.

3. Præterea, intellectus est id quod est formalissimum in homine. Sed differentia formæ causat differentiam speciei. Si igitur unus homo magis alio intelligit, videtur quod non sint unus speciei.

Sed contra est quod per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quàm qui potest reducere solum in causas proximas.

Respondeo dicendum quod aliquem intelligere unam et eandem rem magis quàm alium, potest intelligi dupliciter: uno modo sic quod ly *magis* determinet actum intelligendi ex parte rei intellectæ: et sic non potest unus eandem rem magis intelligere quàm alius; quia si intelligeret eam aliter quàm sit, vel melius, vel pejùs, falleretur, et non intelligeret, ut arguit Augustinus, loc. cit. Alio modo potest intelligi, ut determinet actum intelligendi ex parte intelligentis; et sic unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter: uno quidem modo ex parte ipsius intellectûs, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quantò corpus est melius dispositum, tantò meliorem sortitur animam; quod manifestè apparet in his quæ sunt secundum speciem diversa. Cujus ratio est, quia actus et forma recipitur in materiâ secundum materiæ capacitatem. Unde etiam cum in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam majoris virtutis in intelligendo. Unde dicitur in 2 de Animâ, text. 94, quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem. Illi enim in quibus virtus imaginativa, et cogitativa, et

memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Et similiter ad secundum; veritas enim intellectûs in hoc consistit quod intelligatur res esse sicuti est.

Ad tertium dicendum quod differentia formæ, quæ non provenit nisi ex diversâ dispositione materiæ, non facit diversitatem secundum speciem, sed solum secundum numerum. Sunt enim diversorum individuorum diversæ formæ secundum materiam diversificatæ.

ARTICULUS VIII. — *Utrum intellectus per prius intelligat indivisibile quàm divisibile.* — (Infra, quæst. 87, art. 3, corp.; et 1, dist. 24, qu. 1, art. 3, ad 2, et 3 de Animâ, lect. 2.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus per prius intelligat indivisibile quàm divisibile. Dicit enim Philosophus in 1 Physic., text. 1, quod *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione*. Sed indivisibilia sunt principia, et elementa divisibilia. Ergo per prius sunt nobis nota indivisibilia quàm divisibilia.

2. Præterea, id quod ponitur in definitione alicujus, per prius cognoscitur à nobis; quia *definitio est ex prioribus et notioribus*, ut dicitur in 6 Top., cap. 1. Sed indivisibile ponitur in definitione divisibilis, sicut punctum in definitione lineæ; *linea* enim, ut Euclides dicit, lib. 1 Elem., in princ., *est longitudo sine latitudine, cujus extremitates sunt duo puncta*; et unitas ponitur in definitione numeri: quia *numerus est multitudo mensurata per unum*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 21. Ergo intellectus noster per prius intelligit indivisibile quàm divisibile.

3. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui quàm divisibile; quia intellectus est simplex, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 4 et 12. Ergo intellectus noster prius cognoscit indivisibile.

Sed contra est quod dicitur in 3 de Animâ, text. 23, quod *indivisibile monstratur sicut privatio*. Sed privatio per posterius cognoscitur. Ergo et indivisibile.

Respondeo dicendum quod objectum intellectûs nostri secundum præsentem statum est quidditas rei materialis, quam à phantasmatibus abstrahit, ut ex præmissis patet, quæst. 84, art. 6 et 7. Et quia id quod est primò et per se cognitum à virtute cognoscitivâ, est proprium ejus objectum; considerari potest quo ordine indivisibile intelligatur à nobis, ex ejus habitudine ad hujusmodi quidditatem.

Dicitur autem indivisibile tripliciter, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 23 et deinceps: uno modo sicut continuum est indivisibile, quia est indivisum in actu, licet sit divisibile in potentiâ; et hujusmodi indivisibile prius est intellectum à nobis quàm ejus divisio, quæ est in partes; quia cognitio confusa est prior quàm distincta, ut dictum est art. 3 hujus quæst., ad 3. Alio modo dicitur indivisibile secundum speciem, sicut ratio hominis est quoddam indivisibile; et hoc etiam modo indivisibile est prius intellectum quàm divisio ejus in partes rationis, ut supra dictum est

loc. cit., et iterum prius quam intellectus componat et dividat, affirmando vel negando. Et hujus ratio est, quia hujusmodi duplex indivisibile intellectus secundum se intelligit sicut proprium objectum. Tertio modo dicitur indivisibile quod est omnino indivisibile, ut punctus et unitas, quæ nec actu nec potentia dividuntur; et hujusmodi indivisibile per posterius cognoscitur per privationem divisibilis. Unde punctum privativè definitur: *Punctum est cujus pars non est*. Et similiter ratio unius est quod sit indivisibile, ut dicitur in 10 Metaph., text. 2. Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primò et per se intellectus accipit.

Si autem intellectus noster intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Platonici posuerunt, sequeretur quod indivisibile hujusmodi esset primò intellectum; quia secundum Platonicos prius participatur à rebus.

Ad primum ergo dicendum quod in accipiendi scientiam non semper principia et elementa sunt priora; quia quandoque ex effectibus sensibilibus devenimus in cognitionem principiorum et causarum intelligibilium. Sed in complemento scientiæ semper scientia effectuum dependet ex cognitione principiorum et elementorum; quia, ut ibidem dicit Philosophus, loc. cit. in arg., *tunc opinamur nos scire, cum principiata possumus in causas resolvere*.

Ad secundum dicendum quod punctum non ponitur in definitione lineæ communiter sumptæ. Manifestum est enim quod in lineâ infinitâ, et etiam in circulari non est punctum nisi in potentia. Sed Euclides definit lineam finitam rectam; et ideò posuit punctum in definitione lineæ, sicut terminum in definitione terminati. Unitas verò est mensura numeri; et ideò ponitur in definitione numeri mensurati; non autem ponitur in definitione divisibilis, sed magis è converso.

Ad tertium dicendum quod similitudo, per quam intelligimus, est species cogniti in cognoscente; et ideò non secundum similitudinem naturæ ad potentiam cognoscitivam est aliquid prius cognitum, sed per convenientiam ad objectum; alioquin magis visus cognosceret auditum quam colorem.

QUÆSTIO LXXXVI.

QUID INTELLECTUS NOSTER IN REBUS MATERIALIBUS COGNOSCAT. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm cognoscat singularia; 2° utrùm cognoscat infinita; 3° utrùm cognoscat contingentia; 4° utrùm cognoscat futura.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm intellectus noster cognoscat singularia.* — (4, dist. 50, quæst. 1, art. 3, et Ver. quæst. 5, art. 6, et quæst. 10, art. 5, et de Animâ, art. 20, et quodl. 12, art. 12, et opusc. 14, cap. 1 et 2, et 3 de Animâ, lect. 8, co. 2 et 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

intellectus noster cognoscat singularia. Quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis. Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem: *Socrates est homo*; ejus enim est propositionem formare. Ergo intellectus noster cognoscit singulare quod est Socrates.

2. Præterea, intellectus practicus dirigit ad agendum. Sed actus sunt circa singularia. Ergo cognoscit singularia.

3. Præterea, intellectus noster intelligit seipsum. Ipse autem est quoddam singulare; alioquin non haberet aliquem actum, actus enim singularium sunt. Ergo intellectus noster cognoscit singulare.

4. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest superior. Sed sensus cognoscit singulare. Ergo multò magis intellectus.

Sed contra est quod dicit Philosophus, in 1 Physic., text. 49, quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem secundum sensum*.

Respondeo dicendum, quod singulare in rebus materialibus intellectus noster directè et primò cognoscere non potest. Cujus ratio est, quia principium singularitatis in rebus materialibus est materia individualis. Intellectus autem noster, sicut supra dictum est, quæst. 85, art. 1, intelligit abstrahendo speciem intelligibilem ab hujusmodi materiâ. Quod autem à materiâ individuali abstrahitur, est universale. Unde intellectus noster directè non est cognoscitivus nisi universalium.

Indirectè autem, et quasi per quamdam reflexionem, potest cognoscere singulare, quia, sicut supra dictum est, quæst. 84, art. 7, etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 32. Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directè intelligit, indirectè autem singularia, quorum sunt phantasmata. Et hoc modo format hanc propositionem: *Socrates est homo*.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3. Ex universali autem propositione directè non potest concludi singularis, nisi mediante aliquâ singulari propositione assumptâ. Unde universalis ratio intellectus practici non movet nisi mediante particulari apprehensione sensitivæ partis, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 58.

Ad tertium dicendum quod singulare non repugnat intelligi, in quantum est singulare, sed in quantum est materiale; quia nihil intelligitur nisi immaterialiter. Et ideò si sit aliquid singulare et immateriale, sicut est intellectus, hoc non repugnat intelligi.

Ad quartum dicendum quod virtus superior potest illud quod virtus inferior, sed eminentiori modo. Unde id quod cognoscit sensus materialiter et concretè, quod est cognoscere singulare directè, hoc cognoscit intellectus immaterialiter et abstractè, quod est cognoscere universale.

ARTICULUS II. — *Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita.* — (Inf., quæst. 87, art. 3, ad 2, et opusc. 9, quæst. 81.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster possit cognoscere infinita. Deus enim excedit omnia infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 1. Ergo multò magis potest cognoscere omnia alia infinita.

2. Præterea, intellectus noster natus est cognoscere genera et species. Sed quorundam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportionales et figuræ. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

3. Præterea, si unum corpus non impediret aliud ab existendo in uno et eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse. Sed una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu; contingit enim multa scire in habitu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere in habitu.

4. Præterea, intellectus, cum non sit virtus materiæ corporalis, ut supra dictum est, art. 1, quæst. 75 et 79, videtur esse potentia infinita. Sed virtus infinita potest super infinita (1). Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita.

Sed contra est quod dicitur in 1 Phys., text. 33, et lib. 3, text. 65, quod *infinitum, in quantum est infinitum, est ignotum*.

Respondeo dicendum quod cum potentia proportionetur suo objecto, oportet hoc modo se habere intellectum ad infinitum, sicut se habet ejus objectum, quod est quidditas rei materialis. In rebus autem materialibus non invenitur infinitum in actu, sed solum in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur in 3 Phys., text. 57. Et ideò in intellectu nostro invenitur infinitum in potentia, in accipiendo scilicet unum post aliud; quia nunquam intellectus noster tot intelligit, quin possit plura intelligere. Actum autem vel habitu non potest cognoscere infinita intellectus noster. Actum quidem non, quia intellectus noster non potest simul actu cognoscere nisi quod per unam speciem cognoscit. Infinitum autem non habet unam speciem; alioquin haberet rationem totius et perfecti; et ideò non potest intelligi nisi accipiendo partem post partem, ut ex ejus definitione patet, in 3 Phys., text. 63. Est enim *infinitum cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra accipere*; et sic infinitum cognosci non posset actu, nisi omnes partes ejus numerarentur; quod est impossibile. Et eadem ratione non possumus intelligere infinita in habitu. In nobis enim habitualis cognitio causatur ex actuali consideratione. Intelligendo enim efficimur scientes, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1. Unde non possemus habere habitum infinitorum secundum distinctam cognitionem, nisi consideravissemus omnia infinita, numerando ea secundum cognitionis successionem; quod est impossibile. Et ita nec actu nec habitu intellectus noster potest cognoscere infinita, sed in potentia

tantum, ut dictum est in isto art.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 7, art. 1, Deus dicitur infinitus, sicut forma quæ non est terminata per aliquam materiam. In rebus autem materialibus aliquid dicitur infinitum per privationem formalis terminationis. Et quia forma secundum se nota est, materia autem sine formâ est ignota; inde est quod infinitum materiale est secundum se ignotum. Infinitum autem formale, quod est Deus, est secundum se notum; ignotum autem quoad nos, propter defectum intellectus nostri, qui secundum statum præsentis vitæ habet naturalem aptitudinem ad materialia cognoscenda. Et ideò in præsentem Deum cognoscere non possumus nisi per materiales effectus. In futuro autem tollitur defectus intellectus nostri per gloriam; et tunc ipsum Deum in suâ essentia videre poterimus, tamen absque comprehensione.

Ad secundum dicendum quod intellectus noster natus est cognoscere species per abstractionem à phantasmatibus; et ideò illas species numerorum et figurarum quas quis non est imaginatus, non potest cognoscere nec actu, nec habitu, nisi fortè in genere et in principiis universalibus; quod est cognoscere in potentia et confusè.

Ad tertium dicendum quod si duo corpora essent in uno loco, vel plura, non oporteret quod successivè subintrarent locum, ut sic per ipsam subintrationis successionem numerarentur locata. Sed species intelligibiles ingrediuntur intellectum nostrum successivè, quia non multa simul actu intelliguntur. Et ideò oportet numeratas et non infinitas species esse in intellectu nostro.

Ad quartum dicendum quod sicut intellectus noster est infinitus virtute, ita infinitum cognoscit. Est enim virtus ejus infinita, secundum quod non terminatur per materiam corporalem; et est cognoscitivus universalis, quod est abstractum à materia individuali, et per consequens non finitur ad aliquod individuum; sed, quantum est de se, ad infinita individua se extendit.

ARTICULUS III. — *Utrum intellectus sit cognoscitivus contingentium.* — (6 Ethic., lect. 1, fin., et Ver. qu. 25, art. 2, ad 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit cognoscitivus contingentium, quia, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 6, *intellectus, et sapientia, et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum*.

2. Præterea, sicut dicitur in 4 Physic., text. 120, *ea quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt, tempore mensurantur*. Intellectus autem à tempore abstrahit, sicut et ab aliis conditionibus materiæ. Cum igitur proprium contingentium sit quandoque esse, et quandoque non esse, videtur quod contingentia non cognoscantur ab intellectu.

Sed contra, omnis scientia est in intellectu. Sed quædam scientiæ sunt de contingentibus; sicut scientiæ morales, quæ sunt de actibus humanis subjectis libero arbitrio; et etiam scientiæ naturales, quantum ad partem quæ tractat de generabilibus et corruptibilibus.

(1) Al., *esse super infinita*.

Ergo intellectus est cognoscitivus contingentium.

Respondeo dicendum quòd contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quòd contingentia sunt; alio modo secundum quòd in eis aliquid necessitatis invenitur; nihil enim est ideò contingens, quin in se aliquid necessariam habeat; sicut hoc ipsum quòd est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursûs ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit.

Est autem unumquodque contingens ex parte materiæ; quia contingens est quòd potest esse, et non esse. Potentia autem pertinet ad materiā; necessitas autem consequitur rationem formæ; quia ea quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Materia autem est individuationis principium. Ratio autem universalis accipitur secundum abstractionem formæ à materiā particulari. Dictum autem est supra, art. 1 hujus quæst., quòd per se et directè intellectus est universalium, sensus autem singularium; quorum etiam indirectè quodam modo est intellectus, ut supra dictum est, ibid. Sic igitur contingentia, prout sunt contingentia, cognoscuntur directè quidem à sensu, indirectè autem ab intellectu; rationes autem universales et necessariae contingentium cognoscuntur per intellectum.

Unde si attendantur rationes universales sensibilium, omnes scientiæ sunt de necessariis; si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientia est de necessariis, quædam verò de contingentibus.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrum intellectus noster cognoscat futura.* — (*Sup., quæst. 14, art. 13, et quæst. 57, art. 3, et 2-2, quæst. 93, art. 1; et 1, dist. 38, art. 5; et 2, dist. 7, quæst. 1, art. 2, et 1 cont., cap. 67, et Ver. qu. 8, art. 12, et Mal. 16, art. 7, et opusc. 2, cap. 35 et 136.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster cognoscat futura. Intellectus enim noster cognoscit per species intelligibiles, quæ abstrahunt ab hîc et nunc, et ita se habent indifferenter ad omne tempus. Sed potest cognoscere præsentia. Ergo potest cognoscere futura.

2. Præterea, homo, quando alienatur à sensibus, aliqua futura cognoscere potest, ut patet in dormientibus et phreneticis. Sed quando alienatur à sensibus, magis viget (1) intellectu. Ergo intellectus, quantum est de se, est cognoscitivus futurorum.

3. Præterea, cognitio intellectiva hominis efficacior est quàm cognitio quæcumque brutorum animalium. Sed quædam animalia sunt quæ cognoscunt quædam futura, sicut corniculæ frequenter crocitanter significant pluviam mox futuram. Ergo multò magis intellectus humanus potest futura cognoscere.

Sed contra est quòd dicitur Eccle. 8, 6: *Multa hominis afflictio, quia ignorat præterita, et futura nullo potest scire nuntio.*

Respondeo dicendum, quòd de cognitione futurorum eodem modo distinguendum est, sicut de cognitione contingentium. Nam ipsa futura, ut sub tempore cadunt, sunt singularia, quæ intellectus humanus non cognoscit, nisi per reflexionem, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Rationes autem futurorum possunt esse universales, et intellectu perceptibiles, et de eis etiam possunt esse scientiæ. Ut tamen communiter de cognitione futurorum loquamur, sciendum est quòd futura dupliciter cognosci possunt: uno modo in seipsis; alio modo in suis causis. In seipsis quidem futura cognosci non possunt nisi à Deo, cui etiam sunt præsentia, dum in cursu rerum sunt futura, in quantum ejus æternus intuitus simul fertur supra totum temporis cursum, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 13, cum de Dei scientiâ ageretur.

Sed prout sunt in suis causis, cognosci possunt etiam à nobis. Et si quidem in suis causis sint ut ex quibus ex necessitate proveniant, cognoscuntur per certitudinem scientiæ; sicut astrologus præcognoscit eclipsim futuram. Si autem sic sint in suis causis ut ab eis proveniant ut in pluribus; sic cognosci possunt per quamdam conjecturam vel magis, vel minus certam, secundum quòd causæ sunt vel magis vel minus inclinatae ad effectus.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de cognitione quæ fit per rationes universales causarum, ex quibus futura cognosci possunt, secundum modum ordinis effectûs ad causam.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 12 Confess. (fortè lib. 7, cap. 6, nihil enim tale lib. 12 habetur), *anima habet quamdam vim sortis ut ex sui naturâ possit futura cognoscere.* Et ideò quando retrahitur à corporeis sensibus, et quodam modo revertitur ad seipsam, fit particeps notitiæ futurorum. Et hæc quidem opinio rationabilis esset, si poneremus quòd anima acciperet cognitionem rerum secundum participationem idearum, sicut Platonicus posuerunt; quia sic anima ex sui naturâ cognosceret universales causas omnium effectuum, sed impediretur (1) per corpus; unde quando à corporis sensibus abstrahitur, futura cognosceret (2). Sed quia iste modus cognoscendi non est connaturalis intellectui nostro, sed magis ut cognitionem à sensibus accipiat; ideò non est secundum naturam animæ quòd futura cognoscat, cum à sensibus alienatur; sed magis per impressionem aliquarum causarum superiorum spiritualium et corporalium. Spiritualium quidem, sicut cum virtute divinâ ministerio Angelorum intellectus humanus illuminatur, et phantasmata ordinantur ad futura aliqua cognoscenda; vel etiam cum per operationem dæmonum sit aliqua commotio in phantasiâ ad præsignandum aliqua futura, quæ dæmones cognoscunt, ut supra dictum est, qu. 57, art. 3 et 4. Hujusmodi autem impressiones

(1) Ita codd. Alean. cum plurimis editis. Editiones Rom. et Patav. 1698, *indiget.*

(1) Al., *impeditur.*

(2) Al., *cognoscit.*

spiritualium causarum magis nata est anima humana suscipere, cum à sensibus alienatur; quia per hoc propinquior fit substantiis spiritualibus, et magis libera ab exterioribus inquietudinibus. Contingit autem et hoc per impressionem superiorum causarum corporalium. Manifestum est enim quod corpora superiora imprimunt in corpora inferiora. Unde cum vires sensitivæ sint actus corporaliū organorum, consequens est quod ex impressione celestium corporum immutetur quodam modo phantasia. Unde cum celestia corpora sint causa multorum futurorum, fiunt in imaginatione aliqua signa quorundam futurorum. Hæc autem signa magis percipiuntur in nocte et à dormientibus, quam de die et à vigilantibus; quia, ut dicitur in lib. de Somn. et Vig., seu de Divinat. per somn., cap. 2, circ. med., *quæ deferuntur de die, dissolvuntur. Plus est enim sineurbatione aer noctis, eò quod silentiores sunt noctes, et in corpore faciunt sensum propter somnum; quia parvi motus interiores magis sentiuntur à dormientibus quam à vigilantibus. Hi verò motus faciunt phantasmata, ex quibus prævidentur futura.*

Ad tertium dicendum quod animalia bruta non habent aliquid supra phantasiam quod ordinet phantasmata, sicut homines habent rationem; et ideò phantasia brutorum animalium totaliter sequitur impressionem celestem. Et ideò ex motibus hujusmodi animalium magis possunt cognosci quædam futura, ut pluvia, et hujusmodi, quam ex motibus hominum, qui moventur per consilium rationis. Unde Philosophus dicit, in libro de Somn. et Vig., loc. cit., quod *quidam imprudentissimi sunt maximè prævidentes. Nam intelligentia horum non est curis affecta; sed tanquàm deserta et vacua ab omnibus, et mota secundum movens ducitur.*

QUÆSTIO LXXXVII.

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIPSAM ET EA QUÆ SUNT IN IPSA COGNOSCAT. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam et ea quæ in se sunt; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o utrùm cognoscat seipsam per suam essentiam; 2^o quomodo cognoscat habitus in se existentes; 3^o quomodo intellectus cognoscat proprium actum; 4^o quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.* — (2 cont., cap. 96, princ., et 3, cap. 35, et Ver. quæst. 8, art. 6, et 2 de Animâ, lect. 6, fin., et 3, lect. 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. Dicit enim Augustinus, 9 de Trinit., cap. 3, in fin., quod *mens seipsam novit per se ipsam, quoniam est incorporea.*

2. Præterea, Angelus et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ. Sed Angelus intelligit seipsum per essentiam suam. Ergo et anima humana.

3. Præterea, in his quæ sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur, ut

dicitur in 3 de Animâ, text. 13. Sed mens humana est sine materiâ; non enim est actus corporis alicujus, ut supra dictum est, quæst. 75, art. 2. Ergo in mente humanâ est idem intellectus et quod intelligitur; ergo intelligit se per essentiam suam.

Sed contra est quod dicitur in 2 de Animâ, loc. cit., quod *intellectus intelligit seipsum sicut et alia.* Sed alia non intelligit per essentiam eorum, sed per eorum similitudines. Ergo neque se intelligit per essentiam suam.

Respondeo dicendum quod unumquodque cognoscibile est secundum quod est in actu, et non secundum quod est in potentiâ, ut dicitur in 9 Metaph., text. 20. Sic enim aliquid est ens et verum, quod sub cognitione cadit, prout actu est. Et hoc quidem manifestè apparet in rebus sensibilibus; non enim visus percipit coloratum in potentiâ, sed solum coloratum in actu; et similiter intellectus. Manifestum est enim quod, in quantum est cognoscitivus rerum materialium, non cognoscit nisi quod est actu. Et inde est quod non cognoscit materiam primam, nisi secundum proportionem ad formam, ut dicitur in 1 Physic., text. 69. Unde et in substantiis immaterialibus, secundum quod unaquæque earum se habet ad hoc quod sit in actu per essentiam suam, ita se habet ad hoc quod sit per suam essentiam intelligibilis. Essentia igitur Dei, quæ est actus purus et perfectus, est simpliciter et perfectè secundum seipsam intelligibilis; unde Deus per suam essentiam non solum seipsum, sed etiam omnia intelligit. Angeli autem essentia est quidem in genere intelligibilium ut actus, non tamen ut actus purus, neque completus; unde ejus intelligere non completur per essentiam suam. Etsi enim per essentiam suam se intelligat Angelus, tamen non omnia potest per essentiam suam cognoscere; sed cognoscit alia à se per eorum similitudines. Intellectus autem humanus se habet in genere rerum intelligibilium ut ens in potentiâ tantum, sicut et materia prima se habet in genere rerum sensibilibus, unde possibilis nominatur. Sic igitur in suâ essentiâ consideratus se habet ut potentiâ intelligens. Unde ex seipso habet virtutem ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id quod fit actu. Sic enim etiam Platonici posuerunt ordinem entium intelligibilium supra ordinem intellectuum; quia intellectus non intelligit nisi per participationem intelligibilis (1); participans autem est infra participatum secundum eos. Si igitur intellectus humanus fieret actu per participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Platonici posuerunt, per hujusmodi participationem rerum incorporearum intellectus humanus seipsum intelligeret. Sed quia connaturale est intellectui nostro secundum statum præsentis vitæ quod ad materialia et sensibilia respiciat, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, ad 2, et quæst. 84, art. 7, consequens est ut sic seipsum intelligat intellectus noster, secundum quod fit actu per species à sensibilibus abs-

(1) Ita cod. Alcan. et editi plurimi, Rom., intelligibilem.

tractas per lumen intellectûs agentis, quod est actus ipsorum intelligibilium; et eis mediantibus intelligit intellectus possibilis. Non ergo per essentiam suam, sed per actum suum se cognoscit intellectus noster; et hoc dupliciter: uno quidem modo particulariter, secundum quod Socrates vel Plato percipit se habere animam intellectivam ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanæ mentis ex actu intellectûs consideramus. Sed verum est quod iudicium et efficacia hujus cognitionis, per quam naturam animæ cognoscimus, competit nobis secundum derivationem luminis intellectûs nostri à veritate divinâ, in quâ rationes omnium rerum continentur, sicut supra dictum est, quæst. 84, art. 5. Unde Augustinus dicit in 9 de Trin., cap. 6, paulò à princ.: *Intuemur inviolabilem veritatem, ex quâ perfectè, quantum possumus, definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat.* Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actûs, ex quo mens percipit seipsam; et ideò dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens et subtilis inquisitio. Unde et multi naturam animæ ignorant, et multi etiam circa naturam animæ erraverunt. Propter quod Augustinus dicit, 10 de Trin., cap. 9, in princ., de tali inquisitione mentis: *Non velut absentem se quærat mens cernere; sed præsentem se curet discernere;* id est, cognoscere differentiam suam ab aliis rebus; quod est cognoscere quidditatem et naturam suam.

Ad primum ergo dicendum quod mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum. Ipsa enim est quæ cognoscitur, quia ipsa seipsam amat, ut ibidem subditur, loc. cit. in arg. Potest enim aliquid dici per se notum dupliciter: vel quia per nihil aliud in ejus notitiam devenitur, sicut dicuntur prima principia per se nota; vel quia non sunt cognoscibilia per accidens, sicut color est per se visibilis, substantia autem per accidens.

Ad secundum dicendum quod essentia Angeli est sicut actus in genere intelligibilium; et ideò se habet ut intellectus et ut intellectum. Unde Angelus suam essentiam per seipsum apprehendit; non autem intellectus humanus, qui vel est omninò in potentiâ respectu intelligibilium, sicut intellectus possibilis; vel est actus intelligibilium quæ abstrahuntur à phantasmatis, sicut intellectus agens.

Ad tertium dicendum quod verbum illud Philosophi universaliter verum est in omni intellectu. Sicut enim sensus in actu est sensibile in actu propter similitudinem sensibilibus, quæ est forma sensûs in actu; ita intellectus in actu est intellectum in actu propter similitudinem rei intellectæ, quæ est forma intellectûs in actu. Et ideò intellectus humanus, qui fit in actu per speciem rei intellectæ,

per eandem speciem intelligitur sicut per formam suam. Idem autem est dicere quod in his quæ sunt sine materiâ idem est intellectus et quod intelligitur, ac si diceretur quod in his quæ sunt intellecta in actu, idem est intellectus et quod intelligitur. Per hoc enim aliquid est intellectum in actu, quod est sine materiâ.

Sed in hoc est differentia, quia quorundam essentiæ sunt sine materiâ; sicut substantiæ separatæ, quas Angelos dicimus, quarum unaquæque et est intellecta, et est intelligens; sed quædam res sunt quarum essentiæ non sunt sine materiâ, sed solum similitudines ab eis abstractæ. Unde et Commentator dicit, in 3 de Animâ, loc. cit. in arg., quod propositio inducta non habet veritatem nisi in substantiis separatissimis; verificatur enim quodam modo in eis quod non verificatur in aliis, ut dictum est in solut. ad 2.

ARTICULUS II. — *Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.* — (1-2, quæst. 49, art. 1, et 2-2, quæst. 4, art. 1, corp.; et 3, dist. 13, quæst. 1, art. 2, et Ver. quæst. 10, art. 9, et quodl. 8, art. 4, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. Dicit enim Augustinus, 13 de Trin., cap. 1, ante med.: *Non sic videtur fides in corde in quo est, sicut anima alterius hominis ex motibus corporis videtur; sed eam tenet certissima scientia, clamatque conscientia;* et eadem ratio est de aliis habitibus animæ. Ergo habitus animæ non cognoscuntur per actus, sed per seipsos.

2. Præterea, res materiales, quæ sunt extra animam, cognoscuntur per hoc quod similitudines earum sunt præsentialiter in animâ; et ideò dicuntur per suas similitudines cognosci. Sed habitus animæ præsentialiter per suam essentiam sunt in animâ. Ergo per suam essentiam cognoscuntur.

3. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis. Sed res aliæ cognoscuntur ab animâ propter habitus et species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab animâ cognoscuntur.

Sed contra, habitus sunt principia actuum, sicut et potentiæ. Sed, sicut dicitur in 2 de Animâ, text. 33, *priores potentiis secundum rationem actus et operationes sunt.* Ergo eadem ratione sunt priores habitibus; et ita habitus per actus cognoscuntur, sicut et potentiæ.

Respondeo dicendum quod habitus quodam modo est medium inter potentiam puram et purum actum. Jam autem dictum est, art. præc., quod nihil cognoscitur nisi secundum quod est actu. Sic ergo, in quantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc ut non sit per seipsum cognoscibilis; sed necesse est quod per actum suum cognoscatur; sive dum aliquis percipit se habere habitum per hoc quod percipit se producere actum proprium illius habitûs; sive dum aliquis inquit naturam et rationem habitûs ex consideratione actûs. Et prima quidem

cognitio habitûs fit per ipsam præsentiam habitûs; quia ex hoc ipso quòd est præsens, actum causat, in quo statim percipitur. Secunda autem cognitio habitûs fit per studiosam inquisitionem, sicut supra dictum est de mente, art. præc.

Ad primum ergo dicendum quòd etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit nisi per hoc quod se credere percipit.

Ad secundum dicendum quòd habitus sunt præsentés in intellectu nostro, non sicut objecta intellectûs, quia objectum intellectûs nostri secundum statum præsentis vitæ est natura rei materialis, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 7; sed sunt præsentés in intellectu, ut quibus intellectus intelligit.

Ad tertium dicendum quòd cum dicitur: *Propter quod unumquodque, illud magis, veritatem habet, si intelligatur in his quæ sunt unius ordinis puta in uno genere causæ; puta si dicatur quòd sanitas est desiderabilis propter vitam, sequitur quòd vita sit magis desiderabilis. Si autem accipiantur ea quæ sunt diversorum ordinum, non habet veritatem; ut si dicatur quòd sanitas est desiderabilis propter medicinam, non ideò sequitur quòd medicina sit magis desiderabilis; quia sanitas est in ordine finium, medicina autem in ordine causarum efficientium. Sic igitur si accipiamus duo, quorum utrumque sit per se in ordine objectorum cognitionis, illud propter quod aliud cognoscitur, erit magis notum, sicut ut principia conclusionibus. Sed habitus non est de ordine objectorum, in quantum est habitus; nec propter habitum aliqua cognoscuntur, sicut propter objectum cognitum, sed sicut propter dispositionem, vel formam, quâ cognoscens cognoscit. Et ideò ratio non sequitur.*

ARTICULUS III. — *Utrum intellectus cognoscat proprium actum.* — (2 cont., cap. 71, co. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd intellectus noster non cognoscat proprium actum. Illud enim propriè cognoscitur quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus differt ab objecto. Ergo intellectus non cognoscit suum actum.

2. Præterea, quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur. Si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu cognoscit illum, et iterum illum actum alio actu. Erit ergo procedere in infinitum; quod videtur impossibile.

3. Præterea, sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus. Sed sensus proprius non sentit actum suum, sed hoc pertinet ad sensum communem, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 132 et seq. Ergo neque intellectus intelligit actum suum.

Sed contra est quod Augustinus dicit de Trinit., cap. 10 et 11, à med.: *Intelligo me intelligere.*

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. 1 et 2 hujus quæstionis, unumquodque cognoscitur secundum quod est actu.

Ultima autem perfectio intellectûs est ejus operatio. Non enim est sicut actio tendens in alterum, quæ sit perfectio operati; sicut ædificatio est perfectio ædificati; sed manet in operante ut perfectio, et actus ejus, ut dicitur in 9 Metaph., text. 16. Hoc igitur est quod primum de intellectu intelligitur, scilicet ipsum ejus intelligere.

Sed circa hoc diversi intellectus diversimodè se habent. Est enim aliquis intellectus, scilicet divinus, qui est ipsum suum intelligere; et sic in Deo idem est quòd intelligat se intelligere, et quòd intelligat suam essentiam, quia sua essentia est suum intelligere. Est etiam alius intellectus, scilicet angelicus, qui non est suum intelligere, sicut supra dictum est, quæst. 54, art. 1 et 2, sed tamen primum objectum sui intelligere, est ejus essentia. Unde etsi aliud sit in Angelo secundum rationem, quòd intelligat se intelligere, et quòd intelligat suam essentiam; tamen simul et uno actu utrumque intelligit; quia hoc quod est intelligere suam essentiam, est propria perfectio suæ essentiæ; simul autem, et uno actu intelligitur res cum suâ perfectione. Est autem alius intellectus, scilicet humanus, quinec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideò id quod primò cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundariò cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur objectum; et per actum cognoscitur ipse intellectus, cujus est perfectio ipsum intelligere. Et ideò Philosophus dicit, lib. 2 de Animâ, text. 33, quòd objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis.

Ad primum ergo dicendum quòd objectum intellectûs est commune quoddam, scilicet ens et verum, sub quo comprehenditur etiam ipse actus intelligendi. Unde intellectus potest suum actum cognoscere, sed non primò; quia nec primum objectum intellectûs nostri secundum præsentem statum est quodlibet ens et verum; sed ens et verum consideratum in rebus materialibus, ut dictum est, quæst. 84, art. 7, ex quibus in cognitionem omnium aliorum devenit.

Ad secundum dicendum quòd ipsum intelligere humanum non est actus et perfectio naturæ intellectæ, ut sic possit uno actu intelligi natura rei materialis, et ipsum intelligere, sicut uno actu intelligitur res cum suâ perfectione. Unde alius est actus quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde. Nec est inconveniens intellectum esse infinitum in potentiâ, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2.

Ad tertium dicendum quòd sensus proprius sentit secundum immutationem materialis organi à sensibili exteriori. Non est autem possibile quòd aliquid materiale immutet se ipsum; sed unum immutatur ab alio; et ideò actus sensûs proprii percipitur per sensum communem. Sed intellectus noster non intelligit per materialem immutationem organi; et ideò non est simile.

ARTICULUS IV. — Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non intelligat actum voluntatis. Nihil enim cognoscitur ab intellectu, nisi sit aliquo modo præsens in intellectu. Sed actus voluntatis non est præsens in intellectu, cum sint diversæ potentiae. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

2. Præterea, actus habet speciem ab objecto. Sed objectum voluntatis differt ab objecto intellectus. Ergo et actus voluntatis speciem habet diversam ab objecto intellectus; non ergo cognoscitur ab intellectu.

3. Præterea, Augustinus, in lib. 10 Confess., cap. 17, attribuit affectionibus animæ quod cognoscuntur neque per imagines, sicut corpora; neque per præsentiam, sicut artes; sed per quasdam notiones. Non videtur autem quod possint esse aliæ notiones rerum in animâ, nisi vel essentiae rerum cognitarum, vel earum similitudines. Ergo impossibile est quod intellectus cognoscat affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 de Trinit., cap. 10 et 11: *Intelligo me velle.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 59, art. 1, actus voluntatis nihil aliud est quam inclinatio quædam consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Inclinatio autem cujuslibet rei est in ipsâ re per modum ejus. Unde inclinatio naturalis est naturaliter in re naturali; et inclinatio quæ est appetitus sensibilis, est sensibiliter in sentiente; et similiter inclinatio intelligibilis, quæ est actus voluntatis, est intelligibiliter in intelligente sicut in primo principio, et in proprio subjecto. Unde et Philosophus hoc modo loquendi utitur in 3 de Animâ, text. 42, quod *voluntas in ratione est*. Quod autem intelligibiliter est in aliquo intelligente, consequens est ut ab eo intelligatur. Unde actus voluntatis intelligitur ab intellectu et in quantum aliquis percipit se velle, et in quantum aliquis cognoscit naturam hujus actus, et per consequens naturam ejus principii, quod est habitus vel potentia.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procederet, si voluntas et intellectus, sicut sunt diversæ potentiae, ita etiam subjecto differrent; sic enim quod est in voluntate, esset absens ab intellectu. Nunc autem cum utrumque radicetur in unâ substantiâ animæ, et unum sit quodam modo principium alterius, consequens est ut quod est in voluntate, sit etiam quodam modo in intellectu.

Ad secundum dicendum quod bonum et verum, quæ sunt objecta voluntatis et intellectus, differunt quidem ratione, verumtamen unum eorum continetur sub alio, ut supra dictum est, quæst. 82, art. 3, ad 1, et quæst. 16, art. 4, ad 1; nam verum est quoddam bonum, et bonum est quoddam verum. Et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu; et quæ sunt intellectus, possunt cadere sub voluntate.

Ad tertium dicendum quod affectus animæ non sunt in intellectu neque per similitudinem

tantum, sicut corpora, neque per præsentiam ut in subjecto, sicut artes; sed sicut principiatum in principio, in quo habetur notio principiati. Et ideo Augustinus dicit affectus animæ esse in memoriâ per quasdam notiones.

QUÆSTIO LXXXVIII.

QUOMODÒ ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA QUÆ SUPRA SE SUNT. — (In tres articulos divisa.)

Deinde considerandum est quomodo anima humana cognoscat ea quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias; et circa hoc quærentur tria: 1° utrum anima humana secundum statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales, quas Angelos dicimus, per seipsas; 2° utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium; 3° utrum Deus sit id quod primò à nobis cognoscitur.

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum anima humana secundum statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. — (2 cont., cap. 50, et 3, cap. 21; 41, 42, 43, 44, 45, 46, fin., et de Animâ, art. 15, et opusc. 42, cap. 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana secundum statum vitæ præsentis possit intelligere substantias immateriales per seipsas. Dicit enim Augustinus, in 9 de Trin., cap. 3, in fine: *Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per seipsam*. Hujusmodi autem sunt substantiæ immateriales. Ergo mens humana substantias immateriales intelligit.

2. Præterea, simile simili cognoscitur. Sed magis assimilatur mens humana rebus immaterialibus quam materialibus; cum nostra mens sit immaterialis, ut ex supra dictis patet, quæst. 75, art. 5, et quæst. 76, art. 1. Cum ergo mens nostra intelligat res materiales, multò magis intelligit res immateriales.

3. Præterea, quod ea quæ sunt secundum se maximè sensibilia, non maximè sentiantur à nobis. provenit ex hoc quod excellentiæ sensibilibum corrumpunt sensum. Sed excellentiæ intelligibilium non corrumpunt intellectum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 7. Ergo ea quæ sunt secundum se maximè intelligibilia, sunt etiam maximè intelligibilia nobis. Sed cum res materiales non sint intelligibiles, nisi quia facimus eas intelligibiles actu abstrahendo à materiâ; manifestum est quod magis sint secundum se intelligibiles substantiæ quæ secundum suam naturam sunt immateriales. Ergo multò magis intelliguntur à nobis quam res materiales.

4. Præterea, Commentator dicit, in 2 Metaph., comm. 1, in fine, quod *si substantiæ abstractæ non possent intelligi à nobis, tunc natura otiose egisset; quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum non intellectum ab aliquo*. Sed nihil est otiosum, sive frustra in naturâ. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi à nobis.

5. Præterea, sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. Sed visus noster potest videre omnia corpora, sive

sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, et superiores, et immateriales.

Sed contra est quod dicitur Sapient. 9, 16 : *Quæ in cælis sunt, quis investigabit?* In cælis autem dicuntur hujusmodi substantiæ esse, secundum illud Matth. 18, 10 : *Angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris mei, qui in cælis est.* Ergo non possunt substantiæ immateriales per investigationem humanam cognosci.

Respondeo dicendum quod, secundum opinionem Platonis, substantiæ immateriales non solum à nobis intelliguntur, sed etiam sunt prima à nobis intellecta. Posuit enim Plato formas immateriales subsistentes, quas *ideas* vocabat, esse propria objecta nostri intellectus; et ita primò et per se intelliguntur à nobis. Applicatur tamen animæ cognitio rebus materialibus, secundum quod intellectui permiscetur phantasia et sensus. Unde quantò magis intellectus fuerit depuratus, tantò magis percipit immaterialium intelligibilem (1) veritatem.

Sed secundum Aristotelis sententiam, quam magis experimur, intellectus noster secundum statum præsentis vitæ naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium; unde nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata, ut ex dictis patet, quæst. 84, art. 7. Et sic manifestum est quod substantias immateriales, quæ sub sensu et imaginatione non cadunt, primò et per se secundum modum cognitionis nobis expertum intelligere non possumus.

Sed tamen Averroes, in Comment. 3 de Animâ, comm. 36, ponit quod in fine in hac vitâ homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas per continuationem vel unionem ejusdam substantiæ separatæ à nobis, quam vocat *intellectum agentem*; qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit. Unde cum fuerit nobis unitus sic ut per eum intelligere possimus, intelligemus et nos substantias separatas, sicut nunc per intellectum possibilem nobis unitum intelligimus res materiales. Ponit autem intellectum agentem sic nobis uniri. Cum enim intelligamus per intellectum agentem, et per intelligibilia speculata, ut patet cum conclusiones intelligimus per principia intellecta, necesse est quod intellectus agens comparetur ad intellecta speculata vel sicut agens principale ad instrumenta, vel sicut forma ad materiam. His enim duobus modis attribuitur actio aliqua duobus principiis; principali quidem agenti, et instrumento, sicut sectio artifici et serræ; formæ autem et subjecto, sicut calefactio calori et igni. Sed utroque modo intellectus agens comparabitur ad intelligibilia speculata sicut perfectio ad perfectibile, et actus ad potentiam. Simul autem recipiuntur in aliquo perfectum et perfectio, sicut visibile in actu, et lumen in pupillâ. Simul igitur in intellectu possibili recipiuntur intellecta speculata, et intellectus agens; et

quantò plura intellecta speculata recipimus, tantò magis appropinquamus ad hoc quod intellectus agens perfectè uniatur nobis; ita quod cum omnia intellecta speculata cognoverimus, intellectus agens perfectè uniatur nobis, et poterimus per eum omnia cognoscere et materialia, et immaterialia. Et in hoc ponit ultimam hominis felicitatem. Nec refert, quantum ad propositum pertinet, utrum in illo statu felicitatis intellectus possibilis intelligat substantias separatas per intellectum agentem, ut ipse sentit; vel (ut ipse imponit Alexandro) intellectus possibilis nunquam intelligat substantias separatas, propter hoc quod ponit intellectum possibilem corruptibilem; sed homo intelligit substantias separatas per intellectum agentem.

Sed prædicta stare non possunt. Primò quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam formaliter intelligamus; quia id quo formaliter agens agit, est forma, et actus agentis; cum omne agens agat in quantum est actu, sicut supra dictum est, qu. 79, art. 3, circa intellectum possibilem.

Secundò, quia secundum modum prædictum intellectus agens, si est substantia separata, non uniatur nobis secundum suam substantiam, sed solum lumen ejus, secundum quod participatur in (2) intellectis speculatis, et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales; sicut dum videmus colores illuminatos à sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere, sed solum nobis unitur lumen solis ad visionem colorum.

Tertiò, quia dato quod secundum modum prædictum uniretur nobis substantia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis secundum unum intelligibile, vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt à virtute intellectus agentis; quia multò plus est intelligere substantias separatas quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quartò, quia intelligere omnia intellecta materialia vix contingit alicui in hoc mundo; et sic nullus vel paucissimi ad felicitatem pervenirent; quod est contra Philosophum, in 1 Ethic., c. 9, ante med., qui dicit, quod *felicitas est quoddam bonum commune, quod potest provenire omnibus non orbatu ad virtutem*. Est etiam contra rationem quod finem alicujus speciei ut in paucioribus consequantur ea quæ continentur sub specie.

Quintò, quia Philosophus dicit expressè, in 1 Ethic., c. 10, quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*; et enumeratis multis virtutibus, in 10, c. 7, concludit quod felicitas ultima consistens in cognitione maximorum intelligibilium est secundum virtutem sapientiæ, quam posuerat in 6, c. 7, esse

(1) Al., intelligibilium.

(2) In cod. Tarrac. deest in.

caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Aristoteles posuit ultimam felicitatem hominis in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectus agentis à quibusdam confictam.

Sextò, quia supra ostensum est, qu. 79, art. 4, quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ ad eadem activè se extendens ad quæ se extendit intellectus possibilis receptivè; quia, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 18, intellectus possibilis est *quo est omnia fieri*, intellectus agens, *quo est omnia facere*. Uterque ergo intellectus se extendit secundum statum præsentis vitæ ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili.

Unde secundum statum præsentis vitæ neque per intellectum possibilem neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas.

Ad primum ergo dicendum quod ex illâ auctoritate Augustini haberi potest quod illud quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipit, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeò verum est, ut etiam apud Philosophum dicatur, text. 2, lib. 1 de Animâ, quod scientia de animâ est principium quoddam ad cognoscendum substantias separatas. Per hoc enim quod anima nostra cognoscit seipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfectè eas cognoscat cognoscendo seipsam.

Ad secundum dicendum quod similitudo naturæ non est ratio sufficiens ad cognitionem; alioquin oporteret dicere quod Empedocles dicit, quod anima esset de naturâ omnium, ad hoc quod omnia cognosceret. Sed requiritur ad cognoscendum ut similitudo rei cognitæ sit in cognoscente, quasi quædam forma ipsius. Intellectus autem noster possibilis secundum statum præsentis vitæ est natus informari similitudinibus rerum materialium à phantasmatibus abstractis: et ideò cognoscit magis materialia quàm substantias immateriales.

Ad tertium dicendum quod requiritur aliqua proportio objecti ad potentiam cognoscitivam, ut activi ad passivum, et perfectionis ad perfectibile. Unde quod excellentia sensibilia non capiantur à sensu, non sola ratio est, quia corrumpunt organa sensibilia, sed etiam quia sunt improporcionata potentiis sensitivis. Et hoc modo substantiæ immateriales sunt improporcionatæ intellectui nostro secundum præsentem statum, ut non possint ab eo intelligi.

Ad quartum dicendum quod illa ratio Commentatoris multipliciter deficit. Primò quidem quia non sequitur quod si substantiæ separatæ non intelliguntur à nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu; intelliguntur enim à seipsis, et à se invicem. Secundò quia non est finis substantiarum separatarum ut intelligantur à

nobis. Illud autem otiosè et frustra esse dicitur quod non consequitur finem ad quem est; et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiamsi nullo modo intelligerentur à nobis.

Ad quintum dicendum quod eodem modo sensus cognoscit et superiora et inferiora corpora, scilicet per immutationem organi à sensibili. Non autem eodem modo intelliguntur à nobis substantiæ materiales, quæ intelliguntur per modum abstractionis, et substantiæ immateriales, quæ non possunt sic à nobis intelligi, quia non sunt earum aliqua phantasmata.

ARTICULUS II. — *Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.* — (Locis supra, art. 1, inductis.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. Dicit enim Dionysius, 1 c. cælest. Hier., statim à med., quod *non est possibile humanæ menti ad immaterialem illam sursùm excitari cælestium Hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur*. Relinquitur ergo quod per materialia manuduci possumus ad intelligendum substantias immateriales.

2. Præterea, scientia est in intellectu. Sed scientiæ et definitiones sunt de substantiis immaterialibus; definit enim Damascenus, lib. 2 de Fid. orth., c. 3, Angelum, et de Angelis aliqua documenta traduntur tam in theo logicis, quàm in philosophicis disciplinis. Ergo substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis.

3. Præterea, anima humana est de genere substantiarum immaterialium. Sed ipsa intelligi potest à nobis per actum suum, quo intelligit materialia. Ergo et aliæ substantiæ immateriales intelligi possunt à nobis per suos effectus in rebus materialibus.

4. Præterea, illa sola causa per suos effectus comprehendi non potest quæ in infinitum distat à suis effectibus. Hoc autem solius Dei est proprium. Ergo aliæ substantiæ immateriales creatæ intelligi possunt à nobis per res materiales.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 1 c. de div. Nom., non procul à princ., quod *sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia apprehendi non possunt*.

Respondeo dicendum quod, sicut Averroes narrat in 3 de Animâ, comm. 36, quidam (Avempace nomine) posuit quod per intellectum substantiarum materialium pervenire possumus secundum vera philosophiæ principia ad intelligendum substantias immateriales. Cum enim intellectus noster natus sit abstrahere quidditatem rei materialis à materiâ, si iterum in illâ quidditate sit aliquid materiæ, poterit iteratò abstrahere; et cum hoc in infinitum non procedat, tandem pervenire poterit ad intelligibilem aliquam quidditatem, quæ sit omninò sine materiâ; et hoc est intelligere substantiam immaterialem.

Quod quidem efficaciter diceretur, si sub-

stantiæ immateriales essent formæ et species horum materialium, ut Platonici posuerunt. Hoc autem non posito, sed supposito, quòd substantiæ immateriales sint omninò alterius rationis à quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis à materiâ, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiæ immateriali. Et ideò per substantias materiales non possumus perfectè substantias immateriales intelligere.

Ad primum ergo dicendum quòd ex rebus materialibus ascendere possumus in aliqualem cognitionem immaterialium rerum, non tamen in perfectam; quia non est sufficiens comparatio rerum materialium ad immateriales; sed similitudines, si quæ à materialibus accipiuntur ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit, 2 c. cœlest. Hierar.

Ad secundum dicendum quòd de superioribus rebus in scientiis maximè tractatur per viam remotionis. Sic enim corpora cœlestia notificat Aristoteles, lib. 1 de Cœlo, text. 17, 18 et 19, per negationem proprietatum inferiorum corporum. Unde multò magis immateriales substantiæ à nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales.

Ad tertium dicendum quòd anima humana intelligit seipsam per suum intelligere, quod est actus proprius ejus, perfectè demonstrans virtutem ejus et naturam. Sed neque per hoc, neque per alia quæ in rebus materialibus inveniuntur, perfectè cognosci potest immaterialium substantiarum virtus et natura; quia hujusmodi non adæquant earum virtutes.

Ad quartum dicendum quòd substantiæ immateriales creatæ in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus, quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae; conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiæ immateriales sunt in prædicamento substantiæ, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum genus naturale, neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere, ut supra dictum est, qu. 3, art. 5. Unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmativè potest cognosci de Angelis secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei; de Deo autem nullo modo.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus sit primum quod à mente humanâ cognoscitur.* — (2 cont., cap. 82, et Ver. quæst. 8, art. 7, ad 6, et quæst. 10, art. 6, ad 6, et art. 7, corp., fin., et quodl. 7, quæst. 1, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit primum quod à mente humanâ cognoscitur. Illud enim in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis judicamus, est primò cognitum à nobis, sicut lux ab ocu-

lo, et principia prima ab intellectu. Sed omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus, ut dicit Augustinus in lib. de Trin., 11 de Civ. Dei, c. 27, et in lib. de verâ Relig., c. 3. Ergo Deus est id quod primò cognoscitur à nobis.

2. Præterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed Deus est causa omnis nostræ cognitionis; ipse enim est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan. 1, 9. Ergo Deus est id quod primò et maximè est cognitum nobis.

3. Præterea, id quod primò cognoscitur in imagine, est exemplar, quo imago formatur. Sed in mente nostrâ est Dei imago, ut Augustinus dicit, 12 de Trinit., c. 5 et seqq. Ergo id quod primò cognoscitur in mente nostrâ, est Deus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 18 : *Deum nemo vidit unquam.*

Respondeo dicendum quòd cum intellectus humanus secundum statum præsentis vitæ non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est art. præc., multò minùs potest intelligere essentiam substantiæ increatæ. Unde simpliciter dicendum est quòd Deus non est primum quod à nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom. 1, 20 : *Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.* Primum autem quod intelligitur à nobis secundum statum præsentis vitæ, est quidditas rei materialis, quæ est nostri intellectus objectum, ut multoties supra dictum est, qu. 84, art. 7, et 85, art. 1, et 87, art. 2, ad 2.

Ad primum ergo dicendum quòd in luce primæ veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri, sive naturale, sive gratuitum, nihil aliud est quàm quædam impressio veritatis primæ, ut supra dictum est, qu. 12, art. 2. Unde cum ipsum lumen intellectus nostri non se habeat ad intellectum nostrum sicut quod intelligitur, sed sicut quo intelligitur, multò minùs Deus est id quod primò à nostro intellectu intelligitur.

Ad secundum dicendum quòd propter quod unumquodque, et illud magis, intelligendum est in his quæ sunt unius ordinis, ut supra dictum est, qu. 87, art. 2, ad 3. Propter Deum autem alia cognoscuntur, non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivæ virtutis causam.

Ad tertium dicendum quòd si in animâ nostrâ esset perfecta imago Dei, sicut Filius est perfecta imago Patris, statim mens nostra intelligeret Deum. Est autem imago imperfecta; unde ratio non sequitur.

QUÆSTIO LXXXIX.

DE COGNITIONE ANIMÆ SEPARATÆ. — (In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de cognitione animæ separatæ; et circa hoc quærentur octo : 1° utrum anima separata à corpore possit intelligere; 2° utrum intelligat substantias separatas; 3° utrum intelligat omnia natura-

1^a; 4^o utrūm cognoscat singularia; 5^o utrūm habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in animâ separatâ; 6^o utrūm possit uti actu scientiæ hic acquisitæ; 7^o utrūm distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ; 8^o utrūm animæ separatæ à corporibus cognoscant ea quæ hic aguntur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrūm anima separata aliquid intelligere possit.* — (3 part., qu. 11, art. 2; et 3, dist. 31, qu. 2, art. 4; et 4, dist. 50, qu. 1, art. 1 et 2, et Ver. qu. 19, art. 1 et 2, et de Animâ, art. 15, 16 et 17.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata nihil omninò intelligere possit. Dicit enim Philosophus in 1 de Animâ, text. 66, quod *intelligere corrumpitur quodam interius corrupto*. Sed omnia interiora hominis corrumpuntur per mortem. Ergo et ipsum intelligere corrumpitur.

2. Præterea, anima humana impeditur ab intelligendo per ligamentum sensuum, et perturbatâ imaginatione, sicut supra dictum est, qu. 84, art. 7 et 8. Sed morte totaliter sensus et imaginatio corrumpuntur, ut ex supra dictis patet, qu. 77, art. 8. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

3. Præterea, si anima separata intelligit, oportet quod per aliquas species intelligat. Sed non intelligit per species innatas, quia à principio est *sicut tabula in qua nihil est scriptum*; neque per species, quas tunc abstrahat à rebus, quia non habet organa sensus et imaginationis, quibus mediantibus species intelligibiles abstrahuntur à rebus; neque etiam per species prius abstractas et in animâ conservatas, quia sic anima pueri nihil intelligeret post mortem; neque etiam per species intelligibiles divinitus influxas: hæc enim cognitio non esset naturalis, de quâ nunc agitur, sed gratiæ. Ergo anima separata à corpore nihil intelligit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 de Animâ, text. 13, quod *si non est aliqua operationum animæ propria, non contingit ipsam separari*. Contingit autem ipsam separari. Ergo habet aliquam operationem propriam, et maximè eam quæ est intelligere. Intelligit ergo sine corpore existens.

Respondeo dicendum quod ista quæstio difficultatem habet ex hoc quod anima, quamdiū est corpori conjuncta, non potest aliquid intelligere non convertendo se ad phantasmata, ut per experimentum patet. Si autem hoc non est ex naturâ animæ, sed per accidens hoc convenit ei, ex eo quod corpori alligatur, sicut Platonici posuerunt; de facili quæstio solvi posset. Nam, remoto impedimento corporis, rediret anima ad suam naturam, ut intelligeret intelligibilia simpliciter, non convertendo se ad phantasmata, sicut est de aliis substantiis separatis. Sed secundum hoc non esset anima corpori unita propter melius animæ, quia secundum hoc pejus intelligeret corpori unita quàm separata; sed hoc esset solū propter melius corporis: quod est irrationabile, cum materia sit propter formam, et non è converso. Si autem ponamus, quod anima ex suâ naturâ

habeat ut intelligat convertendo se ad phantasmata; cum natura animæ post mortem corporis non mutetur, videtur quod anima tunc naturaliter nihil possit intelligere, cum non sint ei præstò phantasmata ad quæ convertatur.

Et ideò ad hanc difficultatem tollendam considerandum est quod cum nihil operetur nisi in quantum est actu, modus operandi uniuscujusque rei sequitur modum essendi ipsius. Habet autem anima alium modum essendi, cum unitur corpori, et cum fuerit à corpore separata, manente tamen eadem animæ naturâ; non ita quod uniri corpori sit ei accidentale, sed per rationem suæ naturæ corpori unitur; sicut nec levis natura mutatur, cum est in loco proprio, quod est ei naturale, et cum est extra proprium locum, quod est ei præter naturam. Animæ igitur secundum istum modum essendi quo corpori est unita, competit modus intelligendi per conversionem ad phantasmata corporum, quæ in corporeis organis sunt; cum autem fuerit à corpore separata, competit ei modus intelligendi per conversionem ad ea quæ sunt intelligibilia simpliciter, sicut et aliis substantiis à corpore separatis. Unde modus intelligendi per conversionem ad phantasmata est animæ naturalis, sicut et corpori uniri; sed esse separatam à corpore est præter rationem suæ naturæ; et similiter intelligere sine conversione ad phantasmata est ei præter naturam. Et ideò ad hoc unitur corpori ut sic operetur secundum naturam suam.

Sed hoc rursus habet dubitationem. Cum enim res semper ordinetur ad id quod melius est (est autem melior modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter quàm per conversionem ad phantasmata), debuit sic à Deo institui animæ natura, ut modus intelligendi nobilior ei esset naturalis, et non indigeret corpori propter hoc uniri.

Considerandum est igitur quod etsi intelligere per conversionem ad superiora sit simpliciter nobilius quàm intelligere per conversionem ad phantasmata; tamen ille modus intelligendi, prout erat possibilis animæ, erat imperfectior. Quod sic patet: In omnibus enim substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis; quod quidem in primo principio est unum et simplex; et quantò magis creaturæ intellectuales distant à primo principio, tantò magis dividitur illud lumen, et diversificatur, sicut accidit in lineis à centro egredientibus. Et inde est quod Deus per unam suam essentiam omnia intelligit. Superiores autem intellectualium substantiarum etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores; et magis universales, et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivæ quæ est in eis. In inferioribus autem sunt formæ plures, et minùs universales, et minùs efficaces ad comprehensionem rerum, in quantum deficiunt à virtute intellectivâ superiorum. Si ergo inferiores substantiæ haberent formas in illâ universalitate in quâ habent superiores, quia non sunt tantæ efficaciam in intel-

ligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quâdam communitate et confusione. Quod aliququaliter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectûs, per universales conceptiones magis intelligentium non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur. Manifestum est autem inter substantias intellectuales secundum naturæ ordinem infimas esse animas humanas. Hæc autem perfectio universi exigebat ut diversi gradus in rebus essent. Si igitur animæ humanæ sic essent institutæ à Deo ut intelligerent per modum qui competit substantiis separatis, non haberent cognitionem perfectam, sed confusam in communi. Ad hoc ergo quod perfectam et propriam cognitionem de rebus habere possent, sic naturaliter sunt institutæ ut corporibus uniantur, et sic ab ipsis rebus sensibilibus propriam de eis cognitionem accipiant, sicut homines rudes ad scientiam induci non possunt nisi per sensibilia exempla. Sic ergo patet quod propter melius animæ est ut corpori uniatur, et intelligat per conversionem ad phantasmata; et tamen esse potest separata, et alium modum intelligendi habere.

Ad primum ergo dicendum quod si diligenter verba Philosophi discutiantur, Philosophus hoc dixit ex quâdam suppositione prius factâ, lib. eod., text. 12, scilicet quod intelligere sit quidam motus conjuncti, sicut et sentire. Nondum enim differentiam ostenderat inter intellectum et sensum.

Vel potest dici quod loquitur de illo modo intelligendi qui est per conversionem ad phantasmata.

De quo etiam procedit secunda ratio.

Ad tertium dicendum quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per species conservatas, ut objectio probat; sed per species ex influentiâ divini luminis participatas, quarum anima fit particeps, sicut et aliæ substantiæ separatæ, quamvis inferiori modo. Unde tam citò cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur (1). Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis: quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULUS II. — *Utrum anima separata intelligat substantias separatas.* — (3 part., quæst. 11, art. 1, ad 2, et de Anima, art. 17, corp., fin., et ad 10, et art. 18, ad 17.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas. Perfectior enim est anima corpori conjuncta quàm à corpore separata; cum anima sit naturaliter pars humanæ naturæ. Quælibet autem pars perfectior est in suo toto. Sed anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas, ut supra habitum est, qu. 88, art. 1. Ergo multò minus cum fuerit à corpore separata.

(1) Ita Rom. edit. cum Patavinis. Nicolaius: *Unde quàm citò cessat conversio ad corpus, ad superiora convertitur.*

2. Præterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam, vel per suam speciem. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab animâ per suam præsentiam, quia nihil illabitur animæ nisi solus Deus; neque etiam per aliquas species quas anima ab Angelo abstrahere possit, quia Angelus simplicior est quàm anima. Ergo nullo modo anima separata potest cognoscere substantias separatas.

3. Præterea, quidam philosophi posuerunt in cognitione separatarum substantiarum consistere ultimam hominis felicitatem. Si ergo anima separata potest intelligere substantias separatas, ex solâ suâ separatione consequitur felicitatem; quod est inconveniens.

Sed contra est quod animæ separatæ cognoscunt alias animas separatas, sicut dives in inferno positus vidit Lazarum et Abraham, Luc. 16. Vident ergo et dæmones et Angelos animæ separatæ.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in 9 de Trinit., c. 3, *mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, id est, cognoscendo seipsam, sicut supra dictum est, qu. 88, art. 1, ad 1. Per hoc ergo quod anima separata cognoscit seipsam, accipere possumus qualiter cognoscit alias res separatas. Dictum est autem, art. præc., quod quamdiù anima corpori est unita, intelligit convertendo se ad phantasmata. Et ideo nec seipsam potest intelligere, nisi in quantum fit actu intelligens per speciem à phantasmatibus abstractam; sic enim per actum suum intelligit seipsam, ut supra dictum est, qu. 88, art. 1. Sed cum fuerit à corpore separata, intelliget non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quæ sunt secundum se intelligibilia: unde seipsam per seipsam intelliget. Est autem commune omni substantiæ separatæ quod intelligat id quod est supra se, et id quod est infra se, per modum suæ substantiæ. Sic enim intelligitur aliquid secundum quod est in intelligente; est autem aliquid in altero per modum ejus in quo est. Modus autem substantiæ animæ separatæ est infra modum substantiæ angelicæ, sed est conformis modo aliarum animarum separatarum (1); et ideo de aliis animabus separatis perfectam cognitionem habet, de Angelis autem imperfectam et deficientem, loquendo de cognitione naturali animæ separatæ. De cognitione autem gloriæ est alia ratio.

Ad primum ergo dicendum quod anima separata est quidem imperfectior, si consideretur natura corporis; sed tamen quodam modo est liberior ad intelligendum, in quantum per gravedinem et occupationem corporis à puritate intelligentiæ impeditur.

Ad secundum dicendum quod anima separata intelligit Angelos per similitudines divinitus impressas; quæ tamen deficiunt à perfectâ repræsentatione eorum, propter hoc quod animæ natura est inferior quàm Angeli.

Ad tertium dicendum quod in cognitione

(1) Ita eod. Alcan., edit. Rom. et Patav. 1698. Cod. Camer., et ex eo theologi Lovan. et Duaceni, Nicolaius, et edit. Patav. 1612: *Separatarum substantiarum.*

substantiarum separatarum quarumcumque non consistit ultima hominis felicitas, sed solius Dei (1), qui non potest videri nisi per gratiam. In cognitione verò aliarum substantiarum separatarum est magna felicitas, etsi non ultima, si tamen perfectè intelligantur. Sed anima separata naturali cognitione non perfectè eas intelligit, ut dictum est in corp. articuli.

ARTICULUS III. — *Utrùm anima separata omnia naturalia cognoscat.* — (De animâ, art. 15, corp., fin., et ad 19, et art. 18, et art. 20, corp., fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata omnia naturalia cognoscat. In substantiis enim separatis sunt rationes omnium rerum naturalium. Sed animæ separatæ cognoscunt substantias separatas. Ergo cognoscunt omnia naturalia.

2. Præterea, qui intelligit magis intelligibile, multò magis potest intelligere minùs intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilium (2). Ergo multò magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt intelligibilia minùs.

3. Sed contra, in dæmonibus magis viget naturalis cognitio quàm in animâ separatâ. Sed dæmones non omnia naturalia cognoscunt, sed multa addiscunt per longi temporis experientiam, ut Isidorus dicit, lib. 1 de sum. Bon., cap. 12, § 17. Ergo neque animæ separatæ omnia naturalia cognoscunt.

4. Præterea, si anima statim cùm est separata, omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent ad rerum scientiam cæpessendam. Hoc autem est inconveniens. Non ergo anima separata omnia naturalia cognoscit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., ad 3, anima separata intelligit per species quas recipit ex influentiâ divini luminis, sicut et Angeli. Sed tamen quia natura animæ est infra naturam Angeli, cui iste modus cognoscendi est naturalis; anima separata per huiusmodi species non accipit perfectam rerum cognitionem, sed quasi in communi et confusam. Sicut igitur se habent Angeli ad perfectam cognitionem rerum naturalium per huiusmodi species, ita animæ separatæ ad imperfectam et confusam. Angeli autem per huiusmodi species cognoscunt cognitione perfectâ omnia naturalia; quia omnia quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit in intelligentiâ angelicâ, ut dicit Augustinus, 2 super Gen. ad litt., cap. 8. Unde et animæ separatæ de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

Ad primum ergo dicendum quòd nec ipse Angelus per suam substantiam cognoscit omnia naturalia, sed per species quasdam, ut supra dictum est, qu. 88, art. 1. Et ideò non propter hoc sequitur quòd anima cognoscat

omnia naturalia, quia cognoscit substantiam separatam.

Ad secundum dicendum quòd sicut anima separata non perfectè intelligit substantias separatas, ita nec omnia naturalia perfectè cognoscit, sed sub quâdam confusione, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec Angeli, nec dæmones, nec animæ separatæ cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam. Nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad quartum dicendum quòd cognitio quæ acquiritur hîc per studium, est propria et perfecta; alia autem est confusa. Unde non sequitur quòd studium addiscendi sit frustra.

ARTICULUS IV. — *Utrùm anima separata cognoscat singularia.* — (4, dist. 30, qu. 5, art. 1, et Ver. qu. 19, art. 2, et de Animâ, art. 5 et 20.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima separata non cognoscat singularia. Nulla enim potentia cognoscitiva remanet in animâ separatâ nisi intellectus, ut ex supra dictis patet, qu. 77, art. 8. Sed intellectus non est cognoscitivus singularium, ut supra habitum est, qu. 86, art. 1. Ergo anima separata singularia non cognoscit.

2. Præterea, magis est determinata cognitio quâ cognoscitur aliquid in singulari, quàm illa quâ cognoscitur aliquid in universali. Sed anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Multò igitur minùs cognoscit singularia.

3. Præterea, si cognoscit singularia, et non per sensum, pari ratione omnia singularia cognoscit. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

Sed contra est quod dives in inferno positus dixit: *Habeo quinque fratres*, ut habetur Luc. 16, 28.

Respondeo dicendum quòd animæ separatæ aliqua singularia cognoscunt, sed non omnia etiam quæ sunt præsentia.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd duplex est modus intelligendi: unus per abstractionem à phantasmatibus; et secundum istum modum singularia per intellectum cognosci non possunt directè, sed indirectè, sicut supra dictum est, qu. 86, art. 1. Alius modus intelligendi est per influentiam specierum à Deo, et per istum modum intellectus potest singularia cognoscere. Sicut enim ipse Deus per suam essentiam, in quantum est causa universalium et individualium principiorum, cognoscit omnia et universalia, et singularia, ut supra dictum est, qu. 14, art. 2, ita substantiæ separatæ per species, quæ sunt quædam participatæ similitudines illius divinæ essentiæ, possunt singularia cognoscere.

In hoc tamen est differentia inter Angelos et animas separatas, quia Angeli per huiusmodi species habent perfectam et propriam cognitionem de rebus; animæ verò separatæ,

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Rom. Al., in solius Dei.

(2) Ita cod. et edit. cit. Al., maximè intelligibiles.

confusam. Unde Angeli propter efficaciam sui intellectûs, per huiusmodi species non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam singularia sub speciebus contenta; animæ verò separatæ non possunt cognoscere per huiusmodi species nisi solum singularia illa ad quæ quodam modo determinantur vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem; quia omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus per viam abstractionis non est cognoscitivus singularium. Sic autem anima separata non intelligit ea, sed sicut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod ad illarum rerum species vel individua cognitio animæ separatæ determinatur ad quæ anima separata habet aliquam determinatam habitudinem, sicut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod anima separata non se habet æqualiter ad omnia singularia, sed ad quædam habet aliquam habitudinem quam non habet ad alia. Et ideò non est æqualis ratio ut omnia singularia cognoscat.

ARTICULUS V. — *Utrum habitus scientiæ hîc acquisitæ remaneat in animâ separatâ.* — (2-2, quæst. 67, art. 2; et 3, dist. 13, quæst. 2, art. 4; et 4, dist. 50, quæst. 2, art. 2, et 12 cont. cap. 79, fine, et quodl. 3, quæst. 6, art. 1, et quodl. 12, art. 3 et 13.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus scientiæ hîc acquisitæ non remaneat in animâ separatâ. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 13, 8 : *Scientia destruetur.*

2. Præterea, quidam minùs boni in hoc mundo scientiâ pollent, aliis magis bonis carentibus scientiâ. Si ergo habitus scientiæ permaneret etiam post mortem in animâ, sequeretur quod aliqui minùs boni etiam in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis; quod videtur inconveniens.

3. Præterea, animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam divini luminis. Si igitur scientia hîc acquisita in animâ separatâ remaneat, sequetur quod duæ erunt formæ unius speciei in eodem subjecto, quod est impossibile.

4. Præterea, Philosophus dicit in lib. Prædicam. (in prædicam. qualitatis), quod *habitus est qualitas difficilè mobilis*. Sed ab ægritudine vel ab aliquo huiusmodi quandoque corrumpitur scientia; sed nulla est ita fortis immutatio in hac vitâ, sicut immutatio quæ est per mortem. Ergo videtur quod habitus scientiæ per mortem corrumpatur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in epist. ad Paulinum : *Discamus in terris, quorum scientia nobis perseveret in cælo.*

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in ipso intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet imaginativâ, cogitativâ et memorativâ; et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili. Et si hæc opinio vera esset,

sequeretur quod destructo corpore, totaliter habitus scientiæ hîc acquisitæ destrueretur. Sed quia scientia est in intellectu, qui est *locus specierum*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 6, oportet quod habitus scientiæ hîc acquisitæ partim sit in prædictis viribus sensitivis, et partim in ipso intellectu. Et hoc potest considerari ex ipsis actibus ex quibus habitus scientiæ acquiritur. Nam *habitus sunt similes actibus ex quibus acquiruntur*, ut dicitur in 2 Ethic. cap. 1. Actus autem intellectûs, ex quibus in præsentî vitâ scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectûs ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum per species susceptas, et in prædictis inferioribus viribus acquiritur quædam habilitas, ut faciliùs per conversionem ad ipsas intellectus possit intelligibilia speculari.

Sed sicut actus intellectûs principaliter quidem et formaliter est in ipso intellectu, materialiter autem et dispositivè in inferioribus viribus; ita etiam dicendum est de habitu. Quantum ergo ad id quod aliquis præsentis scientiæ habet in inferioribus viribus, non remanebit in animâ separatâ; sed quantum ad id quod habet in ipso intellectu, necesse est ut remaneat : quia, ut dicitur in lib. de Longitudine et Brevitate vitæ, cap. 2, dupliciter corrumpitur aliqua forma : uno modo per se, quando corrumpitur à suo contrario, ut calidum à frigido; alio modo per accidens, scilicet per corruptionem subjecti. Manifestum est autem quod per corruptionem subjecti scientia quæ est in intellectu humano, corrumpi non potest; cum intellectus sit incorruptibilis, ut supra ostensum est, qu. 79, art. 2, ad 2. Similiter etiam nec per contrarium corrumpi possunt species intelligibiles quæ sunt in intellectu possibili; quia intentioni intelligibilium nihil est contrarium, et præcipuè quantum ad simplicem intelligentiam, quâ intelligitur *quod quid est*. Sed quantum ad operationem quâ intellectus componit et dividit, vel etiam ratiocinatur, sic invenitur contrarietas in intellectu, secundum quod falsum in propositione, vel argumentatione est contrarium vero. Et hoc modo interdum scientia corrumpitur per contrarium, dum scilicet aliquis per falsam argumentationem abducitur à scientiâ veritatis. Et ideò Philosophus in libro prædicto, loco cit., ponit duos modos quibus scientia per se corrumpitur, scilicet per oblivionem ex parte memorativæ, et per deceptionem ex parte argumentationis falsæ. Sed hoc non habet locum in animâ separatâ. Unde dicendum est quod habitus scientiæ secundum quod est in intellectu, manet in animâ separatâ.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de scientiâ quantum ad habitum, sed quantum ad cognitionis actum. Unde ad hujus probationem inducit : *Nunc cognosco ex parte.*

Ad secundum dicendum quod sicut secundum staturam corporis aliquis minùs bonus erit major aliquo magis bono; ita nihil pro-

habet aliquem minus bonum habere aliquem scientiæ habitum in futuro, quem non habet aliquis magis bonus. Sed tamen hoc quasi nullius momenti est in comparatione ad alias prærogativas quas meliores habebunt.

Ad tertium dicendum quòd utraque scientia non est unius rationis. Unde nullum inconveniens sequitur.

Ad quartum dicendum quòd ratio illa procedit de corruptione scientiæ quantum ad id quod est ex parte sensitivarum virium.

ARTICULUS VI. — *Utrum actus scientiæ hic acquisitæ maneat in animâ separatâ.* — (1-2, qu. 67, art. 2; et 3, dist. 11, qu. 2, art. 4, corp., fine; et 4, dist. 30, qu. 1, art. 2, ad 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus scientiæ hic acquisitæ non maneat in animâ separatâ. Dicit enim Philosophus, in 1 de Animâ, text. 66, quòd *corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat*. Sed considerare ea quæ prius novit, est reminisci. Ergo anima separata non potest habere actum scientiæ quam hic acquisivit.

2. Præterea, species intelligibiles non erunt potentiores in animâ separatâ quàm sint in animâ corpori unitâ. Sed per species intelligibiles non possumus modò intelligere, nisi convertendo nos super phantasmata, sicut supra habitum est, qu. 84, art. 7. Ergo nec anima separata hoc poterit; et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere poterit.

3. Præterea, Philosophus dicit, in 2 Ethic., c. 1, quòd *habitus similes actus reddunt actibus per quos acquiruntur*. Sed habitus scientiæ hic acquiruntur per actus intellectûs convertentis se supra phantasmata. Ergo non potest alios actus reddere. Sed tales actus non competunt animæ separatæ. Ergo anima separata non habebit aliquem actum scientiæ hic acquisitæ.

Sed contra est quod Lucæ 16, 23, dicitur ad divitem in inferno positum: *Recordare quia recepisti bona in vitâ tuâ*.

Respondeo dicendum quòd in actu est duo considerare: scilicet speciem actûs, et modum ipsius. Et species quidem actûs consideratur ex objecto, in quod actus cognoscitivæ virtutis dirigitur per speciem, quæ est objecti similitudo; sed modus actûs pensatur ex virtute agentis; sicut quòd aliquis videat lapidem, contingit ex specie lapidis, quæ est in oculo; sed quòd acutè videat, contingit ex virtute visivæ oculi. Cùm igitur species intelligibiles maneant in animâ separatâ, sicut dictum est art. præc., status autem animæ separatæ non sit idem sicut modò est; sequitur quòd secundum species intelligibiles hic acquisitas anima separata intelligere possit quæ prius intellexit; non tamen eodem modo, scilicet per conversionem ad phantasmata, sed per modum convenientem animæ separatæ. Et ita manet quidem in animâ separatâ actus scientiæ hic acquisitæ, sed non secundum eundem modum.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de reminiscentiâ secundum quòd memoria pertinet ad partem sensitivam,

non autem secundum quòd memoria est quodam modo in intellectu, ut dictum est, qu. 69, art. 6.

Ad secundum dicendum quòd diversus modus intelligendi non provenit ex diversitate specierum, sed ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad tertium dicendum quòd actus per quos acquiruntur habitus, sunt similes actibus quos habitus causant, quantum ad speciem actûs, non autem quantum ad modum agendi. Nam operari iusta, sed non iustè, id est delectabiliter, causat habitum iustitiæ politicæ, per quem delectabiliter operamur.

ARTICULUS VII. — *Utrum distantia localis impediât cognitionem animæ separatæ.* — (4, dist. 50, qu. 1, art. 4, et de Animâ, art. 20, ad 3 et 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd distantia localis impediât cognitionem animæ separatæ. Dicit enim Augustinus, in libro de Curâ pro mort. agendâ, cap. 13, quòd *animæ mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hic fiunt, scire non possunt*. Sciunt autem ea quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro de Divinatione dæmonum, cap. 4 et 5, quòd *dæmones propter celeritatem motûs aliqua nobis ignota denuntiant*. Sed agilitas motûs ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmonum non impediret. Multò igitur magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundum naturam quàm dæmon.

3. Præterea, sicut distat aliquid secundum locum, ita secundum tempus. Sed distantia temporis impedit cognitionem animæ separatæ, non enim cognoscit futura. Ergo videtur quòd etiam distantia secundum locum animæ separatæ cognitionem impediât.

Sed contra est quod dicitur Luc. 16, 23, quòd dives, *cùm esset in tormentis, elevans oculos suos, vidit Abraham à longè*. Ergo distantia localis non impedit animæ separatæ cognitionem.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd anima separata cognosceret singularia abstrahendo à sensibilibus. Quod si esset verum, posset dici quòd distantia localis impediret animæ separatæ cognitionem. Requiretur enim quòd vel sensibilia agerent in animam separatam, vel anima separata in sensibilia; et quantum ad utrumque requiretur distantia determinata.

Sed prædicta positio est impossibilis; quia abstractio specierum à sensibilibus fit mediantibus sensibus, et aliis potentiis sensitivis, quæ in animâ separatâ actu non manent.

Intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine; quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animæ separatæ cognitionem.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus non dicit quòd propter hoc quòd ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic fiunt, videro

non possunt, ut localis distantia hujus ignorantie causa esse credatur; sed hoc potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicetur, art. seq.

Ad secundum dicendum quod Augustinus ibi loquitur secundum opinionem illam quā aliqui posuerunt quod dæmones habent corpora naturaliter sibi unita; secundum quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum cognitionem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem lib. c. 3 et 4, Augustinus expressè tangit; licet hanc opinionem magis recitando quā asserendo tangere videatur, ut patet per ea quæ dicit lib. 21 de Civ. Dei, cap. 10.

Ad tertium dicendum quod futura, quæ distant secundum tempus, non sunt entia in actu; unde in se ipsis non sunt cognoscibilia; quia sicut deficit aliquid ab entitate, ita deficit à cognoscibilitate. Sed ea quæ sunt distantia secundum locum, sunt entia in actu, et secundum se cognoscibilia. Unde non est eadem ratio de distantia loci et de distantia temporis.

ARTICULUS VIII.—*Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur.* — (2-2, q. 83, art. 4, ad 2; et 4, dist. 50, qu. 3 et 4, et Ver. qu. 8, art. 2, ad 12, et de Animâ, art. 28, ad 3.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur. Nisi enim ea cognoscerent, de eis curam non haberent. Sed habent curam de his quæ hic aguntur, secundum illud Luc. 16, 28: *Habeo quinque fratres, ut testificentur illis, ne et ipsi veniant in hunc locum tormentorum.* Ergo animæ separatæ cognoscunt ea quæ hic aguntur.

2. Præterea, frequenter mortui vivis apparent vel dormientibus vel vigilantibus; et eos admonent de his quæ hic aguntur; sicut Samuel apparuit Saûli, ut habetur 1 Reg. 28. Sed hoc non esset, si ea quæ hic sunt non cognoscerent. Ergo ea quæ hic aguntur cognoscunt.

3. Præterea animæ separatæ cognoscunt ea quæ apud eas aguntur. Si ergo quæ apud nos aguntur non cognoscerent, impediretur earum cognitio per localem distantiam; quod supra negatum est, art. præc.

Sed contra est quod dicitur Job 14, 21: *Sive fuerint filii ejus nobiles, sive ignobiles, non intelliget.*

Respondeo dicendum quod secundum naturalem cognitionem, de quâ nunc hic agitur, animæ mortuorum nesciunt quæ hic aguntur. Et hujus ratio ex dictis accipi potest, art. 4 huj. qu., quia anima separata cognoscit singularia per hoc quod quodam modo determinata est ad illa vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis seu affectionis, vel per ordinationem divinam. Animæ autem mortuorum secundum ordinationem divinam et secundum modum essendi segregatæ sunt à conversatione viventium, et conjunctæ conversationi spiritualium substantiarum quæ sunt à corpore separatæ; unde ea quæ apud nos agun-

tur, ignorant. Et hanc rationem assignat Gregorius, in 12 Moralium, cap. 14, in princ., dicens: *Mortui, vita in carne viventium post eos qualiter disponatur, nesciunt; quia vita spiritûs longè est à vitâ carnis*; et sicut corporea atque incorporea diversa sunt genere, ita sunt distincta cognitione. Et hoc etiam Augustinus videtur tangere, in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, c. 13, dicens quod *animæ mortuorum rebus viventium non intersunt.*

Sed quantum ad animas beatorum, videtur esse differentia inter Gregorium et Augustinum. Nam Gregorius ibidem subdit: *Quod tamen de animabus sanctis sentiendum non est; quia quæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, quod sit foris aliquid quod ignorent.* Augustinus verò in lib. de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 13 et 14, expressè dicit quod *nesciunt mortui, etiam sancti, quid agant vivi et eorum filii*; ut habetur in Glossâ, interl. Augustini, super illud: *Abraham nescivit nos*, Isa. 63. Quod quidem confirmat per hoc quod à matre suâ non visitabatur, nec in tristitiis consolabatur, sicut quando vivebat; nec est ita probabile ut sit facta vitâ felicior crudelior; et per hoc quod Dominus promisit Josiæ regi quod prius moreretur, ne videret mala quæ erant populo superventura, ut habetur 4 Reg. 22.

Sed Augustinus hoc dubitando dicit; unde præmittit: *Ut volet, accipiat quisque quod dicam*; Gregorius autem asserit; quod patet per hoc quod dicit: *Nullo modo credendum est.*

Magis tamen videtur, secundum sententiam Gregorii, quod animæ sanctorum Deum videntes omnia præsentia, quæ hic aguntur, cognoscant. Sunt enim Angelis æquales; de quibus etiam Augustinus, eod. lib. de Curâ pro mort. agendâ, c. 15, asserit, quod ea quæ apud vivos aguntur, non ignorant. Sed quia sanctorum animæ sunt perfectissimè justitiæ divinæ conjunctæ, nec tristantur, nec rebus viventium se ingerunt, nisi secundum quod justitiæ divinæ dispositio exigit.

Ad primum ergo dicendum quod animæ mortuorum possunt habere curam de rebus viventium, etiamsi ignorent eorum statum; sicut nos habemus de mortuis, eis suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus. Possunt etiam facta viventium non per seipsos cognoscere, sed vel per animas eorum qui hinc ad eos accedunt, vel per Angelos seu dæmones, vel etiam Spiritu Dei revelante, sicut Augustinus in eodem lib. dicit, cap. 15.

Ad secundum dicendum quod hoc quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint; et est inter divina miracula computandum; vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes Angelorum bonorum vel malorum, etiam ignorantibus mortuis; sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in lib. prædicto, c. 10. Unde et de Samuele dici potest, quod ipse apparuit per revelationem divinam, secundum hoc quod dicitur Eccli. 46, 23, quod

aormivit, et notum fecit regi finem vitæ suæ; vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, si tamen Ecclesiastici auctoritas non recipiatur, propter hoc quòd inter canonicas Scripturas apud Hebræos non habetur. Ex Aug., ib., c. 15.

Ad tertium dicendum quòd ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam in corp. art.

QUESTIO XC.

DE PRIMA HOMINIS PRODUCTIONE QUANTUM AD ANIMAM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de primâ hominis productione; et circa hoc considerata sunt quatuor: primò de productione ipsius hominis; secundò de fine productionis; tertio de statu et conditione hominis primò producti; quartò de loco ejus.

Circa productionem autem considerata sunt tria: primò de productione hominis quantum ad animam; secundò quantum ad corpus viri; tertio quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quærentur quatuor: 1º utrùm anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantiâ ipsius Dei; 2º supposito quòd sit facta, utrùm sit creata; 3º utrùm sit facta mediantibus Angelis; 4º utrùm sit facta ante corpus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm anima sit facta, vel sit de substantiâ Dei.* — (2, dist. 17, qu. 1, art. 1, et 2 cont., cap. 83, et opusc. 2, cap. 95 et 211.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima non sit facta, sed sit de substantiâ Dei. Dicitur enim Genes. 2, 7: *Formavit Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.* Sed ille qui spirat, aliquid à se emittit. Ergo anima quâ homo vivit, est aliquid de substantiâ Dei.

2. Præterea, sicut supra habitum est, qu. 75, art. 5, anima est forma simplex. Sed forma est actus. Ergo anima est actus purus, quod est solius Dei. Ergo anima est de substantiâ Dei.

3. Præterea, quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt; quia oporteret quòd aliquibus differentiis differrent; et sic essent composita. Ergo Deus et mens humana idem sunt.

Sed contra est quòd Augustinus, in lib. 3 de Orig. animæ, cap. 15, enumerat quædam quæ dicit esse *multum apertèque perversa, et fidei catholicæ adversa*; inter quæ primum est quod quidam dixerunt, *Deum animam non de nihilo, sed de se ipso fecisse.*

Respondeo dicendum quòd dicere animam esse de substantiâ Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, qu. 79, art. 4, et qu. 84, art. 6 et 7, anima humana est quandoque intelligens in potentiâ, et scientiam quodam modo à rebus acquirit, et habet diversas potentias; quæ omnia aliena sunt à Dei naturâ, qui est actus purus, et

nihil ab alio accipiens, et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est, qu. 3, art. 7, et qu. 12, art. 1.

Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil præter corpora esse posuerunt; et ideò Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum judicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de naturâ illius corporis quod dicebant esse principium, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 20 et seq., per consequens sequebatur quòd anima esset de substantiâ Dei. Juxta quam positionem etiam Manichæi Deum esse quamdam lucem corpoream existimantes, quamdam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundò verò processum fuit ad hoc quòd aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt, non tamen à corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quòd Deus est *animamundum intuitu, vel nutu et ratione gubernans*, ut Augustinus narrat 7 de Civ. Dei, cap. 6. Sic igitur illius totalis animæ partem aliqui posuerunt animam hominis, sicut homo est pars totius mundi, non valentes intellectu pertinere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Hæc autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est, qu. 3, art. 1 et 8. Unde manifestè falsum est animam esse de substantiâ Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd *inspirare* non est accipiendum corporaliter. Sed idem est Deum inspirare, quod spiritum facere; quamvis et homo corporaliter spirans non emittat aliquid de suâ substantiâ, sed de naturâ extraneâ.

Ad secundum dicendum quòd anima etsi sit forma simplex secundum suam essentiam, non tamen est suum esse, sed est ens per participationem, ut ex supra dictis patet, qu. 75, art. 5, ad 4. Et ideò non est actus purus, sicut Deus.

Ad tertium dicendum quòd differens propriè acceptum aliquo differt; unde ibi quæritur differentia ubi est convenientia. Et propter hoc oportet differentia esse composita quodam modo, cum in aliquo differant, et in aliquo convenient. Sed secundum hoc, licet omne differens sit diversum, non tamen omne diversum est differens, ut dicitur in 10 Metaph., text. 24 et 25. Nam simplicia diversa sunt se ipsis; non autem differunt aliquibus differentiis, ex quibus componantur; sicut homo et asinus differunt rationali et irrationali differentiis; de quibus non est dicere quòd ulterius aliis differentiis differant.

ARTICULUS II. — *Utrùm anima sit producta in esse per creationem.* — (*Inf., qu. 118, art. 2; et 2, dist. 28, qu. 2, art. 1 et 2, et Pot. quæst. 3, art. 9, et quodl. 9, art. 2, et opusc. 2, cap. 93, 131, 229 et 230, et opusc. 27, cap. 5.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

quòd anima non sit producta in esse per creationem. Quod enim in se habet aliquid materiale, fit ex materiâ. Sed anima habet in se aliquid materiale, cùm non sit actus purus. Ergo anima est facta ex materiâ; non ergo est creata.

2. Præterea, omnis actus materiæ alicujus videtur educi de potentiâ materiæ; cùm enim materia sit in potentiâ ad actum, actus quilibet præexistit in materiâ in potentiâ. Sed anima est actus materiæ corporalis, ut ex ejus definitione apparet. Ergo anima educitur de potentiâ materiæ.

3. Præterea, anima est forma quædam. Si igitur anima fit per creationem, pari ratione omnes aliæ formæ; et sic nulla forma exhibit in esse per generationem; quod est inconveniens.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam*. Est autem homo ad imaginem Dei secundum animam. Ergo anima exivit in esse per creationem.

Respondeo dicendum quòd anima rationalis non potest fieri nisi per creationem; quod non est verum de aliis formis.

Cujus ratio est quia cùm fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse. Illud autem propriè dicitur esse quod habet ipsum esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solæ substantiæ propriè et verè dicuntur entia; accidens verò non habet esse, sed eo aliquid est, et hâc ratione ens dicitur; sicut albedo dicitur ens, quia eâ aliquid est album. Et propter hoc dicitur in 7 Metaph., text. 2 et 3, quòd *accidens dicitur magis entis quàm ens*. Et eadem ratio est de omnibus aliis formis non subsistentibus; et ideò nulli formæ non subsistenti propriè convenit fieri, sed dicuntur fieri per hoc quòd compositâ subsistentiâ fiunt. Anima autem rationalis est forma subsistens, ut supra habitum est, qu. 75, art. 2, unde ipsi propriè competit esse et fieri. Et quia non potest fieri ex materiâ præjacente neque corporali, quia sic esset naturæ corporeæ, neque spirituali, quia sic substantiæ spirituales invicem transmutarentur; necesse est dicere quòd non fiat nisi per creationem.

Ad primum ergo dicendum quòd in animâ est, sicut materiale, ipsa simplex essentia, formale autem in ipsâ est esse participatum, quod quidem ex necessitate simul est cum essentiâ animæ, quia esse per se consequitur ad formam. Et eadem ratio esset, si poneretur composita ex quâdam materiâ spirituali, ut quidam dicunt; quia illa materia non est in potentiâ ad aliam formam, sicut nec materia cœlestis corporis; alioquin anima esset corruptibilis. Unde nullo modo anima potest fieri ex materiâ præjacente.

Ad secundum dicendum quòd actum extrahi de potentiâ materiæ nihil aliud est quàm aliquid fieri in actu quod prius erat in potentiâ. Sed quia anima rationalis non habet esse suum dependens à materiâ corporali, sed habet esse subsistens et excedit capacitatem materiæ corporalis, ut supra dictum est, qu. 75, art. 2, propterea non educitur de

potentiâ materiæ.

Ad tertium dicendum quòd non est simile de animâ rationali et de aliis formis, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrùm anima rationalis sit producta à Deo immediatè. — (Locis supra, art. 2, notatis.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd anima rationalis non sit producta à Deo immediatè, sed mediantibus Angelis. Major enim ordo in spiritualibus est quàm in corporalibus. Sed corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit, 4 c. de div. Nom., part. 1, aliquant. ante fin. lect. 2 et 3. Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt Angeli.

2. Præterea, finis rerum respondet principio; Deus enim est principium et finis rerum. Ergo et exitus rerum à principio respondet reductioni rerum in finem. Sed infima reducuntur per prima, ut Dionysius dicit, c. 5 de eccles. Hierarch., part. 1. Ergo et infima procedunt in esse per prima, scilicet animæ per Angelos.

3. Præterea, perfectum est quod potest sibi simile facere, ut dicitur in 5 Metaph., text. 21. Sed spirituales substantiæ sunt multò magis perfectæ quàm corporales. Cùm ergo corpora faciant sibi similia secundum speciem, multò magis Angeli poterunt facere aliquid infra se, secundum speciem naturæ, scilicet animam rationalem.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 8, quòd Deus ipse *inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ*.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt quòd Angeli, secundum quòd operantur in virtute Dei, causant animas rationales. Sed hoc est omninò impossibile, et à fide alienum. Ostensum est enim, art. præc., quòd anima rationalis non potest produci nisi per creationem. Solus autem Deus potest creare; quia solius primi agentis est agere, nullo præsupposito; cùm semper agens secundum præsupponat aliquid à primo agente, ut supra habitum est, qu. 75, art. 3. Quod autem agit aliquid ex aliquo præsupposito, agit transmutando; et ideò nullum aliud agens agit nisi transmutando, sed solus Deus agit creando. Et quia anima rationalis non potest produci per transmutationem alicujus materiæ, ideò non potest produci nisi à Deo immediatè.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Nam quòd corpora causant vel sibi similia vel inferiora, et quòd superiora reducunt inferiora, totum hoc provenit per quamdam transmutationem.

ARTICULUS IV. — *Utrùm anima humana fuerit producta ante corpus. — (Inf., qu. 118, art. 3, et 3 p., qu. 6, art. 3 et 4; et 3, dist. 17, qu. 2, art. 2, et cont. lib. 2, c. 81, et Pot. qu. 3, art. 10.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima humana fuerit producta ante corpus. Opus enim creationis præcessit opus distin-

ctionis et ornatûs, ut supra dictum est (1), qu. 66 et 70. Sed anima producta est in esse per creationem, ut supra habitum est, art. 2 hujus quæst.; corpus autem factum est in fine ornatûs. Ergo anima hominis producta est ante corpus.

2. Præterea, anima rationalis magis convenit cum Angelis, quàm cum animalibus brutis. Sed Angeli creati fuerunt ante corpora, vel statim à principio cum corporali materiâ; corpus autem hominis formatum est sexto die, quando et bruta animalia sunt producta. Ergo anima hominis fuit creata ante corpus.

3. Præterea, finis proportionatur principio. Sed anima in fine remanet post corpus. Ergo et in principio fuit creata ante corpus.

Sed contra est quòd *actus proprius fit in potentia propria*. Cùm ergo anima sit proprius actus corporis, anima producta est in corpore.

Respondeo dicendum quòd Origenes, lib. 1 Periar., c. 7 et 8, posuit non solum animam primi hominis, sed animas omnium hominum ante corpora simul cum Angelis creatas propter hoc quòd credidit omnes spirituales substantias, tam animas quàm Angelos, æquales esse secundum suæ naturæ conditionem, sed solum merito distare; sic quòd quædam earum corporibus alligantur, quæ sunt animæ hominum, vel cœlestium corporum, quædam verò in sui puritate secundum diversos ordines remanent. De quâ opinione supra jam diximus, qu. 47, art. 2, et ideò relinquatur ad præsens.

Augustinus verò in 7 super Gen. ad litt., c. 24, dicit quòd anima primi hominis ante corpus cum Angelis est creata, ob aliam rationem: quia scilicet ponit quòd corpus hominis in illis operibus sex dierum non fuit productum in actu, sed solum secundum causales rationes; quod non potest de animâ dici, quia nec ex aliquâ materiâ corporali aut spirituali præexistente facta fuit, nec ex aliquâ virtute creatâ produci potuit. Et ideò videtur quòd ipsamet anima in operibus sex dierum, in quibus omnia facta fuerunt, simul cum Angelis fuerit creata, et quòd postmodum propriâ voluntate inclinata fuit ad corpus administrandum. Sed hoc non dicit asserendo, ut ejus verba demonstrant; dicit enim, loco cit., c. 29: *Credatur, si nulla Scripturarum auctoritas, seu veritatis ratio contradicit, hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi esset, anima verò jam ipsa crearetur.*

Posset autem utique hoc tolerari secundum eos qui ponunt quòd anima habet per se speciem et naturam completam; et quòd non unitur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum. Si autem anima unitur corpori ut forma, et est naturaliter pars humanæ naturæ, hoc omninò esse non potest. Manifestum est enim quòd Deus primas res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundum quòd uniuscujusque rei species exigebat. Anima autem, cùm sit pars humanæ naturæ, non habet naturalem perfectionem,

(1) Cod. Alcan. et Nicolaius, *habitum est*.

nisi secundum quòd est corpori unita. Unde non fuisset conveniens animam sine corpore creari.

Sustinendo ergo opinionem Augustini de operibus sex dierum, dici poterit quòd anima humana præcessit in operibus sex dierum secundum quamdam similitudinem generis, prout convenit cum Angelis in intellectuali naturâ; ipsa verò fuit creata simul cum corpore. Secundum alios verò sanctos tam anima quàm corpus primi hominis in operibus sex dierum sunt producta.

Ad primum ergo dicendum quòd si natura animæ haberet integram speciem, ita quòd secundum se crearetur, ratio illa procederet ut per se in principio crearetur. Sed quia naturaliter est forma corporis, non fuit seorsum creanda, sed debuit creari in corpore.

Et similiter est dicendum ad secundum. Nam anima, si per se speciem haberet, magis conveniret cum Angelis; sed in quantum est forma corporis, pertinet ad genus animalium ut formale principium.

Ad tertium dicendum quòd animam remanere post corpus accidit per defectum corporis, qui est mors; qui quidem defectus in principio creationis animæ esse non debuit.

QUÆSTIO XCI.

DE PRODUCTIONE CORPORIS PRIMI HOMINIS. —
(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis; et circa hoc quæruntur quatuor: 1º de materiâ ex quâ productum est; 2º de auctore à quo productum est; 3º de dispositione quæ ei per productionem est attributa; 4º de modo et ordine productionis ipsius.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum corpus primi hominis sit de limo terræ.* — (2, dist. 17, qu. 1, art. 1, ad 5, et art. 3, ad 2, et dist. 3, qu. 2, art. 2, corp., et ad 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus primi hominis non sit factum de limo terræ (1). Majoris enim virtutis est facere aliquid ex nihilo quàm ex aliquo; quia plus distat ab actu non ens quàm ens in potentia. Sed cùm homo sit dignissima creaturarum inferiorum, decuit ut virtus Dei maximè ostenderetur in productione corporis ejus. Ergo non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

2. Præterea, corpora cœlestia sunt nobiliora terrenis. Sed corpus humanum habet maximam nobilitatem, cùm perficiatur à nobilissimâ formâ, quæ est anima rationalis. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed magis de corpore cœlesti.

3. Præterea, ignis et aer sunt nobiliora corpora quàm terra et aqua; quod ex eorum subtilitate apparet. Cùm igitur corpus humanum sit dignissimum, magis debuit fieri ex igne et ex aere, quàm ex limo terræ.

4. Præterea, corpus humanum est compositum ex quatuor elementis; non ergo est factum ex limo terræ, sed ex omnibus elementis.

(1) Ita cod. Alcan. alique cum Nicolaio. Al., *non sit de limo terræ*.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 7 : *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Respondeo dicendum quod cum Deus perfectus sit in operibus suis, perfectionem dedit omnibus secundum eorum modum, secundum illud Deut. 32, 4 : *Dei perfecta sunt opera.* Ipse autem simpliciter perfectus est ex hoc quod omnia in se præhabet non per modum compositionis, sed simpliciter et unitè, ut Dionysius dicit, c. 5 de div. Nom., lect. 4, eo modo quo diversi effectus præexistunt in causâ secundum ejus virtutem unam. Ista autem perfectio ad Angelos quidem derivatur, secundum quod omnia sunt in eorum cognitione quæ sunt à Deo in naturâ producta per formas diversas; ad hominem verò derivatur inferiori modo hujusmodi perfectio; non enim in suâ cognitione naturali habet omnium naturalium notitiam; sed est ex rebus omnibus quodam modo compositus, dum de genere spiritualium substantiarum habet in se animam rationalem; de similitudine verò cælestium corporum habet elongationem à contrariis per maximam æqualitatem complexionis; elementa verò secundum substantiam; ita tamen quod superiora elementa prædominantur in eo secundum virtutem, scilicet ignis, et aer, quia vita præcipuè consistit in calido, quod est ignis, et humido, quod est aeris; inferiora verò elementa abundant in eo secundum substantiam. Aliter enim non posset esse mixtionis æqualitas, nisi inferiora elementa, quæ sunt minoris virtutis, secundum quantitatem in homine abundarent. Et ideo dicitur corpus hominis de limo terræ formatum, quia limus dicitur terra aquæ permixta. Et propter hoc homo dicitur minor mundus, quia omnes creature mundi quodam modo inveniuntur in eo.

Ad primum ergo dicendum quod virtus Dei creantis manifestata est in corpore hominis, dum ejus materia est per creationem producta. Oportuit autem ut ex materiâ quatuor elementorum fieret corpus humanum, ut homo haberet convenientiam cum inferioribus corporibus; quasi medium quoddam existens inter spirituales et corporales substantias.

Ad secundum dicendum quod quamvis corpus cæleste sit simpliciter nobilius terrestri corpore, tamen quantum ad actus animæ rationalis est minus conveniens. Nam anima rationalis accipit notitiam veritatis quodam modo per sensus; quorum organa formari non possunt ex corpore cælesti, cum sit impassibile. Nec est verum quod quidam dicunt, aliquid de quintâ essentiâ materialiter ad compositionem humani corporis advenire, ponentes animam uniri corpori mediante quâdam luce. Primò enim falsum est quod dicunt, lucem esse corpus. Secundò verò impossibile est aliquid de quintâ essentiâ, vel de corpore cælesti dividi, vel elementis permisceri, propter cælestis corporis impassibilitatem. Unde non venit in compositionem mixtorum corporum, nisi secundum suæ virtutis effectum.

Ad tertium dicendum quod si ignis et aer, quæ sunt majoris virtutis in agendo, etiam

secundum quantitatem in compositione humani corporis abundarent, omninò ad se traherent alia; et non posset fieri æqualitas commixtionis, quæ est necessaria in compositione hominis ad bonitatem sensûs tactûs, qui est fundamentum sensuum aliorum. Oportet enim organum cujuslibet sensûs non habere in actu contraria, quorum sensus est perceptivus, sed in potentiâ tantum, vel ita quod omninò careat toto genere contrariorum, sicut pupilla caret colore, ut sit in potentiâ ad omnes colores; quod in organo tactûs non erat possibile, cum sit compositum ex elementis, quorum qualitates percipit tactus; vel ita quod organum sit medium inter contraria, ut necesse est in tactu accidere. Medium enim est in potentiâ ad extrema.

Ad quartum dicendum quod in limo terræ est terra, et aqua conglutinans partes terræ (1). De aliis autem elementis Scriptura mentionem non fecit; tum quia minus abundant secundum quantitatem in corpore hominis, ut dictum est in corp. art., tum etiam quia in totâ rerum productione, de igne et aere, quæ sensu non percipiuntur à rudibus, mentionem non fecit Scriptura, quæ rudi populo tradebatur.

ARTICULUS II.—*Utrum corpus humanum sit immediate à Deo productum.* — (Inf., quest. 92, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus humanum non sit immediate à Deo productum. Dicit enim Augustinus, in 3 de Trinit., cap. 4, quod *corporalia disponuntur à Deo per angelicam creaturam.* Sed corpus humanum formatum fuit ex materiâ corporali, ut dictum est art. præc. Ergo debuit produci mediantibus Angelis, et non immediate à Deo.

2. Præterea, quod fieri potest virtute creatâ, non est necessarium quod immediate producat à Deo. Sed corpus humanum produci potest per virtutem creatam cælestis corporis; nam et quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam corporis cælestis; et Albumazar dicit quod in locis in quibus nimis abundat calor aut frigus, homines non generantur, sed in locis temperatis tantum. Ergo non oportuit quod immediate corpus humanum formaretur à Deo.

3. Præterea, nihil fit ex materiâ corporali nisi per aliquam materiæ transmutationem. Sed omnis transmutatio corporalis causatur ex motu cælestis corporis, qui est primus motuum. Cum igitur corpus humanum sit productum ex materiâ corporali, videtur quod ad ejus formationem aliquid operatum fuerit corpus cæleste.

4. Præterea, Augustinus dicit, 7 super Gen. ad litt., cap. 24, quod homo factus est secundum corpus in operibus sex dierum, secundum causales rationes, quas Deus inseruit creature corporali; postmodum verò

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Pat. Nicolaius, edit. Rom. aliæque, *terræ et aquæ.*

fuit formatum in actu. Sed quod præexistit in corporali creaturâ secundum causales rationes, per aliquam virtutem corpoream produci potest. Ergo corpus humanum productum est aliquâ virtute creatâ, et non immediate à Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17 : *Deus de terrâ creavit hominem.*

Respondeo dicendum quòd prima formatio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed immediate à Deo.

Posuerunt siquidem aliqui formas quæ sunt in materiâ corporali, à quibusdam formis immaterialibus derivari.

Sed hanc opinionem refellit Philosophus in 7 Metaph., text. 26, 27 et 32, per hoc quòd formis non competit per se fieri, sed composito, ut supra expositum est, quæst. 65, art. 4, et quæst. 90, art. 2. Et quia oportet agens esse simile facto, non convenit quòd forma pura, quæ est sine materiâ, producat formam quæ est in materiâ, quæ non fit nisi per hoc quod compositum fit. Et ideò oportet quòd forma quæ est in materiâ, sit causa formæ quæ est in materiâ secundum quòd compositum à composito generatur. Deus autem, quamvis omninò sit immaterialis, tamen solus est qui suâ virtute materiam producere potest creando. Unde ipsius solius est formam producere in materiâ absque adminiculo præcedentis formæ materialis. Et propter hoc Angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis seminibus quibusdam, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 9. Quia igitur corpus humanum nunquam formatum fuerat, cujus virtute per viam generationis aliud simile in specie formaretur, necesse fuit quòd primum corpus hominis immediate formaretur à Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd etsi Angeli aliquod ministerium Deo exhibeant in his quæ circa corpora operantur, aliqua tamen Deus in creaturâ corporeâ facit quæ nullo modo Angeli facere possunt, sicut quòd suscitât mortuos, et illuminat cæcos; secundum quam virtutem etiam corpus primi hominis de limo terræ formavit. Potuit tamen fieri ut aliquod ministerium in formatione corporis primi hominis Angeli exhiberent, sicut exhibebunt in ultimâ resurrectione, pulveres colligendo.

Ad secundum dicendum quòd animalia perfecta, quæ generantur ex semine, non possunt generari per solam virtutem cœlestis corporis, ut Avicenna fingit; licet ad eorum generationem naturalem cooperetur virtus cœlestis corporis, prout Philosophus dicit, in 2 Phys., text. 26, quòd *homo generat hominem ex materiâ, et sol.* Et exinde est quòd exigitur locus temperatus ad generationem hominum, et aliorum animalium perfectorum. Sufficit autem virtus cœlestium corporum ad generandum quædam animalia imperfectiora ex materiâ dispositâ. Manifestum est enim quòd plura requiruntur ad productionem rei perfectæ quàm ad productionem rei imperfectæ.

Ad tertium dicendum quòd motus cœli

est causa transmutationum naturalium, non tamen transmutationum quæ fiunt præter naturæ ordinem, et solâ virtute divinâ, sicut quòd mortui resuscitantur, quòd cæci illuminantur; quibus est simile, quòd homo ex limo terræ formatur.

Ad quartum dicendum quòd secundum rationes causales in creaturis dicitur aliquid præexistere dupliciter: uno modo secundum potentiam activam et passivam; ut non solum ex materiâ præexistenti fieri possit, sed etiam ut aliqua præexistens creatura hoc facere possit. Alio modo secundum potentiam passivam tantum, ut scilicet de materiâ præexistenti fieri possit à Deo; et hoc modo secundum Augustinum corpus hominis præexistit in operibus productis, secundum causales rationes.

ARTICULUS III. — *Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem.* — (2-2, quæst. 64, art. 2, ad 1, et Mal. quæst. 5, art. 5, corp., et de Animâ, art. 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd corpus hominis non habuerit convenientem dispositionem. Cum enim homo sit nobilissimum animalium, corpus hominis debuit esse dispositum optimè ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Sed quædam animalia inveniuntur acutioris sensûs quàm homo, et velocioris motûs, sicut canes melius odorant, et aves velocius moventur. Ergo corpus hominis non est convenienter dispositum.

2. Præterea, perfectum est cui nihil deest. Sed plura desunt humano corpori quàm corporibus aliorum animalium, quæ habent tegumenta et arma naturalia ad sui protectionem, quæ homini desunt. Ergo corpus humanum est imperfectissimè dispositum.

3. Præterea, homo plus distat à plantis quàm ab animalibus brutis. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia autem bruta pronam. Ergo homo non debuit habere staturam rectam.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 7, 30 : *Deus fecit hominem rectum.*

Respondeo dicendum quòd omnes res naturales productæ sunt ab arte divinâ; unde sunt quodam modo artificiata ipsius Dei. Quilibet autem artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparisonem ad finem. Et si talis dispositio habet secum adjunctum aliquem defectum, artifex non curat; sicut artifex qui facit serram ad secandum, facit eam ex ferro, ut sit idonea ad secandum; nec curat eam facere ex vitro, quæ est pulchrior materia, quia talis pulchritudo esset impedimentum finis. Sic igitur Deus unicuique rei naturali dedit optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem; et hoc est quod Philosophus dicit in 2 Physic., text. 74 : *Et quia dignius est sic (vel melius), non tamen simpliciter, sed ad uniuscujusque substantiam.* Finis autem proximus humani corporis est anima rationalis, et operationes ipsius. Materia enim est propter formam, et instrumenta propter actiones agentis. Dico

ergo quòd Deus instituit corpus humanum in optimâ dispositione secundum convenientia ad talem formam et ad tales operationes.

Et si aliquis defectus in dispositione humani corporis esse videtur, considerandum est quòd talis defectus sequitur ex necessitate materiæ ad ea quæ requiruntur in corpore, ut sit debita proportio ipsius ad animam et ad animæ operationes.

Ad primum ergo dicendum quòd tactus, qui est fundamentum aliorum sensuum, est perfectior in homine quàm in aliquo alio animali. Et propter hoc oportuit quòd homo haberet temperatissimam complexionem inter omnia animalia. Præcedit etiam homo omnia alia animalia quantum ad vires sensitivas interiores, sicut ex supradictis apparet, quæst. 78, art. 4. Ex quâdam autem necessitate contingit quòd quantum ad aliquos exteriores sensus homo ab aliis animalibus deficiat, sicut homo inter omnia animalia habet pessimum olfactum. Necessarium enim fuit quòd homo inter omnia animalia respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberiùs in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quæ sunt necessariæ ad intellectûs operationem, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 7, tum etiam ut frigiditas cerebri temperaret calorem cordis, quem necesse est in homine abundare, ad hoc quòd homo sit rectæ staturæ. Magnitudo autem cerebri propter ejus humiditatem est impedimentum olfactûs, qui requirit siccitatem. Et similiter potest assignari ratio quare quâdam animalia sunt acutioris visûs, et subtilioris auditûs quàm homo, propter impedimentum horum sensuum, quod necesse est consequi in homine ex perfectâ complexionis æqualitate. Et eadem etiam ratio est assignanda de hoc quòd quâdam animalia sunt homine velociora; cui excellentiæ velocitatis repugnat æqualitas humanæ complexionis.

Ad secundum dicendum quòd cornua et ungulæ, quæ sunt quorundam animalium arma, et spissitudo corii, et multitudo pilorum ac plumarum, quæ sunt tegumenta animalium, attestantur abundantie terrestris elementi, quæ repugnat æqualitati et teneritudini complexionis humanæ; et ideò hæc homini non competeabant. Sed loco horum habet rationem et manus, quibus potest parare sibi arma, et tegumenta, et alia vitæ necessaria, infinitis modis; unde et manus, in 3 de Animâ, text. 38, dicitur *organum organorum*. Et hoc etiam magis competebat rationali naturæ, quæ est infinitarum conceptionum, ut haberet facultatem infinita instrumenta sibi parandi.

Ad tertium dicendum quòd habere staturam rectam conveniens fuit homini propter quatuor.

Primò quidem quia sensus sunt dati homini non solum ad vitæ necessaria procuranda, sicut aliis animalibus, sed etiam ad cognoscendum. Unde cum cætera animalia non delectentur in sensibilibus nisi per ordinem ad cibos et venerea, solus homo delectatur in ipsâ pulchritudine sensibilibus secundum

seipsam. Et ideò quia sensus præcipuè vigent in facie, alia animalia habent faciem pronam ad terram, quasi ad cibum quærendum et providendum sibi de victu; homo verò habet faciem erectam, ut per sensus, et præcipuè per visum, qui est subtilior, et plures differentias rerum ostendit, liberè possit ex omni parte sensibilia cognoscere, et cælestia, et terrena, ut ex omnibus intelligibilem colligat veritatem.

Secundò ut interiores vires liberiùs suas operationes habeant; dum cerebrum, in quo quodam modo perficiuntur, non est depressum, sed super omnes partes corporis elevatum.

Tertiò quia oporteret si homo haberet pronam staturam, quòd uteretur manibus loco anteriorum pedum; et sic utilitas manuum ad diversa opera perficienda cessaret.

Quartò quia si haberet pronam staturam, et uteretur manibus loco anteriorum pedum, oporteret quòd cibum caperet ore; et ita haberet os oblongum, et labia dura, et grossa, et linguam etiam duram, ne ab exterioribus læderetur, sicut patet in aliis animalibus; et talis dispositio omninò impediret locutionem, quæ est proprium opus rationis. Et tamen homo staturam rectam habens maximè distat à plantis. Nam homo habet superius suum, id est caput, versus superius mundi, et inferius suum versus inferius mundi; et ideò est optimè dispositus secundum dispositionem totius. Plantæ verò habent superius suum versus inferius mundi (nam radices sunt ori proportionales), inferius autem suum versus superius mundi. Animalia verò bruta medio modo; nam superius animalis est pars quâ accipit alimentum, inferius autem est pars quâ emittit superfluum.

ARTICULUS IV. — *Utrum convenienter corporis humani productio in Scripturâ describatur.* — (Sup., quæst. 72, art. unic., corp., fin., et ad 3 et 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter corporis humani productio in Scripturâ describatur. Sicut enim corpus humanum est factum à Deo, ita et alia opera sex dierum. Sed in aliis operibus dicitur: *Dixit Deus: Fiat, et factum est*. Ergo similiter dici debuit de hominis productione.

2. Præterea, corpus humanum à Deo immediatè est factum, ut supra dictum est, art. 2 huj. qu. Ergo inconvenienter dicitur: *Faciamus hominem*.

3. Præterea, forma humani corporis est ipsa anima, quæ est spiraculum vitæ. Inconvenienter ergo, postquam dixerat: *Formavit Deus hominem de limo terræ*, subjunxit: *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*.

4. Præterea, anima, quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, et principaliter in corde. Non ergo debuit dicere quòd *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*.

5. Præterea, sexus masculinus et femininus pertinent ad corpus, imago verò Dei ad animam. Sed anima secundum Augustinum, lib. 7 sup. Gen., ad litt., cap. 24, fuit facta (1)

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis. Editi, non fuit facta (Trente-neuf.)

ante corpus. Inconvenienter ergo, cum dixisset: *Ad imaginem suam fecit illum*, addidit: *Masculum et feminam creavit eos*.

In contrarium est auctoritas Scripturæ.

Respondeo dicendum ad primum quod, sicut Augustinus dicit in 6 super Gen. ad litt., c. 12, non in hoc præminet homo aliis rebus quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia ipse non fecerit, cum scriptum sit Psal. 101, 20: *Opera manuum tuarum sunt cæli*: et alibi, Psal. 94, 5: *Aridam fundaverunt manus ejus*; sed in hoc quod ad imaginem Dei factus est homo. Utitur tamen Scriptura in productione hominis speciali modo loquendi, ad ostendendum quod alia propter hominem facta sunt. Ea enim quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et studio consuevimus facere.

Ad secundum dicendum quod non est intelligendum, Deum Angelis dixisse: *Faciamus hominem*, ut quidam perversè intellexerunt. Sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad tertium dicendum quod quidam intellexerunt corpus hominis prius tempore formatum, et postmodum Deum formato jam corpori animam infudisse.

Sed contra rationem perfectionis primæ institutionis rerum est quod Deus vel corpus sine animâ, vel animam sine corpore fecerit; cum utrumque sit pars humanæ naturæ. Et hoc etiam est magis inconveniens de corpore, quod dependet ex animâ, et non è converso.

Et ideo ad hoc excludendum quidam posuerunt quod, cum dicitur: *Formavit Deus hominem*, intelligitur productio corporis simul cum animâ; quod autem additur, *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, intelligitur de Spiritu sancto, sicut et Dominus insufflavit in Apostolos, dicens Joan. 20, 22: *Accipite Spiritum sanctum*.

Sed hæc expositio, ut dicit Augustinus, in lib. 13 de Civit. Dei, c. 24, excluditur per verba Scripturæ; nam subditur ad prædicta: *Et factus est homo in animam viventem*: quod Apostolus, 1 ad Cor., 15, non ad vitam spiritualem, sed ad vitam animalem refert.

Per spiraculum ergo vitæ intelligitur anima; ut sic quod dicitur: *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, sit quasi expositio ejus quod præmiserat; nam anima est corporis forma.

Ad quartum dicendum quod, quia operationes vitæ magis manifestantur in facie hominis propter sensus ibi existentes, ideo dicit, in faciem hominis inspiratum esse spiraculum vitæ.

Ad quintum dicendum quod secundum Augustinum, lib. 4 super Gen., ad litt., c. 34, omnia opera sex dierum sunt simul facta. Unde animam primi hominis, quam ponit simul factam cum Angelis, non ponit factam ante sextum diem; sed in ipso sexto die ponit esse factam et animam primi hominis in actu, et corpus ejus secundum rationes causales. Alii verò doctores ponunt et animam et corpus hominis factum sexto die in actu.

QUÆSTIO XCH.

DE PRODUCTIONE MULIERIS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de productione mulieris; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm in illâ rerum productione debuerit mulier produci; 2° utrùm debuerit fieri de viro; 3° utrùm de costâ viri; 4° utrùm facta fuerit immediatè à Deo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm mulier debuerit produci in primâ rerum productione.* — (*Opusc. 75, cap. 17.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mulier non debuerit produci in primâ rerum productione. Dicit enim Philosophus in lib. 2 de generat. animal., cap. 3, non procul à fin., quod *femina est mas occasionatus*. Sed nihil occasionatum et deficiens debuit esse in primâ rerum institutione. Ergo in illâ primâ rerum institutione mulier producenda non fuit.

2. Præterea, subjectio et minoratio ex peccato est subsecuta; nam ad mulierem dictum est post peccatum, Gen. 3, 16: *Sub viri potestate eris*. Et Gregorius dicit, lib. de Curâ pastor., par. 2, c. 6, quod *ubi non delinquimus, omnes pares sumus*. Sed mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis quàm vir: semper enim *honorabilius est agens patiente*, ut dicit Augustinus, 12 super Gen., ad litt., c. 16, in med. Ergo non debuit mulier produci in primâ rerum productione ante peccatum.

3. Præterea, occasiones peccatorum sunt amputandæ. Sed Deus præscivit quod mulier esset futura viro in occasionem peccati. Ergo non debuit mulierem producere.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 18: *Non est bonum hominem esse solum; faciamus ei adjutorium simile sibi*.

Respondeo dicendum quod necessarium fuit feminam fieri, sicut Scriptura dicit, *in adjutorium viri*; non quidem in adjutorium alicujus alterius (1) operis, ut quidam dixerunt, cum ad quodlibet aliud opus convenientius juvari possit vir per alium virum quàm per mulierem, sed in adjutorium generationis. Quod manifestius videri potest, si in viventibus modus generationis consideretur. Sunt enim quædam viventia quæ in seipsis non habent virtutem activam generationis, sed ab agente alterius speciei generantur, sicut plantæ et animalia quæ generantur sine semine ex materiâ convenienti per virtutem activam cœlestium corporum. Quædam verò habent virtutem generationis activam et passivam conjunctam, sicut accidit in plantis quæ generantur ex semine; non enim est in plantis aliquod nobilius opus vitæ quàm generatio; unde convenienter omni tempore in eis virtuti passivæ conjungitur virtus activa generationis. Animalibus verò perfectis competit virtus activa generationis secundum sexum masculinum, virtus verò passiva secundum sexum femininum. Et quia est ali-

(1) In edit. Rom. deest *alterius*.

quod opus vitæ nobilior in animalibus quàm generatio, ad quod eorum vita principaliter ordinatur; ideò non omni tempore sexus masculinus feminino conjungitur in animalibus perfectis, sed solùm tempore coitus; ut imaginemur per coitum sic fieri unum ex mare et feminâ, sicut in plantâ omni tempore conjunguntur vis masculina et feminina; etsi in quibusdam plus abundet una harum, in quibusdam plus altera. Homo autem adhuc ordinatur ad nobilior opus vitæ, quod est intelligere; et ideò adhuc in homine debuit esse majori ratione distinctio utriusque virtutis, ut seorsum produceretur femina à mare, et tamen carnaliter conjungerentur in unum ad generationis opus. Et ideò statim post formationem mulieris dicitur Gen. 2, 24: *Erunt duo in carne una*.

Ad primum ergo dicendum quòd per respectum ad naturam particularem femina est aliquidiciens et occasionatum; quia virtus activa quæ est in semine maris, intendit producere sibi simile perfectum secundum masculinum sexum; sed quòd femina generetur, hoc est propter virtutis activæ debilitatem, vel propter aliquam materiæ indispositionem, vel etiam propter aliquam transmutationem ab extrinseco; puta à ventis australibus, qui sunt humidi, ut dicitur in lib. 4 de Generat. animal., cap. 2. Sed per comparationem ad naturam universalem femina non est aliquidiciens occasionatum, sed est de intentione naturæ ad opus generationis ordinata. Intentio autem naturæ universalis dependet ex Deo, qui est universalis auctor naturæ, et ideò, instituendo naturam, non solùm marem, sed etiam feminam produxit.

Ad secundum dicendum quòd duplex est subjectio. Una servilis, secundum quam præsidens utitur subjecto ad sui ipsius utilitatem; et talis subjectio introducta est post peccatum. Est autem alia subjectio æconomica, vel civilis, secundum quam præsidens utitur subjectis ad eorum utilitatem et bonum; et ista subjectio fuisset etiam ante peccatum. Defuisset enim bonum ordinis in humanâ multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent. Et sic ex tali subjectione naturaliter femina subjecta est viro; quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis. Nec inæqualitas hominum excluditur per innocentie statem, ut infra dicitur, quæst. 96, art. 3.

Ad tertium dicendum quòd si omnia ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset à mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum; præsertim cum Deus sit adeò potens, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

ARTICULUS II. — *Utrum mulier debuerit fieri ex viro.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non debuerit fieri ex viro. Sexus enim communis est homini, et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus feminæ non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

2. Præterea, eorum quæ sunt ejusdem spe-

ciei, eadem est materia. Sed mas et femina sunt ejusdem speciei. Cum igitur vir fuerit factus ex limo terræ, ex eodem debuit fieri femina, et non ex viro.

3. Præterea, mulier facta est in adjutorium viro ad generationem. Sed nimia propinquitās reddit personam ad hoc ineptam; unde personæ propinquæ à matrimonio excluduntur, ut patet Levit. 18. Ergo mulier non debuit fieri ex viro.

Sed contra est quod dicitur Eccl. 17, 5: *Creavit ex ipso, scilicet viro, adjutorium simile sibi, scilicet mulierem.*

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit mulierem in primâ rerum institutione ex viro formari, magis quàm in aliis animalibus.

Primò quidem ut in hoc quædam dignitas primo homini servaretur; ut secundum Dei similitudinem esset et ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit, Act. 17, 26, quòd *Deus fecit ex uno omne genus hominum*.

Secundò ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius adhæreretur, dum cognosceret eam ex se esse productam. Unde dicitur Gen. 2, 23: *De viro sumpta est. Quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ.* Et hoc maximè necessarium fuit in specie humanâ, in quâ mas et femina commanent per totam vitam; quod non contingit in aliis animalibus.

Tertiò quia, ut Philosophus dicit, in 8 Ethic., cap. 12, mas et femina conjunguntur in hominibus non solùm propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in quâ sunt aliqua opera viri et feminæ, et in quâ vir est caput mulieris. Unde convenienter ex viro formata est femina sicut ex suo principio.

Quarta verò ratio est sacramentalis. Figuratur enim per hoc quòd Ecclesia à Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit ad Ephes. 5, 32: *Sacramentum hoc magnum est; ego autem dico in Christo, et in Ecclesia.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd materia est ex quâ aliquid fit. Natura autem creata habet determinatum principium; et cum sit determinata ad unum, etiam habet determinatum processum, unde ex determinatâ materiâ producit aliquid in determinatâ specie. Sed virtus divina, cum sit infinita, potest idem secundum speciem ex quâcumque materiâ facere, sicut virum ex limo terræ, et mulierem ex viro.

Ad tertium dicendum quòd ex naturali generatione contrahitur quædam propinquitās, quæ matrimonium impedit. Sed mulier non est producta à viro per naturalem generationem, sed solâ virtute divinâ; unde Eva non dicitur filia Adæ. Et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS III. — *Utrum mulier debuerit formari de costâ viri.* — (1, dist. 18, quæst. 1, art. 1, et 1 Cor. 7, lect. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non debuerit formari de costâ viri. Costa enim viri fuit multò minor quàm cor-

pus mulieris. Sed ex minori non potest fieri majus, nisi vel per additionem (quod si fuisset, magis ex illo addito mulier formata diceretur quàm de costâ), vel per rarefactionem; quia, ut dicit Augustinus, 10 super Genes., ad litt., cap. ult., circ. fin., *non est possibile ut aliquod corpus crescat, nisi rareseat*. Non autem invenitur corpus mulieris varius quàm viri, ad minus in eâ proportionem quam habet costa ad corpus Evæ. Ergo Eva non fuit formata de costâ Adæ.

2. Præterea, in operibus primò creatis non fuit aliquid superfluum. Costa ergo Adæ fuit de perfectione corporis ejus. Ergo, eâ subtractâ, remansit imperfectum, quod videtur inconueniens.

3. Præterea, costa non potest separari ab homine sine dolore. Sed dolor non fuit ante peccatum. Ergo costa non debuit separari à viro, ut ex eâ mulier formaretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 22: *Ædificavit Dominus Deus costam, quam tulerat de Adam, in mulierem*.

Respondeo dicendum quòd conveniens fuit mulierem formari de costâ viri. Primò quidem ad significandum quòd inter virum et mulierem debet esse specialis conjunctio; neque enim mulier debet dominari in virum; et ideò non est formata de capite; neque debet à viro despici, tanquàm serviliter subjecta; et ideò non est formata de pedibus. Secundò propter sacramentum; quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua, quibus est Ecclesia instituta.

Ad primum ergo dicendum quòd quidam dicunt, per multiplicationem materiæ absque alterius additione formatum fuisse corpus mulieris, ad modum quo Dominus quinque panes multiplicavit.

Sed hoc est omninò impossibile. Multiplicatio enim prædicta aut accidit secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ, aut secundum transmutationem dimensionum ejus; non autem secundum transmutationem substantiæ ipsius materiæ; tum quia materia in se considerata est omninò intransmutabilis, utpote existens in potentiâ, et habens solùm rationem subjecti; tum etiam quia multitudo et magnitudo sunt præter essentiam ipsius materiæ. Et ideò nullo modo potest multiplicatio materiæ intelligi, eadem materiâ manente, absque additione, nisi per hoc quòd minores dimensiones accipiat. Hoc autem est rarefieri, scilicet materiam eandem accipere majores dimensiones, ut Philosophus dicit in 4 Physic., text. 84. Dicere ergo materiam eandem multiplicari absque rarefactione, est ponere contradictoria simul, scilicet definitionem absque definito.

Unde cum non appareat rarefactio in talibus multiplicationibus, necesse est ponere additionem materiæ vel per creationem, vel (quòd probabilius est) per conversionem (1). Unde Augustinus dicit, super Joan., tract. 24,

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Edit. Rom., *vel per creationem, quòd probabilius est, vel per conversionem*. Vide 3 part., quæst. 44, art. 4, ad 4; et 2, dist. 18, quæst. 1, art. 1.

circ. princ., quòd hoc modo Christus ex quinque panibus satiavit quinque millia hominum, quomodo ex paucis granis producit multitudinem segetum; quod fit per conversionem alimenti. Dicitur tamen vel ex quinque panibus turbas pavisse, vel ex costâ mulierem formasse, quia additio facta est ad materiam præexistentem costæ, vel panum.

Ad secundum dicendum quòd costa illa fuit de perfectione Adæ, non prout erat individuum quoddam, sed prout erat principium speciei, sicut semen est de perfectione generantis, quod operatione naturali cum delectatione resolvitur. Unde multò magis virtute divinâ corpus mulieris potuit de costâ viri formari absque dolore.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

ARTICULUS IV. — *Utrum mulier fuerit immediate formata à Deo.* — (Sup., quæst. 92, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd mulier non fuerit immediate formata à Deo. Nullum enim individuum ex simili secundum speciem productum fit immediate à Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est ejusdem speciei cum ipsâ. Ergo non est facta immediate à Deo.

2. Præterea, Augustinus dicit, 3 de Trinit., cap. 4, in princ., quòd corporalia dispensantur à Deo per Angelos. Sed corpus mulieris ex materiâ corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium Angelorum, et non immediate à Deo.

3. Præterea, ea quæ præexistenterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicujus creaturæ, et non immediate à Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Augustinus dicit, 9 supra Gen., ad litt., cap. 15. Ergo non fuit producta mulier immediate à Deo.

Sed contra est quod Augustinus dicit in eodem lib., ibid.: *Formare vel ædificare costam ut mulier esset, non potuit nisi Deus, à quo universa natura subsistit*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, artic. 2 huj. qu., uniuscujusque speciei generatio naturalis est ex determinatâ materiâ. Materia autem ex quâ naturaliter generatur homo, est semen humanum viri, vel feminæ. Unde ex aliâ quâcumque materiâ individuum humanæ speciei generari non potest naturaliter. Solus autem Deus, qui est naturæ institutor, potest præter naturæ ordinem res in esse producere. Et ideò solus Deus potuit vel virum de limo terræ, vel mulierem de costâ viri formare.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit quandò individuum generatur ex simili secundum speciem generatione naturali.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 9 super Gen., ad litt., c. 15, parum à princ., an ministerium Angeli exhibuerint Deo in formatione mulieris, nescimus; certum tamen est quòd sicut corpus viri de limo non fuit formatum per Angelos, ita nec corpus mulieris de costâ viri.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus, in eodem lib., c. 18, à med., dicit, *non habuit prima rerum conditio ut femina omnino sic fieret; sed tamen hoc habuit ut sic fieri posset*. Et ideò secundum causales rationes præexistit corpus mulieris in primis operibus, non secundum potentiam activam, sed secundum potentiam passivam tantum, in ordine ad potentiam activam Creatoris.

QUÆSTIO XCH.

DE FINE SIVE TERMINO PRODUCTIONIS HOMINIS.

— (*In novem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei; et circa hoc quærentur novem: 1° Utrum in homine sit imago Dei; 2° utrùm imago Dei sit in irrationalibus creaturis; 3° utrùm imago Dei sit magis in Angelo quàm in homine; 4° utrùm imago Dei sit in omni homine; 5° utrùm in homine sit imago Dei per comparisonem ad essentiam vel ad personas divinas omnes, aut ad unam earum; 6° utrùm imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus aut actus; 7° utrùm per comparisonem ad omnia objecta; 8° utrùm imago Dei inveniatur in homine solùm secundum mentem; 9° de differentiâ imaginis et similitudinis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm imago Dei sit in homine.* — (1-2, in prol.; et 1, dist. 3, qu. 3; et 2, dist. 16, art. 2, et 4, cap. 26, et Ver., qu. 10, art. 7, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei non sit in homine. Dicitur enim Isa. 40, 18: *Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?*

2. Præterea, esse Dei imaginem est proprium primogeniti, de quo dicit Apostolus ad Coloss. 1, 15: *Qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ*. Non ergo in homine invenitur Dei imago.

3. Præterea, Hilarius dicit, in lib. de Syn., can. 1, quòd *imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens*; et iterum dicit ibid., quòd *imago est rei ad rem coæquandæ indiscreta, et unita similitudo*. Sed non est species indifferens Dei et hominis; nec potest esse æqualitas hominis ad Deum. Ergo in homine non potest esse imago Dei.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 83 Quæstionum, qu. 74, *ubi est imago, continuò est et similitudo; sed ubi est similitudo, non continuò est imago*. Ex quo patet quòd *similitudo* est de ratione imaginis, et *imago* aliquid addit supra rationem similitudinis, scilicet quòd sit ex alio expressa. Imago enim dicitur ex eo quod agitur ad imitationem alterius; unde ovum, quantumcumque sit alteri ovo simile et æquale, quia tamen non est expressum ex illo, non dicitur imago ejus (1): æqualitas autem non est de

ratione imaginis; quia, ut Augustinus ibidem dicit, *ubi est imago, non continuò est æqualitas*, ut patet in imagine alicujus in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectæ imaginis; nam in perfectâ imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est.

Manifestum est autem quòd in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quæ deducitur à Deo sicut ab exemplari; non tamen est similitudo secundum æqualitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideò in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta. Et hoc significat Scriptura, cum dicit *hominem factum ad imaginem Dei*. Præpositio enim, *ad*, accessum quemdam significat, qui competit rei distant.

Ad primum ergo dicendum quòd Propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis; et ideò signanter dicit: *Quam imaginem ponetis ei?* Sed Deus ipse sibi in homine posuit spiritualem imaginem.

Ad secundum dicendum quòd primogenitus omnis creaturæ est imago Dei perfecta, perfectè implens illud cujus imago est. Et ideò dicitur *imago*, et nunquam *ad imaginem*. Homo verò et propter similitudinem dicitur *imago*, et propter imperfectionem similitudinis dicitur *ad imaginem*. Et quia similitudo perfecta Dei non potest esse nisi in identitate naturæ, imago Dei est in Filio suo primogenito, sicut imago regis in filio sibi connaturali; in homine autem sicut in alienâ naturâ, sicut imago regis in nummo argenteo, ut patet per Augustinum in lib. de decem Chordis, cap. 8, circ. med.

Ad tertium dicendum quòd cum unum sit ens indivisum, eo modo dicitur species *indifferens*, quo *una*. Unum autem dicitur aliquid, non solùm numero, aut specie, aut genere, sed etiam secundum analogiam vel proportionem quamdam; et sic est unitas, vel convenientia creaturæ ad Deum. Quod autem dicit, *rei ad rem coæquandæ*, pertinet ad rationem perfectæ imaginis.

ARTICULUS II. — *Utrùm imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.* — (2, dist. 16, art. 2; et 3, dist. 2, quæst. 2, art. 2, qu. 1, corp., et 4 cont., c. 20, fin., et 1, corp., 11, lect. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. Dicit enim Dionysius, in lib. de divin. Nomin., cap. 2, non remotè à fin. lect. 2: *Habent causata causarum suarum contingentes imagines*. Sed Deus est causa non solùm rationalium creaturarum, sed etiam irrationalium. Ergo imago Dei invenitur in irrationalibus creaturis.

2. Præterea, quantò est expressior similitudo in aliquo, tantò magis accedit ad rationem imaginis. Sed Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nomin., aliquant. à princ. lect. 4, quòd *radius solaris maximè habet similitudinem divinæ bonitatis*. Ergo est ad imaginem Dei.

3. Præterea, quantò aliquid est magis perfectum in bonitate, tantò magis est Deo simile.

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis ferè omnibus. Edit. Rom., *ad imaginem ejus*.

Sed totum universum est perfectius in bonitate quàm homo; quia etsi bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valdè bona, Gen. 1. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solùm homo.

4. Præterea, Boetius, in lib. 3 de Consol., metr. 9, dicit de Deo :

Mundum mente gerens, similique in imagine formans.

Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solùm rationalis creatura.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 6 super Gen. ad litt., cap. 12, circ. med. : *Hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quòd ei dedit mentem intellectualem, quòd præstat pecoribus.* Ea ergo quæ non habent intellectum, non sunt ad imaginem Dei.

Respondeo dicendum quòd non quælibet similitudo, etiamsi sit expressa ex altero, sufficit ad rationem imaginis. Si enim similitudo sit secundùm genus tantùm, vel secundùm aliquod accidens commune, non propter hoc dicetur aliquid esse ad imaginem alterius. Non enim posset dici quòd vermis qui oritur ex homine, sit imago hominis, propter similitudinem generis. Neque iterùm potest dici quòd si aliquid fiat album ad similitudinem alterius, propter hoc sit ad ejus imaginem; quia album est accidens commune pluribus speciebus. Requiritur autem ad rationem imaginis quòd sit similitudo secundùm speciem, sicut imago regis est in filio suo; vel ad minus secundùm aliquod accidens proprium speciei, et præcipuè secundùm figuram, sicut hominis imago dicitur esse in cupro. Unde signanter Hilarius dicit, in lib. de Synod., can. 1, quòd *imago est species indifferens.*

Manifestum est autem quòd similitudo speciei attenditur secundùm ultimam differentiam. Assimilantur autem aliqua Deo, primò quidem, et maximè communiter, in quantum sunt; secundò, in quantum vivunt; tertio verò, in quantum sapiunt vel intelligunt; quæ, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 51, in med., *ita sunt Deo similitudine proxima ut in creaturis nihil sit propinquius.* Sic ergo patet quòd solæ intellectuales creaturæ, propriè loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Ad primum ergo dicendum quòd omne imperfectum est quædam participatio perfecti. Et ideò etiam ea quæ deficiunt à ratione imaginis, in quantum tamen aliqualem Dei similitudinem habent, participant aliquid de ratione imaginis. Et ideò Dionysius dicit quòd *causata habent causarum contingentes imagines*, id est, quantum contingit ea habere, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum quòd Dionysius assimilat radium solarem divinæ bonitati quantum ad causalitatem, non secundùm dignitatem naturæ, quæ requiritur ad rationem imaginis.

Ad tertium dicendum quòd universum est perfectius in bonitate quàm intellectualis creatura, extensivè et diffusivè; sed intensivè et collectivè similitudo divinæ perfectionis magis invenitur in intellectuali creaturâ, quæ est capax summi boni.

Vel dicendum quòd pars non dividitur contra totum, sed contra aliam partem. Unde cùm dicitur quòd sola natura intellectualis est ad imaginem Dei, non excluditur quin universum secundùm aliquam sui partem sit ad imaginem Dei, sed excluduntur aliæ partes universi.

Ad quartum dicendum quòd imago accipitur à Boetio secundùm rationem similitudinis, quâ artificiatum imitatur speciem artis, quæ est in mente artificis. Sic autem quælibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divinâ. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundùm quòd attenditur secundùm similitudinem naturæ, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, in quantum sunt entia; et primæ vitæ, in quantum sunt viventia; et summæ sapientiæ, in quantum sunt intelligentia.

ARTICULUS III. — *Utrùm Angelus sit magis ad imaginem Dei quàm homo.* — (1, dist. 3, qu. 3, art. 1, ad 4; et 2, dist. 16, art. 3; et 3, dist. 2, qu. 1, art. 1, qu. 1, et 2, corp., et ps. 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non sit magis ad imaginem Dei quàm homo. Dicit enim Augustinus in serm. de Imagine, 27, de verbis Apost., cap. 2, et de verbis Dom. serm. 63, cap. 6, quòd *Deus nulli alii creaturæ dedit quòd sit ad imaginem suam nisi homini.* Non ergo verum est quòd Angelus magis dicatur ad imaginem Dei quàm homo.

2. Præterea, secundùm Augustinum, in lib. 83 QQ., quæst. 51, in med., *homo ita est ad imaginem Dei, ut nullâ interpositâ creaturâ formetur à Deo; et ideò nihil est illi conjunctius.* Sed imago Dei dicitur aliqua creatura, in quantum Deo conjungitur. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quàm homo.

3. Præterea, creatura dicitur ad imaginem Dei, in quantum est intellectualis naturæ. Sed intellectualis natura non intenditur, nec remittitur; non enim est de genere accidentis, cùm sit in genere substantiæ. Ergo Angelus non est magis ad imaginem Dei quàm homo.

Sed contra est quod dicit Gregorius in quâdam homil., 34 in Evang., in med., quòd *Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuat expressa.*

Respondeo dicendum quòd de imagine Dei loqui dupliciter possumus: uno modo quantum ad id in quo primò consideratur ratio imaginis, quod est intellectualis natura; et sic imago Dei est magis in Angelis quàm sit in hominibus: quia intellectualis natura perfectior est in eis, ut ex supra dictis patet, quæst. 62, art. 6, et quæst. 75, art. 7, ad 3. Secundò potest considerari imago Dei in homine quantum ad id in quo secundariò consideratur, prout scilicet in homine invenitur quædam Dei imitatio, in quantum scilicet homo est de homine, sicut Deus de Deo; et in quantum anima hominis est tota in toto corpore ejus, et iterùm tota in quâlibet parte ipsius; sicut Deus se habet ad mundum. Et secundùm hæc

et similia magis invenitur Dei imago in homine quàm in Angelo. Sed quantum ad hoc non attenditur per se ratio divinæ imaginis in homine, nisi præsuppositâ primâ imitatione, quæ est secundum intellectualem naturam; alioquin etiam animalia bruta essent ad imaginem Dei. Et ideò cum quantum ad intellectualem naturam Angelus sit magis ad imaginem Dei quàm homo, simpliciter concedendum est Angelum magis esse ad imaginem Dei, hominem autem secundum quid.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus excludit à Dei imagine alias inferiores creaturas intellectu carentes, non autem Angelos.

Ad secundum dicendum quòd, sicut ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum suam speciem, cum tamen unus ignis sit alio subtilior, ita dicitur quòd nihil est conjunctius Deo quàm mens humana secundum genus intellectualis naturæ; quia, sicut ipse supra præmiserat, loc. cit. in arg., *quæ sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius*. Unde per hoc non excluditur quin Angelus sit magis (1) ad Dei imaginem.

Ad tertium dicendum quòd cum dicitur quòd substantia non recipit magis et minus, non intelligitur quòd una species substantiæ non sit perfectior quàm alia; sed quòd unum et idem individuum non participet suam speciem quandoque magis, quandoque minus; nec etiam à diversis individuis participatur species substantiæ secundum magis et minus.

ARTICULUS IV. — *Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine.* — (1, dist. 3, in litt., et Ver. qu. 12, art. 1, ad 3, et Pot. quæst. 9, art. 9, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago Dei non inveniatur in quolibet homine. Dicit enim Apostolus, 1 ad Cor. 11, 7, quòd *vir est imago Dei, mulier autem est imago viri*. Cum ergo mulier sit individuum humanæ speciei, non cuilibet individuo convenit esse imaginem Dei.

2. Præterea, Apostolus dicit, Rom. 8, 29, quòd *illos quos Deus præscivit conformes fieri imaginis Filii sui, hos prædestinavit*. Sed non omnes homines prædestinati sunt. Ergo non omnes homines habent conformitatem imaginis.

3. Præterea, similitudo est de ratione imaginis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed per peccatum fit homo Deo dissimilis. Ergo amittit Dei imaginem.

Sed contra est quod dicitur in ps. 38, 7: *Verumtamen in imagine pertransit homo*.

Respondeo dicendum quòd cum homo secundum intellectualem naturam ad imaginem Dei esse dicatur, secundum hoc est maximè ad imaginem Dei secundum quòd intellectualis natura Deum maximè imitari potest. Imitatur autem intellectualis natura maximè Deum quantum ad hoc quòd Deus seipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem

modo, secundum quòd homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et hæc aptitudo consistit in ipsâ naturâ mentis, quæ est communis omnibus hominibus; alio modo, secundum quòd homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfectè; et hæc est imago per conformitatem gratiæ; tertio modo, secundum quòd homo Deum actu cognoscit et amat perfectè; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriæ. Unde super illud psal. 4, 7: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*, Glossa ordinaria distinguit triplicem imaginem, scilicet *creationis*, et *recreationis*, et *similitudinis*. Prima ergo imago invenitur in omnibus hominibus; secunda in justis tantum; tertia verò solum in beatis.

Ad primum ergo dicendum quòd tam in viro quàm in muliere invenitur Dei imago quantum ad id in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Unde Gen. 1, 27, cum dixisset: *Ad imaginem Dei creavit illum*, scilicet hominem, subdit: *Masculum et feminam creavit eos*. Et dixit pluraliter eos, ut Augustinus dicit, lib. 3, super Gen., cap. 22, à med., *ne intelligatur in uno individuo uterque sexus fuisse conjunctus*. Sed quantum ad aliquid secundarium imago Dei invenitur in viro, secundum quòd non invenitur in muliere. Nam vir est principium mulieris et finis, sicut Deus est principium et finis totius creaturæ. Unde cum Apostolus dixisset quòd *vir imago et gloria est Dei, mulier autem est gloria viri*, ostendit quare hoc dixerit, subdens: *Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum*.

Ad secundum et tertium dicendum quòd illæ rationes procedunt de imagine quæ est secundum conformitatem gratiæ et gloriæ.

ARTICULUS V. — *Utrum in homine sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum.* — (Sup., art. 3, corp., et Ver. quæst. 10, art. 3, corp., et quæst. 13, art. 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in homine non sit imago Dei quantum ad Trinitatem divinarum personarum. Dicit enim Augustinus (Fulgentius), in lib. de Fide ad Pet., cap. 1, à med.: *Una est sanctæ Trinitatis essentialiter divinitas, et imago, ad quam factus est homo*; et Hilar., in 5 de Trinit., à princ., dicit quòd *homo sit ad communem Trinitatis imaginem*. Est ergo in homine imago Dei quantum ad essentiam, et non quantum ad Trinitatem personarum.

2. Præterea, in lib. de Eccles. Dog., cap. ult., dicitur quòd imago Dei attenditur in homine secundum æternitatem. Damascenus etiam dicit, lib. 2 de Fid. orth., cap. 12, à med., quòd *hominem esse ad imaginem Dei significat intellectualem, et arbitrio liberum, et per se potestativum*. Gregorius etiam Nyssenus, lib. de Hom. opific., cap. 16, circ. med., dicit quòd cum Scriptura dixit hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret humanam naturam omnis boni factam esse participem. Bonitatis enim plenitudo Divini-

(1) Al. deest magis.

tas est. Hæc autem omnia non pertinent ad distinctionem personarum, sed magis ad essentiae unitatem. Ergo in homine est imago Dei non secundum Trinitatem personarum, sed secundum essentiae unitatem.

3. Præterea, imago ducit in cognitionem ejus cujus est imago. Si igitur in homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum, cum homo per naturalem rationem seipsum cognoscere possit, sequeretur quod per naturalem cognitionem posset homo cognoscere Trinitatem divinarum personarum; quod est falsum, ut supra ostensum est, quæst. 32, art. 1.

4. Præterea, nomen imaginis non cuilibet trium personarum convenit, sed soli Filio. Dicit enim Augustinus, in 6 de Trin. cap. 2, circ. med., quod *solus Filius est imago Patris*. Si igitur in homine attenderetur Dei imago secundum personam, non esset in homine imago totius Trinitatis, sed Filii tantum.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 4 de Trin., circ. med.: *Per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra habitum est qu. 40, art. 2, distinctio divinarum personarum non est nisi secundum originem, vel potius secundum relationes originis. Non autem est idem modus originis in omnibus; sed modus originis uniuscujusque est secundum convenientiam suæ naturæ. Aliter enim producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, atque aliter plantæ. Unde manifestum est quod distinctio divinarum personarum est secundum quod divinæ naturæ convenit. Unde esse ad imaginem Dei secundum imitationem divinæ naturæ non excludit hoc quod est esse ad imaginem Dei secundum representationem trium personarum, sed magis unum ad alterum sequitur.

Sic igitur dicendum est in homine esse imaginem Dei et quantum ad naturam divinam, et quantum ad Trinitatem personarum; nam et in ipso Deo in tribus personis una existit natura.

Et per hoc patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si imago Dei esset in homine perfectè repræsentans Deum. Sed, sicut Augustinus dicit, 15 de Trin., cap. 6, versùs fin., maxima est differentia trinitatis quæ est in nobis, ad Trinitatem divinam. Et idè, ut ipse ibidem dicit, *trinitatem, quæ in nobis est, videmus potius quàm credimus; Deum verò esse Trinitatem credimus potius quàm videmus*.

Ad quartum dicendum quod quidam dixerunt in homine esse solum imaginem Filii.

Sed hoc improbat Augustinus in 12 de Trin., cap. 5 et 6. Primò quidem per hoc quod, cum secundum æqualitatem essentiae Filius sit Patri similis, necesse est, si homo sit factus ad similitudinem Filii, quod sit factus ad similitudinem Patris. Secundò, quia si homo esset factus solum ad imaginem Filii, non diceret Pater: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, sed tuam*. Cum

ergo dicitur: *Ad imaginem Dei fecit illum*, non est intelligendum quod Pater fecit hominem solum ad imaginem Filii, qui est Deus, ut quidam exposuerunt; sed intelligendum est quod Trinitas Deus fecit hominem ad imaginem suam, id est totius Trinitatis. Cum autem dicitur, quod Deus *fecit hominem ad imaginem suam*, potest dupliciter intelligi: uno modo quod hæc præpositio, *ad*, designet terminum factionis; ut sit sensus: *Faciamus hominem taliter ut sit in eo imago nostra*. Alio modo hæc præpositio, *ad*, potest designare causam exemplarem; sicut cum dicitur: *Iste liber est factus ad illum*. Et sic imago Dei est ipsa essentia divina, quæ abusive imago dicitur, secundum quod imago ponitur pro exemplari; vel, secundum quod quidam dicunt, divina essentia dicitur imago, quia secundum eam una persona aliam imitatur.

ARTICULUS VI. — *Utrum imago Dei sit in homine solum secundum mentem.* — (1, dist. 3, qu. 3; et 2, dist. 16, art. 3, et 4 cont., cap. 26.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non sit in homine solum secundum mentem. Dicit enim Apost., 1 ad Cor. 11, 7, quod *vir est imago Dei*. Sed vir non est solum mens. Ergo imago Dei non attenditur solum secundum mentem.

2. Præterea, Genes. 1, 27, dicitur: *Creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum, masculum et feminam creavit eos*. Sed distinctio masculi et feminæ est secundum corpus. Ergo secundum corpus attenditur Dei imago in homine, et non secundum mentem tantum.

3. Præterea, imago præcipuè videtur attendi secundum figuram. Sed figura ad corpus pertinet. Ergo imago Dei attenditur in homine etiam secundum corpus, et non secundum mentem tantum.

4. Præterea, secundum Augustinum, 12 super Genes. ad litt., cap. 7 et 24, triplex visio invenitur in nobis, scilicet *corporalis, spiritalis, sive imaginaria, et intellectualis*. Si ergo secundum visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua trinitas in nobis, secundum quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione et in aliis visionibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Ephes. 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestræ, et induite novum hominem*. Ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quæ fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Coloss. 3, 10, dicit: *Induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus qui creavit eum*. Unde renovationem, quæ est secundum novi hominis indumentum, attribuit imagini Dei. Esse ergo ad imaginem Dei pertinet solum ad mentem.

Respondeo dicendum quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in solâ creaturâ rationali invenitur similitudo Dei per modum *imaginis*, ut supra dictum est, art. 1 et 2 huj. quæst., in aliis autem

creaturis per modum *vestigii*. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est intellectus, sive mens. Unde relinquitur quòd nec in ipsâ rationali creaturâ invenitur Dei imago nisi secundum mentem; in aliis verò partibus, si quas habet rationalis creatura, invenitur similitudo *vestigii*, sicut et in cæteris rebus, quibus secundum partes hujusmodi assimilatur. Cujus ratio manifestè cognosci potest, si attendatur modus quo repræsentat *vestigium*, et quo repræsentat *imago*. Imago enim repræsentat secundum similitudinem speciei, ut dictum est art. 2 hujus quæst. *Vestigium* autem repræsentat per modum effectûs, qui sic repræsentat suam causam, quod tamen ad speciei similitudinem non pertingit. Impressiones enim quæ ex motu animalium relinquuntur, dicuntur *vestigia*: et similiter cinis dicitur *vestigium* ignis, et desolatio terræ *vestigium* hostilis exercitûs. Potest ergo hujusmodi differentia attendi inter creaturas rationales et alias creaturas, et quantum ad hoc quòd in creaturis rationalibus repræsentatur similitudo divinæ naturæ, et quantum ad hoc quòd in eis repræsentatur similitudo Trinitatis increatæ. Nam quantum ad similitudinem divinæ naturæ pertinet, creaturæ rationales videntur quodam modo ad repræsentationem speciei pertingere, in quantum imitantur Deum, non solum in hoc quòd est et vivit, sed etiam in hoc quòd intelligit, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu. Aliæ verò creaturæ non intelligunt; sed apparet in eis quoddam *vestigium* intellectûs producentis, si earum dispositio consideretur. Similiter cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi à dicente, et amoris ab utroque, ut supra habitum est, qu. 45, art. 7, in creaturâ rationali, in quâ invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatæ per quamdam repræsentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, et verbum, et amor; sed apparet in eis quoddam *vestigium*, quòd hæc inveniantur in causâ producente. Nam hoc ipsum quòd creatura habet substantiam modificatam et finitam, demonstrat quòd sit à quodam principio. Species verò ejus demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo verò demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinatur ad bonum, sicut usus ædificii demonstrat artificis voluntatem. Sic igitur in homine invenitur Dei similitudo per modum imaginis secundum mentem, sed secundum alias partes ejus per modum *vestigii*.

Ad primum ergo dicendum quòd homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Cæsaris, in quantum habet Cæsaris imaginem. Unde non oportet quòd secundum quamlibet partem hominis accipiatur Dei imago.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Au-

gustinus dicit, 12 de Trin., cap. 5, quidam imaginem Trinitatis in homine posuerunt, non secundum unum individuum, sed secundum plura, dicentes quòd *vir Patris personam intimat, Filii verò personam, quòd (1) de viro ita processit, ut de illo nasceretur; atque ita tertiam personam, velut Spiritum sanctum, dicunt esse mulierem, quæ ita de viro processit, ut non ipsa esset filius, aut filia*. Quod primâ facie absurdum videtur. Primò quidem quia sequeretur quòd Spiritus sanctus esset principium Filii, sicut mulier est principium proles, quæ nascitur de viro. Secundò, quia unus homo non esset nisi ad imaginem unius personæ. Tertiò, quia secundum hoc Scriptura de imagine Dei in homine mentionem facere non debuisset, nisi productâ jam prole. Et ideò dicendum est quòd Scriptura, postquam dixerat: *Ad imaginem Dei creavit illum*, addit: *Masculum et feminam creavit eos*, non ut imago Dei secundum distinctiones sexuum attendatur, sed quia imago Dei utrique sexui est communis, cum sit secundum mentem, in quâ non est distinctio sexuum. Unde Apostolus ad Col. 3, postquam dixerat: *Secundum imaginem ejus qui creavit illum*, subdit: *Ubi non est masculus et femina*.

Ad tertium dicendum quòd quamvis imago Dei in homine non accipiatur secundum figuram corpoream; tamen (2), quia corpus hominis solum inter terrenorum animalium corpora non pronum in alvum prostratum est, sed tale est ut ad contemplandum cælum sit aptius, magis hoc ad imaginem et similitudinem Dei, quàm cætera corpora animalium factum jure videri potest, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 51. Quod tamen non est sic intelligendum, quasi in corpore hominis sit imago Dei; sed quia ipsa figura humani corporis repræsentat imaginem Dei in animâ per modum *vestigii*.

Ad quartum ergo dicendum quòd tam in visione corporali quàm in imaginariâ invenitur quædam trinitas, ut Augustinus dicit, in lib. 11 de Trin., cap. 2. In visione enim corporali est quidem primò species exterioris corporis; secundò verò ipsa visio, quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum; tertiò est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visâ detinens. Similiter etiam in visione imaginariâ invenitur primò species in memoriâ reservata; secundò ipsa imaginaria visio, quæ provenit ex hoc quòd acies animæ, id est ipsa vis imaginaria, informatur secundum prædictam speciem; tertiò verò invenitur intentio voluntatis conjungens utrumque. Sed utraque trinitas deficit à ratione divinæ imaginis. Nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ. Species autem quæ est in memoriâ, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animæ. Et ita utrobique deficit repræsentatio connaturalitatis et coæternitatis divinarum personarum.

(1) Al., qui.

(2) Ita editi libri quos vidimus. Cod. Alcan., tamen hominis, quia, etc.

Visio verò corporalis non procedit tantum à specie exterioris corporis, sed simul cum hoc à sensu videntis. Et similiter visio imaginaria non solum procedit à specie, quæ in memoriâ conservatur, sed etiam à virtute imaginativâ. Et ita per hoc non repræsentatur convenienter processio Filii à solo Patre. Intentio verò voluntatis, quæ conjungit duo prædicta, non ex eis procedit neque in visione corporeâ, neque in spirituali. Unde non convenienter repræsentatur processio Spiritûs sancti à Patre et Filio.

ARTICULUS VII. — *Utrum imago Dei inveniatur in animâ secundum actus.* — (1, dist. 3, quæst. 4, art. 1, et quæst. 5, et Verit. quæst. 10, art. 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod imago Dei non inveniatur in animâ secundum actus. Dicit enim Augustinus, 11 de Civ. Dei, cap. 26, à princ., quod *homo factus est ad imaginem Dei, secundum quod sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ac nosse diligimus* (1). Sed esse non significat actum. Ergo imago Dei non attenditur in animâ secundum actus.

2. Præterea, Augustinus in 9 de Trin., cap. 4, assignat imaginem Dei in animâ secundum hæc tria, quæ sunt mens, notitia et amor. Mens autem non significat actum, sed magis potentiam, vel etiam essentiam intellectivæ animæ. Ergo imago Dei non attenditur secundum actus.

3. Præterea, Augustinus, 10 de Trin., cap. 11, assignat imaginem Trinitatis in animâ secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem. Sed hæc tria sunt vires naturales animæ, ut Magister dicit, 3 dist. 1 lib. Sent. Ergo imago attenditur secundum potentias, et non secundum actus.

4. Præterea, imago Trinitatis semper manet in animâ. Sed actus non semper manet. Ergo imago Dei non attenditur in animâ secundum actus.

Sed contra est quod Augustinus, 9 de Trin., cap. 6, assignat trinitatem in inferioribus animæ partibus secundum actualem visionem sensibilem et imaginariam. Ergo et trinitas quæ est in mente, secundum quam homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus qu., ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei. Si ergo imago (2) Trinitatis divinæ debet accipi in animâ, oportet quod secundum illud principaliter attendatur quod maximè accedit (prout possibile est) ad repræsentandum speciem divinarum personarum. Divinæ autem personæ distinguuntur secundum processionem verbi à dicente, et amoris connectentis utrumque. Verbum autem in animâ nostrâ sine actuali cogitatione esse non potest, ut Augustinus dicit, 14 de Trin., cap. 7, à med.

Et ideò primò et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitiâ quam habemus, cogitando, interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus. Sed quia principia actuum sunt habitus et potentiæ, unum quodque autem virtualiter est in suo principio; secundariò et quasi ex consequenti imago Trinitatis potest attendi in animâ secundum potentias, et præcipuè secundum habitus, prout in eis scilicet actus virtualiter existunt.

Ad primum ergo dicendum quod esse nostrum ad imaginem Dei pertinet, quod est nobis proprium supra alia animalia; quod quidem esse competit nobis in quantum mentem habemus. Et ideò eadem est hæc trinitas cum illâ quam Augustinus ponit in 9 de Trin., loc. cit. in arg. 2, quæ consistit in mente, notitiâ et amore.

Ad secundum dicendum quod Augustinus hanc trinitatem primò adinvenit in mente. Sed quia mens, etsi se totam quodam modo cognoscat, etiam quodam modo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta, et sic etiam se quærit, ut Augustinus consequenter probat in 10 de Trin., cap. 3 et 4, ideò quia notitia non totaliter menti coæquatur, accipit in animâ tria quædam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quæ nullus ignorat se habere; et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodam modo deficiens.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus probat, 14 de Trin., cap. 7, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quæ nihil est aliud secundum ipsum quàm habitualis retentio notitiæ et amoris. Sed quia, ut ipse dicit, loc. cit., *verbum ibi esse sine cogitatione non potest (cogitamus enim omne quod dicimus etiam illo interiori verbo, quod ad nullius gentis pertinet linguam), in tribus potius illis imago ista cognoscitur, memoriâ scilicet, intelligentiâ et voluntate. Hanc autem nunc dico intelligentiam, quâ intelligimus cogitantes, et eam voluntatem, sive amorem, vel dilectionem, quæ ipsam prolem parentemque conjungit.* Ex quo patet quod imaginem divinæ Trinitatis potius ponit in intelligentiâ et voluntate actuali quàm secundum quod sunt in habituali retentione memoriæ; licet etiam quantum ad hoc aliquo modo sit imago Trinitatis in animâ, ut ibidem dicitur. Et sic patet quod memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres vires, ut in Sententiis dicitur.

Ad quartum dicendum quod aliquis respondere posset per hoc quod Augustinus dicit, 14 de Trin., cap. 6, ad fin., quod *mens semper sui meminit, semper se intelligit, et amat*; quod quidam sic intelligunt, quasi animæ adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius. Sed hunc intellectum excludit per hoc quod subdit, quod *non semper se cogitat discretam ab his quæ non sunt quod ipsa.* Et

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom., et nostrum esse ad nosse dirigimus.

(2) Ita idem cod. cum editis penè omnibus. Edit. Rom., imago divina.

sic patet quòd anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter.

Quamvis dici possit quòd percipiendum actum suum seipsam intelligit, quando-cumque aliquid intelligit. Sed quia non semper est actu intelligens, ut patet in dormiente, ideò oportet dicere, quòd actus, etsi non semper maneat in seipsis, manent tamen semper in suis principiis, scilicet potentiis et habitibus. Unde Augustinus dicit, 14 de Trin., cap. 4: *Si secundum hoc facta est ad imaginem Dei anima rationalis, quòd uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, ab initio quo esse cepit, fuit in ea Dei imago.*

ARTICULUS VIII. — *Utrum imago divinæ Trinitatis sit in animâ solùm per comparisonem ad objectum, quod est Deus.* — (2, dist. 3, quæst. 4, art. 4, et Ver., quæst. 10, art. 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd imago divinæ Trinitatis sit in animâ non solùm per comparisonem ad objectum, quod est Deus. Imago enim divinæ Trinitatis invenitur in animâ, sicut dictum est art. præc., secundum quòd verbum in nobis procedit à dicente, et amor ab utroque. Sed hoc invenitur in nobis secundum quodcumque objectum. Ergo secundum quodcumque objectum invenitur in mente nostrâ imago divinæ Trinitatis.

2. Præterea, Augustinus dicit, in 12 de Trin., cap. 4, in princ., quòd *cùm quærimus in animâ Trinitatem, in totâ quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus à contemplatione æternorum.* Ergo etiam secundum temporalia objecta invenitur imago Trinitatis in animâ.

3. Præterea, quòd Deum intelligamus et amemus, convenit nobis secundum gratiæ donum. Si igitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu dilectionem Dei attendatur imago Trinitatis in animâ; non erit imago Dei in homine secundum naturam, sed secundum gratiam; et sic non erit omnibus communis.

4. Præterea, sancti qui sunt in patriâ, maxime conformantur imagini Dei secundum gloriæ visionem. Unde dicitur, 2 Corinth. 3, 18: *In eandem imaginem transformamur à claritate in claritatem.* Sed secundum visionem gloriæ temporalia cognoscuntur. Ergo etiam per comparisonem ad temporalia Dei imago attenditur in nobis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Trin., cap. 12, in princ., quòd *non propterea est Dei imago in mente, quia sui meminit et diligit, et intelligit se; sed quia potest etiam meminisse, intelligere et amare Deum, à quo facta est.* Multò igitur minùs secundum alia objecta attenditur imago Dei in mente.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 et 7 hujus qu., imago importat similitudinem utcumque pertingentem ad speciei repræsentationem. Unde oportet quòd imago divinæ Trinitatis attendatur in animâ secundum aliquid quod repræsentat divinas personas repræsentatione speciei

sicut est possibile creaturæ. Distinguuntur autem divinæ personæ, ut dictum est, art. præc., secundum processionem verbi à dicente, et amoris ab utroque. Verbum autem Dei nascitur de Deo secundum notitiam sui ipsius, et amor procedit à Deo, secundum quòd seipsum amat. Manifestum est autem quòd diversitas objectorum diversificat speciem verbi et amoris. Non enim idem est specie in corde hominis verbum conceptum de lapide et de equo; nec idem specie amor. Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitiâ, et amorem exinde derivatum; et sic imago Dei attenditur in animâ, secundum quòd fertur vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in aliquid mens dupliciter: uno modo directè et immediatè; alio modo indirectè et mediatè; sicut cùm aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem. Et ideò Augustinus dicit, in 14 de Trin., cap. 8, à princ., quòd *mens meminit sui, intelligit se, et diligit se. Hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei.* Sed hoc est, non quia fertur mens in seipsam absolutè, sed prout per hoc ulterius potest ferri in Deum, ut patet per auctoritatem supra inductam, in arg. *Sed cont.*

Ad primum ergo dicendum quòd ad rationem imaginis non solùm oportet attendere quòd aliquid procedat ab aliquo, sed etiam quid à quo procedat, scilicet quòd verbum Dei procedit à notitiâ de Deo.

Ad secundum dicendum quòd in totâ quidem animâ invenitur aliqua trinitas, non quidem ita quòd præter actionem temporalium et contemplationem æternorum quærat aliquid tertium quo trinitas impleatur, prout ibidem subditur; sed in illâ parte rationis quæ derivatur à parte temporalium, etsi trinitas inveniri possit, non tamen imago Dei potest inveniri, ut postea dicitur ibid., quia huiusmodi temporalium notitia adventitia est animæ; et habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem præsentialiter adsunt, quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquàm adesse incipiunt; sicut patet de fide, quæ temporaliter nobis advenit in præsentem, in statu autem futuræ beatitudinis jam non erit fides, sed memoria fidei.

Ad tertium dicendum quòd meritoria Dei cognitio et dilectio (1) non est nisi per gratiam. Est tamen aliqua cognitio et dilectio naturalis, ut supra habitum est, art. 4 hujus quæst. Et hoc etiam ipsum naturale est quòd mens ad intelligendum Deum ratione uti potest, secundum quòd imaginem Dei semper diximus permanere in mente; sive hæc imago Dei ita sit obsoleta, ut penè nulla sit, ut in his qui non habent usum rationis; sive sit obscura atque deformis, ut in peccatoribus; sive sit clara et pulchra, ut in justis; sicut Augustinus dicit 14 de Trin., cap. 1.

Ad quartum dicendum quòd secundum vi-

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolaius: *Memoria Dei, cognitio et dilectio.*

slonem gloriæ temporalia videbuntur in ipso Deo; et ideo hujusmodi temporalium visio ad Dei imaginem pertinebit; et hoc est quod Augustinus dicit, 14 de Trinit., cap. 14, circ. fin., quod *in illâ naturâ cui mens feliciter adhærebit, immutabile videbit omne quod videbit*; nam et in ipso Verbo increato sunt rationes omnium creaturarum.

ARTICULUS IX. — *Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur.* — (1, dist. 28, quæst. 2, art. 1, corp.; et 2, dist. 16, art. 4, et 1, corp., cap. 11.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguatur. Genus enim non convenienter distinguitur à specie. Sed similitudo comparatur ad imaginem ut genus ad speciem; quia *ubi est imago, ibi est continuò similitudo, sed non convertitur*, ut dicitur in lib. 83 QQ., quæst. 74, in princ. Ergo inconvenienter similitudo ab imagine distinguitur.

2. Præterea, ratio imaginis attenditur non solum per repræsentationem divinarum personarum, sed etiam secundum repræsentationem divinæ essentiæ; ad quam repræsentationem pertinet immortalitas et indivisibilitas. Non ergo convenienter dicitur quod similitudo est in essentiâ, quia est immortalis et indivisibilis; imago autem in aliis.

3. Præterea, imago Dei in homine est triplex, scilicet *naturæ, gratiæ et gloriæ*, ut supra habitum est, art. 4 hujus quæst. Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Inconvenienter ergo dicitur, quod imago accipitur secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; similitudo autem secundum innocentiam et justitiam.

4. Præterea, cognitio veritatis ad intelligentiam pertinet, amor autem virtutis ad voluntatem; quæ sunt duæ partes imaginis. Non ergo convenienter dicitur quod imago sit in cognitione veritatis, similitudo in dilectione virtutis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 51, circ. fin.: *Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem et similitudinem, cum si una res esset, unum nomen sufficere potuisset.*

Respondeo dicendum quod similitudo quædam unitas est; unum enim in qualitate similitudinem causat, ut dicitur in 5 Metaph., text. 20. Unum autem, cum sit de transcendentibus, et commune est omnibus, et ad singula potest aptari, sicut et bonum et verum. Unde sicut bonum alicui rei particulari potest comparari ut præambulum ad ipsam, et ut subsequens, prout designat aliquam perfectionem ipsius; ita etiam est de comparisonem similitudinis ad imaginem. Est enim bonum præambulum ad hominem, secundum quod homo est quoddam particulare bonum; et rursus bonum subsequitur ad hominem, in quantum aliquem hominem specialiter dicimus esse bonum propter perfectionem virtutis. Et similiter similitudo consideratur ut præambulum ad imaginem, in quantum est communius quàm imago, ut supra dictum est, art. 1 hujus qu. Consideratur etiam ut subsequens ad imaginem, in quantum signi-

ficat quandam imaginis perfectionem. Dicimus enim imaginem alicujus esse similem vel non similem ei cujus est imago, in quantum perfectè vel imperfectè repræsentat ipsum. Sic ergo similitudo potest ab imagine distingui dupliciter: uno modo, prout est præambulum ad ipsam, et in pluribus existens; et sic similitudo attenditur secundum ea quæ sunt communiora proprietatibus naturæ intellectualis, secundum quas propriè attenditur imago. Et secundum hoc dicitur in lib. 83 QQ., quæst. 51, circ. fin., quod *spiritus, id est mens, ad imaginem Dei nullo dubitante factus est*. Cætera autem hominis (scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus) ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam in lib. de Quantitate animæ, cap. 2, dicitur quod similitudo Dei attenditur in animâ, in quantum est incorruptibilis. Nam corruptibile et incorruptibile sunt differentiæ entis communis. Alio modo potest considerari similitudo, secundum quod significat imaginis expressionem et perfectionem; et secundum hoc Damascenus dicit, lib. 2 de Fid. orth., cap. 12, quod *id quod est secundum imaginem, intellectuale significat, et arbitrio liberum, et per se potestativum; quod autem secundum similitudinem, virtutis (secundum quod homini possibile est habere) similitudinem*. Et ad idem refertur quod similitudo dicitur ad dilectionem virtutis pertinere; non enim est virtus sine dilectione virtutis.

Ad primum ergo dicendum quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum communem rationem similitudinis (sic enim includitur in ratione ipsius imaginis); sed secundum quod aliqua similitudo deficit à ratione imaginis, vel etiam est imaginis perfectiva.

Ad secundum dicendum quod essentia animæ pertinet ad imaginem, prout repræsentat divinam essentiam, secundum ea quæ sunt propria intellectualis naturæ, non autem secundum conditiones consequentes ens in communi, ut est esse simplicem et indissolubilem.

Ad tertium dicendum quod etiam virtutes quædam naturaliter insunt animæ, ad minus secundum quædam earum semina; et secundum has posset attendi similitudo naturalis; quamvis non sit inconveniens ut id quod secundum assignationem unam dicitur imago, secundum aliam dicatur similitudo.

Ad quartum dicendum quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis; sed dilectio virtutis pertinet ad similitudinem, sicut et virtus.

QUÆSTIO XCIV.

DE STATU ET CONDITIONE PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INTELLECTUM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de statu vel conditione primi hominis; et primò quantum ad animam; secundò quantum ad corpus.

Circa primum considerata sunt duo: primò de conditione hominis quantum ad intellectum; secundò de conditione hominis quantum ad voluntatem.

Circa primum quærentur quatuor : 1° utrùm primus homo viderit Deum per essentiam; 2° utrùm videre potuerit substantias separatas, id est Angelos; 3° utrùm habuerit omnium scientiam; 4° utrùm potuerit errare, vel decipi.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm primus homo per essentiam Deum viderit.* — (2-2, quæst. 5, art. 1 et 2, corp.; 2, dist. 23, quæst. 11, art. 1, et Ver. quæst. 8, art. 1, per tot., et art. 2, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit. Beatitudo enim hominis in visione divinæ essentiae consistit. Sed primus homo in paradiso conversans, beatam et omnium divitem habuit vitam, ut Damascenus dicit in 2 lib. de orth. Fid., cap. 11, in princ.; et Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 10, in princ.: *Si homines habebant affectus suos, quales nunc habemus, quomodo erant beati in illo inenarrabilis (1) beatitudinis loco, id est, paradiso?* Ergo primus homo in paradiso vidit Deum per essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, loc. cit., quod *primo homini non aberat quidquam quod bona voluntas adipisceretur.* Sed nihil melius bona voluntas adipisci potest quàm divinæ essentiae visionem. Ergo homo per essentiam Deum videbat.

3. Præterea, visio Dei per essentiam est quâ videtur Deus sine medio et sine ænigmate. Sed homo in statu innocentiae vidit Deum sine medio, ut Magister dicit in 1 dist. 4 lib. Sentent. Vidit etiam sine ænigmate; quia *ænigma obscuritatem importat*, ut Augustinus dicit, 15 de Trinit., cap. 9, ante med.; obscuritas autem introducta est per peccatum. Ergo homo in primo statu vidit Deum per essentiam.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor. 15, 46, quod *non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed maximè spirituale est videre Deum per essentiam. Ergo primus homo in primo statu animalis vitæ Deum per essentiam non vidit.

Respondeo dicendum quod primus homo Deum per essentiam non vidit secundum communem statum illius vitæ; nisi fortè dicatur, quod viderit eum in raptu, quando *Deus immisit soporem in Adam*, ut dicitur Gen. 2.

Et hujus ratio est, quia cum divina essentia sit ipsa beatitudo, hoc modo se habet intellectus videntis divinam essentiam ad Deum, sicut se habet quilibet homo ad beatitudinem. Manifestum est autem quod nullus homo potest per voluntatem à beatitudine averti. Naturaliter enim et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Unde nullus videns Deum per essentiam potest voluntate averti à Deo; quod est peccare. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, quod in æternum peccare non possunt. Cum ergo Adam pecca-

verit, manifestum est quod Deum per essentiam non videbat.

Cognoscebat tamen Deum quâdam altiori cognitione quàm nos nunc cognoscamus; et sic quodam modo ejus cognitio media erat inter cognitionem præsentis status, et cognitionem patriæ, quâ Deus per essentiam videbatur.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod visio Dei per essentiam dividitur contra visionem Dei per creaturam. Quantò autem aliqua creatura est altior, et Deo similior, tantò per eam Deus clariùs videtur; sicut homo perfectiùs videtur per speculum in quo expressiùs imago ejus resultat. Et sic patet quod multò eminentiùs videtur Deus per intelligibiles effectus, quàm per sensibiles et corporeos. A consideratione autem plenâ et lucidâ intelligibilium effectuum impeditur homo in statu præsentis per hoc quod distrahitur à sensibilibus, et circa ea occupatur. Sed, sicut dicitur Eccle. 7, 30: *Deus fecit hominem rectum.* Hæc autem fuit rectitudo hominis divinitus instituti, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde homo primus non impediabatur per res exteriores à clarâ et firmâ contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuitâ. Unde dicit Augustinus, in 11 super Genes. ad litt., cap. 33, circ. princ., quod *fortassis Deus primis hominibus antea loquebatur, sicut cum Angelis loquitur, ipsâ incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tantâ participatione divinæ essentiae, quantum capiunt Angeli.* Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus Dei Deum clariùs cognoscebat quàm modò cognoscamus.

Ad primum ergo dicendum quod homo in paradiso beatus fuit non illâ perfectâ beatitudine in quam transferendus erat, quæ in divinæ essentiae visione consistit; habebat tamen beatam vitam secundum quemdam modum, ut Augustinus dicit, 11 super Genes. ad litt., cap. 18, paulò à princ., in quantum habebat integritatem et perfectionem quamdam naturalem.

Ad secundum dicendum quod bona voluntas est ordinata voluntas. Non autem fuisset primi hominis ordinata voluntas, si in statu meriti habere voluisset quod ei promittebatur pro præmio.

Ad tertium dicendum quod duplex est medium: quoddam in quo simul videtur quod per medium videri dicitur; sicut cum homo videtur per speculum, et simul videtur cum ipso speculo; aliud medium est per cujus notitiam in aliquid ignotum devenimus, sicut est medium demonstrationis; et sine tali medio Deus videbatur; non tamen sine primo medio. Non enim oportebat primum hominem pervenire in Dei cognitionem per demonstrationem sumptam ab aliquo effectui; sicut nobis est necessarium; sed simul in effectibus, præcipuè intelligibilibus, suo modo Deum cognoscebat. Similiter etiam est considerandum quod obscuritas, quæ importatur in nomine ænigmatis, dupliciter potest

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolaius cum Mss. et Augustini textu apud Sammaritanos, memorabili.

accipi: uno modo, secundum quod quælibet creatura est quoddam obscurum, si comparatur ad immensitatem divinæ claritatis; et sic Adam videbat Deum in ænigmate, quia videbat Deum per effectum creatum; alio modo potest accipi obscuritas quæ consecuta est ex peccato, prout scilicet impeditur homo à consideratione intelligibilium per sensibilibus occupationem; et secundum hoc non vidit Deum in ænigmate.

ARTICULUS II. — *Utrum Adam in statu innocentie Angelos per essentiam viderit.* — (1, dist. 23, quæst. 2, art. 1, corp., et Ver., quæst. 8, art. 5, et quæst. 4, art. 6, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in statu innocentie Angelos per essentiam viderit. Dicit enim Gregorius in 4 Dial., cap. 1, in princ.: *In paradiso quippe assueverat homo verbis Dei perfrui, bonorum Angelorum spiritibus cordis munditiâ et celsitudine visionis interesse.*

2. Præterea, anima in statu præsentis impeditur à cognitione substantiarum separatarum ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur Sap. 9. Unde et anima separata substantias separatas videre potest, ut supra dictum est, quæst. 89, art. 2. Sed anima primi hominis non aggravabatur à corpore, cum non esset corruptibile. Ergo poterat videre substantias separatas.

3. Præterea, una substantia separata cognoscit aliam cognoscendo seipsam, ut dicitur in lib. de Causis, propos. 13. Sed anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat alias substantias separatas.

Sed contra, anima Adæ fuit ejusdem naturæ cum animabus nostris. Sed animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit.

Respondeo dicendum quod status animæ hominis distingui potest dupliciter: uno modo secundum diversum modum naturalis esse; et hoc modo distinguitur status animæ separatae à statu animæ conjunctæ corpori; alio modo distinguitur status animæ secundum integritatem et corruptionem, servato eodem modo essendi secundum naturam; et sic status innocentie distinguitur à statu hominis post peccatum. Anima enim hominis in statu innocentie erat corpori perficiendo et gubernando accommodata, sicut et nunc. Unde dicitur primus homo factus fuisse in *animam viventem*, id est corpori vitam dantem, scilicet animalem. Sed hujus vitæ integritatem habebat, in quantum corpus erat totaliter animæ subditum, in nullo ipsam impediens, ut supra dictum est, art. præc. Manifestum est autem ex præmissis, quæst. 84, art. 7, quod ex hoc quod anima est accommodata ad corporis gubernationem, et perfectionem secundum animalem vitam, competit animæ nostræ talis modus intelligendi, qui est per conversionem ad phantasmata. Unde et hic modus intelligendi etiam animæ primi hominis competebat. Secundum autem hunc modum intelligendi motus quidam inveniuntur in animâ, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div.

Nom., part. 1, lect. 2 et 7, secundum tres gradus. Quorum primus est secundum quod à rebus exterioribus aggregatur anima ad seipsam. Secundus autem est prout anima ascendit ad hoc quod uniatur virtutibus superioribus unitis, scilicet Angelis. Tertius autem gradus est secundum quod ulterius manuducitur ad bonum quod est supra omnia, scilicet Deum. Secundum igitur primum processum animæ, qui est à rebus exterioribus ad seipsam, perficitur animæ cognitio, quæ scilicet intellectualis operatio animæ naturalem ordinem habet ad ea quæ sunt extra, ut supra dictum est, quæst. 84, art. 6; et ita per eorum cognitionem perfectè cognosci potest nostra intellectualis operatio, sicut actus per objectum; et per ipsam intellectualem operationem perfectè potest cognosci humanus intellectus, sicut potentia per proprium actum. Sed in secundo processu non invenitur perfecta cognitio: quia cum Angelus non intelligat per conversionem ad phantasmata, sed longè eminentiori modo, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 2, prædictus modus cognoscendi, quo anima cognoscit seipsam, non sufficienter ducit in Angeli cognitionem. Multo autem minùs tertius processus ad perfectam notitiam terminatur; quia etiam ipsi Angeli per hoc quod cognoscunt seipsos, non possunt pertingere ad cognitionem divinæ substantiæ, propter ejus excessum.

Sic igitur anima primi hominis non poterat quidem videre Angelos per essentiam, sed tamen excellentiorem modum cognitionis habebat de eis quàm nos habeamus; quia ejus cognitio erat magis certa et fixa circa interiora intelligibilia quàm cognitio nostra; et propter tantam eminentiam dicit Gregorius, loc. cit. in arg. 1, quod *intererat Angelorum spiritibus.*

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quod hoc quod anima primi hominis deficiebat ab intellectu substantiarum separatarum, non erat ex aggravatione corporis, sed ex hoc quod objectum ei connaturale erat deficiens ab excellentiâ substantiarum separatarum. Nos autem deficimus propter utrumque.

Ad tertium dicendum quod anima primi hominis non poterat per cognitionem sui ipsius pertingere ad cognoscendas substantias separatas, ut supra dictum est, in corp. art., quia etiam unaquæque substantia separata cognoscit aliam per modum sui ipsius.

ARTICULUS III. — *Utrum primus homo habuerit scientiam omnium.* — (2, dist. 23, quæst. 2, art. 2, corp., et Ver. quæst. 18, art. 2 et 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod primus homo non habuerit scientiam omnium. Aut enim habuit talem scientiam per species acquisitas, aut per species connaturales, aut per species infusas. Non autem per species acquisitas; hujusmodi enim cognitio ab experienciâ causatur, ut dicitur in 1 Metaph., non multum à princ. lib.; ipse autem non tunc fuerat omnia expertus. Similiter etiam nec per species connaturales; quia erat ejusdem naturæ nobiscum; anima autem nostra est *sicut tabula, in quâ nihil est*

scriptum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 14. Si autem per species infusas, ergo scientia ejus quam habebat de rebus, non erat ejusdem rationis cum scientiâ nostrâ, quam à rebus acquirimus.

2. Præterea, in omnibus individuis ejusdem speciei est idem modus consequendi perfectionem. Sed alii homines non statim in sui principio habent omnium scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt secundum suum modum. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

3. Præterea, status præsentis vitæ homini conceditur, ut in eo proficiat anima et quantum ad cognitionem, et quantum ad meritum: propter hoc enim anima corpori videtur esse unita. Sed homo in statu illo profecisset quantum ad meritum. Ergo etiam profecisset quantum ad cognitionem rerum. Non ergo habuit omnium rerum scientiam.

Sed contra est quod ipse imposuit nomina animalibus, ut dicitur Gen. 2. Nomina autem debent naturis rerum congruere. Ergo Adam scivit naturas omnium animalium; et pari ratione habuit omnium aliorum scientiam.

Respondeo dicendum quod naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut et actus potentiam, quia ea quæ sunt in potentia, non reducuntur ad actum nisi per aliquod ens actu. Et quia res primitus à Deo institutæ sunt, non solum ut in seipsis essent, sed etiam ut essent aliorum principia, ideò productæ sunt in statu perfecto, in quo possent esse principia aliorum. Homo autem potest esse principium alterius, non solum per generationem corporalem, sed etiam per instructionem et gubernationem. Et ideò sicut primus homo institutus est in statu perfecto quantum ad corpus, ut statim posset generare, ita etiam institutus est in statu perfecto quantum ad animam, ut statim posset alios instruere et gubernare. Non potest autem aliquis instruere, nisi habeat scientiam. Et ideò primus homo sic institutus est à Deo, ut haberet omnium scientiam in quibus homo natus est instrui. Et hæc sunt omnia illa quæ virtualiter existunt in primis principiis per se notis, quæcumque scilicet naturaliter homines cognoscere possunt.

Ad gubernationem autem vitæ propriæ et aliorum non solum requiritur cognitio eorum quæ naturaliter sciri possunt, sed etiam cognitio eorum quæ naturalem cognitionem excedunt, eò quod vita hominis ordinatur ad quemdam finem supernaturalem; sicut nobis ad gubernationem vitæ nostræ necessarium est cognoscere quæ fidei sunt. Unde et de his supernaturalibus tantam cognitionem primus homo accepit, quanta erat necessaria ad gubernationem vitæ humanæ secundum statum illum. Alia verò quæ nec naturali hominis studio cognosci possunt, nec sunt necessaria ad gubernationem vitæ humanæ, primus homo non cognovit; sicut sunt cogitationes hominum, futura contingentia, et quædam singularia, puta quot lapilli jaceant in flumine, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod primus

homo habuit scientiam omnium per species à Deo infusas; nec tamen scientia illa fuit alterius rationis à scientiâ nostrâ, sicut nec oculi quos cæco nato Christus dedit, fuerunt alterius rationis ab oculis quos natura produxit.

Ad secundum dicendum quod Adam debebat aliquid habere perfectionis, in quantum erat primus homo, quod cæteris hominibus non competit, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad tertium dicendum quod Adam in scientiâ naturalium scibilium non profecisset quantum ad numerum scitorum, sed quantum ad modum sciendi; quia quæ sciebat intellectualiter, scivisset postmodum per experimentum. Quantum verò ad supernaturalia cognita, profecisset etiam quantum ad numerum per novas revelationes; sicut et Angeli proficiunt per novas illuminationes. Nec tamen est simile de profectu meriti et scientiæ; quia unus homo non est alteri principium merendi, sicut et sciendi (1).

ARTICULUS IV. — *Utrum homo in primo statu decipi potuisset.* — (2, dist. 23, quæst. 2, art. 3, et Ver., quæst. 18, art. 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset. Dicit enim Apostolus, 1 ad Timoth. 2, 14, quod *mulier seducta in pravaricatione fuit.*

2. Præterea, Magister dicit, 20 dist. 2 Sentent., quod *ideò mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse à Deo putavit.* Sed hoc falsum erat. Ergo mulier decepta fuit ante peccatum.

3. Præterea, naturale est quod quanto aliquid remotius videtur, tanto minus videtur. Sed natura oculi non est contracta per peccatum. Ergo hoc idem in statu innocentiae contigisset. Fuisset ergo homo deceptus circa quantitatem rei visæ, sicut et modò.

4. Præterea, Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litt., cap. 2, circa fin., quod *in somno adhæret anima similitudini, tanquam ipsi rei.* Sed homo in statu innocentiae comedisset, et per consequens dormivisset, et somniasset. Ergo deceptus fuisset adhærendo similitudinibus, tanquam rebus.

5. Præterea, primus homo nescivisset cogitationes hominum, et futura contingentia, ut dictum est art. præc. Si igitur aliquis super his ipsi falsum diceret, deceptus fuisset.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. 3 de lib. Arb., cap. 18, in fin: *Approbare vera pro falsis non est natura instituti hominis, sed pæna damnati.*

Respondeo dicendum quod quidam dixerunt quod in nomine deceptionis duo possunt intelligi: scilicet qualiscumque existimatio levis, quâ aliquis adhæret falso tanquam vero, sine assensu credulitatis; et iterum firma credulitas. Quantum ergo ad ea quorum scientiam Adam habebat, neutro istorum modorum homo decipi poterat ante peccatum; sed quantum ad ea quorum scientiam non habebat, decipi poterat, largè acceptâ deceptione pro existimatione qualicumque sine assensu credulitatis. Quod ideò est dictum,

(1) Fortè est, vel legendum, *sicut sciendi.*

quia existimare falsum in talibus non est noxium homini, et ex quo temerè assensus non adhibetur, non est culpabile.

Sed hæc positio non convenit integritati primi statûs; quia, ut Augustinus dicit, 14 de Civitate Dei, cap. 10, ante med., *in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, quâ manente nullum malum omninò esse poterat.* Manifestum est autem quòd sicut verum est bonum intellectûs, ita falsum est malum ejus, ut dicitur in 6 Ethicorum, cap. 2. Unde non poterat esse quòd, innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret quasi vero. Sicut enim in membris corporis primi hominis erat quidem carentia perfectionis alicujus, puta claritatis, non tamen aliquod malum inesse poterat; ita in intellectu poterat esse carentia notitiæ alicujus, nulla tamen poterat ibi esse existimatio falsi.

Quod etiam ex ipsâ rectitudine primi statûs apparet, scilicet quòd quamdiù anima maneret Deo subdita, tamdiù in homine inferiora superioribus subderentur, nec superiora per inferiora impedirentur. Manifestum est autem ex præmissis, quæst. 85, art. 6, quòd intellectus circa proprium objectum semper verus est; unde ex seipso nunquàm decipitur; sed omnis deceptio accidit in intellectu ex aliquo inferiori; puta phantasiâ, vel aliquo hujusmodi. Unde videmus quòd quando naturale iudicatorium non est ligatum, non decipimur per hujusmodi apparitiones, sed solùm quando ligatur, ut patet in dormientibus. Unde manifestum est quòd rectitudo primi statûs non compatiebatur aliquam deceptionem circa intellectum.

Ad primum ergo dicendum quòd illa seductio mulieris, etsi præcesserit (1) peccatum operis, subsecuta tamen est peccatum internæ elationis. Dicit enim Augustinus, 11 super Gen. ad litt., cap. 30, circ. med., quòd *mulier verbis serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio.*

Ad secundum dicendum quòd mulier putavit serpentem hoc accepisse loquendi officium, non per naturam, sed aliquâ supernaturali operatione; quamvis non sit necessarium auctoritatem Magistri Sent. sequi in hac parte.

Ad tertium dicendum quòd si aliquid repræsentatum fuisset sensui, vel phantasiæ primi hominis aliter quàm sit in rerum naturâ, non tamen deciperetur; quia per rationem veritatem dijudicaret.

Ad quartum dicendum quòd id quod accidit in somno, non imputatur homini, quia non habet usum rationis, qui est proprius hominis actus.

Ad quintum dicendum quòd alicui dicenti falsum de contingentibus futuris, vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentia non credidisset ita esse; sed credidisset quòd hoc esset possibile; et hoc non esset existimare falsum.

Vel potest dici quòd divinitûs ei subventum

fuisse, ne deciperetur in his quorum scientiam non habebat.

Nec est instantia, quam quidam afferunt, quòd in tentatione non fuit ei subventum ne deciperetur, licèt tunc maximè indigeret: quia jam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

QUÆSTIO XCV.

DE HIS QUÆ ATTINENT AD VOLUNTATEM PRIMI HOMINIS, GRATIA SCILICET ET JUSTITIA.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis; et circa hoc considerata sunt duo: primò quidem de gratiâ et justitiâ primi hominis; secundò de usu justitiæ quantum ad dominium super alia.

Circa primum quærentur quatuor: 1º utrùm primus homo creatus fuerit in gratiâ; 2º utrùm in statu innocentia habuerit animæ passiones; 3º utrùm habuerit virtutes omnes; 4º utrùm opera ejus fuissent æquè efficacia ad merendum, sicut modò sunt.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm primus homo fuerit creatus in gratiâ.* — (2-2, quæst. 5, art. 1, corp.; et 2, dist. 20, quæst. 2, art. 3, corp., et dist. 29, quæst. 1, art. 2, et quodl. 1, art. 8, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd primus homo non fuerit creatus in gratiâ. Apostolus enim, 1 Cor. 15, 45, distinguens Adam à Christo dicit: *Factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem in spiritum vivificantem.* Sed vivificatio spiritûs est per gratiam. Ergo hoc est proprium Christi quòd fuerit factus in gratiâ.

2. Præterea, Augustinus (alius auctor) dicit in lib. de Quæstionibus veteris et novi Testamenti, quæst. 123, in fin., quòd Adam non habuit Spiritum sanctum. Sed quicumque habet gratiam, habet Spiritum sanctum. Ergo Adam non fuit creatus in gratiâ.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratiâ, cap. 10, circa. med., quòd *Deus sic ordinavit Angelorum et hominum vitam, ut priùs in eis ostenderet quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset suæ gratiæ beneficium, justitiæque iudicium.* Primò ergo condidit hominem et Angelum in solâ naturalis arbitrii libertate, et postmodum ei gratiam contulit.

4. Præterea, Magister dicit, in 24 dist. lib. 2 Sent., quòd *homini in creatione datum est auxilium, per quod stare poterat, sed non poterat proficere.* Quicumque autem habet gratiam, potest proficere per meritum; ergo primus homo non fuit creatus in gratiâ.

5. Præterea, ad hoc quòd aliquis accipiat gratiam, requiritur consensus ex parte recipientis; cum per hoc perficiatur matrimonium quoddam spirituale inter Deum et animam. Sed consensus in gratiam esse non potest nisi priùs existentis. Ergo homo non accepit gratiam in primo instanti suæ creationis.

6. Præterea, natura plus distat à gratiâ quàm gratia à gloriâ, quæ nihil est aliud quàm gratia consummata. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multò magis natura præcessit gratiam.

(1) Codex Alcan., *etsi præcessit. Al, etsi non præcesserit.*

Sed contra, homo et Angelus æqualiter ordinantur ad gratiam. Sed Angelus est creatus in gratiâ; dicit enim Augustinus, 12 de Civit. Dei, c. 9, à med., quòd *Deus simul erat in eis condens naturam, et largiens gratiam*. Ergo et homo creatus fuit in gratiâ.

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt quòd primus homo non fuit creatus in gratiâ; sed tamen postmodum gratia fuit ei collata, antequàm peccasset. Plurimæ autem sanctorum auctoritates attestantur hominem in statu innocentie gratiam habuisse.

Sed quòd fuerit etiam conditus in gratiâ, ut alii dicunt, videtur requirere ipsa rectitudo primi statûs, in quâ Deus hominem fecit, secundum illud Eccle. 7, 30: *Deus fecit hominem rectum*. Erat enim hæc rectitudo secundum hoc quòd ratio subdebatur Deo, rationi verò inferiores vires, et animæ corpus. Prima autem subjectio erat causa et secundæ, et tertiæ. Quamdiu enim ratio manebat Deo subjecta, inferiora ei subdebantur, ut Augustinus dicit, c. 16, lib. 1 de Remiss. peccatorum. Manifestum est autem quòd illa subjectio corporis ad animam, et inferiorum virium ad rationem non erat naturalis; alioquin post peccatum mansisset, cum etiam in dæmonibus data naturalia post peccatum permanerint, ut Dionysius dicit, 14 c. de div. Nom., part. 4, lect. 19. Unde manifestum est quòd et illa prima subjectio, quâ ratio Deo subdebatur, non erat solum secundum naturam, sed secundum supernaturale donum gratiæ; non enim potest esse quòd effectus sit potior quàm causa. Unde Augustinus dicit, 13 de Civ. Dei, c. 13, in princ., quòd *postquàm præcepti facta transgressio est, confestim, gratiâ deserente divinâ, de corporum suorum nuditate confusi sunt. Senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tanquàm reciprocâ pœnam inobedientiæ suæ*. Ex quo datur intelligi, si deserente gratiâ, soluta est obedientia carnis ad animam, quòd per gratiam in animâ existentem inferiora ei subdebantur.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus illa verba inducit ad ostendendum esse corpus spirituale, sicut corpus animale; quia vita spiritualis corporis incæpit in Christo, qui est *primogenitus ex mortuis*, sicut vita corporis animalis incæpit in Adam. Non ergo in verbis Apostoli habetur quòd Adam non fuit spiritualis secundum animam, sed quòd non fuit spiritualis secundum corpus.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in eodem lib., loco cit. in arg., non negatur quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis justis; sed quòd non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ statim post mortem.

Ad tertium dicendum quòd ex illâ auctoritate Augustini non habetur quòd Angelus, vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii quàm habuisset gratiam; sed quòd ostendit quid in eis posset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti essent per auxilium gratiæ confirmantis.

SUMMÆ. I.

Ad quartum dicendum quòd Magister loquitur secundum opinionem illorum qui posuerunt hominem non esse creatum in gratiâ, sed in naturalibus tantum.

Vel potest dici quòd etsi homo fuerit creatus in gratiâ, non tamen habuit ex creatione naturæ quòd posset proficere per meritum, sed ex superadditione gratiæ.

Ad quintum dicendum quòd, cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet etiam in primo instanti suæ creationis primum hominem gratiæ consensisse.

Ad sextum dicendum quòd gloriam mere-mur per actum gratiæ, non autem gratiam per actum naturæ. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS II. — *Utrum in primo homine fuerint animæ passionēs.* — (Ver. quæst. 26, art. 8, corp., fin., et ad 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in primo homine non fuerint animæ passionēs. Secundum enim passionēs animæ contingit quòd *caro concupiscit adversus spiritum*, Gal. 5, 17. Sed hoc non erat in statu innocentie. Ergo in statu innocentie non erant animæ passionēs.

2. Præterea, anima Adæ erat nobilior quàm corpus. Sed corpus Adæ fuit impassibile. Ergo nec in animâ ejus fuerunt passionēs.

3. Præterea, per virtutem moralem comprimuntur animæ passionēs. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo totaliter passionēs excludebantur ab eo.

Sed contra est quòd dicit Augustinus, 14 de Civ. Dei, c. 10, ante med., quòd *erat in eis amor imperturbatus in Deum, et quædam aliæ animæ passionēs*.

Respondeo dicendum quòd passionēs animæ sunt in appetitu sensuali, cujus objectum est bonum et malum. Unde omnium passionum animæ quædam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium; quædam ad malum, ut timor et dolor. Et quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, nec aliquod bonum aberat, quod cuperet bona voluntas pro tempore illo habendum, ut patet per Augustinum, 14 de Civ. Dei, loc. nunc cit., omnes illæ passionēs quæ respiciunt malum, in Adam non erant, ut timor, et dolor, et hujusmodi (1); similiter nec illæ passionēs quæ respiciunt bonum non habitum, et tunc (2) habendum, ut cupiditas æstuans; illæ verò passionēs quæ possunt esse boni præsentis, ut gaudium et amor; vel quæ sunt futuri boni in suo tempore habendi, ut desiderium et spes non affligens, fuerunt in statu innocentie; aliter tamen quàm in nobis. Nam in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passionēs, non totaliter subest rationi; unde passionēs quandoque sunt in nobis prævenientes iudicium rationis, et impediētes; quandoque verò ex iudicio rationis consequentes, prout sensualis appetitus aliquāliter rationi obedit. In statu verò innocentie inferior appetitus erat rationi totaliter subjectus. Unde non erant in eo passionēs animæ, nisi

(1) Nicolaius, ut dolor, et hujusmodi.

(2) Ita codices Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Edit. Rom. cum Nicolaio, et nunc.

ex rationis iudicio consequentes.

Ad primum ergo dicendum quòd caro concupiscit adversus spiritum per hoc quòd passiones rationi repugnant; quod in statu innocentiae non erat.

Ad secundum dicendum quòd corpus humanum in statu innocentiae erat impassibile quantum ad passiones quæ remonent dispositionem naturalem, ut infra dicetur, qu. 97, art. 1 et 2; et similiter anima fuit impassibilis quantum ad passiones quæ impediunt rationem.

Ad tertium dicendum quòd perfecta virtus moralis non totaliter tollit passiones, sed ordinat eas. Temperati enim est concupiscere sicut oportet et quæ oportet, ut dicitur in 3 Ethic., c. 11, ad fin.

ARTICULUS III. — *Utrum Adam habuerit omnes virtutes.* — (2, dist. 19, art. 3, corp., et ad 1, et in Exp. litt. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Adam non habuerit omnes virtutes. Quædam enim virtutes ordinantur ad refrenandam immoderantiam passionum; sicut per temperantiam refrenatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor. Sed immoderantia passionum non erat in statu innocentiae. Ergo nec dictæ virtutes.

2. Præterea, quædam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, ut mansuetudo circa iras, fortitudo circa timores. Sed tales passiones non erant in statu innocentiae, ut dictum est art. præc. Ergo nec huiusmodi virtutes.

3. Præterea, pœnitentia est quædam virtus respiciens peccatum prius commissum; misericordia etiam est quædam virtus respiciens miseriam. Sed in statu innocentiae non erat peccatum, nec miseria. Ergo neque huiusmodi virtutes.

4. Præterea, perseverantia est quædam virtus. Sed hanc Adam non habuit, ut sequens peccatum ostendit. Ergo non habuit omnes virtutes.

5. Præterea, fides quædam virtus est. Sed hæc in statu innocentiae non fuit; importat enim ænigmaticam cognitionem, quæ perfectioni primi statûs repugnare videtur.

Sed contra est quòd Augustinus dicit in quâdam homil., in Conc. ad catechum., contra Judæos, Pagan. et Arian., c. 2, à med.: *Princeps vitiorum vidit Adam de luto terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, temperantia compositum, claritate circumdatum.*

Respondeo dicendum quòd homo in statu innocentiae aliquam habuit omnes virtutes; et hoc ex dictis patet esse verum. Dictum est enim supra, art. 1 hujus qu., quòd talis erat rectitudo primi statûs, quòd ratio erat Deo subjecta, inferiores autem vires rationi. Virtutes autem nihil aliud sunt quàm perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis, ut magis patebit cum de virtutibus agetur, 1-2, quæst. 63, art. 2. Unde rectitudo primi statûs exigebat ut homo aliquam habuit omnes virtutes haberet.

Sed considerandum est quòd virtutum quædam sunt quæ de sui ratione nullam imper-

fectionem important, ut charitas et justitia; et huiusmodi virtutes fuerunt in statu innocentiae simpliciter et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Quædam verò sunt quæ de sui ratione imperfectionem important vel ex parte actûs, vel ex parte materiæ. Et si huiusmodi imperfectio non repugnat perfectioni primi statûs, nihilominus huiusmodi virtutes poterant esse in primo statu; sicut fides, quæ est eorum quæ non videntur; et spes, quæ est eorum quæ non habentur. Perfectio enim primi statûs non se extendebat ad hoc ut videret Deum per essentiam, et ut haberet cum fruitione (1) finalis beatitudinis. Unde fides et spes esse poterant in primo statu et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Si verò imperfectio, quæ est de ratione virtutis alicujus, repugnat perfectioni primi statûs, poterat huiusmodi virtus ibi esse secundum habitum, et non secundum actum, ut patet de pœnitentiâ, quæ est dolor de peccato commissio, et de misericordiâ, quæ est dolor de miseriâ alienâ. Perfectioni autem primi statûs repugnat tam dolor, quàm culpa et miseria. Unde huiusmodi virtutes erant in primo homine secundum habitum, et non secundum actum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum præcessisset, doleret; et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret; sicut Philosophus dicit, in 4 Ethic., c. ult., in fin., quòd *verecundia, quæ est de turpi facto, contingit studioso solum sub conditione; est enim sic dispositus quòd verecundaretur, si turpe aliquid committeret.*

Ad primum ergo dicendum quòd accidit temperantiæ et fortitudini quòd superabundantiam passionum repellat, in quantum invenit passiones superabundantes in subjecto. Sed per se convenit huiusmodi virtutibus passiones moderari.

Ad secundum dicendum quòd illæ passiones ad malum ordinatæ repugnant perfectioni primi statûs quæ habent respectum ad malum in ipso qui afficitur passione, ut timor et dolor. Sed passiones quæ respiciunt malum in altero, non repugnant perfectioni primi statûs. Poterat enim homo in primo statu habere odio malitiam dæmonum, sicut et diligere bonitatem Dei. Unde et virtutes quæ circa tales passiones essent, possent esse in primo statu et quantum ad habitum, et quantum ad actum. Quæ verò sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, si circa huiusmodi solas passiones sunt, non poterant esse in primo statu secundum actum, sed solum secundum habitum, sicut de pœnitentiâ et misericordiâ dictum est in corp. Sed sunt quædam virtutes quæ non sunt circa has passiones solum, sed etiam circa alias; sicut temperantia, quæ non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes; et fortitudo, quæ non solum est circa timorem, sed etiam circa audaciam et spem. Unde poterat esse in primo statu actus temperantiæ, secundum quòd est moderativa delectatio-

(1) Ita Rom. edit. et Patavinæ. Codd. Tarrac. Alcan. cum Garciâ et Nicolaio, eum fruitione.

num; et similiter fortitudo, secundum quod est moderativa audaciæ, sive spei, non autem secundum quod moderatur tristitiam et timorem.

Ad tertium patet solutio ex his quæ dicta sunt in corp. art.

Ad quartum dicendum quod perseverantia dupliciter sumitur, uno modo prout est quædam virtus; et sic significat quemdam habitum quo quis eligit perseverare in bono: et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo prout est circumstantia virtutis; et sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione; et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad quintum patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra.* — (2, dist. 29, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum quam opera nostra. Gratia enim ex Dei misericordiâ datur, quæ magis indigentibus subvenit magis. Sed nos indigemus magis gratiâ quam primus homo in statu innocentie. Ergo copiosius infunditur nobis gratia; quæ cum sit radix meriti, opera nostra efficaciora ad merendum redduntur.

2. Præterea, ad meritum requiritur pugna quædam et difficultas. Dicitur enim 2 ad Timoth. 2, 5: *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit*; et Philosophus dicit in 2 Ethic. cap. 3, ad fin., quod *virtus est circa difficile, et bonum*. Sed nunc est major pugna, et difficultas. Ergo et major efficacia ad merendum.

3. Præterea, Magister dicit, 24 dist., 2 lib. Sent., quod homo non meruisset tentationi resistendo. Nunc autem meretur qui tentationi resistit. Ergo efficaciora sunt opera nostra ad merendum quam in primo statu.

Sed contra est quia secundum hoc homo esset melioris conditionis post peccatum.

Respondeo dicendum quod quantitas meriti ex duobus potest pensari. Uno modo ex radice charitatis et gratiæ; et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali, quod consistit in Dei fruitione; qui enim ex majori charitate aliquid facit, perfectius Deo fruitur. Alio modo pensari potest quantitas meriti ex quantitate operis; quæ quidem est duplex, scilicet absoluta, et proportionalis. Vidua enim quæ misit duo æra minuta in gazophylacium, minus opus fecit quantitate absolutâ quam illi qui magna munera posuerunt; sed quantitate proportionali vidua plus fecit secundum sententiam Domini, quia magis ejus facultatem superabat. Utraque tamen quantitas meriti respondet præmio accidentali, quod est gaudium de bono creato.

Sic igitur dicendum quod efficaciora fuissent hominis opera ad merendum in statu innocentie quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ, quæ tunc copiosior fuisset, nullo obstaculo in naturâ humanâ invento; similiter etiam, si consideretur absoluta quantitas operis; quia cum homo esset majoris virtutis, majora

opera fecisset. Sed si consideretur quantitas proportionalis, major invenitur ratio meriti post peccatum propter hominis imbecillitatem. Magis enim excedit parvum opus potestatem ejus qui cum difficultate operatur illud, quam opus magnum potestatem ejus qui sine difficultate illud operatur.

Ad primum ergo dicendum quod homo post peccatum ad plura indiget gratiâ quam ante peccatum, sed non magis; quia homo etiam ante peccatum indigebat gratiâ ad vitam æternam consequendam, quæ est principalis necessitas gratiæ; sed homo post peccatum super hoc indiget gratiâ etiam ad peccati remissionem, et infirmitatis sustentationem.

Ad secundum dicendum quod difficultas et pugna pertinent ad quantitatem meriti secundum quantitatem operis proportionalem, ut dictum est in corp. art. Et est signum promptitudinis voluntatis, quæ conatur ad id quod est sibi difficile. Promptitudo autem voluntatis causatur ex magnitudine charitatis. Potest autem contingere quod aliquis ita promptâ voluntate faciat opus aliquod facile, sicut alius difficile: quia paratus esset facere etiam quod sibi esset difficile. Difficultas tamen actualis, in quantum est pœnalis, habet etiam quod sit satisfactoria pro peccato.

Ad tertium dicendum quod resistere tentationi primo homini non fuisset meritorium, secundum opinionem ponentium quod gratiam non haberet, sicut nec modò est meritorium non habenti gratiam. Sed in hoc loco est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modò est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratiâ quam modò.

QUÆSTIO XCVI.

DE DOMINIO QUOD HOMINI IN STATU INNOCENTIÆ COMPETEbat. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dominio, quod competebat homini in statu innocentie: et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrum homo in statu innocentie animalibus dominaretur; 2° utrum dominaretur omni creaturæ; 3° utrum in statu innocentie omnes homines fuissent æquales; 4° utrum homines hominibus dominarentur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum Adam in statu innocentie animalibus dominaretur.* — (2, dist. 44, qu. 1, art. 3, et opusc. 29, cap. 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in statu innocentie animalibus non dominabatur. Dicit enim Augustinus, 9 super Genesim ad litt., c. 14, ante med., quod *ministerium Angelorum animalia sunt adducta ad Adam, ut eis nomina imponeret*. Non autem fuisset ibi necessarium Angelorum ministerium, si homo per seipsum animalibus dominabatur. Non ergo in statu innocentie habuit dominium homo super alia animalia.

2. Præterea, ea quæ ab invicem discordant, non rectè sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter ab invicem discordant, sicut ovis et lupo. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Præterea, Hieronymus dicit (nullibi id habetur apud Hier., at simile aliquid apud Bedam in suo Hexam., et refertur in Glos. ordin.) quòd homini ante peccatum non indigenti Deus animalium dominationem dedit; præsciebat enim hominem adminiculo animalium adjuvandum fore post lapsum. Ergo ad minus usus dominii super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Præterea, proprium domini esse videtur præcipere. Sed præceptum non rectè fertur nisi ad habentem rationem. Ergo homo non habebat dominium super animalia irrationalia.

Sed contra est quod dicitur Gen. 1, 26, de homine: *Præsit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis terræ.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 93, art. 1, inobedientia ad hominem eorum quæ ei debent esse subjecta, subsecuta est in pœnam ejus, eò quòd ipse fuit inobediens Deo. Et ideò in statu innocentie ante inobedientiam prædictam nihil ei repugnabat quòd naturaliter deberet ei esse subjectum. Omnia autem animalia sunt homini naturaliter subjecta; quod apparet ex tribus. Primò, ex ipso naturæ processu. Sicut enim in generatione rerum intelligitur quidam ordo, quo proceditur de imperfecto ad perfectum (nam materia est propter formam, et forma imperfectior propter perfectiorem), ita etiam est in usu rerum naturalium. Nam imperfectiora cedunt in usum perfectiorum; plantæ enim utuntur terræ ad sui nutrimentum, animalia verò plantis, et homines plantis et animalibus. Unde naturaliter homo dominatur animalibus; et propter hoc Philosophus dicit, in 1 Polit., c. 5, quòd *venatio sylvestrium animalium est justa et naturalis: quia per eam homo vindicat sibi quod est naturaliter suum.* Secundò, apparet hoc ex ordine divinæ providentiæ, quæ semper inferiora per superiora gubernat. Unde cum homo sit supra cætera animalia, utpote ad imaginem Dei factus, convenienter ejus gubernationi alia animalia subduntur. Tertiò, apparet idem ex proprietate hominis, et aliorum animalium. In aliis enim animalibus invenitur secundum æstimationem naturalem quædam participatio prudentiæ ad aliquos particulares actus; in homine autem universalis prudentia, quæ est ratio omnium agibilem. Omne autem quod est per participationem subditur ei quod est per essentiam et universaliter. Unde patet quòd naturalis est subjectio aliorum animalium ad hominem.

Ad primum ergo dicendum quòd in subjectos multa potest facere superior potestas quæ non potest facere inferior. Angelus autem est naturaliter superior homine. Unde aliquis effectus poterat fieri circa animalia virtute angelicâ qui non poterat fieri potestate humanâ, scilicet quòd statim omnia animalia congregarentur.

Ad secundum dicendum quòd quidam dicunt, quòd animalia quæ nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, non solum circa hominem,

sed etiam circa alia animalia. Sed hoc est omninò irrationabile. Non enim per peccatum hominis natura animalium est mutata; ut quibus nunc naturale est comedere aliorum carnes, tunc vixissent de herbis, sicut leones et falcones. Nec Glossa Bedæ (1) dicit Gen. 1, quòd *ligna, et herbæ datæ sunt omnibus animalibus, et avibus in cibum, sed quibusdam.* Fuisset ergo naturalis discordia inter quædam animalia. Nec tamen propter hoc subtraherentur dominio hominis; sicut nec nunc propter hoc subtrahuntur dominio Dei, cujus providentiæ hoc totum dispensatur. Et hujus providentiæ homo executor fuisset, ut etiam nunc apparet in animalibus domesticis; ministrantur enim falconibus domesticis per homines gallinæ in cibum.

Ad tertium dicendum quòd homines in statu innocentie non indigebant animalibus ad necessitatem corporalem; neque ad tegumentum, quia nudi erant, et non erubescabant, nullo incitante inordinatæ concupiscentiæ motu; neque ad cibum, quia lignis paradisi vescebantur; neque ad vehiculum, propter corporis robur; indigebant tamen eis ad experimentalem cognitionem sumendam de naturis eorum. Quod significatum est per hoc quòd Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quæ eorum naturas designant.

Ad quartum dicendum quòd omnia animalia habent quamdam participationem prudentiæ et rationis secundum æstimationem naturalem: ex quâ contingit quòd grues sequuntur ducem, et apes obediunt regi. Et sic tunc omnia animalia per seipsa homini obediissent, sicut nunc quædam domestica ei obediunt.

ARTICULUS II. — *Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.* — (Locis sup. art. 1 notatis.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas. Angelus enim naturaliter est majoris potestatis quàm homo. Sed, sicut dicit Augustinus, 3 de Trinit., c. 8, materia corporalis non obediisset ad nutum etiam sanctis Angelis. Ergo multò minus homini in statu innocentie.

2. Præterea, in plantis non sunt de viribus animæ, nisi nutritiva, et augmentativa, et generativa. Hæ autem non sunt natæ obedire rationi, ut in uno et eodem homine apparet. Ergo cum dominium competat homini secundum rationem videtur quòd homo in statu innocentie non dominaretur plantis.

3. Præterea, quicumque dominatur alicui rei, potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cælestium corporum; hoc enim solius Dei est, ut dicit Dionysius in epist. ad Polycarp. 7, non procul à fin. Ergo non dominabatur eis.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 26, de homine: *Præsit universæ creaturæ.*

Respondeo dicendum quòd in homine quo-

(1) Oppositum potius habet Beda in suo Hexam., nec tale quidquam ex eo habet Glossa; unde ex corrupto exemplari habuisse S. Thomam. Nicolaius putat.

dam modo sunt omnia; et ideò secundum modum quo dominatur his quæ in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis. Est autem in homine quatuor considerare, scilicet *rationem*, secundum quam convenit cum Angelis; *vires sensitivas*, secundum quas convenit cum animalibus; *vires naturales*, secundum quas convenit cum plantis; et ipsum corpus secundum quod convenit cum rebus inanimatis. Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio. Unde homo Angelis non dominabatur in primo statu. Et quod dicitur, *omni creaturæ*, intelligitur, quæ non est ad imaginem Dei. Viribus autem sensitivis, sicut irascibili, et concupiscibili, quæ aliquantulum obediunt rationi, dominatur anima imperando. Unde in statu innocentie animalibus aliis per imperium dominabatur; viribus autem naturalibus, et ipsi corpori homo dominabatur, non quidem imperando, sed utendo. Et sic etiam homo in statu innocentie dominabatur plantis et rebus inanimatis, non per imperium, vel immutationem, sed absque impedimento utendo eorum auxilio.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — *Utrum homines in statu innocentie fuissent æquales.*— (Sup., qu. 92, art. 1, 2, et inf., art. 4, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homines in statu innocentie omnes fuissent æquales. Dicit enim Gregorius, in lib. pastoral. Curæ, part. 2, c. 6, quod *ubi non deliquimus, omnes pares sumus*. Sed in statu innocentie non erat delictum. Ergo omnes erant pares.

2. Præterea, similitudo et æqualitas est ratio mutue dilectionis, secundum illud Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit sibi simile; sic et omnis homo proximum sibi*. In illo autem statu inter homines abundasset dilectio (1), quæ est vinculum pacis. Ergo omnes fuissent pares in statu innocentie.

3. Præterea, cessante causâ, cessat effectus. Sed causa inæqualitatis inter homines videtur non esse ex parte quidem Dei, quod quosdam pro meritis præmiat, quosdam verò punit; ex parte verò naturæ, quia propter naturæ defectum quidam nascuntur debiles et orbiati, quidam autem fortes et perfecti; quæ in primo statu non fuissent. Ergo, etc.

Sed contra est quod dicitur Rom. 13, 1: *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt* (2). Ordo autem maximè videtur in disparitate consistere; dicit enim Augustinus, 19 de Civ. Dei, c. 13, à princ.: *Ordo est parium, dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio*. Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere aliquam disparitatem in primo statu

futuram (1) fuisse, ad minus quantum ad sexum; quia sine diversitate sexus generatio non fuisset; similiter etiam quantum ad ætatem; sic enim (2) quidam ex aliis nascebantur, nec illi qui miscebantur (3), steriles erant.

Sed et secundum animam diversitas fuisset et quantum ad justitiam, et quantum ad scientiam. Non enim ex necessitate homo operabatur, sed per liberum arbitrium, ex quo homo habet quod possit (4) magis et minus animum applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoscendum; unde quidam magis profecissent in justitiâ et scientiâ, quam alii. Ex parte etiam corporis poterat esse disparitas. Non enim erat exemptum corpus humanum totaliter à legibus naturæ, quin ex exterioribus agentibus aliquod commodum aut auxilium reciperet magis vel minus, cum etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere quin secundum diversam dispositionem aeris, et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et majores, et pulchriores, et melius complexionati; ita tamen quod in illis qui excederentur, nullus esset defectus, vel peccatum sive circa animam, sive circa corpus.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius per verba illa intendit excludere disparitatem quæ est secundum differentiam justitiæ et peccati; ex quâ contingit quod aliqui pœnaliter sunt sub aliis coercendi.

Ad secundum dicendum quod æqualitas est causa quod dilectio mutua sit æqualis. Sed tamen inter inæquales potest esse major dilectio quam inter æquales, licet non æqualiter utrinque respondeat; pater enim plus diligit filium naturaliter quam frater fratrem; licet filius non tantumdem diligit patrem, sicut ab eo diligitur.

Ad tertium dicendum quod causa disparitatis poterat esse ex parte Dei; non quidem ut puniret quosdam, et quosdam præmiaret, sed ut quosdam plus, quosdam minus sublimaret: ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret. Et etiam ex parte naturæ poterat disparitas causari secundum prædictum modum, absque aliquo defectu naturæ.

ARTICULUS IV. — *Utrum homo in statu innocentie homini dominabatur.*— (2-2, qu. 164, art. 2, corp., et ad 1, et 2, dist. 44, qu. 1, art. 2, et op. 20, lib. 2, cap. 9, et lib. 3, cap. 9, fin.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentie homini non dominabatur. Dicit enim Augustinus 19 de Civ. Dei, c. 15, à princ.: *Hominem rationalem ad*

(1) Al. deest futuram.

(2) Al. deest enim.

(1) Ita Lovan. et Duaceni Theologi ex cod. Camer. Thomas Madalena, in suo Alcan. cod. legendum putat: *Hujusmodi dabatur dilectio*. Edit. Rom. et Patav. 1698, abundat. In edit. Nicolai typographorum errore omissum fuit hoc secundum argumentum.

(2) Vulgata: *Quæ autem sunt, à Deo ordinata sunt*.

(3) Ita editi omnes quos vidimus, et cod. Alcan. primâ manu, sed in nascebantur mutatum apparet. Passim ad marginem notatur, *al., nascebantur*; quam lectionem meliorem reputat Garcia et Madalena.

(4) Ita cod. quidam cum edit. Nicolai, Patav., et Theologis. Cod. Alcan. cum edit. Rom.: *Ex quo ratio habet quod homo possit*.

imaginem suam factum non voluit Deus nisi irrationabilibus dominari, non hominem homini, sed hominem pecori.

2. Præterea, illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisset in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini, introductum est in pœnam peccati; dictum est enim mulieri post peccatum: *Sub potestate viri eris*, ut dicitur Gen. 3, 16. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subjectus.

3. Præterea, subjectio libertati opponitur. Sed libertas est unum de præcipuis bonis, quod in statu innocentiae non defuisset, quando *nihil aberat quod bona voluntas cupere posset*; ut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 10. Ergo homo homini in statu innocentiae non dominabatur.

Sed contra conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio Angelorum. Sed inter Angelos quidam aliis dominantur; unde et unus ordo *Dominionum* vocatur. Ergo non est contra dignitatem statûs innocentiae quod homo homini dominaretur.

Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter, uno modo secundum quod opponitur servituti; et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subjectum qualitercumque; et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur; sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset.

Cujus ratio est, quia servus in hoc differt à libero, quod *liber est causâ sui, servus autem ordinatur ad alium*. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur, ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum; et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; idè tale dominium non potest esse sine pœnâ subjectorum; propter quod in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem.

Tunc verò dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum ejus qui dirigitur, vel ad bonum commune; et tale dominium hominis ad hominem in statu innocentiae fuisset propter duo; primo quia homo naturaliter est animal sociale. Unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet. Multi enim per se intendunt ad multa, unus verò ad unum. Et idè Philosophus dicit in princ. Politic. quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundò, quia si unus homo habuisset super alios supereminentiam scientiae et justitiae, inconveniens fuisset; nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum, secundum quod dicitur 1 Pet. 4, 10: *Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam admi-*

nistrantes. Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap. 14, in fin., quod *justi non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi*; et cap. 13: *Hoc naturalis ordo præscribit; ita Deus hominem condidit*.

Et per hoc patet responsio ad omnia objecta, quæ procedunt de primo modo dominii.

QUÆSTIO XCVII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD STATUM PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INDIVIDUI CONSERVATIONEM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad statum primi hominis secundum corpus; et primò quantum ad conservationem individui; secundò quantum ad conservationem speciei.

Circa primum quærentur quatuor: 1^o utrùm homo in statu innocentiae esset immortalis; 2^o utrùm esset impassibilis; 3^o utrùm indigeret cibis; 4^o utrùm per lignum vitæ immortalitatem consequeretur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm homo in statu innocentiae esset immortalis.* — (2, dist. 19, quæst. 2, art. 4, et Mal. quæst. 5, art. 3, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis. *Mortale* enim ponitur in definitione hominis. Sed remotâ definitione, aufertur definitum. Ergo si homo erat, non poterat esse immortalis.

2. Præterea, corruptibile et incorruptibile genere differunt, ut dicitur in 10 Metaph., text. 26. Sed eorum quæ differunt genere, non est transmutatio in invicem. Si ergo primus homo fuit incorruptibilis, non posset homo in statu isto esse corruptibilis.

3. Præterea, si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam aut per gratiam. Sed non per naturam, quia cum natura eadem maneat secundum speciem, nunc quoque esset immortalis; similiter nec per gratiam, quia primus homo gratiam per pœnitentiam recuperavit, secundum illud Sap. 10, 2: *Eduxit illum à delicto suo*. Ergo immortalitatem recuperasset; quod patet esse falsum. Non ergo homo erat immortalis in statu innocentiae.

4. Præterea, immortalitas promittitur homini in præmium, secundum illud Apoc. 21, 4: *Mors ultra non erit*. Sed homo non fuit conditus in statu præmii, sed ut præmium mereretur. Ergo homo in statu innocentiae non fuit immortalis.

Sed contra est quod dicitur ad Rom. 5, 12, quod *per peccatum intravit mors in mundum*. Ergo ante peccatum homo erat immortalis.

Respondeo dicendum quod aliquid potest dici incorruptibile tripliciter, uno modo ex parte materiae, eò scilicet quod vel non habet materiam, sicut Angelus, vel habet materiam quæ non est in potentiâ nisi ad unam formam, sicut corpus cæleste; et hoc dicitur secundum naturam incorruptibile. Alio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua dispositio, per quam totaliter à corruptione prohibetur; et hoc dicitur incorrupti-

bile secundum gloriam; quia, ut dicit Augustinus in epist. ad Dioscorum, *tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus beatitudine redundet in corpus plenitudo sanitatis et incorruptionis vigor*. Tertio modo dicitur aliquid incorruptibile ex parte causæ efficientis; et hoc modo homo in statu innocentiae fuisset incorruptibilis et immortalis; quia, ut Augustinus (alius auctor) dicit in lib. de QQ. novi et vet. Testam., quæst. 19, in principio: *Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccator, immortalitate vigeret, ipse sibi auctor esset aut ad vitam aut ad mortem*. Non enim corpus ejus erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animæ vis quædam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, quamdiu ipsa Deo subjecta mansisset. Quod rationabiliter factum est; quia enim anima rationalis excedit proportionem corporalis materiæ, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 1, conveniens fuit ut in principio ei virtus daretur, per quam corpus conservare posset supra naturam corporalis materiæ.

Ad primum ergo et secundum dicendum quod rationes illæ procedunt de incorruptibili et immortali per naturam.

Ad tertium dicendum quod vis illa præservandi corpus à corruptione non erat animæ humanæ naturalis, sed per donum gratiæ; et quamvis gratiam recuperaverit ad remissionem culpæ et meritum gloriæ, non tamen ad amissæ immortalitatis effectum; hoc enim reservabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat, ut infra dicitur 3 part., quæst. 1, art. 2.

Ad quartum dicendum quod differt immortalitas gloriæ quæ promittitur in præmium, ab immortalitate quæ fuit homini collata in statu innocentiae.

ARTICULUS II. — *Utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis.* — (2, dist. 19, art. 3, et dist. 23, qu. 2, art. 3, et dist. 29, art. 3, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiae fuisset passibilis. Sentire enim est pati quoddam. Sed homo in statu innocentiae fuisset sensibilis. Ergo fuisset passibilis.

2. Præterea, somnus passio quædam est. Sed homo in statu innocentiae dormivisset, secundum illud Gen. 2, 21: *Immisit Deus soporem in Adam*. Ergo fuisset passibilis.

3. Præterea, ibidem subditur, quod tulit unam de costis ejus. Ergo fuisset passibilis etiam per abscissionem partis.

4. Præterea, corpus hominis molle fuit. Sed molle naturaliter passivum est à duro. Ergo si corpori primi hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset; et sic primus homo fuit passibilis.

Sed contra est quia si fuisset passibilis, fuisset corruptibilis; quia *passio magis facta abjicit à substantiâ*, ex Philos., 6 Topic., c. 3.

Respondeo dicendum quod passio dupliciter dicitur, uno modo propriè; et sic pati dicitur quod à suâ naturali dispositione removetur; passio enim est effectus actionis. In rebus

autem naturalibus contraria agunt et patiuntur ad invicem, quorum unum removet alterum à suâ naturali dispositione. Alio modo dicitur passio communiter secundum quamcumque mutationem, etiamsi pertineat ad perfectionem naturæ, sicut intelligere, vel sentire dicitur pati quoddam. Hoc igitur secundo modo homo in statu innocentiae passibilis erat, et patiebatur et secundum animam, et secundum corpus. Primo autem modo dicta passio erat impassibilis et secundum animam, et secundum corpus, sicut et immortalis. Poterat enim passionem prohibere, sicut et mortem, si absque peccato perstitisset.

Et per hoc patet responsio ad duo prima. Nam sentire et dormire non remonent hominem à naturali dispositione, sed ad bonum naturæ ordinantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 92, art. 3, ad 2, costa illa fuit in Adam, in quantum erat principium humani generis, sicut semen in homine, in quantum est principium per generationem. Sicut igitur decisio seminis non est cum passione, quæ removeat hominem à naturali dispositione; ita etiam est dicendum de separatione illius costæ.

Ad quartum dicendum quod corpus hominis in statu innocentiae poterat præservari ne pateretur læsionem ab aliquo duro; partim quidem per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare; partim etiam per divinam providentiam, quæ sic ipsum tuebatur, ut nihil ei occurreret ex improvise, à quo læderetur.

ARTICULUS III. — *Utrum homo in statu innocentiae indigebat cibus.* — (2, dist. 19, art. 2, ad 2 et 3, et 4 cont., cap. 82, et Mal. qu. 5, art. 5, ad 8 et 9, opusc. 2, cap. 13.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiae non indigebat cibus. Cibus enim necessarius est homini ad restaurationem deperditi. Sed corpore Adæ nulla fiebat deperditio, quia incorruptibile erat. Ergo non erat ei cibus necessarius.

2. Præterea, cibus est necessarius ad nutriendum. Sed nutritio non est sine passione. Cum ergo corpus hominis esset impassibile, non erat ei cibus necessarius, ut videtur.

3. Præterea, cibus dicitur esse nobis necessarius ad vitæ conservationem. Sed Adam aliter vitam poterat conservare; quia si non peccaret, non moreretur. Ergo cibus non erat ei necessarius.

4. Præterea, ad sumptionem cibi sequitur emissio superfluitatum, quæ habent quamdam turpitudinem non convenientem dignitati primi statûs. Ergo videtur quod homo in primo statu cibus non uteretur.

Sed contra est quod dicitur Genes. 2, 16: *De omni ligno quod est in paradiso comedetis* (1).

Respondeo dicendum, quod homo in statu innocentiae habuit vitam animalem cibus indigentem; post resurrectionem verò habebit vitam spiritualem cibus non indigentem.

Ad cujus evidentiam considerandum est,

(1) Vulgata, *comede*.

quòd anima rationalis et anima est, et spiritus. Dicitur autem esse anima secundum illud quod est commune ipsi, et aliis animabus, quod est vitam corpori dare. Unde dicitur Genes. 2, 7: *Factus est homo in animam viventem*, id est, vitam corpori dantem; sed spiritus dicitur secundum illud quod est proprium ipsi, et non aliis animabus, quòd scilicet habeat virtutem intellectivam immaterialem. In primo igitur statu anima rationalis communicabat corpori id quod competit ei, in quantum est anima; et ideò corpus illud dicebatur animale, in quantum scilicet habebat vitam ab animâ. Primum autem principium vitæ in istis inferioribus, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 34 et 49, est anima vegetabilis; cujus opera sunt alimento uti, et generare, et augeri; et ideò hæc opera homini in primo statu competeabant. In ultimo verò statu post resurrectionem anima communicabit quodammodo corpori ea quæ sunt sibi propria, in quantum est spiritus: immortalitatem quidem quantum ad omnes; impassibilitatem verò, et gloriam, et virtutem quantum ad bonos, quorum corpora spiritualia dicuntur. Unde post resurrectionem homines cibis non indigebunt; sed in statu innocentiae eis indigebant.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus (alius auctor), in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quæst. 19, *quomodo immortale corpus habebat, quod cibo sustentabatur? immortalis enim non eget esca neque potu*. Dictum est enim supra, art. 1 hujus quæst., quòd immortalitas primi statûs erat secundum vim quamdam supernaturalem in animâ residentem, non autem secundum aliquam dispositionem corpori inhærentem. Unde per actionem caloris aliquid de humido illius corporis poterat deperdi; et ne totaliter consumeretur, necesse erat per assumptionem cibi homini subveniri.

Ad secundum dicendum quòd in nutritione est quædam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti quod convertitur in substantiam ejus quod alitur. Unde ex hoc non potest concludi, quòd corpus hominis fuerit passibile, sed quòd cibus assumptus erat passibilis; quamvis etiam talis passio esset ad perfectionem naturæ.

Ad tertium dicendum quòd si homo sibi non subveniret de cibo, peccaret, sicut peccavit sumendo vetitum cibum. Simul enim ei præceptum fuit ut à ligno scientiæ boni et mali abstineret, et ut de omni alio ligno paradisi vesceretur.

Ad quartum dicendum quod quidam dicunt, quòd homo in statu innocentiae non assumpsisset de cibo nisi quantum fuisset ei necessarium. Unde non fuisset ibi superfluitas emissio. Sed hoc irrationabile videtur, quòd in cibo assumpto non esset aliqua fæculentia, quæ non esset apta ut converteretur in hominis nutrimentum; unde oportebat superfluitates emitti. Tamen fuisset divinitus provisum, ut nulla ex hoc indecentia esset.

ARTICULUS IV. — *Utrum homo in statu innocentiae per lignum vitæ immortalitatem consecutus fuisset.* — (2, dist. 19, art. 4, ad 5 et 6, et 3, dist. 16, qu. 1, art. 3, ad 5, et Mal. quæst. 5, art. 3, ad 8 et 9.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis. Nihil enim potest agere ultra suam speciem, effectus enim non excedit causam. Sed lignum vitæ erat corruptibile; alioquin non potuisset in nutrimentum assumi; quia alimentum convertitur in substantiam nutriti, ut dictum est art. præc., ad 2. Ergo lignum vitæ incorruptibilitatem, seu immortalitatem conferre non poterat.

2. Præterea, effectus qui causantur à virtutibus plantarum et aliarum naturalium rerum, sunt naturales. Si ergo lignum vitæ immortalitatem causasset, fuisset illa immortalitas naturalis.

3. Præterea, hoc videtur redire in fabulas antiquorum qui dixerunt quòd dii, qui comedeabant de quodam cibo, facti sunt immortales, quos irridet Philosophus in 3 Metaph., text. 14.

Sed contra est quòd dicitur Gen. 3, 22: *Ne fortè mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum*.

Præterea, Augustinus (alius auctor), in lib. de QQ. veter. et novi Testam., quæst. 19, dicit: *Custos arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat. Denique et post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitæ*.

Respondeo dicendum quòd lignum vitæ quodam modo immortalitatem causabat, non autem simpliciter. Ad cujus evidentiam considerandum est quòd duo remedia ad conservationem vitæ habebat homo in primo statu, contra duos defectus. Primus enim defectus est deperditio humidi per actionem caloris naturalis, qui est animæ instrumentum; et contra hunc defectum subveniebatur homini per esum aliorum lignorum paradisi, sicut et nunc subvenitur nobis per cibos quos sumimus. Secundus autem defectus est, quia, ut Philosophus dicit, 1 de Generat., text. 34 et 39, illud quod generatur ex aliquo extraneo, adjunctum ei quod prius erat, humido præexistenti, imminuit virtutem activam speciei; sicut aqua adjuncta vino, primò quidem convertitur in saporem vini; sed secundum quod magis, et minùs additur, diminuit vini fortitudinem; et tandem vinum fit aquosum. Sic igitur videmus quòd in principio virtus activa speciei est adeò fortis quòd potest convertere de alimento non solum quod sufficit ad restorationem deperditi, sed etiam quod sufficit ad augmentum; postmodum verò quod aggeneratur, non sufficit ad augmentum, sed solum ad restorationem deperditi; tandem verò in statu senectutis nec ad hoc sufficit; unde sequitur decrementum, et finaliter dissolutio corporis. Et contra hunc defectum subveniebatur homini per lignum vitæ. Habebat enim virtutem fortificandi virtutem speciei contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Unde Augustinus dicit,

14 de Civ. Dei, cap. 26, circa princ., quòd *cibus aderat homini, ne esuriret; potus, ne siti- ret; et lignum vitæ, ne senectus eum dissol- veret*; et (alius auctor) in lib. de QQ. vet. et novi Testam., quæst. 19, in fin., dicit quòd *vitæ arbor medicinæ modo corruptionem omnem prohibebat*. Non tamen simpliciter immorta- litatem causabat, quia neque virtus quæ inerat animæ ad conservandum corpus, cau- sabatur ex ligno vitæ; neque etiam pote- rat immortalitas dispositionem corpori præ- stare, ut nunquam dissolvi posset; quod ex hoc patet, quia virtus cujuscumque corporis est finita. Unde non poterat virtus ligni vitæ ad hoc se extendere ut daret corpori virtutem durandi tempore infinito, sed usque ad deter- minatum tempus. Manifestum est enim quòd quantò aliqua virtus est major, tantò impri- mit durabiliorem effectum. Unde cùm virtus ligni vitæ esset finita, semel sumptum præ- servabat à corruptione usque ad determina- tum tempus; quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritualem vitam, vel indiguisset iterum sumere de ligno vitæ.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ rationes concludunt, quòd non causa- bat incorruptibilitatem simpliciter. Aliæ verò concludunt, quòd causabat incorruptibilita- tem impediendo corruptionem, secundum mo- dum prædictum in corp. art.

QUÆSTIO XCVIII.

DE PERTINENTIBUS AD CONSERVATIONEM SPE- CIEI. — (In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ per- tinent ad conservationem speciei; et primò de ipsâ generatione; secundò de conditione pro- lis genitæ.

Circa primum quærentur duo: 1° utrùm in statu innocentiae fuisset generatio; 2° utrùm fuisset generatio per coitum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in statu inno- centiae fuisset generatio.* — (2, dist. 20, quæst. 1, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in statu innocentiae non fuisset generatio. *Generationi enim corruptio est contraria*, ut dicitur in 5 Physic., text. 51. Contraria autem sunt circa idem. In statu autem innocentiae non fuisset corruptio. Ergo neque generatio.

2. Præterea, generatio ordinatur ad hoc quòd conservetur in specie quod secundum individuum conservari non potest; unde in illis individuis quæ in perpetuum durant, ge- neratio non invenitur. Sed in statu inno- centiae homo in perpetuum absque morte vixisset. Ergo in statu innocentiae generatio non fuisset.

3. Præterea, per generationem homines multiplicantur. Sed multiplicatis dominis, ne- cesse est fieri possessionum divisionem, ad evitandam confusionem dominii. Ergo, cùm homo sit institutus dominus animalium, factâ multiplicatione humani generis per genera- tionem, secuta fuisset divisio dominii; quod videtur esse contrarium juri naturali, secun- dum quòd omnia sunt communia, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 4. Non ergo fuisset generatio in statu innocentiae.

Sed contra est quod dicitur Genes. 1, 28:

Crescite, et multiplicamini, et replete terram. Hujusmodi autem multiplicatio absque novâ generatione fieri non potuisset; cùm duo tantum fuerint primitus instituti. Ergo in primo statu generatio fuisset.

Respondeo dicendum quòd in statu inno- centiae fuisset generatio ad multiplicationem humani generis; alioquin peccatum hominis fuisset valdè necessarium, ex quo tantum bo- num consecutum est. Est ergo consideran- dum quòd homo secundum suam naturam est constitutus quasi medium quoddam inter creaturas corruptibiles et incorruptibiles; nam anima ejus est naturaliter incorruptibi- lis, corpus verò naturaliter corruptibile. Est autem considerandum quòd alio modo in- tentio naturæ fertur ad corruptibiles et ad in- corruptibiles creaturas. Id enim per se vide- tur esse de intentione naturæ quod est sem- per et perpetuum; quod autem est solum secundum aliquod tempus, non videtur esse principaliter de intentione naturæ, sed quasi ad aliud ordinatum; alioquin, eo corrupto, naturæ intentio cassaretur. Quia igitur in re- bus corruptibilibus nihil est perpetuum, et semper manens, nisi species; bonum spe- cie est de principali intentione naturæ, ad cujus conservationem naturalis generatio or- dinatur. Substantiæ verò incorruptibiles ma- nent semper non solum secundum speciem, sed etiam secundum individua: et ideò etiam ipsa individua sunt de principali intentione naturæ. Sic igitur homini ex parte corporis, quod corruptibile est secundum naturam suam competit generatio; ex parte verò ani- mæ, quæ incorruptibilis est, competit ei quòd multitudo individuorum sit per se intenta à naturâ, vel potius à naturæ auctore, qui so- lus est humanarum animarum creator; et ideò ad multiplicationem humani generis ge- nationem in humano genere statuit etiam in statu innocentiae.

Ad primum ergo dicendum quòd corpus hominis in statu innocentiae, quantum erat de se, corruptibile erat; sed potuit præservari a corruptione per animam. Et ideò non fuit homini subtrahenda generatio, quæ debetur corruptibilibus rebus.

Ad secundum dicendum quòd generatio in statu innocentiae etsi non fuisset propter con- servationem speciei, fuisset tamen propter multiplicationem individuorum.

Ad tertium dicendum quòd in statu isto, multiplicatis dominis, necesse est fieri divi- sionem possessionum; quia *communitas pos- sessionis est occasio discordiæ*, ut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 5. Sed in statu inno- centiae fuissent voluntates hominum sic ordinatæ, quòd absque omni periculo discordiæ com- munitè usi fuissent, secundum quòd unicui- que eorum competeret, rebus quæ eorum do- minio subdebantur; cùm hoc etiam modò apud multos bonos viros observetur.

ARTICULUS II. — *Utrùm in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.* — (2, dist. 20, quæst. 1, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum, quia, ut Damascenus dicit, lib.

2 orth. Fid., cap. 11, et lib. 4, cap. 23, *primus homo erat in paradiso terrestri sicut Angelus quidam*. Sed in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines Angelis similes, *neque nubent, neque nubentur*, ut dicitur Matth. 22, 30. Ergo neque in paradiso fuisset generatio per coitum.

2. Præterea, primi homines in perfectâ ætate conditi fuerunt. Si igitur in eis ante peccatum generatio fuisset per coitum, fuissent etiam in paradiso carnaliter conjuncti; quod patet esse falsum secundum Scripturam.

3. Præterea, in conjunctione carnali maxime efficitur homo similis bestiis propter vehementiam delectationis. Unde etiam continentia laudatur, per quam homines ab hujusmodi delectationibus abstinent. Sed bestiis homo comparatur propter peccatum, secundum illud Psal. 48, 21: *Homo, cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus; et similis factus est illis*. Ergo ante peccatum non fuisset maris et feminae carnalis conjunctio.

4. Præterea, in statu innocentiae nulla fuisset corruptio. Sed per coitum corrumpitur integritas virginalis. Ergo coitus in statu innocentiae non fuisset.

Sed contra est quod Deus ante peccatum masculum et feminam fecit, ut dicitur Gen. 1 et 2. Nihil autem est frustra in operibus Dei. Ergo etiamsi homo non peccasset, fuisset coitus, ad quem distinctio sexuum ordinatur.

Præterea, Gen. 2, dicitur, quod mulier est facta in adjutorium viri. Sed non ad aliud, nisi ad generationem, quæ fit per coitum; quia ad quodlibet aliud opus convenientius adjuvari posset vir per virum quam per feminam. Ergo in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

Respondeo dicendum quod quidam antiquorum doctorum, considerantes concupiscentiæ fœditatem, quæ invenitur in coitu in isto statu, posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum. Unde Gregorius Nyssenus dicit in lib. quem fecit de Homine, cap. 17, quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt Angeli absque concubitu per operationem divinæ virtutis; et dicit quod Deus ante peccatum fecit masculum et feminam, respiciens ad modum generationis qui futurus erat post peccatum, cujus Deus præscius erat.

Sed hoc non dicitur rationabiliter. Ea enim quæ sunt naturalia homini, neque subtrahuntur, neque dantur homini per peccatum. Manifestum est autem quod homini secundum animalem vitam, quam etiam ante peccatum habebat, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, naturale est generare per coitum, sicut et cæteris animalibus perfectis; et hoc declarant naturalia membra ad hunc usum deputata. Et ideo non est dicendum quod usus horum membrorum naturalium non fuisset ante peccatum, sicut et cæterorum membrorum.

Sunt igitur in coitu duo consideranda secundum præsentem statum. Unum quod naturæ est, scilicet conjunctio maris et feminae ad generandum. In omni enim generatione re-

quiritur virtus activa et passiva. Unde cum in omnibus in quibus est distinctio sexuum, virtus activa sit in mare, virtus verò passiva in feminâ, naturæ ordo exigit ut ad generandum convenienter per coitum mas et femina. Aliud autem quod considerari potest, est quædam deformitas immoderatæ concupiscentiæ quæ in statu innocentiae non fuisset, quando inferiores vires omnino rationi subdebantur. Unde Augustinus dicit, in 14 de Civit. Dei, cap. 26, ante med.: *Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo; sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra quæ cætera, et sine ardore, et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ et corporis*.

Ad primum ergo dicendum quod homo in paradiso fuisset sicut Angelus per spiritualem mentem, cum tamen haberet vitam animalem quantum ad corpus. Sed post resurrectionem erit homo similis Angelo, spiritualis effectus et secundum animam, et secundum corpus. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit, 9 super Genes. ad litt., cap. 4, in princ., ideo primi parentes in paradiso non coierunt, quia formatâ muliere, post modicum, propter peccatum de paradiso ejecti sunt; vel quia expectabatur divina auctoritas ad determinatum tempus commixtionis, à quâ acceperunt universale mandatum.

Ad tertium dicendum quod bestia carent ratione. Unde secundum hoc homo in coitu bestialis efficitur, quia delectationem coitus et fervorem concupiscentiæ ratione moderari non potest. Sed in statu innocentiae nihil hujusmodi fuisset, quod ratione non moderaretur; non quia esset minor delectatio secundum sensum, ut quidam dicunt (fuisset enim tantò major delectatio sensibilis, quantum esset purior natura, et corpus magis sensibile); sed quia vis concupiscibilis non ita inordinatè se extulisset super hujusmodi delectatione regulata per rationem; ad quam non pertinet ut sit minor delectatio in sensu, sed ut vis concupiscibilis non immoderatè delectationi inhæreat. Et dico *immoderatè*, propter mensuram rationis: sicut sobrius in cibo moderatè assumpto non minorem habet delectationem quam gulosus; sed minùs ejus concupiscibilis super hujusmodi delectatione requiescit. Et hoc sonant verba Augustini, inducta in fine corp., quæ à statu innocentiae non excludunt magnitudinem delectationis, sed ardorem libidinis, et inquietudinem animi. Et ideo continentia in statu innocentiae non fuisset laudabilis, quæ in tempore isto laudatur, non propter defectum fœcunditatis, sed propter remotionem inordinatæ libidinis. Tunc autem fuisset fœcunditas absque libidine.

Ad quartum dicendum quod; sicut Augustinus dicit, 14 de Civit. Dei, cap. 26, circa med.: *In illo statu nullâ corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris. Ita enim potuit utero conjugis, salva integritate feminei genitalis virile semen immitti, sicut nunc potest, eadem integritate salvâ, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum non doloris gemitus, sed maturitatis impulsus feminea viscera relaxa-*

ret; sic ad concipiendum non libidinis appetitus, sed voluntarius usus naturam utrumque conjungeret.

QUÆSTIO XCIX.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD CORPUS. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ; et primò quantum ad corpus; secundò quantum ad justitiam; tertio quantum ad scientiam.

Circa primum quærentur duo: 1^o utrùm in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream; 2^o utrùm omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.* — (2, dist. 20, quæst. 2, art. 1, et Ver. quæst. 18, art. 7, ad 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum. Dicit enim Augustinus, in lib. 1 de Bapt. parvul., cap. 38, in fin., quòd *infirmi- tati mentis congruit hæc infirmitas corporis*, quæ scilicet in pueris apparet. Sed in statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo neque talis infirmitas corporis fuisset in parvulis.

2. Præterea, quædam animalia statim cùm nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Sed homo est nobilior aliis animalibus. Ergo multò magis est naturale homini quòd statim natus virtutem habeat ad usum membrorum; et ita videtur esse pœna ex peccato consequens quòd hanc virtutem non habeat.

3. Præterea, non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra, frequenter accidisset quòd non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo fuisset in eis afflictio; quæ non poterat esse ante peccatum. Non ergo in statu innocentiae defuisset pueris virtus ad movendum membra.

4. Præterea, defectus senectutis videtur correspondere defectui pueritiæ. Sed in statu innocentiae non fuisset defectus senectutis. Ergo neque etiam pueritiæ.

Sed contra est quòd omne generatum priùs est imperfectum quàm perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo à principio imperfecti fuissent et quantitate et virtute corporis.

Rèspondeo dicendum quòd ea quæ sunt supra naturam, solâ fide tenemus; quod autem credimus, auctoritati debemus. Unde in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea quæ auctoritate divinâ traduntur, quæ sunt supra naturam. Manifestum est autem naturale hoc esse, utpote principiis humanæ naturæ competens, quòd pueri mox nati non habeant sufficientem virtutem ad movendum membra; quia homo naturaliter habet cerebrum majus in quantitate secundum proportionem sui corporis quàm cætera animalia. Unde naturale est quòd propter maximam humilitatem cerebri in pueris, nervi, qui sunt instrumenta

motûs, non sunt idonei ad movendum membra. Ex aliâ verò parte nulli catholico dubium est quin divinâ virtute fieri possit ut pueri mox nati perfectam virtutem habeant ad motum membrorum. Constat autem per auctoritatem Scripturæ, Eccle. 7, 30, quòd *Deus fecit hominem rectum*; et hæc rectitudo consistit, ut Augustinus dicit, lib. 14 de Civit. Dei, c. 11, in perfectâ subjectione corporis ad animam. Sicut ergo in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid quod repugnaret ordinatæ hominis voluntati; ita membra hominis deficere non poterant humanæ voluntati. Voluntas autem hominis ordinata est quæ tendit in actus sibi convenientes. Non sunt autem iidem actus convenientes homini secundum quamlibet ætatem. Dicendum est ergo quòd pueri mox nati non habuissent sufficientem virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus, sed ad actus pueritiæ convenientes, puta ad sugendum ubera, et ad alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de istâ infirmitate quæ nunc in pueris apparet, etiam quantum ad actus eorum pueritiæ convenientes, ut patet per ea quæ præmittit, quòd *juxta se jacentibus mammis, magis possint esurientes flere quàm sugere.*

Ad secundum dicendum quòd hoc quòd quædam animalia statim nata habent usum membrorum, non est ex eorum nobilitate, cùm quædam animalia perfectiora hoc non habeant; sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et quia actus proprii talium animalium sunt imperfecti, ad quos etiam parva virtus sufficere potest.

Ad tertium patet solutio per ea quæ dicta sunt in corpore. Vel potest dici, quòd nihil appetivissent, nisi ordinatâ voluntate convenisset eis secundum statum suum.

Ad quartum dicendum quòd homo in statu innocentiae generatus fuisset, sed non fuisset corruptus. Et idè in statu illo potuissent esse aliqui defectus pueriles, qui consequuntur generationem; non autem defectus seniles, qui ordinantur ad corruptionem.

ARTICULUS II. — *Utrùm in primo statu feminae natæ fuissent.* — (2, dist. 20, qu. 2, art. 1, ad 1, et quodl. 5, qu. 11, et quodl. 5, qu. 5, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in primo statu feminae natæ non fuissent. Dicit enim Philosophus, in 2 lib. de Gener. animal., c. 3, quòd *femina est mas occasionatus*, quasi præter intentionem naturæ proveniens. Sed in statu illo nihil evenisset innaturale in hominis generatione. Ergo feminae natæ non fuissent.

2. Præterea, omne generans generat sibi simile, nisi impediatur vel propter defectum virtutis, vel propter indispositionem materiæ; sicut parvus ignis non potest comburere ligna viridia. In generatione autem vis activa est in mare. Cùm igitur in statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec indispositio materiæ ex parte feminae, videtur quòd semper masculi nati fuissent.

3. Præterea, in statu innocentiae generatio

ad multiplicationem hominum ordinabatur. Sed sufficienter homines multiplicari potuissent per primum hominem, et per primam feminam, ex quo in perpetuum victuri erant. Ergo non fuisset necessarium quod in statu innocentiae feminæ nascerentur.

Sed contra est quod sic natura processisset in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et feminam in naturâ humanâ, ut dicitur Gen. 2, 2. Ergo etiam in statu illo fuissent mares et feminæ generati.

Respondeo dicendum quod nihil eorum quæ ad complementum humanæ naturæ pertinent, in statu innocentiae defuisset. Sicut autem ad perfectionem universi pertinent diversi gradus rerum, ita etiam diversitas sexûs est ad perfectionem humanæ naturæ. Et ideo in statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

Ad primum ergo dicendum quod femina dicitur *mas occasionatus*, quia est præter intentionem naturæ particularis, non autem præter intentionem naturæ universalis, ut supra dictum est, qu. 19, art. 1, ad 2.

Ad secundum dicendum quod generatio feminæ non solum contingit ex defectu virtutis activæ, vel indispositione materiæ, ut objectio tangit; sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit, in lib. 2 de Animal. (vel de Gener. animal.), c. 2, quod *ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis verò ad generationem feminarum*; quandoque etiam ex conceptione animæ, ad quam de facili immutatur corpus. Et præcipue in statu innocentiae hoc esse poterat, quando corpus magis erat animæ subjectum, ut scilicet secundum voluntatem generantis distingueretur sexus in prole.

Ad tertium dicendum quod proles fuisset genita vivens vitâ animali, ad quam sicut pertinet alimento uti, sic etiam generare. Unde conveniebat quod omnes generarent, et non solum primi parentes; ad quod consequens videtur, quod tot fuissent generatæ feminæ, quot mares.

QUÆSTIO C.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD JUSTITIAM. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad justitiam, et circa hoc quærentur duo: 1º utrùm homines fuissent nati cum justitiâ; 2º utrùm nascerentur in justitiâ confirmati.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm homines fuissent nati cum justitiâ.* — (1-3, qu. 81, art. 4, corp., fine, et 2, dist. 20, qu. 1, art. 3, et dist. 23, qu. 2, art. 2, corp., et Rom. 5, lect. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quod homines fuissent cum justitiâ nati. Dicit enim Hugo de Sanct. Vict., lib. 1 de Sacr., part. 6, c. 24, quod *primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternæ justitiæ hæredes.*

2. Præterea, justitia est per gratiam, ut

Apostolus dicit, ad Rom. 5. Sed gratia non transfunditur, quia sic esset naturalis, sed à solo Deo infunditur. Ergo pueri cum justitiâ nati non fuissent.

3. Præterea, justitia in animâ est. Sed anima non est ex traduce. Ergo nec justitia traducta fuisset à parentibus in filios.

Sed contra est quod Anselmus dicit, in lib. de conceptu Virgin., c. 10, post med., quod *simul cum rationalem haberent animam, justi essent quos generaret homo, si non peccaret.*

Respondeo dicendum quod naturaliter homo generat sibi simile secundum speciem. Unde quæcumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est quod filii parentibus simulentur; nisi sit error in operatione naturæ, qui in statu innocentiae non fuisset. In accidentibus autem individualibus non est necesse quod filii parentibus simulentur. Justitia autem originalis, in quâ primus homo conditus fuit, fuit accidens naturæ speciei non quasi ex principiis speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donum divinitus datum toti naturæ. Et hoc apparet, quia opposita sunt unius generis. Peccatum autem originale, quod opponitur illi justitiæ, dicitur esse peccatum naturæ; unde traducitur à parente in posteros: et propter hoc etiam filii parentibus assimilati fuissent quantum ad originalem justitiam.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Hugonis est intelligendum non quantum ad habitum justitiæ; sed quantum ad executionem actûs.

Ad secundum dicendum quod quidam dicunt, quod pueri non fuissent nati cum justitiâ gratiâ, quæ est merendi principium, sed cum justitiâ originali. Sed cum radix originalis justitiæ, in cujus rectitudine factus est homo, consistat in subiectione supernaturali rationis ad Deum, quæ est per gratiam gratum facientem, ut supra dictum est, qu. 95, art. 1, necesse est dicere, quod si pueri nati fuissent in originali justitiâ, etiam nati fuissent cum gratiâ; sicut et de primo homine supra diximus, ibid., quod fuit cum gratiâ conditus. Non tamen fuisset propter hoc gratia naturalis; quia non fuisset transfusa per virtutem seminis, sed fuisset collata homini statim cum habuisset animam rationalem; sicut etiam statim cum corpus est dispositum, infunditur à Deo anima rationalis, quæ tamen non est ex traduce.

Unde patet solutio ad tertium.

ARTICULUS II. — *Utrùm pueri in statu innocentiae nati fuissent in justitiâ confirmati.* — (2, dist. 20, quæst. 2, art. 3, ad 5 et 7, et Mal. quæst. 5, art. 4, ad 8, et quodl. 5, qu. 3, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1 Videtur quod pueri in statu innocentiae nati fuissent in justitiâ confirmati. Dicit enim Gregorius, 4 Mor., c. 28, super illud Job 3: *Somno meo requiescerem, etc. Si parentem primum nulla putredo peccati corrumpere, nequaquam ex se filios gehennæ generaret; sed hi qui nunc per Redemptorem salvandi sunt, soli ab illo*

electi nascerentur. Ergo nascerentur omnes in iustitiâ confirmati.

2. Præterea, Anselmus dicit in libro 2, *Cur Deus homo*, c. 18, ante med., quod si primi parentes sic vixissent, ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua, ut ultra peccare non possent. Ergo pueri nascerentur in iustitiâ confirmati.

3. Præterea, bonum est potentius quàm malum. Sed propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in iustitiâ perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi iustitiam.

4. Præterea, Angelus adhærens Deo, aliis peccantibus, statim est in iustitiâ confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi restitisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuit, tales alios generasset. Ergo et ejus filii confirmati in iustitiâ nascerentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Civitate Dei, c. 10, à med.: *Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi (scilicet primi parentes) malum in posteros trajicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet.* Ex quo datur intelligi quod etiamsi primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in iustitiâ confirmati.

Respondeo dicendum quod non videtur possibile quod pueri in statu innocentiae nascerentur in iustitiâ confirmati. Manifestum est enim quod pueri in suâ nativitate non habuissent plus perfectionis quàm eorum parentes in statu generationis. Parentes autem, quamdiu generassent, non fuissent confirmati in iustitiâ. Ex hoc enim creatura rationalis in iustitiâ confirmatur quod efficitur beata per apertam Dei visionem; cui viso non potest non inhærere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis, à quâ nullus potest averti; cum nihil desideretur, et ametur nisi sub ratione boni. Et hoc dico secundum legem communem; quia ex aliquo privilegio speciali secus accidere potest; sicut creditur de Virgine matre Dei. Quam citò autem Adam ad illam beatitudinem pervenisset quod Deum per essentiam videret, efficeretur spiritualis et mente, et corpore; et animalis vita cessaret, in quâ solâ generationis usus fuisset. Unde manifestum est quod parvuli non nascerentur in iustitiâ confirmati.

Ad primum ergo dicendum quod si Adam non peccasset, non generaret ex se filios gehennæ, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent, quod est causa gehennæ; possent tamen fieri filii gehennæ per liberum arbitrium peccando. Vel si filii gehennæ non fierent per peccatum, hoc non esset per hoc quia essent in iustitiâ confirmati; sed propter divinam providentiam, per quam à peccato conservarentur immunes.

Ad secundum dicendum quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando; quod patet ex ipso modo loquendi, cum dicit: *Videtur quod si vixissent, etc.*

Ad tertium dicendum quod ratio ista non est efficax; quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex ejus verbis apparet, loc. in arg. 2 cit. Non enim sic per peccatum primi parentis ejus posterius necessitatem peccandi incurrunt, ut ad iustitiam redire non possint: quod est tantum in damnatis. Unde nec ita necessitatem non peccandi transmississet ad posteros, quod omnino peccare non possent; quod est tantum in beatis.

Ad quartum dicendum quod non est simile de homine et Angelo. Nam homo habet liberum arbitrium vertibile et ante electionem, et post; non autem Angelus, sicut supra dictum est, qu. 64, art. 2, cum de Angelis ageretur.

QUÆSTIO CI.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD SCIENTIAM. — (In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad scientiam; et circa hoc quærentur duo: 1° utrum pueri nascerentur in scientiâ perfecti; 2° utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientiâ perfecti.* — (2, dist. 20, qu. 2, art. 1, ad 3, et art. 2, per totum, et Ver. qu. 19.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientiâ perfecti. Qualis enim fuit Adam, tales filios generasset. Sed Adam fuit in scientiâ perfectus, ut supra dictum est, qu. 94, art. 3. Ergo filii nascerentur ab eo in scientiâ perfecti.

2. Præterea, ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit, super illud Rom. 2: *Propter quod inexcusabilis es.* Sed ignorantia est privatio scientiæ. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent.

3. Præterea, pueri mox nati iustitiam habuissent. Sed ad iustitiam requiritur scientia, quæ dirigit in agendis. Ergo scientiam habuissent.

Sed contra est quod anima nostra per naturam est sicut tabula rasa, in quâ nihil est scriptum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 14. Sed eadem animæ natura est modò quæ tunc fuisset. Ergo animæ puerorum in principio scientiâ caruissent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 99, art. 1, de iis quæ sunt supra naturam, soli auctoritati creditur. Unde ubi auctoritas deficit, sequi debemus naturæ conditionem. Est autem naturale homini ut scientiam per sensus acquirat, sicut supra dictum est, qu. 55, art. 2, et qu. 84, art. 6; et idè anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem; quod non esset, si statim à principio scientiam haberet non acquisitam per sensitivas virtutes. Et idè dicendum est, quod pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientiâ, sed eam in processu temporis absque difficultate acquisivissent inveniando, vel addiscendo.

Ad primum ergo dicendum quod esse per-

fectum in scientiâ fuit individuale accidens primi parentis, in quantum scilicet ipse instituebatur ut pater et instructor totius humani generis; et ideò quantum ad hoc non generasset filio similes sibi, sed solùm quantum ad accidentia naturalia, vel gratuita totius naturæ.

Ad secundum dicendum quòd ignorantia est privatio scientiæ, quæ debet haberi pro tempore illo; quod in pueris mox natis non fuisset. Habuissent enim scientiam quæ eis competebat secundum tempus illud. Unde ignorantia in eis non fuisset, sed nescientia respectu aliquorum; quam etiam Dionysius ponit in Angelis sanctis, in 6 cœlestis Hierarch., à med.

Ad tertium dicendum quòd pueri habuissent sufficientem scientiam ad dirigendum eos in operibus justitiæ, in quibus homines diriguntur per universalia principia juris (1); quam multò plenius tunc habuissent quam nunc naturaliter habemus; et similiter aliorum universalium principiorum.

ARTICULUS II. — *Utrùm pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis.* — (2, dist. 23, qu. 2, art. 2, corp., et Ver. qu. 18, art. 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd pueri in statu innocentiae mox nati habuissent perfectum usum rationis. Nunc enim pueri perfectum usum rationis non habent propter hoc quòd anima per corpus aggravatur. Hoc autem tunc non erat; quia, ut dicitur, Sapient. 9, 15: *Corpus quod corrumpitur aggravat animam.* Ergo ante peccatum et corruptionem à peccato subsecutam, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

2. Præterea, quædam alia animalia mox nata habent naturalis industriæ usum, sicut agnus statim fugit lupum. Multò ergo magis homines in statu innocentiae mox nati habuissent usum perfectum rationis.

Sed contra est quòd natura procedit ab imperfecto ad perfectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim à principio habuissent perfectum usum rationis.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, qu. 84, art. 7, usus rationis dependet quodam modo ex usu virium sensiti- varum; unde, ligato sensu, et impeditis inferioribus viribus sensitivis, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis. Vires autem sensitivæ sunt virtutes quædam corporalium organorum; et ideò, impeditis earum organis, necesse est quòd earum actus impediuntur, et per consequens rationis usus. In pueris autem est impedimentum harum virium propter nimiam humiditatem cerebri; et ideò in eis non est perfectus usus rationis, sicut nec aliorum membrorum. Et ideò pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfectâ ætate. Habuissent tamen perfectionem quàm nunc, quantum ad ea quæ ad eos pertinebant

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. Theologi addere *naturalis*, quæsecutæ sunt posteriores editiones. Idem Theologi sustulerunt verba, in quibus homines diriguntur, ut superflua, sed ea retinuerunt editiones quas vidimus omnes.

quantum ad statum illum, sicut et de usu membrorum superius est dictum, quæst. 99, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd aggravatio accidit ex corruptione corporis in hoc quòd usus rationis impeditur quantum ad ea etiam quæ pertinent ad hominem secundum quancumque ætatem.

Ad secundum dicendum quòd etiam alia animalia non habent ita perfectum usum industriæ naturalis statim à principio, sicut postea; quod ex hoc patet, quòd aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur. Et tamen in homine est speciale impedimentum propter abundantiam humiditatis cerebri, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 1.

QUÆSTIO CII.

DE LOCO HOMINIS, QUI EST PARADISUS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de loco hominis, qui est paradisu; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm paradisu sit locus corporeus; 2° utrùm sit conveniens locus habitationi humanæ; 3° ad quid homo in paradiso positus fuit; 4° utrùm in paradiso debuit fieri.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm paradisu sit locus corporeus.* — (2-2, quæst. 84, art. 3, ad 3, et 2, dist. 17, quæst. 3, art. 2, et 3, dist. 9, quæst. 1, art. 3, quæst. 3, ad 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd paradisu non sit locus corporeus. Dicit enim Beda, super illud 2 ad Cor. 12: *Raptus est in paradisu*, quòd paradisu pertingit usque ad lunarem circumum. Sed nullus locus terrenus talis esse potest; tum quia contra naturam terræ esset quòd tantum elevaretur; tum etiam quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret. Non est ergo paradisu locus corporeus.

2. Præterea, Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet Genes. 2. Illa autem flumina quæ ibi nominantur, alibi habent manifestas origines, ut patet etiam per Philosophum, lib 1 Meteor., duob. ult. cap. Ergo paradisu non est locus corporeus.

3. Præterea, aliqui diligentissimè inquisierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Præterea, in paradiso describitur lignum vitæ esse. Sed lignum vitæ est aliquid spirituale; dicitur enim Prov. 3, 18, de Sapientiâ, quòd *est lignum vitæ his qui apprehendunt* (1) *eam*. Ergo et paradisu non est locus corporeus, sed spiritualis.

5. Præterea, si paradisu est locus corporalis, oportet quòd et ligna paradisi sint corporalia. Sed hoc non videtur, cum corporalia ligna sint producta tertio die; de plantatione autem lignorum paradisi legitur, Genes. 2, post opera sex dierum. Ergo paradisu non est locus corporeus.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., in princ.: *Tres sunt de*

(1) Vulgata, apprehenderint.

paradiso generales sententiæ : una eorum qui tantummodò corporaliter paradysum intelligi volunt ; alia eorum qui spiritualiter tantum ; tertia eorum qui utroque modo paradysum accipiunt ; quam mihi fateor placere sententiam.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 13 de Civ. Dei, cap. 21, in fin., *quæ commodè dici possunt de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur ; dum tamen et illius historiæ fidelissima veritas rerum gestarum narratione commendata credatur.* Ea enim quæ de paradiso in Scripturâ dicuntur, per modum narrationis historicæ proponuntur. In omnibus autem quæ sic Scriptura tradit, est pro fundamento tenenda veritas historiæ, et desuper spirituales expositiones fabricandæ. Est ergo paradysus, ut Isidorus dicit in lib. 14 Etymolog., cap. 3, in princ., *locus in Orientis partibus constitutus, cujus vocabulum à græco in latinum vertitur, Hortus.* Convenienter autem in parte orientali dicitur situs ; quia credendum est quòd in nobilissimo loco totius terræ sit constitutus. Cum autem Oriens sit dextera cæli, ut patet per Philosophum in 2 de Cælo, text. 15, dextera autem est nobilior quàm sinistra ; conveniens fuit ut in orientali parte paradysus terrenus institueretur à Deo.

Ad primum ergo dicendum quòd Bedæ verbum non est verum, si secundum situm manifestum intelligatur. Potest tamen exponi, quòd usque ad locum lunaris globi ascendit, non secundum sitûs eminentiam, sed secundum similitudinem, quia est ibi perpetua aeris temperies, ut Isidorus dicit, loc. sup. cit., et in hoc assimilatur corporibus cælestibus, quæ sunt absque contrarietate. Magis tamen fit mentio de lunari globo quàm de aliis sphaëris, quia lunaris globus est terminus cælestium corporum versùs nos, et luna etiam est magis terræ affinis inter omnia corpora cælestia ; unde et quasdam tenebras nebulosas habet, quasi accedens ad opacitatem. Quidam autem dicunt, quòd paradysus pertingebat usque ad lunarem globum, id est usque ad medium aeris interstitium, in quo generantur pluviae, et venti, et huiusmodi ; quia dominium super ejusmodi evaporationes maximè attribuitur lunæ. Sed secundum hoc locus ille non esset conveniens habitationi humanæ, tum quia ibi est maxima intemperies, tum quia non est temperatus complexionis humanæ, sicut aer inferior magis terræ vicinus.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., cap. 7, ad fin., *credendum est quòd locus paradisi à cognitione hominum est remotissimus ; flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi isse sub terras, et post tractus prolixarum regionum locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere quis ignorat ?*

Ad tertium dicendum quòd locus ille seclusus est à nostrâ habitatione aliquibus impedimentis vel montium, vel marium, vel alicujus æstuosæ regionis, quæ pertransiri non potest. Et ideò scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad quartum dicendum quòd lignum vitæ

est quædam materialis arbor, sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est, quæst. 91, art. 4, et tamen aliquid significabat spiritualiter ; sicut et petra in deserto fuit aliquid materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata propter eventum futurum : quia post ejus esum homo per experimentum pænæ didicit quid interesset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum ; et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad quintum dicendum quòd, secundum Augustinum, 5 super Genes. ad litt., cap. 5, et 8, cap. 3, tertio die productæ sunt plantæ non in actu, sed secundum quasdam rationes seminales ; sed post opera sex dierum productæ sunt plantæ tam paradisi, quàm aliæ in actu. Secundum alios verò sanctos oportet dicere quòd omnes plantæ productæ sunt in actu tertio die, et etiam ligna paradisi. Sed quod dicitur de plantatione lignorum paradisi post opera sex dierum, intelligitur per recapitulationem esse dictum. Unde littera nostra habet : *Plantaverat Dominus Deus paradysum voluptatis à principio.*

ARTICULUS II. — (*Utrum paradysus fuerit locus conveniens habitationi humanæ.* — (2, dist. 20, art. 5, corp., et op. 2, cap. 192.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd paradysus non fuerit locus conveniens habitationi humanæ. Homo enim et Angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Sed Angelus statim à principio factus est habitator loci beatorum, scilicet cæli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

2. Præterea, si locus aliquis debetur homini, aut debetur ei ratione animæ, aut ratione corporis. Si ratione animæ, debetur ei pro loco cælum, qui videtur esse locus naturalis animæ, cum omnibus insitus sit appetitus cæli. Ratione autem corporis non debetur ei alius locus quàm aliis animalibus. Ergo paradysus nullo modo fuit locus conveniens habitationi humanæ.

3. Præterea, frustra est locus in quo nulum locatum continetur. Sed post peccatum paradysus non est locus habitationis humanæ. Ergo si est locus habitationi humanæ congruus, in vanum videtur à Deo institutus fuisse.

4. Præterea, homini, cum sit temperatæ complexionis, congruus est locus temperatus. Sed locus paradisi non est locus temperatus ; dicitur enim esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum bis in anno sol transeat super summitatem capitum eorum qui ibi habitant. Ergo paradysus non est locus congruus habitationi humanæ.

Sed contra est quòd Damascenus dicit de paradiso, lib. 2 de orth. Fid., cap. 11, circa princ., quòd est *divina regio, et digna ejus qui secundum imaginem Dei erat, conversatio.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 97, art. 4, homo sic erat incorruptibilis et immortalis, non quia corpus ejus dispositionem incorruptibilitatis haberet, sed quia inerat animæ vis quædam ad præservandum corpus à corruptione. Cor-

rumpi autem potest corpus humanum et ab interiori, et ab exteriori. Ab interiori quidem corrumpitur per consumptionem humidi et per senectutem, ut supra dictum est loc. cit., cui corruptioni occurrere poterat primus homo per esum ciborum. Interea verò quæ exterius corrumpunt, principium videtur esse distemperatus aer; unde huic corruptioni maximè occurritur per temperiem aeris. In paradiso autem utrumque invenitur; quia, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit., est locus *temperato et tenuissimo, et purissimo aere circumfulgens, plantis semper floridis comatus*. Unde manifestum est quòd paradiscus est locus conveniens habitationi humanæ secundum primæ immortalitatis statum.

Ad primum ergo dicendum quòd cælum empyreum est supremum corporalium locorum, et est extra omnem mutabilitatem. Et quantum ad primum horum, est locus congruus naturæ angelicæ; quia, sicut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 4, *Deus regit creaturam corporalem per spiritualem*. Unde conveniens est quòd spiritualis natura sit supra omnem corporalem constituta, sicut ei præsidens. Quantum autem ad secundum, convenit statui beatitudinis, qui est firmatus in summâ stabilitate. Sic igitur locus beatitudinis congruit Angelo secundum naturam suam; unde ibi creatus est. Non autem congruit homini secundum suam naturam, cum non præsideat toti corporali creaturæ per modum gubernationis; sed competit ei solum ratione beatitudinis. Unde non est positus à principio in cælo empyreo; sed illuc transferendus erat in statu finalis beatitudinis.

Ad secundum dicendum quòd ridiculum est dicere, quòd animæ aut alicui spirituali substantiæ sit aliquis locus naturalis; sed per congruentiam quamdam aliquis specialis locus creaturæ spirituali (1) attribuitur. Paradiscus enim terrestris erat locus congruus homini et quantum ad animam, et quantum ad corpus, in quantum scilicet in animâ erat vis præservandi corpus humanum à corruptione, quod non competeat aliis animalibus. Et ideò, ut Damascenus dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont., in paradiso nullum irrationale habitabat*; licet ex quâdam dispensatione animalia fuerint illuc divinitus adducta ad Adam, et serpens illuc accesserit per operationem diaboli.

Ad tertium dicendum quòd non propter hoc locus est frustra, quia non est ibi hominum habitatio post peccatum; sicut etiam non frustra fuit homini attributa immortalitas quædam, quam conservaturus non erat. Per huiusmodi enim ostenditur benignitas Dei ad hominem, et quid homo peccando amiserit; quamvis (ut dicitur) nunc Enoch et Elias in illo paradiso habitent.

Ad quartum dicendum quòd illi qui dicunt paradisum esse sub circulo æquinoctiali, opinantur sub circulo illo esse locum tem-

peratissimum propter æqualitatem dierum et noctium omni tempore; et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris; nec iterum est apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris; quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen, in lib. 2 Meteor., expressè dicit, cap. 5, quòd regio illa est inhabitabilis propter æstum; quod videtur probabilius; quia terræ, per quas nunquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatæ in calore propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali, vel alibi.

ARTICULUS III. — *Utrum homo sit positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo non sit positus in paradiso, ut operaretur, et custodiret illum. Quòd enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, ut dicitur Genes. 3. Ergo homo non fuit positus in paradiso, ut operaretur ibi.

2. Præterea, custodia non est necessaria ubi non timetur violentus invasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium ut paradisum custodiret.

3. Præterea, si homo positus est in paradiso, ut operaretur et custodiret ipsum, videtur sequi quòd homo factus sit propter paradisum, et non è converso; quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2: *Tulit Dominus Deus hominem, et posuit illum in paradiso voluptatis, ut operaretur et custodiret illum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, 8 super Genes. ad litt., cap. 10: *Verbum istud Genesis dupliciter potest intelligi*. Uno modo sic quòd Deus posuit hominem in paradiso, ut ipse Deus operaretur, et custodiret hominem; *operaretur*, inquam, justificando ipsum; cuius operatio si ab homine cesset, continuò obtenebratur, sicut aer obtenebratur, si cesset, influentia luminis; *ut custodiret* verò ab omni corruptione et malo. Alio modo potest intelligi, ut homo operaretur, et custodiret paradisum. Nec tamen illa operatio esset laboriosa, sicut post peccatum; sed fuisset jucunda propter experientiam virtutis naturæ. Custodia etiam illa non esset contra invasorem; sed esset ad hoc quòd homo sibi paradisum custodiret, ne ipsum peccando amitteret. Et hoc totum in bonum hominis cedebat. Et sic paradisus ordinabatur ad bonum hominis, et non è converso.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrum homo factus fuerit in paradiso.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo factus fuerit in paradiso. Angelus enim in loco suæ habitationis creatus fuit, scilicet in cælo empyreo. Sed paradisus fuit locus

(1) Ita Nicolaius cum edit. Patav. Edit. Rom. anni 1649, *incorporali*. Cod. Alcan. cum edit. Rom. anni 1570, *corporali*; at ad marginem codicis scribitur *spiritualis*, quæ optima est lectio.

congruus habitationi humanæ ante peccatum. Ergo videtur quod in paradiso homo debuit fieri.

2. Præterea, alia animalia conservantur in loco suæ generationis, sicut pisces in aquis, et animalia gressibilia in terra, unde producta sunt. Homo autem conservatus fuisset in paradiso, ut dictum est quæst. 97, art. 4. Ergo in paradiso fieri debuit.

3. Præterea, mulier in paradiso facta fuit. Sed vir dignior est muliere. Ergo multò magis vir debuit fieri in paradiso.

Sed contra est quod dicitur Gen. 2, 15: *Tulit Deus hominem, et posuit eum in paradiso.*

Respondeo dicendum, quod paradisos fuit locus congruus habitationi humanæ quantum ad incorruptionem primi status. Incorruptio autem illa non erat hominis secundum naturam, sed ex supernaturali Dei dono. Ut ergo hoc gratiæ Dei imputaretur, non humanæ naturæ, Deus hominem extra paradysum fecit; et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ, postmodum, cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in cælum.

Ad primum ergo dicendum quod cælum empyreum est locus congruus Angelis quantum ad eorum naturam, et ideò ibi sunt creati.

Et similiter dicendum ad secundum. Loca enim illa congruunt animalibus secundum suam naturam.

Ad tertium dicendum quod mulier facta fuit in paradiso, non propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii ex quo corpus ejus formabatur; et similiter filii in paradiso fuissent nati, in quo parentes jam erant positi.

QUÆSTIO CIII.

DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI. — (*In octo articulos divisa.*)

Postquam præmissum est de creatione rerum, et distinctione earum, restat nunc tertio considerandum de rerum gubernatione; et primo in communi; secundo in speciali de effectibus gubernationis.

Circa primum quærentur octo: 1^o utrum mundus ab aliquo gubernetur; 2^o quis sit finis gubernationis ipsius; 3^o utrum gubernetur ab uno; 4^o de effectibus gubernationis; 5^o utrum omnia divinæ gubernationi subsint; 6^o utrum omnia immediatè gubernentur à Deo; 7^o utrum divina gubernatio cassetur in aliquo; 8^o utrum aliquid divinæ providentiæ contranitur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum mundus gubernetur ab aliquo.* — (2-2, quæst. 91, art. 3, corp.; et 1, dist. 3, quæst. 1, art. 2, et 3 cont., cap. 64, et Ver. quæst. 5, art. 2 et 3, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari quæ moventur, vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

2. Præterea, eorum est propriè gubernari quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non videtur ad aliquid moveri, sed in se stabili-

tatem habet. Ergo non gubernatur.

3. Præterea, id quod in se habet necessitatem quæ determinatur ad unum, non indiget exteriori gubernante. Sed principales mundi partes quædam necessitate determinantur ad unum in suis actibus et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

Sed contra est quod dicitur Sap. 14, 3: *Tu autem, et Pater, gubernas omnia providentiâ* (1); et Boetius dicit, in lib. 3 de Consolat., metro 9:

O qui perpetuâ mundum ratione gubernas!

Respondeo dicendum quod quidam antiqui philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuitò agi.

Sed hæc positio ostenditur esse impossibilis ex duobus: primò quidem ex eo quod apparet in ipsis rebus. Videmus enim in rebus naturalibus provenire quod melius est aut semper, aut in pluribus; quod non contingeret, nisi per aliquam providentiam res naturales dirigerentur ad finem boni, quod est gubernare. Unde ipse ordo certus rerum manifestè demonstrat gubernationem mundi; sicut si quis intraret domum benè ordinatam, ex ipsâ domus ordinatione ordinatoris rationem perenderet, ut ab Aristotele dictum Tullius introducit in lib. 2 de Naturâ deor. (vel potiùs ut à Cleante, aliquant. à princip.; Arist. tamen quid simile habet 12 Metaph., text. 52). Secundo autem apparet idem ex consideratione divinæ bonitatis, per quam res in esse productæ sunt, ut ex supradictis patet, qu. 19, art. 4, ad 1, et qu. 44, art. 1 et 2. Cum enim optimi sit optima producere, non convenit summæ Dei bonitati quod res productas ad perfectum non perducatur. Ultima autem perfectio uniuscujusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur; quod est gubernare.

Ad primum ergo dicendum quod aliquid movetur, vel operatur propter finem dupliciter: uno modo sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliæ creaturæ rationales, et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quæ sunt ad finem; alio modo aliquid dicitur operari, vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum, vel directum in finem, sicut sagitta movetur directa ad signum à sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittæ ad determinatum finem demonstrat apertè quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifestè declarat mundum ratione aliquâ gubernari.

Ad secundum dicendum quod in omnibus rebus creatis est aliquid stabile, ad minus prima materia; et aliquid ad motum pertinet, ut sub motu etiam operationem comprehendamus. Et quantum ad utrumque res indiget gubernatione; quia hoc ipsum quod in rebus est stabile, in nihilum decideret, quia ex nihilo est, nisi manu gubernatoris servaretur, ut infra patebit, qu. 104, art. 1.

Ad tertium dicendum quod necessitas naturalis inhærens rebus quæ determinantur ad

(1) Vulgata: *Tua autem, Pater, providentiâ gubernas.*

unum, est impressio quædam Dei dirigentis ad finem; sicut necessitas quæ sagitta agitur, ut ad certum signum tendat, est impressio sagittantis, et non sagittæ. Sed in hoc differt, quia id quod creaturæ à Deo recipiunt, est earum natura; quod autem ab homine rebus naturalibus imprimitur, præter earum naturam, ad violentiam pertinet. Unde sicut necessitas violentiæ in motu sagittæ demonstrat sagittantis directionem; ita necessitas naturalis creaturarum demonstrat divinæ providentiæ gubernationem.

ARTICULUS II. — *Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.* — (1-2, quæst. 1, art. 8, et 3 cont., cap. 17, 25 et 27, fine.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum existens. Illud enim est finis gubernationis rei ad quod res gubernata perducitur. Sed illud ad quod res aliqua perducitur, est aliquod bonum in ipsâ re, sicut infirmus perducitur ad sanitatem, quæ est aliquod bonum in ipso. Ergo finis gubernationis rerum non est aliquod bonum extrinsecum, sed aliquod bonum in ipsis rebus existens.

2. Præterea, Philosophus dicit, 1 Eth., cap. 1, quod *finium quidam sunt operationes, quidam opera*, id est operata. Sed nihil extrinsecum à toto universo potest esse operatum; operatio autem est in ipsis operantibus. Ergo nihil extrinsecum potest esse finis gubernationis rerum.

3. Præterea, bonum multitudinis videtur esse ordo, et pax, quæ est *tranquillitas ordinis*, ut Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap. 13, in princ. Sed mundus in quâdam rerum multitudine consistit. Ergo finis gubernationis mundi est pacificus ordo, qui est in ipsis rebus. Non ergo finis gubernationis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 16, 4: *Universa propter se operatus est Dominus*. Ipse autem est extra totum ordinem universi. Ergo finis rerum est quoddam bonum extrinsecum.

Respondeo dicendum quod cum finis respondeat principio, non potest fieri ut principio cognito, quis sit rerum finis ignoretur. Cum igitur principium rerum sit aliquid extrinsecum à toto universo, scilicet Deus, ut ex supra dictis patet, quæst. 19, art. 4, et quæst. 44, art. 1 et 2, necesse est quod etiam finis rerum sit quoddam bonum extrinsecum. Et hoc ratione apparet. Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis; unde finis particularis alicujus rei est quoddam bonum particulare; finis autem universalis rerum omnium est quoddam bonum universale. Bonum autem universale est quod est per se et per suam essentiam bonum, quod est ipsa essentia bonitatis; bonum autem particulare est quod est participativè bonum. Manifestum est autem quod in totâ universitate creaturarum nullum est bonum quod non sit participativè bonum. Unde illud bonum quod est finis totius universi, oportet quod sit extrinsecum à toto universo.

Ad primum ergo dicendum quod bonum

aliquod consequimur multipliciter: uno modo sicut formam in nobis existentem, ut sanitatem, aut scientiam; alio modo ut aliquid per nos operatum, sicut ædicator consequitur finem faciendo domum; alio modo sicut aliquid bonum habitum, vel possessum, ut ille qui emit, consequitur finem possidendo agrum. Unde nihil prohibet, illud ad quod perducitur universum, esse quoddam bonum extrinsecum.

Ad secundum dicendum quod Philosophus loquitur de finibus artium; quarum quædam habent pro finibus operationes ipsas, sicut citharistæ finis est citharizare; quædam verò habent pro fine quoddam operatum, sicut ædicatoris finis non est ædificare, sed domus. Contingit autem aliquid extrinsecum esse finem non solum sicut operatum, sed etiam sicut possessum, seu habitum, vel etiam sicut repræsentatum; sicut si dicamus quod Hercules est finis imaginis, quæ sit ad eum repræsentandum. Sic igitur potest dici quod bonum extrinsecum à toto universo est finis gubernationis rerum sicut habitum et repræsentatum: quia ad hoc unaquæque res tendit, ut participet ipsum, et assimiletur ei quantum potest.

Ad tertium dicendum quod finis quidem universi est aliquod bonum in ipso existens, scilicet ordo ipsius universi. Hoc autem bonum non est ultimus finis, sed ordinatur ad bonum extrinsecum ut ad ultimum finem; sicut etiam ordo exercitus ordinatur ad ducem, ut dicitur in 12 Met., text. 52.

ARTICULUS III. — *Utrum mundus gubernetur ab uno.* — (2, dist. 1, quæst. 1, art. 2, et Ver. quæst. 5, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mundus non gubernetur ab uno. De causâ enim per effectus judicamus. Sed in gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter gubernantur et operantur; quædam enim sunt contingentia, quædam verò ex necessitate, et secundum alias diversitates. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

2. Præterea, ea quæ gubernantur ab uno, à se invicem non dissentiant, nisi propter imperitiam, aut insipientiam, aut impotentiam gubernantis; quæ à Deo sunt procul. Sed res creatæ à se invicem dissentiant, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet. Non ergo mundus gubernatur ab uno.

3. Præterea, in naturâ semper invenitur quod melius est. Sed *melius est simul esse duo quam unum*, ut dicitur Eccl. 4, 9. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed à pluribus.

Sed contra est quod unum Deum et unum Dominum confitemur, secundum illud Apostoli, 1 ad Cor. 8, 6: *Nobis est unus Deus pater... et Dominus unus*; quorum utrumque ad gubernationem pertinet; nam ad dominum pertinet gubernatio subditorum; et Dei nomen ex providentiâ sumitur, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 8. Ergo mundus gubernatur ab uno.

Respondeo dicendum quod necesse est dicere quod mundus ab uno gubernetur. Cum enim finis gubernationis mundi sit quod est

essentialiter bonum, quod est optimum, necesse est quod mundi gubernatio sit optima. Optima autem gubernatio est quæ sit per unum. Cujus ratio est, quia gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem, qui est aliquod bonum. Unitas autem pertinet ad rationem bonitatis, ut Boetius probat, in 3 de Consol., prosa 11, per hoc quod sicut omnia desiderant bonum, ita desiderant unitatem, sine quâ esse non possunt; nam unumquodque in tantum est, in quantum unum est. Unde videmus quod res repugnant suæ divisioni quantum possunt, et quod dissolutio uniuscujusque rei provenit ex defectu illius rei. Et ideò id ad quod tendit intentio multitudinem gubernantis, est unitas, sive pax. Unitatis autem causa per se est unum. Manifestum est enim quod plures multa unire et concordare non possunt, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Illud autem quod est per se unum, potest esse causa unitatis convenientius quam multi uniti; unde multitudo melius gubernatur per unum quam per plures. Relinquitur ergo quod gubernatio mundi, quæ est optima, sit ab uno gubernante. Et hoc est quod Philosophus dicit, 12 Metaph., in fin.: *Entia nolunt disponi male, nec bonum pluralitas principatum; unus ergo princeps.*

Ad primum ergo dicendum quod motus est actus mobilis à movente. Difformitas ergo motuum est ex diversitate mobilium, quam requirit perfectio universi, ut supra dictum est, quæst. 47, art. 1 et 2, et qu. 48, art. 2, non ex diversitate gubernantium.

Ad secundum dicendum quod contraria etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad tertium dicendum quod in particularibus bonis duo sunt meliora quam unum; sed ei quod est essentialiter bonum, non potest fieri aliqua additio bonitatis.

ARTICULUS IV. — *Utrum effectus gubernationis sit unus tantum, et non plures.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod effectus gubernationis mundi sit unus tantum, et non plures. Effectus enim gubernationis esse videtur id quod per gubernationem in rebus gubernatis causatur. Hoc autem est unum, scilicet bonum ordinis, ut in exercitu patet. Ergo gubernationis mundi est unus effectus.

2. Præterea, ab uno natum est unum tantum procedere. Sed mundus gubernatur ab uno, ut ostensum est, art. præc. Ergo et gubernationis effectus est unus tantum.

3. Præterea, si effectus gubernationis non est unus tantum propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum. Hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 12 de divin. Nom., lect. 1, quod *Deitas providentia et bonitate perfecta omnia continet, et in seipsa implet.* Gubernatio autem ad pro-

videntiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

Respondeo dicendum quod effectus cujuslibet actionis ex fine ejus pensari potest; nam per operationem efficitur ut perlingatur ad finem. Finis autem gubernationis mundi est bonum essenziale, ad cuius participationem et assimilationem omnia tendunt. Effectus igitur gubernationis potest accipi tripliciter: uno modo ex parte ipsius finis; et sic est unus effectus gubernationis, scilicet assimilari summo bono. Alio modo potest considerari effectus gubernationis secundum ea quibus ad Dei assimilationem creatura perducitur; et sic in generali sunt duo effectus gubernationis. Creatura enim assimilatur Deo quantum ad duo, scilicet quantum ad id quod Deus bonus est, in quantum creatura est bona; et quantum ad hoc quod Deus est aliis causa bonitatis, in quantum una creatura movet aliam ad bonitatem. Unde duo sunt effectus gubernationis, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum ad bonum. Tertio modo potest considerari effectus gubernationis in particulari; et sic sunt nobis innumerabiles.

Ad primum ergo dicendum quod ordo universi includit in se et conservationem rerum diversarum à Deo institutarum, et motionem earum; quia secundum hæc duo invenitur ordo in rebus, secundum scilicet quod una est melior aliâ, et secundum quod una ab aliâ movetur.

Ad alia duo patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

ARTICULUS V. — *Utrum omnia divinæ gubernationi subdantur.* — (Sup., quæst. 22, art. 2 et 3; et 1, dist. 39, quæst. 2, art. 1, et 3 cont., cap. 64, 94 et 131, et Ver. quæst. 5, art. 2 et 4, et opusc. 2, cap. 124, 131 et 133.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia divinæ gubernationi subdantur. Dicitur enim Eccle. 9, 11: *Vidi sub sole nec velocium esse cursum, nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias, nec artificum gratiam, sed tempus casumque in omnibus.* Quæ autem gubernationi alicujus subsunt, non sunt casualia. Ergo ea quæ sunt sub sole, non subduntur divinæ gubernationi.

2. Præterea, Apostolus, 1 ad Corinth. 9, 9, dicit quod *non est Deo cura de bobus.* Sed unicuique est cura eorum quæ gubernantur ab ipso. Non ergo omnia subduntur divinæ gubernationi.

3. Præterea, illud quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest, cum habeat dominium sui actus, et per se agat, et non solum agatur ab alio; quod videtur esse eorum quæ gubernantur. Ergo non omnia sunt divinæ gubernationi subdita.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 5 de Civitate Dei, cap. 11, circ. fin., quod *Deus non solum cælum et terram, nec solum hominem et Angelum, sed nec exigui et contemptibilis animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum, nec arboris folium sine*

suarum partium convenientiâ derelinquit. Omnia ergo ejus gubernationi subduntur.

Respondeo dicendum quòd secundum eandem rationem competit Deo esse gubernatorem rerum et causam earum; quia ejusdem est rem producere, et ei perfectionem dare; quod ad gubernantem pertinet. Deus autem est causa non quidem particularis unius generis rerum, sed universalis totius entis, ut supra ostensum est, qu. 44, art. 1 et 2. Unde sicut nihil potest esse quod non sit à Deo creatum; ita nihil potest esse quod ejus gubernationi non subdatur.

Patet etiam hoc idem ex ratione finis. In tantum enim alicujus gubernatio se extendit, in quantum se extendere potest finis gubernationis. Finis autem divinæ gubernationis est ipsa sua bonitas, ut supra ostensum est, art. præc., et quæst. 44, art. 4. Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supradictis patet, ibid., impossibile est quòd aliquod entium subtrahatur gubernationi divinæ.

Stulta igitur fuit opinio dicentium quòd hæc inferiora corruptibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanæ non gubernantur à Deo. Ex quorum personâ dicitur Ezech. 9, 9: *Dereliquit Dominus terram.*

Ad primum ergo dicendum quòd sub sole dicuntur esse ea quæ secundum motum solis generantur et corrumpuntur. In quibus omnibus casus invenitur; non ita quòd omnia quæ in eis fiunt sint casualia, sed quia in quolibet eorum aliquid casuale inveniri potest; et hoc ipsum quòd aliquid casuale invenitur in hujusmodi rebus, demonstrat ea alicujus gubernationi esse subjecta. Nisi enim hujusmodi corruptibilia ab aliquo superiori gubernarentur, nihil intenderent, maxime quæ non cognoscunt; et sic non eveniret in eis aliquid præter intentionem, quod facit rationem casus. Unde ad ostendendum quòd casualia secundum ordinem alicujus superioris causæ proveniunt, non dicit simpliciter, quòd vidit casum esse in omnibus; sed dicit *tempus et casum*, quia scilicet secundum aliquem ordinem temporis casuales defectus inveniuntur in his rebus.

Ad secundum dicendum quòd gubernatio est quædam mutatio gubernatorum à gubernante. Omnis autem motus est *actus mobilis à movente*, ut dicitur in 3 Physic., text. 18. Omnis autem actus proportionatur ei cujus est actus; et sic oportet quòd diversa mobilia diversimodè moveantur etiam secundum motionem unius motoris. Sic igitur secundum unam artem Dei gubernantis res diversimodè gubernantur secundum earum diversitatem. Quædam enim secundum suam naturam sunt per se agentia, tanquam habentia dominium sui actus; et ista gubernantur à Deo non solum per hoc quòd moventur ab ipso Deo in eis interiùs operante; sed etiam per hoc quòd ab eo inducuntur ad bonum, et retrahuntur à malo per præcepta et prohibitiones, præmia et pœnas. Hoc autem modo non gubernantur à Deo creaturæ irrationales, quæ tantum aguntur et non agunt. Cum ergo Apostolus dicit quòd *Deo non est cura de bobus*, non to-

taliter subtrahit boves à curâ gubernationis divinæ, sed solum quantum ad modum qui propriè competit rationali creaturæ, ut ex adjunctis ibi patet.

Ad tertium dicendum quòd creatura rationalis gubernet seipsam per intellectum et voluntatem; quorum utrumque indiget regi et perfici ab intellectu et voluntate Dei. Et ideò supra gubernationem quâ creatura rationalis gubernat seipsam tanquam domina sui actus, indiget gubernari à Deo.

ARTICULUS VI. — *Utrum omnia immediatè gubernentur à Deo.* — (Sup., quæst. 22, art. 3, et 3 cont., cap. 76, 77, 83 et 94, et opusc. 2, cap. 133.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia immediatè gubernentur à Deo. Gregorius enim Nysenus, lib. 8 de Providentiâ, cap. 3, reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria: primam quidem primi Dei, qui providet rebus cœlestibus, et universalibus omnibus; secundam verò providentiam esse dixit secundorum deorum, qui cœlum circumeunt, scilicet respectu eorum quæ sunt in generatione et corruptione; tertiam verò providentiam dixit quorundam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quòd omnia immediatè à Deo gubernentur.

2. Præterea, melius est aliquid fieri per unum quàm per multa, si sit possibile, ut dicitur in 8 Phys., text. 48. Sed Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quòd omnia immediatè gubernet.

3. Præterea, nihil in Deo esticiens et imperfectum. Sed ad defectum gubernatoris pertinere videtur quòd mediantibus aliquibus gubernet; sicut rex terrenus quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, propter hoc oportet quòd habeat suæ gubernationis ministros. Ergo Deus immediatè omnia gubernat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de Trin., c. 4, in princ.: *Quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem; et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator, per spiritum vitæ rationalem pium et justum; et ille per ipsum Deum.*

Respondeo dicendum quòd in gubernatione duo sunt considerata, scilicet ratio gubernationis, quæ est ipsa Providentia; et executio. Quantum igitur ad rationem gubernationis pertinet, Deus immediatè omnia gubernat; quantum autem pertinet ad executionem gubernationis, Deus gubernat quædam mediantibus aliis.

Cujus ratio est quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo secundum sui optimum. Optimum autem in omni genere, vel ratione et cognitione practicâ (1) (qualis est ratio gubernationis) in hoc consistit quòd particularia co-

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Nicolai. Cod. Tarrac. cum Garcîâ, et edit. Patav.: *Optimum* (edit. Patav. addit autem) *in omni ratione, et cognitione practica*

gnoscantur, in quibus est actus; sicut optimus medicus est qui non considerat sola universalialia, sed qui potest etiam considerare minima particularia; et idem patet in cæteris. Unde oportet dicere quòd Deus omnium etiam minimorum particularium rationem gubernationis habeat. Sed cùm per gubernationem res quæ gubernantur, sint ad perfectionem perducendæ, tantò erit melior gubernatio, quantò major perfectio à gubernante rebus gubernatis communicatur. Major autem perfectio est quòd aliquid in se sit bonum, et etiam sit aliis causa bonitatis, quàm si esset solummodò in se bonum; et ideò sic Deus gubernat res, ut quasdam aliarum in gubernando causas instituat; sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores.

Ad primum ergo dicendum quòd opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad rationem gubernationis posuit Deum non immediatè omnia gubernare; quod patet per hoc quòd divisit in tria providentiam, quæ est ratio gubernationis.

Ad secundum dicendum quòd si solus Deus gubernaret, subtraheretur perfectio causalis à rebus. Unde non totum melius fieret per unum, quod fit per multa.

Ad tertium dicendum quòd non solum pertinet ad imperfectionem (1) regis terreni quòd executores habeat suæ gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem; quia ex ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

ARTICULUS VII. — *Utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.* — (*Sup., quæst. 22, art. 2, ad 1; et 2, dist. 6, art. 1, ad 3.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit. Dicit enim Boetius in 3 de Consol., prosâ 12, ante med., quòd *Deus per bonum cuncta disponit*. Si ergo nihil in rebus contingit præter ordinem divinæ gubernationis, sequeretur quòd nihil esset malum in rebus.

2. Præterea, nihil est casuale quod evenit secundum præordinationem alicujus gubernantis. Si igitur nihil accidit in rebus præter ordinem gubernationis divinæ, sequitur quòd nihil in rebus sit fortuitum et casuale.

3. Præterea, ordo divinæ gubernationis est certus et immutabilis, quia est secundum rationem æternam. Si igitur nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quòd omnia ex necessitate eveniant, et nihil sit in rebus contingens; quod est inconveniens. Potest igitur in rebus aliquid contingere præter ordinem gubernationis divinæ.

Sed contra est quod dicitur Esther 13, 9: *Domine Deus, Rex omnipotens, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est qui possit resistere tue voluntati.*

(1) Ita Nicolaus post edit. Duacens. Cod. Alcan. obscurè, *defectum*. Quidam codd. et edit. Gothicæ, Colon., Rom. et Patav., *perfectionem*. Mox edit. Rom., *executorem et quia ordine ministrorum*.

Respondeo dicendum quòd præter ordinem alicujus particularis causæ aliquis effectus evenire potest, non autem præter ordinem causæ universalis. Cujus ratio est, quia præter ordinem particularis causæ nihil provenit nisi ex aliquâ aliâ causâ impediante, quam quidem causam necesse est reducere in primam causam universalem, sicut indigestio contingit præter ordinem virtutis nutritivæ ex aliquo impedimento, puta ex grossitie cibi, quam necesse est reducere in aliam causam, et sic usque ad causam primam universalem. Cùm igitur Deus sit prima causa universalis non unius generis tantum, sed universaliter totius entis, impossibile est quòd aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis; sed ex hoc ipso quòd aliquid ex unâ parte videtur exire ab ordine divinæ providentiæ, qui consideratur secundum aliquam particularem causam, necesse est quòd in eundem ordinem relabatur secundum aliam causam.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil invenitur in mundo quod sit totaliter malum; quia malum semper fundatur in bono, ut supra ostensum est, quæst. 48, art. 3, et qu. 49, art. 3. Et ideò res aliqua dicitur mala per hoc quòd exit ab ordine alicujus particularis boni. Si autem totaliter exiret ab ordine gubernationis divinæ, totaliter nihil esset.

Ad secundum dicendum quòd aliqua dicuntur esse casualia in rebus per ordinem ad causas particulares, extra quarum ordinem fiunt; sed quantum ad divinam providentiam pertinet, nihil fit casu in mundo, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 24.

Ad tertium dicendum quòd dicuntur aliqui effectus contingentes per comparisonem ad proximas causas, quæ in suis effectibus deficere possunt; non propter hoc quòd aliquid fieri possit extra totum ordinem gubernationis divinæ: quia hoc ipsum quòd aliquid contingit præter ordinem causæ proximæ, est ex aliquâ causâ subjectâ gubernationi divinæ.

ARTICULUS VIII. — *Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ. Dicitur enim Isa. 3, 8: *Lingua eorum et adinventiones eorum contra Dominum.*

2. Præterea, nullus rex justè punit eos qui ejus ordinationi non repugnant. Si igitur nihil contraniteretur divinæ ordinationi, nullus justè puniretur à Deo.

3. Præterea, quælibet res subjicitur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab aliâ impugnatur. Ergo aliqua sunt quæ contraniantur divinæ gubernationi.

Sed contra est quod dicit Boetius in 3 de Cons., prosâ 12, circa med.: *Non est aliquid quod summo huic bono vel velit vel possit obistere. Est igitur summum bonum quod regit cuncta fortiter, suaviterque disponit, ut dicitur Sapient. 8, de divinâ sapientiâ.*

Respondeo dicendum quòd ordo divinæ sapientiæ dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, secundum scilicet quòd

progreditur à causâ gubernativâ totius. Alio modo in speciali, secundum quod progreditur à causâ particulari, quæ est executiva divinæ gubernationis. Primo igitur modo nihil contrahitur ordini divinæ gubernationis; quod ex duobus patet.

Primò quidem ex hoc quod ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit; et unaquæque res in suâ operatione et conatu non tendit nisi ad bonum: *Nullus enim respiciens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., lect. 22. Alio modo apparêt idem ex hoc quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., ad 1, omnis inclinatio alicujus rei vel naturalis vel voluntaria, nihil est aliud quàm quædam impressio à primo movente; sicut inclinatio sagittæ ad signum determinatum nihil aliud est quàm quædam impressio à sagittante. Unde omnia quæ aguntur vel naturaliter vel voluntariè, quasi propriâ sponte perveniunt in id ad quod divinitus ordinantur. Et ideò dicitur Deus *omnia disponere suaviter*.

Ad primum ergo dicendum quod dicuntur aliqui vel cogitare, vel loqui, vel agere contra Deum; non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis (quia etiam peccantes intendunt aliquod bonum); sed quia contrahuntur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens secundum suam naturam aut statum. Et ideò puniuntur justè à Deo.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod ex hoc quod una res alteri contrapugnat, ostenditur quod aliquid reniti potest ordini qui est ex aliquâ causâ particulari, non autem ordini qui dependet à causâ universali totius.

QUÆSTIO CIV.

DE EFFECTIBUS DIVINÆ GUBERNATIONIS IN SPECIALI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali; et circa hoc quæruntur quatuor: 1º utrùm creaturæ indigeant ut conserventur in esse à Deo; 2º utrùm conserventur à Deo immediatè; 3º utrùm Deus possit aliquid redigere in nihilum; 4º utrùm aliquid in nihilum redigatur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm creaturæ indigeant ut à Deo conserventur in esse.* — (2-2, quæst. 109, art. 2, ad 3, et art. 8, corp., et art. 9, ad 1, et 3 cont., cap. 65 et 67, ratione 3, et 114, et Pot. quæst. 5, art. 1, et Joan. 5, lect. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creaturæ non indigeant ut à Deo conserventur in esse. Quod enim non potest non esse, non indiget ut conservetur in esse, sicut quod non potest abscedere, non indiget ut conservetur, ne abscedat. Sed quædam creaturæ sunt quæ secundum suam naturam non possunt non esse. Ergo non omnes creaturæ indigent ut à Deo conserventur in esse. Probatio mediæ. Quod per se inest alicui, necesse est ei inesse, et oppositum ejus impossibile est ei inesse; sicut necessarium est binarium esse parem, et impossibile est eum esse imparem. Esse autem per se consequitur ad formam;

quia unumquodque secundum hoc est ens actum quod habet formam. Quædam autem creaturæ sunt quæ sunt formæ quædam subsistentes, sicut de Angelis dictum est, quæst. 50, art. 2 et 3. Et sic per se inest eis esse. Et eadem ratio est de illis quorum materia non est in potentiâ nisi ad unam formam, sicut supra dictum est de corporibus celestibus, quæst. 66, art. 2. Hujusmodi ergo creaturæ secundum suam naturam ex necessitate sunt, et non possunt non esse. Potentia enim ad non esse non potest fundari neque in formâ, quam per se sequitur esse; neque in materiâ existente sub formâ, quam non potest amittere, cum non sit in potentiâ ad aliam formam.

2. Præterea, Deus est potentior quolibet creato agente. Sed aliquid creatum agens potest communicare suo effectui ut conservetur in esse, etiam ejus operatione cessante; sicut cessante actione ædificatoris, remanet domus; et cessante actione ignis, remanet aqua calefacta per aliquod tempus. Ergo multò magis Deus potest suæ creaturæ conferre quod conservetur in esse, suâ operatione cessante.

3. Præterea, nullum violentum potest contingere absque aliquâ causâ agente. Sed tendere ad non esse est innaturale et violentum cuilibet creaturæ, quia quælibet creatura naturaliter appetit esse. Ergo nulla creatura potest tendere in non esse, nisi aliquo agente ad corruptionem. Sed quædam sunt ad quorum corruptionem nihil agere potest, sicut spirituales substantiæ, et corpora celestia. Ergo hujusmodi creaturæ non possunt tendere in non esse, etiam Dei operatione cessante.

4. Præterea, si Deus conservat res in esse, hoc erit per aliquam actionem. Per quamlibet autem actionem agentis, si sit efficax, aliquid fit in effectu. Oportet igitur quod per actionem Dei conservantis aliquid fiat in creaturâ. Sed hoc non videtur; non enim per hujusmodi actionem fit ipsum esse creaturæ, quia quod jam est, non fit; neque iterum aliquid aliud superadditum, quia vel non continuè Deus conservaret creaturam in esse, vel continuè aliud adderetur creaturæ, quod est inconveniens. Non igitur creaturæ conservantur in esse à Deo.

Sed contra est quod dicitur Heb. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Respondeo dicendum quod necesse est dicere et secundum fidem, et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse à Deo. Ad ejus evidentiam considerandum est quod aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirectè et per accidens; sicut ille dicitur rem conservare qui removet corrumpens: puta, si aliquis puerum custodiat, ne cadat in ignem, dicitur eum conservare; et sic etiam Deus dicitur aliqua conservare, sed non omnia; quia quædam sunt quæ non habent corrumpentia, quæ necesse sit remove ad rei conservationem. Alio modo dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directè, quando scilicet illud quod conservatur, dependet à conservante, ut sine eo esse non possit; et hoc modo omnes creaturæ indigent divinâ conservatione. Dependet enim

esse cujuslibet creaturæ à Deo, ita quòd nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse, sicut Gregorius dicit, lib. 16 Moral., cap. 16.

Et hoc sic perspicui potest. Omnis enim effectus dependet à suâ causâ, secundum quòd est causa ejus. Sed considerandum est quòd aliquod agens est causa sui effectûs secundum fieri tantum, et non directè secundum esse ejus; quod quidem convenit et in artificialibus, et in rebus naturalibus. Ædificator enim est causa domus quantum ad ejus fieri, non autem directè quantum ad esse ejus; manifestum est enim quòd esse domûs consequitur formam ejus; forma autem domûs est compositio et ordo; quæ quidem forma consequitur naturalem virtutem quarundam rerum. Sicut enim coquus coquit cibum adhibendo aliquam virtutem naturalem activam, scilicet ignis; ita ædificator facit domum adhibendo cæmentum, lapides, et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Unde esse domûs dependet ex naturis harum rerum, sicut fieri domûs dependet ex actione ædificatoris. Et simili ratione est considerandum in rebus naturalibus; quia si aliquod agens non est causa formæ in quantum hujusmodi, non erit per se causa esse quod consequitur ad talem formam, sed erit causa effectûs, secundum fieri tantum. Manifestum est autem quòd si aliqua duo sunt ejusdem speciei, unum non potest esse per se causa formæ alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa formæ propriæ, cum sit eadem ratio utriusque; sed potest esse causa hujusmodi formæ, secundum quòd est in materiâ, id est quòd hæc materia acquirat hanc formam; et hoc est esse causam secundum fieri, sicut cum homo generat hominem, et ignis ignem. Et ideò quodcumque naturalis effectus est natus impressionem agentis recipere secundum eandem rationem secundum quam est in agente, tunc fieri effectûs dependet ab agente, non autem esse ipsius. Sed aliquando effectus non est natus recipere impressionem agentis secundum eandem rationem secundum quam est in agente, sicut patet in omnibus agentibus quæ non agunt simile secundum speciem; sicut cœlestia corpora sunt causa generationis inferiorum corporum dissimilium secundum speciem; et tale agens potest esse causa formæ secundum rationem talis formæ, et non solum secundum quòd acquiritur in hac materiâ, et ideò est causa non solum fiendi, sed essendi. Sicut igitur fieri rei non potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectûs secundum fieri; ita nec esse rei potest remanere, cessante actione agentis quod est causa effectûs non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Et hæc est ratio quare aqua calefacta retinet calorem, cessante actione ignis; non autem remanet aer illuminatus nec ad momentum, cessante actione solis; quia scilicet materia aquæ susceptiva est caloris ignis secundum eandem rationem quâ est in igne. Unde si perfectè perducatur ad formam

ignis, retinebit calorem semper; si autem imperfectè participet aliquid de formâ ignis secundum quamdam inchoationem, calor non semper remanebit, sed ad tempus propter debilem participationem principii caloris. Aer autem nullo modo natus est recipere lumen secundum eandem rationem secundum quam est in sole, ut scilicet recipiat formam solis, quæ est principium luminis; et ideò quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen cessante actione solis.

Sic autem se habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. Sicut enim sol est lucens per suam naturam; aer autem fit luminosus participando lumen à sole, non tamen participando naturam solis; ita solus Deus est ens per essentiam suam, quia ejus essentia est suum esse; omnis autem creatura est ens participativè, non quòd sua essentia sit ejus esse. Et ideò Augustinus dicit, 4 super Gen. ad litt., cap. 2, circa princ.: *Virtus Dei ab eis quæ creata sunt regendis si cessaret aliquando, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret*; et in 8 ejusdem lib., cap. 12, circa med., dicit quòd *sicut aer præsentem lumine fit lucidus, sic homo Deo sibi præsentem illuminatur, absente autem continuo tenebratur*.

Ad primum ergo dicendum quòd esse per se consequitur formam creaturæ, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis, et corporibus cœlestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quàm in formâ, vel in materiâ talium creaturarum.

Ad secundum dicendum quòd Deus non potest communicare alicui creaturæ ut conservetur in esse, suâ actione cessante, sicut non potest ei communicare quòd non sit causa illius. In tantum enim indiget creatura conservari à Deo, in quantum esse effectûs dependet à causâ essendi. Unde non est simile de agente quod non est causa essendi, sed fiendi tantum.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de conservatione quæ est per remotionem corrumpentis; quâ non indigent omnes creaturæ, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd conservatio rerum à Deo non est per aliquam novam actionem, sed per continuationem actionis quâ dat esse; quæ quidem actio est sine motu et tempore; sicut etiam conservatio luminis in aere est per continuatum influxum à sole.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus immediatè omnem creaturam conservet.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus immediatè omnem creaturam conservet. Eadem enim actione Deus est conservator rerum, quâ et creator, ut dictum est art. præc. Sed Deus immediatè est creator omnium. Ergo immediatè est etiam conservator.

2. Præterea, unaquæque res magis est proxima sibi quàm rei alteri. Sed non potest communicari alicui creaturæ quòd conservet seipsam; ergo multò minus potest ei communicari quòd conservet aliam; ergo Deus omnia

conservat absque aliâ mediâ causâ conservante.

3. Præterea, effectus conservatur in esse ab eo quod est causa ejus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse. Sed omnes causæ creatæ, ut videtur, non sunt causæ suorum effectuum nisi secundum fieri; non sunt enim causæ, nisi movendo, ut supra habitum est, art. præc. Ergo non sunt causæ conservantes suos effectus in esse.

Sed contra est quod per idem conservatur res per quod habet esse. Sed Deus dat esse rebus mediantibus aliquibus causis mediis. Ergo etiam res in esse conservat mediantibus aliquibus causis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., dupliciter aliquid rem aliquam in esse conservat: uno modo indirectè et per accidens, per hoc quod removet vel impedit actionem corrumpentis; alio modo directè, et per se, quia ab eo dependet esse alterius, sicut è causâ dependet esse effectus. Utroque autem modo aliqua res creata invenitur esse alterius conservativa. Manifestum est enim quod etiam in rebus corporalibus multa sunt quæ impediunt actiones corrumpentium, et per hoc dicuntur rerum conservativa; sicut sal impedit carnes à putrefactione, et simile est in multis aliis. Invenitur etiam quod ab aliquâ creaturâ dependet aliquis effectus secundum suum esse. Cum enim sunt multæ causæ ordinatæ, necesse est quod effectus dependeat primò quidem et principaliter à causâ primâ, secundariò verò ab omnibus causis mediis. Et ideò principaliter quidem prima causa est effectus conservativa; secundariò verò omnes mediæ causæ, et tantò magis, quantò causa fuerit altior, et primæ causæ proximior. Unde superioribus causis etiam in corporalibus rebus attribuitur conservatio, et permanentia rerum, sicut Philosophus dicit in 12 Metaph., text. 34, quod primus motus, scilicet diurnus, est causa continuitatis generationis; secundus autem motus, qui est per zodiacum, est causa diversitatis quæ est secundum generationem et corruptionem. Et similiter astrologi attribunt Saturno, qui est supremus planetarum, res fixas et permanentes. Sic igitur dicendum est quod Deus conservat res quasdam in esse, mediantibus aliquibus causis.

Ad primum ergo dicendum quod Deus immediate omnia creavit; sed in ipsâ rerum creatione (1) ordinem in rebus instituit, ut quædam ab aliis dependerent, per quas secundariò conservarentur in esse; præsuppositâ tamen principali conservatione, quæ est ab ipso.

Ad secundum dicendum quod cum propria causa sit conservativa effectus ab eâ dependentis, sicut nulli effectui præstari potest quod sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari quod sit causa alterius; ita etiam nulli effectui præstari potest quod sit sui ipsius conservativus; potest tamen ei præstari quod sit conservativus alterius.

Ad tertium dicendum quod nulla creatura potest esse causa alterius quantum ad hoc

quod acquirat novam formam, vel dispositionem, nisi per modum alicujus mutationis; quia semper agit præsupposito aliquo subiecto. Sed postquam formam vel dispositionem induxit in effectum, absque aliâ immutatione effectus hujusmodi formam vel dispositionem conservat; sicut in aere, prout illuminatur de novo, intelligitur quædam mutatio, sed conservatio luminis est absque aeris immutatione, ex solâ præsentia illuminantis.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.* — (Ver. quæst. 5, art. 2, ad 6, et Pot. quæst. 5, art. 3 et 4, et quodl. 4, quæst. 3, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 21, quod *Deus non est causa tendendi in non esse*. Hoc autem contingeret, si aliquam creaturam redigeret in nihilum. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Præterea, Deus est causa rerum ut sint, per suam bonitatem; quia, ut Augustinus dicit in lib. 1 de Doctr. christ., cap. 32, *in quantum Deus bonus est, sumus*. Sed Deus non potest non esse bonus. Ergo non potest facere ut res non sint; quod faceret, si eas in nihilum redigeret.

3. Præterea, si Deus in nihilum aliqua redigeret, oporteret quod hoc fieret per aliquam actionem. Sed hoc non potest esse; quia omnis actio terminatur ad aliquod ens; unde etiam actio corrumpentis terminatur ad aliquid generatum, quia generatio unius est corruptio alterius. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 10, 24: *Corripeme, Domine, verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me.*

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt quod Deus res in esse produxit agendo de necessitate naturæ. Quod si esset verum, Deus non posset rem aliquam in nihilum redigere, sicut non potest à suâ naturâ mutari. Sed, sicut supra est habitum, quæst. 19, art. 4, hæc positio est falsa, et à fide catholicâ penitus aliena, quæ confitetur Deum res liberâ voluntate produxisse in esse, secundum illud psalm. 134, 6: *Omnia quaecumque voluit Dominus fecit*. Hoc igitur quod Deus creaturæ esse communicat, ex Dei voluntate dependet; nec aliter res in esse conservat, nisi in quantum eis continuè influit esse, ut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst.

Sicut ergo antequàm res essent, potuit eis non communicare esse, et sic eas non facere, ita postquam jam factæ sunt, potest eis non influere esse; et sic esse desinerent; quod est eas in nihilum redigere.

Ad primum ergo dicendum quod non esse non habet causam per se; quia nihil potest esse causa, nisi in quantum est ens; ens autem, per se loquendo, est causa essendi. Sic igitur Deus non potest esse causa tendendi in non esse; sed hoc habet creatura ex seipsâ, in quantum est de nihilo. Sed per accidens Deus potest esse causa quod res in nihilum redigantur, subtrahendo scilicet suam actionem à rebus.

(1) Ita cod. Alcan. et Tarrac. cum Nicolai. Edit. Rom. et Patav., *reparatione*.

Ad secundum dicendum quòd bonitas Dei est causa rerum, non quasi ex necessitate naturæ, quia divina bonitas non dependet ex rebus creatis, sed per liberam voluntatem. Unde, sicut potuit sine præiudicio bonitatis suæ res non producere in esse; ita absque detrimento suæ bonitatis potest res in esse non conservare.

Ad tertium dicendum quòd si Deus rem aliquam redigeret in nihilum, hoc non esset per aliquam actionem, sed per hoc quòd ab agendo cessaret.

ARTICULUS IV. — *Utrum aliquid in nihilum redigatur.* — (1, dist. 8, quæst. 3, art. 2, corp., et Pot. quæst. 3, art. 9, ad 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquid in nihilum redigatur. Finis enim respondet principio. Sed à principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducitur ut nihil sit nisi Deus; et ita creaturæ in nihilum rediguntur.

2. Præterea, omnis creatura habet potentiam finitam. Sed nulla potentia finita se extendit ad infinitum; unde in 8 Phys., text. 78, probatur quòd potentia finita non potest movere tempore infinito. Ergo nulla creatura potest durare in infinitum; et ita quandoque in nihilum redigetur.

3. Præterea, forma et accidentia non habent materiam partem sui, sed quandoque desinunt esse. Ergo in nihilum rediguntur.

Sed contra est quod dicitur Eccle. 3, 14: *Didici quòd omnia opera quæ fecit Deus, perseverant in æternum.*

Respondeo dicendum quòd eorum quæ à Deo fiunt circa creaturam, quædam proveniunt secundum naturalem cursum rerum; quædam verò miraculosè operatur præter ordinem naturalem creaturis inditum, ut infra dicetur, quæst. seq., art. 6. Quæ autem facturus est Deus secundum ordinem naturalem rebus inditum, considerari possunt ex ipsis rerum naturis; quæ verò miraculosè fiunt, ordinantur ad gratiæ manifestationem, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio spiritûs ad utilitatem*; et postmodum inter cætera subdit de miraculorum operatione. Creaturarum autem naturæ hoc demonstrant ut nulla earum in nihilum redigatur; quia vel sunt immateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse; vel sunt materiales, et sic saltem remanent semper secundum materiam, quæ incorruptibilis est, utpote subjectum existens generationis et corruptionis. Redigere etiam aliquid in nihilum non pertinet ad gratiæ manifestationem, cum magis per hoc divina potentia et bonitas ostendatur (1), quòd res in esse conservat. Unde simpliciter dicendum est quòd nihil omnino in nihilum redigetur.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quòd res in esse productæ sunt, postquam non fuerant, declarat potentiam producentis; sed quòd in nihilum redigerentur, huiusmodi manifestationem impediret, cum Dei potentia in hoc maximè ostendatur quòd res in esse con-

servat, secundum illud Apostoli Hebr. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Ad secundum dicendum quòd potentia creaturæ ad essendum est receptiva tantum; sed potentia activa est ipsius Dei, à quo est influxus essendi. Unde quòd res in infinitum durent, sequitur infinitatem divinæ virtutis. Determinatur tamen quibusdam rebus virtus ad manendum tempore determinato, in quantum impediri possunt ex aliquo contrario agente, ne percipiant influxum essendi, qui est ab eo cui finita virtus non potest resistere tempore infinito; sed solum tempore determinato. Et ideò ea quæ non habent contrarium, quamvis habeant finitam virtutem, perseverant in æternum.

Ad tertium dicendum quòd formæ et accidentia non sunt entia completa, cum non subsistant; sed quodlibet eorum est aliquid entis: sic enim ens dicitur, quia eo aliquid est. Et tamen eo modo quo sunt, non omnino in nihilum rediguntur, non quia aliqua pars eorum remanet, sed remanent (1) in potentiâ materiæ, vel subjecti.

QUÆSTIO CV.

DE MUTATIONE CREATURARUM A DEO. —

(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de secundo effectu gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum; et primò de mutatione creaturarum à Deo; secundò de mutatione unius creaturæ ab aliâ.

Circa primum quærentur octo: 1º utrum Deus immediatè possit movere materiam ad formam; 2º utrum immediatè possit movere aliquod corpus; 3º utrum possit movere intellectum; 4º utrum possit movere voluntatem; 5º utrum Deus operetur in omni operante; 6º utrum possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum; 7º utrum omnia quæ sic Deus facit, sint miracula; 8º de diversitate miraculorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum Deus possit immediatè movere materiam ad formam.* — (Inf., quæst. 110, art. 2, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit immediatè movere materiam ad formam. Sicut enim probat Philosophus in 7 Metaph., text. 28, *formam in hac materiâ nihil facere potest nisi forma quæ est in materiâ*; quia *simile facit sibi simile*. Sed Deus non est forma in materiâ. Ergo non potest causare formam in materiâ.

2. Præterea, si aliquod agens se habeat ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud; ut enim in 3 de Animâ, text. 58, dicitur, *universalis opinio non movet nisi mediante aliquâ particulari apprehensione*. Sed virtus divina est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Præterea, sicut esse commune dependet à primâ causâ universali; ita esse determinatum dependet à determinatis causis particularibus, ut supra habitum est, quæst. 43, art. 5. Sed determinatum esse alicujus rei est

(1) Ita Mss. cum edit. Rom. et Nicolai. Al., *ordine-
tur, seu ostendatur.*

(1) Al., *remanet.*

per propriam ejus formam. Ergo propriæ rerum formæ non producuntur à Deo nisi mediantibus causis particularibus.

Sed contra est quod dicitur Genes. 11, 7 : *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Respondeo dicendum quòd Deus immediatè potest movere materiam ad formam; quia ens in potentiâ passivâ reduci potest in actum à potentiâ activâ, quæ eam sub suâ potestate continet. Cùm igitur materia contineatur sub potestate divinâ, utpote à Deo producta, potest reduci in actum per divinam potentiam; et hoc est moveri materiam ad formam; quia forma nihil aliud est quàm actus materiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd effectus aliquis invenitur assimilari causæ agenti dupliciter: uno modo secundum eandem speciem, ut homo generatur ab homine, et ignis ab igne; alio modo secundum virtualem continentiam, prout scilicet forma effectûs virtualiter continetur in causâ; et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ, et corpora mineralia assimilantur soli et stellis quorum virtute generantur. Sic igitur effectus causæ agenti similatur secundum totum illud ad quod se extendit virtus agentis. Virtus autem Dei se extendit ad formam et materiam, ut supra habitum est, quæst. 44, art. 1 et 2. Unde compositum, quod generatur, similatur Deo secundum virtualem continentiam, sicut similatur composito generanti per similitudinem speciei. Unde sicut compositum generans potest movere materiam ad formam generando compositum sibi simile, ita et Deus; non autem aliqua alia forma non in materiâ existens, quia materia non continetur in virtute alterius substantiæ separatæ. Et ideò dæmones et Angeli operantur circa hæc visibilia, non quidem imprimendo formas, sed adhibendo corporalia semina.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procederet, si Deus ageret ex necessitate naturæ. Sed quia agit per voluntatem et intellectum, qui cognoscit rationes proprias omnium formarum, et non solum universales, inde est quòd potest determinatè hanc vel illam formam materiæ imprimere.

Ad tertium dicendum quòd hoc ipsum quòd causæ secundæ ordinantur ad determinatos effectus, est illis à Deo; unde Deus, quia alias causas ordinat ad determinatos effectus, potest etiam determinatos effectus producere per seipsum sine quocumque alio.

ARTICULUS II. — *Utrum Deus possit immediatè movere aliquod corpus.* — (Opusc. 10, art. 1 et 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit immediatè movere aliquod corpus. Cùm enim movens et motum oporteat esse simul, ut probatur in 7 Physic., text. 9 et seq., oportet esse contactum quemdam moventis et moti. Sed non potest esse contactus Dei et corporis alicujus. Dicit enim Dionysius in 1 cap. de div. Nom., à med. lect. 3, quòd *Dei non est alicuius tactus*. Ergo Deus non potest immediatè movere aliquod corpus.

2. Præterea, Deus est movens non motum. Tale autem est appetibile apprehensum. Movet igitur Deus sicut desideratum et apprehensum. Sed non apprehenditur nisi ab intellectu, qui non est corpus, nec virtus corporis. Ergo Deus non potest movere aliquod corpus immediatè.

3. Præterea, Philosophus probat in 8 Physic., text. 79, quòd *potentia infinita movet in instanti*. Sed impossibile est aliquod corpus in instanti moveri; quia cùm omnis motus sit inter opposita, sequeretur quòd duo opposita simul inessent eidem; quod est impossibile. Ergo corpus non potest immediatè moveri à potentiâ infinitâ. Potentia autem Dei est infinita, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 2. Ergo Deus non potest immediatè movere aliquod corpus.

Sed contra, opera sex dierum Deus fecit immediatè, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc quod dicitur Gen. 1, 9 : *Congregentur aquæ... in locum unum*. Ergo Deus immediatè potest movere corpus.

Respondeo dicendum quòd erroneum est dicere, Deum non posse facere per seipsum omnes determinatos effectus qui fiunt per quamecumque causam creatam. Unde cùm corpora moveantur immediatè à causis creatis, nulli debet venire in dubium quin Deus possit movere immediatè quodcumque corpus. Et hoc quidem consequens est ad quæ supra dicta sunt, art. 1 hujus quæst. Nam omnis motus corporis cujuscumque vel consequitur formam aliquam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam quæ datur à generante, ratione cujus generans dicitur movens; vel est via ad formam aliquam, sicut calefactio est via ad formam ignis; ejusdem autem est imprimere formam, et disponere ad formam, et dare motum consequentem ad formam. Ignis enim non solum generat alium ignem, sed etiam calefacit, et sursùm movet. Cùm igitur Deus possit immediatè formam materiæ imprimere, consequens est ut possit secundum quemcumque motum corpus quodcumque movere.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est tactus: scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur, quòd contristans tangit contristatum. Secundum igitur primum contactum Deus, cùm sit incorporeus, non tangit, nec tangitur; secundum autem virtualem contactum tangit quidem movendo creaturas, sed non tangitur, quia nullius creaturæ virtus naturalis potest ad ipsum pertingere. Et sic intellexit Dionysius quòd *non est tactus Dei*, ut scilicet tangatur.

Ad secundum dicendum quòd movet Deus sicut desideratum et intellectum. Sed non oportet quòd semper moveat sicut desideratum et intellectum ab eo quod movetur; sed sicut desideratum et motum à seipso; quia omnia operatur propter suam bonitatem.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus in 8 Physic., text. 78 et seq., intendit probare quòd virtus primi motoris non sit virtus in magnitudine, tali ratione. Virtus primi motoris est virtus infinita, quod probat

per hoc quòd potest movere tempore infinito. Virtus autem infinita si esset in aliquâ magnitudine, moveret in non tempore; quod est impossibile. Ergo oportet quòd infinita virtus primi motoris sit non in magnitudine. Ex quo patet quòd corpus moveri in non tempore non consequitur nisi virtutem infinitam in magnitudine. Cujus ratio est, quia omnis virtus quæ est in magnitudine, movet secundum se totam, cum moveat per necessitatem naturæ. Potentia autem infinita improporcionabiliter excedit quamlibet potentiam finitam. Quantò autem major est potentia moventis, tantò est major velocitas motûs. Cum igitur potentia finita moveat tempore determinato, sequitur quòd potentia infinita non moveat in aliquo tempore; quia cujuscumque temporis ad aliud tempus est aliqua proportio. Sed virtus quæ non est in magnitudine, est virtus alicujus intelligentis, qui operatur in effectibus secundum quod eis convenit. Et ideò cum corpori non possit esse conveniens moveri in non tempore, non sequitur quòd moveat in non tempore.

ARTICULUS III. — *Utrum Deus moveat immediatè intellectum creatum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non moveat immediatè intellectum creatum. Actio enim intellectûs est ab eo in quo est; non enim transit in exteriorem materiam, ut dicitur in 9 Metaph., text. 16. Actio autem ejus quod movetur ab alio, non est ab eo in quo est, sed à movente. Non ergo intellectus movetur ab alio; et ita videtur quòd Deus non possit movere intellectum.

2. Præterea, id quod habet in se principium sufficiens sui motûs, non movetur ab alio. Sed motus intellectûs est ipsum intelligere ejus, sicut dicitur, quòd *intelligere vel sentire est motus quidam*, secundum Philosophum in 3 de Animâ, text. 28. Sufficiens autem principium intelligendi est lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo non movetur ab alio.

3. Præterea, sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus ab intelligibili. Sed Deus non est intelligibilis à nobis, sed nostrum intellectum excedit. Ergo Deus non potest movere nostrum intellectum.

Sed contra, docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus *docet hominem scientiam*, sicut dicitur in psalm. 93, 10. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Respondeo dicendum quòd sicut in motibus corporalibus movens dicitur quod dat formam, quæ est principium motûs; ita dicitur movere intellectum quod causat formam quæ est principium intellectualis operationis, quæ dicitur motus intellectûs. Operationis autem intellectûs est duplex principium in intelligente: unum scilicet quod est ipsa virtus intellectualis, quod quidem principium est etiam in intelligente in potentiâ; aliud autem est principium intelligendi in actu, scilicet similitudo rei intellectæ in intelligente.

Dicitur ergo aliquid movere intellectum, sive det intelligenti virtutem ad intelligen-

dum, sive imprimat ei similitudinem rei intellectæ. Utroque autem modo Deus movet intellectum creatum; ipse enim est ipsum primum ens immateriale. Et quia intellectualitas consequitur immaterialitatem, sequitur quòd ipse sit primum intelligens. Unde cum primum in quolibet ordine sit causa eorum quæ consequuntur, sequitur quòd ab ipso sit omnis virtus intelligendi. Similiter cum ipse sit primum ens, et omnia entia præ-existent in ipso sicut in primâ causâ, oportet quòd sint in eo intelligibiliter secundum modum ejus. Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primò existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant; sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant.

Sic igitur Deus movet intellectum creatum, in quantum dat ei virtutem ad intelligendum, vel naturalem, vel superadditam, et in quantum imprimit ei species intelligibiles, et utrumque tenet, et conservat in esse.

Ad primum ergo dicendum quòd operatio intellectualis est quidem ab intellectu in quo est, sicut à causâ secundâ, sed à Deo sicut à causâ primâ; ab ipso enim datur intelligenti quòd intelligere possit.

Ad secundum dicendum quòd lumen intellectuale simul cum similitudine rei intellectæ est sufficiens principium intelligendi; secundarium tamen, et ab ipso primo principio dependens.

Ad tertium dicendum quòd intelligibile movet intellectum nostrum, in quantum quodammodò imprimit ei suam similitudinem, per quam intelligi potest. Sed similitudines quas Deus imprimit intellectui creato, non sufficientiunt ad ipsum Deum intelligendum per essentiam, ut supra habitum est, qu. 56, art. 3. Unde movet intellectum creatum, cum tamen non sit ei intelligibilis, ut dictum est qu. 12, art. 2.

ARTICULUS IV. — *Utrum Deus possit movere voluntatem creatam.* — (*Inf., qu. 111, art. 2, et qu. 115, art. 4, et 1-2, qu. 9, art. 6, et qu. 80, art. 2, et 2; dist. 15, qu. 1, art. 3, et 3 cont., cap. 88, 89, 91 et 92, princ., et Ver. qu. 22, art. 8.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit movere voluntatem creatam. Omne enim quod movetur ab extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non movetur ab aliquo extrinseco; et ita non potest moveri à Deo.

2. Præterea, Deus non potest facere quòd contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret; nam voluntariè moveri est ex se moveri, et non ab alio. Ergo Deus non potest voluntatem movere.

3. Præterea, motus magis attribuitur moventi quàm mobili; unde homicidium non attribuitur lapidi, sed projicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quòd opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel demeritum. Hoc autem est falsum. Non igitur Deus movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Philipp. 2, 13 :

Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.

Respondeo dicendum quòd sicut intellectus, ut dictum est art. præc., movetur ab objecto, et ab eo qui dedit virtutem intelligendi; ita voluntas movetur ab objecto, quod est bonum, et ab eo qui causat virtutem volendi.

Potest autem voluntas moveri sicut ab objecto à quocumque bono; non autem sufficienter et efficaciter nisi à Deo: non enim sufficienter aliquid potest movere aliquod mobile, nisi virtus activa moventis excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Virtus autem passiva voluntatis se extendit ad bonum in universali; est enim ejus objectum bonum universale, sicut et intellectus objectum est ens universale. Quodlibet autem bonum creatum est quoddam particulare bonum; solus autem Deus est bonum universale. Unde ipse solus implet voluntatem, et sufficienter eam movet ut objectum. Similiter autem et virtus volendi à solo Deo causatur. Velle enim nihil aliud est quàm inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est bonum universale. Inclinare autem in bonum universale est primi moventis, cui proportionatur ultimus finis; sicut in rebus humanis dirigere ad bonum commune est ejus qui præest multitudini. Unde utroque modo proprium est Dei movere voluntatem, sed maximè secundo modo interiùs eam inclinando.

Ad primum ergo dicendum quòd illud quod movetur ab altero, dicitur cogi, si moveatur contra inclinationem propriam; sed si moveatur ab alio quod ipsi dat propriam inclinationem, non dicitur cogi, sicut grave, cùm movetur deorsùm à generante, non cogitur. Sic igitur Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei ejus propriam inclinationem.

Ad secundum dicendum quòd moveri voluntariè est moveri ex se, id est, à principio intrinseco; sed illud principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco, et sic moveri ex se non repugnat ei quod movetur ab alio.

Ad tertium dicendum quòd si voluntas ita moveretur ab alio quòd ex se nullatenùs moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum vel demeritum; sed quia per hoc quòd movetur ab alio, non excluditur quin moveatur ex se, ut dictum est in solut. præc., ideò per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.

ARTICULUS V. — *Utrum Deus operetur in omni operante.* — (3 cont., cap. 66 et 67, et 4, cap. 44, et opusc. 3, cap. 131, fine, et 143.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non operetur in omni operante. Nulla enim insufficientia est Deo attribuenda. Si igitur Deus operatur in omni operante, sufficienter in quolibet operatur. Superfluum igitur esset quòd agens creatum aliquid operaretur.

2. Præterea, una operatio non est simul à duobus operantibus, sicut nec unus numero motus potest esse duorum mobilium. Si igitur

operatio creaturæ est à Deo in creaturâ operante, non potest esse simul à creaturâ; et ita nulla creatura aliquid operatur.

3. Præterea, faciens dicitur esse causa operationis facti, in quantum dat ei formam quâ operatur. Si igitur Deus est causa operationis rerum factarum ab ipso, hoc erit in quantum dat eis virtutem operandi. Sed hoc est à principio, quando rem facit. Ergo videtur quòd ulteriùs non operetur in creaturâ operante.

Sed contra est quod dicitur Is. 26, 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine.*

Respondeo dicendum quòd Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quòd nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediatè omnia operaretur; puta quòd ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis.

Hoc autem est impossibile. Primò quidem quia sic subtraheretur ordo causæ et causati à rebus creatis; quod pertinet ad impotentiam creantis. Ex virtute enim agentis est quòd suo effectui det virtutem agendi. Secundò quia virtutes operativæ quæ in rebus inveniuntur, frustra essent rebus attributæ, si per eas nihil operarentur; quinimò, omnes res creatæ viderentur quodammodò esse frustra, si propriâ operatione destituerentur; cùm omnes res sint propter suam operationem. Semper enim imperfectum est propter perfectius. Sicut igitur materia est propter formam, ita forma, quæ est actus primus, est propter suam operationem, quæ est actus secundus; et sic operatio est finis rei creatæ. Sic igitur intelligendum est Deum operari in rebus, quòd tamen ipsæ res propriam habeant operationem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quòd cùm sint causarum quatuor genera, *materia* non est principium actionis, sed se habet ut subjectum recipiens actionis effectum; *finis* verò, et *agens* et *forma* se habent ut actionis principium; sed ordine quodam. Nam primum quidem principium actionis est finis, qui movet agentem; secundò verò agens; tertio autem forma ejus quod ab agente applicatur ad agendum; quamvis et ipsum agens per formam suam agat, ut patet in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum à fine, qui est ipsum operatum, puta arca, vel lectus; et applicat ad actionem securim, quæ incidit per suum acumen. Sic igitur secundùm hæc tria Deus in quolibet operante operatur. Primò quidem secundùm rationem finis; cùm enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum, vel apparens (nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundùm quòd participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus), sequitur quòd ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. Secundò considerandum est, quòd si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa

omnium actionum agentium. Tertiò considerandum est quòd Deus movet non solùm res ad operandum, quasi applicando formas et virtutes rerum ad operationem (sicut etiam artifex applicat securim ad scindendum, qui tamen interdùm formam securi non tribuit), sed etiam dat formas creaturis agentibus, et eas tenet in esse. Unde non solùm est causa actionum in quantum dat formam, quæ est principium actionis (sicut generans dicitur esse causa motûs gravium et levium), sed etiam sicut conservans formas et virtutes rerum; prout sol dicitur causa manifestationis colorum, in quantum dat et conservat lumen, quo manifestantur colores. Et quia forma rei est intra rem, et tantò magis quantò consideratur ut prior et universalior; et ipse Deus est propriè causa ipsius esse universalis in rebus omnibus, quod inter omnia est magis intimum rebus; sequitur quòd Deus in omnibus intimè operetur. Et propter hoc in sacrâ Scripturâ operationes naturæ Deo attribuuntur quasi operanti in naturâ, secundùm illud Job. 10, 11: *Pelle et carnibus vestisti me, ossibus et nervis compegiisti me.*

Ad primum ergo dicendum quòd Deus sufficienter operatur in rebus (1) ad modum primi agentis, nec propter hoc superfluit operatio secundorum agentium.

Ad secundum dicendum quòd una actio non procedit à duobus agentibus unius ordinis; sed nihil prohibet quin una et eadem actio procedat à primo et secundo agente.

Ad tertium dicendum quòd Deus non solùm dat formas rebus, sed etiam conservat eas in esse, et applicat eas ad agendum, et est finis omnium actionum, ut dictum est in corp. articuli.

ARTICULUS VI. — *Utrùm Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.* — (3 part., quæst. 43, art. 1, corp., et 3 contra, cap. 98, 99 et 161, et Pot. qu. 6, art. 1, et op. 3, cap. 138, et op. 10, art. 1 et 17.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum. Dicit enim Augustinus, lib. 26 contra Faustum, c. 3, ante med.: *Deus conditor et creator omnium naturarum nihil contra naturam facit.* Sed hoc videtur esse contra naturam quod est præter ordinem naturaliter rebus inditum. Ergo Deus non potest facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

2. Præterea, sicut ordo justitiæ est à Deo, ita et ordo naturæ. Sed Deus non potest facere aliquid præter ordinem justitiæ; faceret enim tunc aliquid injustum. Ergo non potest facere aliquid præter ordinem naturæ.

3. Præterea, ordinem naturæ Deus instituit. Si igitur præter ordinem naturæ Deus aliquid faciat, videtur quòd ipse sit mutabilis; quod est inconveniens.

Sed contra est quod Augustinus dicit lib. 26 contra Faustum, loc. cit., quòd *Deus*

aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ.

Respondeo dicendum quòd à quâlibet causâ derivatur aliquis ordo in suos effectus, cum quâlibet causa habeat rationem principii; et ideò secundùm multiplicationem causarum multiplicantur et ordines, quorum unus continetur sub altero, sicut et causa continetur sub causâ. Unde causa superior non continetur sub ordine causæ inferioris, sed è converso; cujus exemplum apparet in rebus humanis; nam ex patrefamiliâs dependet ordo domûs, qui continetur sub ordine civitatis, qui procedit à civitatis rectore, cum et hic contineatur sub ordine regis, à quo totum regnum ordinatur.

Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet à primâ causâ, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest; si enim sic faceret, faceret contra suam præscientiam, aut voluntatem, aut bonitatem. Si verò consideretur rerum ordo prout dependet à quâlibet secundarum causarum, sic Deus potest facere præter ordinem rerum; quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus; sed talis ordo ei subjicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Potuisset enim et alium ordinem rerum instituere; unde et potest præter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit; puta, agendo effectus secundarum causarum sine ipsis, vel producendo aliquos effectus, ad quos causæ secundæ non se extendunt. Unde et Augustinus dicit, loc. sup. cit., quòd *Deus contra solitum cursum naturæ facit: sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.*

Ad primum ergo dicendum quòd cum aliquid contingit in rebus naturalibus præter naturam inditam, hoc potest dupliciter contingere: uno modo per actionem agentis qui inclinationem naturalem non dedit, sicut cum homo movet corpus grave sursùm, quod non habet ab eo (1) ut moveatur deorsùm; et hoc est contra naturam. Alio modo per actionem illius agentis à quo dependet actio naturalis; et hoc non est contra naturam, ut patet in fluxu et refluxu maris, qui non est contra naturam, quamvis sit præter motum naturalem aquæ, quæ movetur deorsùm; est enim ex impressione cælestis corporis, à quo dependet naturalis inclinatio inferiorum corporum. Cum igitur naturæ ordo sit à Deo rebus inditus, si quid præter hunc ordinem faciat, non est contra naturam. Unde Augustinus dicit, loc. cit., quòd *id est cuilibet rei natura e quod ille fecerit à quo est omnis modus, numerus et ordo naturæ.*

Ad secundum dicendum quòd ordo justitiæ est secundùm relationem ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ; et ideò præter hunc ordinem Deus nihil facere potest.

Ad tertium dicendum quòd Deus sic rebus certum ordinem indidit, ut tamen sibi reservaret quòd ipse aliquando aliter ex causâ esset factururus. Unde cum præter hunc ordinem agit, non mutatur.

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Edit. Rom., in nobis.

(1) Nicolaius, ab eâ.

ARTICULUS VII. — *Utrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, si t miracula. — (Pot. qu. 6, art. 2; et 2, dist. 18, qu. 1, art. 3, et 3 cont., cap. 101 et 102.)*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula. Creatio enim mundi, et etiam animarum, et justificatio impii fiunt à Deo præter ordinem naturalem; non enim fiunt per actionem alicujus causæ naturalis; et tamen hæc miracula non dicuntur. Ergo non omnia quæ facit Deus præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

2. Præterea, miraculum dicitur aliquid *arduum et insolitum supra facultatem* (1) *naturæ et spem admirantis proveniens*. Sed quædam fiunt præter naturæ ordinem, quæ tamen non sunt ardua; sunt enim in minimis rebus, sicut in restauratione vel sanatione ægrotorum; nec etiam sunt insolita, cum frequenter eveniant, sicut cum infirmi in plateis ponebantur, ut ad umbram Petri sanarentur (Act. 5); nec etiam sunt supra facultatem naturæ, ut cum aliqui sanantur à febribus; nec etiam supra spem, sicut resurrectionem mortuorum omnes speramus, quæ tamen fiet præter ordinem naturæ. Ergo non omnia quæ fiunt præter naturæ ordinem, sunt miracula.

3. Præterea, miraculi nomen ab admiratione sumitur. Sed admiratio est de rebus sensui manifestis; quandoque autem aliqua accidunt præter ordinem naturalem in rebus sensui non manifestis, sicut cum apostoli facti sunt scientes, neque inventientes, neque discentes. Ergo non omnia quæ fiunt præter ordinem naturæ sunt miracula.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. 26 contra Faustum, c. 3, à med., quod *cum Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum, solitumque naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur*.

Respondeo dicendum quod nomen miraculi ab admiratione sumitur. Admiratio autem consurgit, cum effectus sunt manifesti, et causa occulta; sicut aliquis admiratur, cum videt eclipsim solis, et ignorat causam, ut dicitur in principio Metaphys., c. 11. Potest autem causa effectus alicujus apparentis alicui esse nota, quæ tamen est alii incognita. Unde aliquid est mirum uni quod non est mirum alii; sicut eclipsim solis miratur rusticus, non autem astrologus. Miraculum autem dicitur quasi admiratione plenum, quod scilicet habet causam simpliciter et omnibus occultam. Hæc autem est Deus. Unde illa quæ à Deo fiunt præter causas nobis notas, miracula dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quod creatio et justificatio impii, etsi à solo Deo fiant, non tamen, propriè loquendo, miracula dicuntur; quia non sunt nata fieri per alias causas; et ita non contingunt præter ordinem naturæ, cum hæc ad ordinem naturæ (2) non pertineant.

(1) Ita ex Mss. restituerunt theologi; edit. Rom., præter facultatem.

(2) Ita cod. Alean. cum aliis, et editi ferè omnes. Edit. Rom., facultatem naturæ.

Ad secundum dicendum quod *arduum* dicitur miraculum, non propter dignitatem rei in quâ fit, sed quia excedit facultatem naturæ. Similiter etiam *insolitum* dicitur, non quia frequenter non eveniat, sed quia est præter naturalem consuetudinem. Supra facultatem autem naturæ dicitur aliquid, non solum propter substantiam facti, sed etiam propter modum et ordinem faciendi. Supra spem etiam naturæ miraculum esse dicitur, non supra spem gratiæ, quæ est ex fide, per quam credimus resurrectionem futuram.

Ad tertium dicendum quod scientia apostolorum quamvis secundum se non fuerit manifesta, manifestabatur tamen in effectibus, ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULUS VIII. — *Utrum unum miraculum sit majus alio. — (1-2, qu. 113, art. 10, corp., et 3 cont., cap. 101, fin.)*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod unum miraculum non sit majus alio. Dicit enim Augustinus in epist. ad Volusianum: *In rebus mirabiliter factis tota ratio facti est potentia facientis*. Sed eadem potentiâ, scilicet Dei, fiunt omnia miracula; ergo unum non est majus alio.

2. Præterea, potentia Dei est infinita. Sed infinitum improporcionabiliter excedit omne finitum. Ergo non magis est mirandum quod faciat hunc effectum quàm illum; ergo unum miraculum non est majus altero.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 14, 2, de operibus miraculosis loquens: *Opera quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet*.

Respondeo dicendum, quod nihil potest dici miraculum ex comparatione potentiæ divinæ; quia quodcumque factum divinæ potentiæ comparatum est minimum, secundum illud Isa. 40, 15: *Ecce gentes quasi stibula situlae, et quasi momentum statera reputatae sunt*. Sed dicitur aliquid miraculum per comparisonem ad facultatem naturæ, quam excedit. Et ideò secundum quod magis excedit facultatem naturæ, secundum hoc majus miraculum dicitur. Excedit autem aliquid facultatem naturæ tripliciter: uno modo quantum ad substantiam facti, sicut quod duo corpora sint simul, vel quod sol retrocedat, aut quod corpus humanum glorificetur; quod nullo modo natura facere potest; et ista tenent summum gradum in miraculis. Secundò aliquid excedit facultatem naturæ, non quantum ad id quod fit, sed quantum ad id in quo fit, sicut resuscitatio mortuorum, et illuminatio cæcorum, et similia; potest enim natura causare vitam, sed non mortuo; et potest præstare visum, sed non cæco; et hæc tenent secundum locum in miraculis. Tertio modo excedit aliquid facultatem naturæ quantum ad modum et ordinem faciendi; sicut cum aliquis subito per virtutem divinam à febre curatur absque curatione et consueto processu naturæ in talibus; et cum statim aer divinâ virtute in pluvias densatur absque naturalibus causis, sicut factum est ad preces Samuelis et Eliæ (1 Reg. 12, et 3 Reg. 18); et hujusmodi tenent infimum locum in mira-

culis. Quælibet tamen horum habent diversos gradus, secundum quod diversimodè excedunt facultatem naturæ.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quæ procedunt ex parte divinæ potentæ.

QUÆSTIO CVI.

QUOMODO UNA CREATURA ALIAM MOVEAT, ET PRIMO DE ANGELORUM ILLUMINATIONE. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est, quomodo una creatura moveat aliam. Erit autem hæc consideratio tripartita; ut primò consideremus quomodo Angeli moveant, qui sunt creaturæ purè spirituales; secundò, quomodo corpora moveant; tertio, quomodo homines, qui sunt ex spirituali et corporali naturâ compositi.

Circa primum tria considerata occurrunt: primò quomodo Angelus agat in Angelum; secundò, quomodo in creaturam corporalem; tertio, quomodo in homines.

Circa primum considerare oportet de illuminatione et locutione Angelorum, et ordinatione eorum ad invicem, tam bonorum, quam malorum.

Circa illuminationem quærentur quatuor: 1º utrum unus Angelus moveat intellectum alterius illuminando; 2º utrum unus moveat voluntatem alterius; 3º utrum inferior Angelus possit illuminare superiorem; 4º utrum superior Angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum unus Angelus illuminet alium.* — (2, dist. 9, art. 2, et dist. 11, qu. 2, art. 1, et Ver. qu. 7, art. 1, et 1 Cor. 13, lect. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus non illuminet alium. Angeli enim eandem beatitudinem possident nunc quam nos in futuro expectamus. Sed tunc unus homo non illuminabit alium, secundum illud Jer. 31, 34: *Non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum.* Ergo etiam nunc unus Angelus non illuminat alium.

2. Præterea, triplex est lumen in Angelis, naturæ, et gratiæ, et gloriæ. Sed Angelus illuminatur lumine naturæ à creante, lumine gratiæ à justificante, lumine gloriæ à beatificante; quod totum Dei est. Ergo unus Angelus non illuminat alium.

3. Præterea, lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis à solo Deo formatur, nullâ interpositâ creaturâ, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 51, non procul à fine. Ergo unus Angelus non illuminat mentem alterius.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 8 c. cæl. Hier., parum ante med., quod *Angeli secundæ hierarchiæ purgantur, et illuminantur et perficiuntur per Angelos primæ hierarchiæ.*

Respondeo dicendum quod unus Angelus illuminat alium.

Ad cuius evidentiam considerandum est quod lumen secundum quod ad intellectum pertinet, nihil est aliud quam quædam manifestatio veritatis, secundum illud ad Eph. 5, 13: *Omne quod manifestatur, lumen est.* de illuminare nihil aliud est quam mani-

festationem agnitæ veritatis alii tradere; secundum quem modum Apostolus dicit ad Ephes. 3, 8: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc, illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in Deo.* Sic igitur unus Angelus dicitur illuminare alium, in quantum ei manifestat veritatem quam ipse cognoscit. Unde Dionysius dicit, 7 c. cælest. Hierar., post med., quod *theologi plarè monstrant cælestium substantiarum ordines* (1) *à supremis mentibus doceri deificas scientias.*

Cum autem ad intellectum duo concurrant in ejus operatione, ut supradiximus, qu. præc., art. 3, scilicet virtus intellectiva et similitudo rei intellectæ, secundum hæc duo unus Angelus alteri veritatem notam notificare potest: primò quidem fortificando virtutem intellectivam ejus; sicut enim virtus imperfectioris corporis confortatur ex situati propinquitate perfectioris corporis, ut minus calidum crescit in calore ex præsentia magis calidi, ita virtus intellectiva inferioris Angeli confortatur ex conversione superioris Angeli ad ipsum; hoc enim facit in spiritualibus ordo conversionis, quod facit in corporalibus ordo localis propinquitatis. Secundò autem unus Angelus alteri manifestat veritatem ex parte similitudinis rei intellectæ. Superior enim Angelus notitiam veritatis accipit in universali quâdam conceptione, ad quam capiendam inferioris Angeli intellectus non esset sufficiens; sed est ei connaturale ut magis particulariter veritatem accipiat. Superior ergo Angelus veritatem quam universaliter concipit (2), quodammodo distinguit, ut ab inferiori capi possit, et sic eam cognoscendam illi proponit; sicut etiam apud nos, doctores quod in summâ capiunt, multipliciter distinguunt, providentes capacitati aliorum. Et hoc est quod Dionysius dicit, c. 15 cæl. Hier., non remotè à med.: *Unaquæque substantia intellectualis datam sibi à diviniore uniformem intelligentiam providâ* (3) *virtute dividit, et multiplicat ad inferioris sursùm ductricem analogiam* (sive proportionem).

Ad primum ergo dicendum quod omnes Angeli, tam superiores, quam inferiores, immediatè vident Dei essentiam, et quantum ad hoc unus non docet alium; de hac enim doctrinâ Propheta loquitur, unde dicit: *Non docebit vir fratrem suum, dicens: Cognosce Dominum; omnes enim cognoscent me à minimo eorum usque ad maximum.* Sed rationes divinorum operum, quæ in Deo cognoscuntur sicut in causâ, omnes quidem Deus in seipso cognoscit, quia seipsum comprehendit; aliorum verò Deum videntium tantò unusquisque in Deo plures rationes cognoscit, quantum eum perfectius videt. Unde superior Angelus plura in Deo de rationibus divinorum operum cognoscit quam inferior; et de his eum illuminat; et hoc est quod dicit Dionysius, c. 4 de

(1) Ita cod. Ale. et communiter editi. Edit. Rom., ornatus.

(2) Ita cod. cit. Al.: *Superior verò Angelus veritatem, quam velociter concipit* (Garcia et Nicolaus, accipit), quodammodo, etc.

(3) Ita cod. cit. Al., *propiâ.*

div. Nom., non multum à princ. lect. 1, quòd *Angeli existentium illuminantur rationibus.*

Ad secundum dicendum quòd unus Angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ, sed confortando lumen naturale ipsius, et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, et gratiæ, et gloriæ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd rationalis mens formatur immediatè à Deo vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quàm Dei; vel sicut subjectum ab ultimâ formâ completivâ, quia semper mens creata reputatur informis, nisi ipsi primæ veritati inhæreat. Aliæ verò illuminationes quæ sunt ab homine, vel Angelo, sunt quasi dispositiones ad ultimam formam.

ARTICULUS II. — *Utrum unus Angelus possit movere voluntatem alterius.* — (1-1, qu. 9, art. 4, et 3 cont., cap. 88 et 89.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus Angelus possit movere voluntatem alterius. Quia secundum Dionysium, sicut unus Angelus illuminat alium, ita purgat et perficit, ut patet ex auctoritate supradictâ, art. præc., in arg. *Sed contra.* Sed purgatio et perfectio videntur pertinere ad voluntatem; nam purgatio videtur esse à sordibus culpæ, quæ pertinet ad voluntatem; perfectio autem videtur esse per consecutionem finis, qui est objectum voluntatis. Ergo unus Angelus potest movere voluntatem alterius.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit, 7 et 8 c. cœl. Hierar., circ. princ., nomina Angelorum designant eorum proprietates. Seraphim enim *incendentes* dicuntur, aut *calefacientes*; quod est per amorem, qui ad voluntatem pertinet. Unus ergo Angelus movet voluntatem alterius.

3. Præterea, dicit Philosophus in 3 de Animâ, text. 57, quòd *appetitus superior movet appetitum inferiorem.* Sed sicut intellectus Angeli superioris superior est, ita etiam appetitus. Ergo videtur quòd superior Angelus possit immutare voluntatem alterius.

Sed contra, ejus est immutare voluntatem cujus est justificare; cum justitia sit rectitudo voluntatis. Sed solus Deus est qui justificat. Ergo unus Angelus non potest mutare voluntatem alterius.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 4, voluntas immutatur dupliciter: uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte ipsius potentiæ. Ex parte quidem objecti movet voluntatem et ipsum bonum, quod est voluntatis objectum, sicut appetibile movet appetitum; et ille qui demonstrat objectum, puta qui demonstrat aliquid esse bonum. Sed, sicut supra dictum est, loc. cit., alia quidem bona aliququaliter inclinant voluntatem; sed nihil sufficienter movet voluntatem nisi bonum universale, quod est Deus; et hoc bonum solus ipse ostendit, ut per essentiam videtur à beatis, qui dicenti Moysi: *Ostende mihi gloriam tuam*, respondit: *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur Exod. 33, 18 et 19. Angelus ergo non sufficienter movet voluntatem neque ut ob-

jectum, neque ut ostendens objectum; sed inclinat eam ut amabile quoddam, et ut manifestans aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem; et per hoc inclinare potest ad amorem creaturæ, vel Dei, per modum suadentis. Ex parte verò ipsius potentiæ voluntas nullo modo potest moveri nisi à Deo. Operatio enim voluntatis est inclinatio quædam volentis in volitum. Hanc autem inclinationem solus ille immutare potest qui virtutem volendi creaturæ contulit, sicut et naturalem inclinationem solum illud agens potest mutare quod potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Solus autem Deus est qui potentiam volendi tribuit creaturæ, quia ipse solus est auctor intellectualis naturæ. Unde Angelus voluntatem alterius movere non potest.

Ad primum ergo dicendum quòd secundum modum illuminationis est accipienda et purgatio et perfectio. Et quia Deus illuminat, immutando intellectum et voluntatem, purgat à defectibus intellectus et voluntatis, et perficit in finem intellectus et voluntatis. Angeli autem illuminatio refertur ad intellectum, ut dictum est art. præc.; idè etiam purgatio Angeli intelliitur à defectu intellectus, qui est nescientia; perfectio autem est consummatio in finem intellectus, qui est veritas cognita. Et hoc est quod dicit Dionysius, cap. 6 eccl. Hier., part. 3, inter med. et fin., quòd *in cœlesti hierarchiâ purgatio est in subjectis essentiis, tanquàm ignotorum illuminatio in perfectiorem scientiam inducens*; sicut si dicamus visum corporalem purgari, in quantum remouentur tenebræ; illuminari verò, in quantum perfunditur lumine; perfici verò, secundum quòd perducitur ad cognitionem colorati.

Ad secundum dicendum quòd unus Angelus potest inducere alium ad amorem Dei per modum persuadentis, ut supra dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri à superiori intellectivo, qui pertinet ad eandem naturam animæ, et quia inferior appetitus est virtus in organo corporali: quod in Angelis locum non habet.

ARTICULUS III. — *Utrum Angelus inferior superiorem illuminare possit.* — (2, dist. 9, art. 2, et Ver. quæst. 9, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus inferior superiorem illuminare possit. Ecclesiastica enim hierarchia derivata est à cœlesti, et eam repræsentat; unde et superna Jerusalem dicitur *mater nostra*, Gal. 4. Sed in Ecclesiâ (1) etiam superiores illuminantur ab inferioribus, et docentur, secundum illud Apostoli 1 ad Cor. 14, 31: *Potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant, et omnes exhortentur.* Ergo et in cœlesti hierarchiâ superiores ab inferioribus possunt illuminari.

2. Præterea, sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate, ita et ordo substantiarum spiritualium. Sed, sicut

(1) Ita edit. In cod. Alcan. legendum *in ecclesiasticâ* suspicatur Thomas Madalena.

dictum est, qu. præc., art. 6 et 7, Deus quandoque præter ordinem substantiarum corporalium operatur. Ergo etiam quandoque operatur præter ordinem spiritualium substantiarum, illuminando inferiores non per medios superiores. Sic ergo inferiores illuminati à Deo possunt superiores illuminare.

3. Præterea, unus Angelus alium illuminat, ad quem se convertit, ut supra dictum est, art. 1 hujus qu. Sed cum ista conversio sit voluntaria, potest supremus Angelus ad infimum se convertere mediis prætermis- sis. Ergo potest eum immediatè illuminare; et ita potest illuminare superiores.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 5 eccl. Hierar., in princ., *hanc legem esse Divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reducantur in Deum per superiora.*

Respondeo dicendum quòd inferiores Angeli nunquam illuminant superiores, sed semper ab eis illuminantur. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 6, ordo continetur sub ordine, sicut causa continetur sub causâ; unde sicut ordinatur causa ad causam, ita ordo ad ordinem. Et ideò non est inconveniens, si aliquando aliquid fiat præter ordinem inferioris causæ, ad ordinandum in superiorem causam, sicut in rebus humanis prætermittitur mandatum præsidis, ut obediatur principi. Et ita contingit ut præter ordinem naturæ corporalis aliquid Deus miraculosè operetur ad ordinandum homines in ejus cognitionem. Sed prætermis- sio ordinis qui debetur spiritualibus substan- tiis, in nullo pertinet ad ordinationem homi- num in Deum; cum operationes Angelorum non sint nobis manifestæ, sicut operationes sensibilibus corporum. Et ideò ordo qui con- venit spiritualibus substantiis, nunquam à Deo prætermittitur, quin semper inferiora moveantur per superiora, et non è converso.

Ad primum ergo dicendum quòd ecclesia- stica hierarchia imitatur cœlestem aliquali- ter, sed non perfectè consequitur ejus simi- litudinem. In cœlesti enim hierarchiâ tota ratio ordinis est ex propinquitate ad Deum; et ideò illi qui sunt Deo propinquiore, sunt et gradu sublimiores, et scientiâ clariores; et propter hoc superiores nunquam ab infe- rioribus illuminantur. Sed in ecclesiasticâ hierarchiâ interdum qui sunt Deo per sancti- tatem propinquiore, sunt gradu infimi, et scientiâ non eminentes; et quidam in uno etiam secundum scientiam eminent, et in alio deficiunt; et propter hoc superiores ab infe- rioribus doceri possunt.

Ad secundum dicendum quòd non est si- milis ratio de hoc quòd Deus agat præter or- dinem naturæ corporalis, et spiritualis, ut dictum est, in corp. art. Unde ratio non se- quitur.

Ad tertium dicendum quòd Angelus volun- tate convertitur ad alium Angelum illumi- nandum; sed voluntas Angeli semper regu- latur lege divinâ, quæ ordinem in Angelis in- stituit.

ARTICULUS IV. — *Utrum Angelus superior il- luminet inferiorem de omnibus sibi notis.* — (2, dist. 9, art. 2, et dist. 11, quæst. 2, ar-

SUMME. I.

ticulo 1, et Veritatis, quæst. 9, articulo 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus superior non illuminet infe- riorem de omnibus quæ ipse novit. Dicit enim Dionysius, cap. 12 cœlest. Hierarch., à med., quòd *Angeli superiores habent scientiam magis universalem, inferiores verò magis particula- rem, et subjectam.* Sed plura continentur sub scientiâ universali quàm sub particulari. Er- go non omnia quæ sciunt superiores Angeli, cognoscunt inferiores per superiorum illumi- nationem.

2. Præterea, Magister dicit in 11 distinct. 2 Sent., quòd *superiores Angeli cognoverunt à seculis mysterium Incarnationis; inferiori- bus verò ignotum fuit, usquequò completum est.* Quod videtur per hoc quòd quibusdam Angelis quærentibus: *Quis est iste Rex glo- riæ?* quasi ignorantibus alii respondent qua- si scientes: *Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ*, ut Dionysius exponit cap. 7 cœlest. Hierarchiæ, à med. Hoc autem non esset, si superiores Angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Non ergo eos illuminant de omnibus sibi notis.

3. Præterea, si superiores Angeli inferiori- bus annuntiant omnia quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superio- res cognoscunt. Non ergo de cætero superio- res poterunt illuminare inferiores; quod vi- detur inconveniens. Non ergo superiores de omnibus inferiores illuminant.

Sed contra est quod Gregorius dicit (implic- hom. 34 in Evang., à med., sed expres. Ma- gister in 9 distinct., lib. 2 Sent.) quòd *in illa cœlesti patriâ licet quædam data sint excellen- ter, nihil tamen possidetur singulariter; Dio- nysius dicit, cap. 15 cœlest. Hierarchiæ, circa med., quòd unaquæque cœlestis essentia intel- ligentiam sibi à superiori datam inferiori com- municat, ut patet ex auctoritate supra indu- ctâ, art. 1 hujus quæst.*

Respondeo dicendum quòd omnes creatu- ræ ex divinâ bonitate participant ut bonum quod habent, in alia diffundant; nam de ra- tione boni est quòd se aliis communicet. Et inde est etiam quòd agentia corporalia simi- litudinem suam aliis tradunt quantum pos- sibile est. Quantò igitur aliqua agentia magis in participatione divinæ bonitatis constituun- tur, tantò magis perfectiones suas nituntur in alios transfundere, quantum possibile est. Unde B. Petrus monet eos qui divinam boni- tatem per gratiam participant, dicens 1 Pet. 4, 10: *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei.* Multò igitur magis sancti Angeli, qui sunt in ple- nissimâ participatione divinæ bonitatis, quid- quid à Deo percipiunt, subjectis impartiun- tur.

Non tamen recipitur ab inferioribus ita excellenter sicut est in superioribus; et ideò superiores semper remanent in altiori or- dine, et perfectiorem scientiam habent; sicut unam et eandem rem plenius intelligit ma- gister quàm discipulus, qui ab eo addiscit.

Ad primum ergo dicendum quòd superio- rum Angelorum scientia dicitur esse univer-

(Quarante-deux.)

salior quantum ad eminentiorem modum intelligendi.

Ad secundum dicendum quod verbum Magistri non est sic intelligendum quod inferiores Angeli penitus ignoraverint mysterium Incarnationis; sed quia non ita plenè cognoverunt sicut superiores; et in ejus cognitionem postmodum profecerunt, dum illud mysterium impleteretur.

Ad tertium dicendum quod usque ad diem judicii semper nova aliqua supremis Angelis revelantur divinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipuè ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores Angeli inferiores illuminent.

QUÆSTIO CVII.

DE LOCUTIONIBUS ANGELORUM. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de locutionibus Angelorum; et circa hoc quærentur quinque: 1^o utrùm unus Angelus loquatur alii; 2^o utrùm inferior superiori; 3^o utrùm Angelus Deo; 4^o utrùm in locutione Angeli aliquid distantia localis operetur; 5^o utrùm locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm unus Angelus alteri loquatur.* — (2, dist. 11, quæst. 2, art. 3, et Ver. qu. 9, art. 4, 5 et 7, et 1 Cor., lect. 13.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus Angelus alteri non loquatur. Dicit enim Gregorius, 18 Mor., cap. 27, inter princ. et med., quod *in statu resurrectionis uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondit*. Multò igitur minùs mens unius Angeli absconditur ab altero. Sed locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente. Non igitur oportet quod unus Angelus alteri loquatur.

2. Præterea, duplex est locutio: interior, per quam aliquis sibi ipsi loquitur; et exterior, per quam aliquis loquitur alteri. Exterior autem locutio fit per aliquod sensibile signum, puta voce, vel nutu; vel aliquo corporis membro, puta linguâ, vel digito, quæ Angelis competere non possunt. Ergo unus Angelus alteri non loquitur.

3. Præterea, loquens excitat audientem ut attendat suæ locutioni. Sed non videtur quod unus Angelus excitet alium ad attendendam; hoc enim fit apud nos aliquo sensibili signo. Ergo unus Angelus non loquitur alteri.

Sed contra est quod dicitur 1 Cor. 13, 1: *Si linguis hominum loquar, et Angelorum.*

Respondeo dicendum quod in Angelis est aliqua locutio. Sed, sicut dicit Gregorius, 2 Moral., cap. 4, à princ., *dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis intimæ suspendatur.*

Ad intelligendum igitur qualiter unus Angelus alii loquatur, considerandum est, quod, sicut supra diximus, qu. 82, art. 4, cum de actibus et potentiis animæ ageretur, voluntas movet intellectum ad suam operationem. Intelligibile autem est in intellectu tripliciter. Primò quidem habitualiter, vel secundum memoriam, ut Augustinus dicit, 10 de Trinit..

cap. 8; secundò autem ut in actu consideratum, vel conceptum; tertio ut ad aliud relatum. Manifestum est autem quod de primo gradu in secundum transfertur intelligibile per imperium voluntatis; unde in definitione habitus dicitur: *Quo quis utitur, cum voluerit*. Similiter autem de secundo gradu transfertur in tertium per voluntatem; nam per voluntatem conceptus mentis ordinatur ad alterum, puta vel ad agendum aliquid, vel ad manifestandum alteri. Quando autem mens convertit se ad actu considerandum quod habet in habitu, loquitur aliquis sibi ipsi; nam ipse conceptus mentis *interius verbum* vocatur. Ex hoc verò quod conceptus mentis angelicæ ordinatur ad manifestandum alteri per voluntatem ipsius Angeli, conceptus mentis unius Angeli innotescit alteri; et sic loquitur unus Angelus alteri; nihil est enim aliud loqui ad alterum quam conceptum mentis alteri manifestare.

Ad primum ergo dicendum quod in nobis interior mentis conceptus quasi duplici obstaculo clauditur. Primò quidem ipsâ voluntate, quæ conceptum intellectus potest retinere interiùs, vel ad extra ordinare; et quantum ad hoc mentem unius nullus alius potest videre nisi solus Deus, secundum illud 1 Cor. 2, 11: *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est*. Secundò autem clauditur mens hominis ab alio homine per grossitiem corporis: unde cum etiam voluntas ordinat conceptum mentis ad manifestandum alteri, non statim cognoscitur ab alio; sed oportet aliquod signum sensibile adhibere. Et hoc est quod Gregorius dicit 2 Mor., cap. 4, à princ.: *Alienis oculis intra secretum mentis quasi post parietem corporis stamus; sed cum manifestare nosmetipsos cupimus, quasi per linguæ januam egredimur, ut quales sumus intrinsecus, ostendamus*. Hoc autem obstaculum non habet Angelus; et ideò quam citò vult manifestare suum conceptum, statim alius cognoscit.

Ad secundum dicendum quod locutio exterior, quæ fit per vocem, est nobis necessaria propter obstaculum corporis, unde non convenit Angelo; sed sola locutio interior, ad quam pertinet non solum quod loquatur sibi interiùs concipiendo, sed etiam quod ordinet per voluntatem ad alterius manifestationem. Et sic lingua Angelorum metaphoricè dicitur ipsa virtus Angeli, quâ conceptum suum manifestat.

Ad tertium dicendum quod quantum ad Angelos bonos, qui semper se invicem vident in Verbo, non esset necessarium ponere aliquid excitativum; quia sicut unus semper videt alium, ita semper videt in eo quicquid est ad se ordinatum. Sed quia etiam in statu naturæ conditæ sibi invicem loqui poterant, et mali etiam Angeli nunc sibi invicem loquuntur, dicendum est, quod sicut sensus movetur à sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Sicut ergo per signum sensibile excitatur sensus, ita per aliquam virtutem intelligibilem potest excitari mens Angeli ad attendendum.

ARTICULUS II. — *Utrùm inferior Angelus superiori loquatur.* — (*Inf., qu. 117, art. 2,*

corp., et Ver. quæst. 9, art. 5, et 1 Cor. 13.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inferior Angelus superiori non loquatur. Quia super illud 1 Cor. 13 : *Si linguis hominum loquar, et Angelorum, dicit Glossa ordin. Nic. de Lyr., quod locutiones Angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores. Sed inferiores nunquam illuminant superiores, ut supra dictum est, qu. præc., art. 3. Ergo nec inferiores superioribus loquuntur.*

2. Præterea, supra dictum est, quæst. præc., art. 1, quod illuminare nihil est aliud quam illud quod est alicui manifestum, alteri manifestare; et hoc idem est loqui. Ergo idem est loqui et illuminare; et sic idem quod prius.

3. Præterea, Gregorius dicit, 2 Mor., cap. 4, à princ., quod *Deus ad Angelos loquitur eo ipso quod eorum cordibus occulta sua invisibilia ostendit. Sed hoc ipsum est illuminare. Ergo omnis Dei locutio est illuminatio. Pari ergo ratione omnis Angeli locutio est illuminatio. Nullo ergo modo Angelus inferior superiori loqui potest.*

Sed contra est quod, sicut Dionysius exponit, cap. 7 cæl. Hierarch., à med., inferiores Angeli superioribus dixerunt : *Quis est iste Rex gloriæ?*

Respondeo dicendum quod Angeli inferiores superioribus loqui possunt. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod omnis illuminatio est locutio in Angelis; sed non omnis locutio est illuminatio; quia, sicut dictum est, art. præc., Angelum loqui Angelo nihil aliud est quam conceptum suum ordinare ad hoc ut ei innotescat per propriam voluntatem.

Ea verò quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt; scilicet ad ipsum Deum, qui est prima veritas, et ad voluntatem intelligentis, per quam aliquid actu consideramus. Quia verò veritas est lumen intellectus, et regula omnis veritatis est ipse Deus; manifestatio ejus quod mente concipitur, secundum quod dependet à primâ veritate, et locutio est, et illuminatio; puta, si unus homo dicat alii : Cælum est à Deo creatum, vel : Homo est animal. Sed manifestatio eorum quæ dependent ex voluntate intelligentis, non potest dici illuminatio, sed locutio tantum; puta, si aliquis alteri dicat : Volo hoc addiscere : Volo hoc vel illud facere. Cujus ratio est quia voluntas creata non est lux, nec regula veritatis, sed participans lucem. Unde communicare ea quæ sunt à voluntate creatâ, in quantum hujusmodi, non est illuminare. Non enim pertinet ad perfectionem intellectus mei, quid tu velis, vel quid tu intelligas, cognoscere, sed solum quid rei veritas habeat.

Manifestum est autem quod Angeli dicuntur superiores, vel inferiores per comparisonem ad hoc principium quod est Deus; et ideo illuminatio, quæ dependet à principio quod est Deus, solum per superiores Angelos ad inferiores deducitur. Sed in ordine ad principium quod est voluntas, ipse volens est primus, et supremus; et ideo manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent, per ipsum volentem deducitur ad alios quoscumque. Et

quantum ad hoc et superiores inferioribus, et inferiores superioribus loquuntur.

Et per hoc patet solutio ad primum et ad secundum.

Ad tertium dicendum quod omnis Dei locutio ad Angelos est illuminatio; quia cui voluntas Dei sit regula veritatis, etiam scire quid Deus velit, pertinet ad perfectionem, et illuminationem mentis creatæ. Sed non est eadem ratio de voluntate Angeli, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III.—*Utrum Angelus Deo loquatur.*
—(Job 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus Deo non loquatur. Locutio enim est ad manifestandum aliquid alteri. Sed Angelus nihil potest manifestare Deo, qui omnia novit. Ergo Angelus non loquitur Deo.

2. Præterea, loqui est ordinare conceptum intellectus ad alterum, ut dictum est artic. 1 hujus quæst. Sed Angelus semper conceptum suæ mentis ordinat in Deum. Si ergo aliquando Deo loquitur, semper Deo loquitur; quod potest videri aliquibus inconueniens, cum aliquando Angelus Angelo loquatur. Videtur ergo quod Angelus nunquam loquatur Deo.

Sed contra est quod dicitur Zachar. 1, 12 : *Respondit Angelus Deo (1), et dixit : Domine exercituum, usquequò non misereberis Jerusalem? Loquitur ergo Angelus Deo.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est artic. 1 hujus qu., locutio Angeli est per hoc quod conceptio mentis ordinatur ad alterum. Sed aliquid ordinatur ad alterum dupliciter. Uno modo ad hoc quod communicet aliquid alteri, sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, et in locutione humanâ doctor ordinatur ad discipulum; et quantum ad hoc nullo modo Angelus loquitur Deo neque de his quæ ad rerum veritatem pertinent, neque de his quæ dependent à voluntate creatâ; quia Deus est omnis veritatis et omnis voluntatis principium et conditor. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum, ut ab eo aliquid accipiat, sicut in rebus naturalibus passivum ad agens, et in locutione humanâ discipulus ad magistrum; et hoc modo Angelus loquitur Deo, vel consulendo divinam voluntatem de agendis (2), vel ejus excellentiam, quam nunquam comprehendit, admirando, sicut Gregorius dicit 2 Moral., cap. 4, ante med., quod *Angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.*

Ad primum ergo dicendum quod locutio non semper est ad manifestandum alteri; sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus quærit aliquid à magistro.

Ad secundum dicendum quod locutione quâ Angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum, et admirantes, semper Angeli Deo loquuntur; sed locutione quâ ejus sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur, quando aliquod novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

(1) Vulgata : *Respondit Angelus Domini, et dixit.*

(2) *Al. de Annelis.*

ARTICULUS IV. — *Utrùm localis distantia operetur aliquid in locutione angelicâ.* — (2, dist. 9, art. 2, ad 6, et dist. 11, quæst. 2, art. 3, ad 3, et Ver. quæst. 9, art. 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd localis distantia operetur aliquid in locutione angelicâ. Sicut enim dicit Damascenus, libro 2 orth. Fid., cap. 3, et libro 1, cap. 17, *Angelus, ubi est, ibi operatur*. Locutio autem est quædam operatio Angeli. Cùm ergo Angelus sit in determinato loco, videtur quòd usque ad determinatam loci distantiam Angelus loqui possit.

2. Præterea, clamor loquentis fit propter distantiam audientis. Sed Isai. 6 dicitur de Seraphim, quòd *clamat alter ad alterum*. Ergo videtur quòd in locutione Angelorum aliquid operetur localis distantia.

Sed contra est quòd, sicut dicitur Luc. 16, dives in inferno positus loquebatur Abraham, non impediens locali distantia. Multò igitur minùs localis distantia potest impedire locutionem unius Angeli ad alterum.

Respondeo dicendum quòd locutio Angeli in intellectuali operatione consistit, ut ex dictis patet, art. 1, 2 et 3 huj. quæst. Intellectualis autem operatio Angeli omninò abstracta est à loco et tempore. Nam etiam nostra intellectualis operatio est per abstractionem ab hic et nunc, nisi per accidens ex parte phantasmatum, quæ in Angelis nulla sunt. In eo autem quod est omninò abstractum à loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, neque loci distantia. Unde in locutione Angeli nullum impedimentum facit distantia loci.

Ad primum ergo dicendum quòd locutio Angeli, sicut dictum est art. 1 huj. qu., est locutio interior, quæ tamen ab alio percipitur; et ideò est in Angelo loquente, et per consequens ubi est Angelus loquens. Sed sicut distantia localis non impedit quin unus Angelus alium videre possit; ita etiam non impedit quin percipiat quod in eo ad se ordinatur: quod est ejus locutionem percipere.

Ad secundum dicendum quòd clamor ille non est vocis corporeæ, quæ fit propter distantiam loci; sed significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectûs, secundum quod dicit Gregorius 2 Moral., cap. 4, circ. med.: *Tantò quisque minùs clamat, quantò minùs desiderat.*

ARTICULUS V. — *Utrùm locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant.* — (Ver., quæst. 9, art. 7, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd locutionem unius Angeli ad alterum omnes cognoscant. Quòd enim unius hominis locutionem non omnes audiant, facit inæqualis loci distantia. Sed in locutione Angeli nihil operatur localis distantia, ut dictum est art. præc. Ergo, uno Angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt.

2. Præterea, omnes Angeli communicant in virtute intelligendi. Si ergo conceptus mentis unius ordinatus ad alterum cognoscitur ab uno, pari ratione cognoscitur ab aliis.

3. Præterea, illuminatio est quædam species locutionis. Sed illuminatio unius Angeli

ab altero pervenit ad omnes Angelos; quia, ut Dionysius dicit 15 cæl. Hier., ante med., *unaquæque cælestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat*. Ergo et locutio unius Angeli ad alterum ad omnes perducitur.

Sed contra est quòd unus homo potest alteri soli loqui. Multò igitur magis hoc in Angelis esse potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., conceptus mentis unius Angeli percipi potest ab altero per hoc quòd ille cujus est conceptus, suâ voluntate ordinat ipsum ad alterum. Potest autem ex aliquâ causâ ordinari aliquid ad unum, et non ad alterum; et ideò potest conceptus unius ab aliquo uno cognosci, et non ab aliis; et sic locutionem unius Angeli ad alterum potest percipere unus absque aliis, non quidem impediens distantia locali, sed hoc faciente voluntaria ordinatione, ut dictum est art. præc.

Unde patet responsio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quòd illuminatio est de his quæ emanant à primâ regulâ veritatis, quæ est principium commune omnium Angelorum; et ideò illuminationes sunt omnibus communes. Sed locutio potest esse de his quæ ordinantur ad principium voluntatis creatæ, quod est proprium unicuique Angelo; et ideò non oportet quòd hujusmodi locutiones sint omnibus communes.

QUÆSTIO CVIII.

DE ORDINATIONE ANGELORUM SECUNDUM HIERARCHIAS ET ORDINES. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ordinatione Angelorum secundum hierarchias et ordines: dictum est enim, quæst. 106, 3, quòd superiores illuminant inferiores, et non è converso.

Circa hoc quærentur octo: 1° utrùm omnes Angeli sint unius hierarchiæ; 2° utrùm in unâ hierarchiâ sit unus tantum ordo; 3° utrùm in uno ordine sint plures Angeli; 4° utrùm distinctio hierarchiarum et ordinum sit à naturâ; 5° de nominibus et proprietatibus singulorum ordinum; 6° de comparatione ordinum ad invicem; 7° utrùm ordines durent post diem judicii; 8° utrùm homines assumantur ad ordines Angelorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm omnes Angeli sint unius hierarchiæ.* — (2, dist. 9, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes Angeli sint unius hierarchiæ. Cùm enim Angeli sint supremi inter creaturas, oportet dicere, quòd sint optimè dispositi. Sed optima dispositio est multitudinis, secundum quòd continetur sub uno principatu, ut patet per Philosophum, 12 Metaph., in fine, et in 3 Polit., cap. 11 et 12. Cùm ergo hierarchia nihil sit aliud quàm sacer principatus, videtur quòd omnes Angeli sint unius hierarchiæ.

2. Præterea, Dionysius dicit in 3 cap. cæl. Hier., in princ., quòd *hierarchia est ordo, scientia, et actio*. Sed omnes Angeli conveniunt in uno ordine ad Deum, quem cognoscunt, et à quo in suis actionibus regulantur.

Ergo omnes Angeli sunt unius hierarchiæ.

3. Præterea, sacer principatus, qui dicitur hierarchia, invenitur in hominibus et Angelis. Sed omnes homines sunt unius hierarchiæ. Ergo etiam omnes Angeli sunt unius hierarchiæ.

Sed contra est quòd Dionysius, 6 cap. cœl. Hier., distinguit tres hierarchias Angelorum.

Respondeo dicendum quòd hierarchia est sacer principatus, ut dictum est in arg. 1. In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe.

Quia igitur unus est Deus princeps non solum omnium Angelorum, sed etiam hominum et totius creaturæ; ideò non solum omnium Angelorum, sed etiam totius rationalis creaturæ, quæ sacrorum particeps esse potest, una est hierarchia, secundum quod Augustinus dicit in 12 de Civit. Dei, cap. 1, circ. princ., *duas esse civitates, hoc est societates, unam in Angelis bonis, et hominibus, alteram in malis*. Sed si consideretur principatus ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, sic unus principatus dicitur secundum quòd multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere. Quæ verò non possunt secundum eundem modum gubernari à principe, ad diversos principatus pertinent; sicut sub uno rege sunt diversæ civitates, quæ diversis reguntur legibus et ministris. Manifestum est autem quòd homines alio modo divinas illuminationes percipiunt quam Angeli: nam Angeli percipiunt eas in intelligibili puritate, homines verò percipiunt eas sub sensibilibus similitudinibus, ut Dionysius dicit 1 cap. cœl. Hier. Et ideò oportet distinguere humanam hierarchiam ab angelicâ. Et per eundem modum in Angelis tres hierarchiæ distinguuntur. Dictum est enim supra, quæst. 55, art. 3, dùm de cognitione Angelorum ageretur, quòd superiores Angeli habent universaliorem cognitionem veritatis quam inferiores. Hujusmodi autem universalis acceptio cognitionis secundum tres gradus in Angelis distinguere potest. Possunt enim rationes rerum, de quibus Angeli illuminantur, considerari tripliciter. Primò quidem secundum quòd procedunt à primo principio universali, quod est Deus; et ille modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediatè ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit 7 cap. cœl. Hier., ante med. Secundò verò prout hujusmodi rationes dependent ab universalibus causis creatis, quæ jam aliquo modo multiplicantur; et hic modus convenit secundæ hierarchiæ. Tertio autem modo secundum quòd hujusmodi rationes applicantur singulis rebus, prout dependent à propriis causis: et hic modus convenit infimæ hierarchiæ. Quod plenius patebit cùm de singulis ordinibus agetur, art. 6 hujus quæst. Sic igitur distinguuntur hierarchiæ ex parte multitudinis subjectæ.

Unde manifestum est eos errare, et contra intentionem Dionysii loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant supercœlestem. In divinis enim personis est quidam ordo naturæ, sed non hierarchiæ;

nam, ut Dionysius dicit 3 cap. cœlestis Hier., circ. med., ordo hierarchiæ est alios quidem purgare, et illuminari, et perfici; alios autem purgare, et illuminare, et perficere; quod absit ut in divinis personis ponamus.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de principatu ex parte principis; quia optimum est quòd multitudo regatur ab uno principe, ut Philosophus in pluribus locis intendit, loc. in art. 1 cit.

Ad secundum dicendum quòd quantum ad cognitionem ipsius Dei, quem omnes uno modo (scilicet per essentiam) vident, non distinguuntur in Angelis hierarchiæ; sed quantum ad rationem rerum creatarum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis; non sic autem est in Angelis; unde non est similis ratio.

ARTICULUS II. — *Utrum in unâ hierarchiâ sint plures ordines.* — (2, dist. 9, art. 3, et 3 cont., cap. 60, et ad Eph. 1, lect. 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in unâ hierarchiâ non sint plures ordines. Multiplicatâ enim definitione multiplicatur et definitum. Sed hierarchia, ut Dionysius dicit, cap. 3 cœlest. Hierarch., in princ., est ordo. Si ergo sunt multi ordines, non erit una hierarchia, sed multæ.

2. Præterea, diversi ordines sunt diversi gradus; et gradus in spiritualibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Sed in Angelis omnia dona spiritualia sunt communia, quia nihil ibi singulariter possidetur. Ergo non sunt diversi ordines Angelorum.

3. Præterea, in ecclesiasticâ hierarchiâ distinguuntur ordines secundum *purgare, illuminare, et perficere*. Nam ordo diaconorum est *purgativus*, sacerdotum *illuminativus*, episcoporum *perfectivus*, ut Dionysius dicit cap. 5 cœlest. Hierarch., part. 1, in tit. de Sacerd. Perfectionib. Sed quilibet Angelus purgat, illuminat et perficit. Non ergo est distinctio ordinum in Angelis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 1, 20, quòd *Deus constituit Christum hominem supra omnem principatum et potestatem, et virtutem et dominationem*; qui sunt diversi ordines Angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit, art. 6 hujus quæst.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., una hierarchia est unus principatus, id est, una multitudo ordinata uno modo sub principis gubernatione. Non autem esset multitudo ordinata, sed confusa, si in multitudine diversi ordines non essent. Ipsa ergo ratio hierarchiæ requirit ordinum diversitatem.

Quæ quidem diversitas ordinum secundum diversa officia, et actus consideratur, sicut patet quòd in unâ civitate sunt diversi ordines secundum diversos actus; nam alius est ordo judicantium, et alius pugnantium, et alius laborantium in agris, et sic de aliis.

Sed quamvis multi sint unius civitatis ordines, omnes tamen ad tres possunt reduci, secundum quòd quælibet multitudo perfecta

habet principium, medium et finem. Unde et in civitatibus triplex ordo hominum invenitur; quidam enim sunt supremi, ut optimales; quidam autem sunt infimi, ut vilis populus; quidam autem sunt medii, ut populus honorabilis. Sic igitur et in quâlibet hierarchiâ angelicâ ordines distinguuntur secundum diversos actus et officia; et omnis ista diversitas ad tria reducitur, scilicet ad summum, medium et infimum; et propter hoc in quâlibet hierarchiâ Dionysius, cap. 7, 8 et 9 cœl. Hier., ponit tres ordines, nempe Seraphim, Cherubim et Thronorum in primâ; Dominationum, Virtutum et Potestatum in secundâ; Principatuum, Archangelorum et Angelorum in terciâ.

Ad primum ergo dicendum quod ordo dupliciter dicitur. Uno modo ipsa ordinatio comprehendens sub se diversos gradus; et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo dicitur ordo gradus unus; et sic dicuntur plures ordines unius hierarchiæ.

Ad secundum dicendum quod in societate Angelorum omnia possidentur communiter, sed tamen quædam excellentiùs habentur à quibusdam quàm ab aliis. Unumquodque autem perfectiùs habetur ab eo qui potest illud communicare, quàm ab eo qui non potest; sicut perfectius est calidum quod potest calefacere, quàm quod non potest; et perfectiùs scit qui potest docere, quàm qui non potest. Et quantò perfectius donum aliquis communicare potest, tantò in perfectiori gradu est; sicut in perfectiori gradu magisterii est qui potest docere altiorem scientiam. Et secundum hanc similitudinem consideranda est diversitas graduum, vel ordinum in Angelis secundum diversa officia et actus.

Ad tertium dicendum quod inferior Angelus est superior supremo homine nostræ hierarchiæ, secundum illud Matth. 11, 11: *Qui minor est in regno cœlorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptistâ, quo nullus major inter natos mulierum surrexit. Unde minor Angelus cœlestis hierarchiæ potest non solum purgare, sed illuminare, et perficere, et altiori modo quàm ordines nostræ hierarchiæ. Et sic secundum distinctionem harum actionum non distinguuntur cœlestes ordines, sed secundum alias differentias actionum.

ARTICULUS III. — *Utrum in uno ordine sint plures Angeli.* — (Locis sup., art. 2, inductis.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in uno ordine non sint plures Angeli. Dictum est enim supra, quæst. 47, art. 2, et quæst. 50, art. 4, omnes Angelos inæquales esse ad invicem. Sed unius ordinis esse dicuntur quæ sunt æqualia. Ergo plures Angeli non sunt unius ordinis.

2. Præterea, quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa. Sed illud, quod pertinet ad unum officium angelicum, sufficienter potest fieri per unum Angelum, multò magis quàm per unum solem sufficienter fit quod pertinet ad officium solis, quantò perfectior est Angelus cœlesti corpore. Si ergo ordines distinguuntur secundum officia, ut dictum est art.

præc., superfluum est quod sint plures Angeli unius ordinis.

3. Præterea, supra dictum est, art. 1 hujus quæst., quod omnes Angeli sunt inæquales. Si ergo plures Angeli sunt unius ordinis (puta tres vel quatuor), infimus superioris ordinis magis convenit cum supremo inferioris quàm cum supremo sui ordinis; et sic non videtur quod magis sit unius ordinis cum hoc quàm cum illo. Non igitur sunt plures Angeli unius ordinis.

Sed contra est quod Isa. 6, 3, dicitur quod *Seraphim clamabant alter ad alterum*. Sunt ergo plures Angeli in uno ordine Seraphim.

Respondeo dicendum quod ille qui perfectè cognoscit res aliquas, potest usque ad minima et actus, et virtutes, et naturas earum distinguere; qui autem cognoscit eas imperfectè, non potest distinguere nisi in universali; quæ quidem distinctio fit per pauciora; sicut qui imperfectè cognoscit res naturales, distinguit earum ordines in universali, ponens in uno ordine cœlestia corpora, in alio corpora inferiora inanimata, in alio plantas, in alio animalia; qui autem perfectiùs cognosceret res naturales, posset distinguere et in ipsis corporibus cœlestibus diversos ordines, et in singulis aliorum.

Nos autem imperfectè Angelos cognoscimus, et eorum officia, ut Dionysius dicit cap. 4 cœlest. Hierarch., à princ. Unde non possumus distinguere officia et ordines Angelorum nisi in communi; secundum quem modum multi Angeli sub uno ordine continentur. Si autem perfectè cognosceremus officia Angelorum et eorum distinctiones, perfectè sciremus quod quilibet Angelus habet suum proprium officium, et suum proprium ordinem in rebus, et multò magis quàm quælibet stella, etsi nos lateat.

Ad primum ergo dicendum quod omnes Angeli unius ordinis sunt aliquo modo æquales quantum ad communem similitudinem, secundum quam constituuntur in ordine; sed simpliciter non sunt æquales. Unde Dionysius dicit, cap. 10 cœlest. Hierarch., quod *in uno et eodem ordine Angelorum est accipere primos, medios et ultimos*.

Ad secundum dicendum quod illa specialis distinctio ordinum et officiorum, secundum quam quilibet Angelus habet proprium officium et ordinem, est nobis ignota.

Ad tertium dicendum quod sicut in superficie, quæ partim est alba, et partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi et nigri, magis conveniunt secundum situm quàm aliæ duæ partes albæ, minùs tamen secundum qualitatem; ita duo Angeli, qui sunt in terminis duorum ordinum, magis secum conveniunt secundum propinquitatem naturæ quàm unus eorum cum aliquibus aliis sui ordinis, minùs autem secundum idoneitatem ad similia officia; quæ quidem idoneitas usque ad aliquem certum terminum protenditur.

ARTICULUS IV. — *Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit à naturâ in Angelis.* — (2, dist. 9, art. 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

distinctio hierarchiarum et ordinum non sit à naturâ in Angelis. Hierarchia enim dicitur *sacer principatus*; et in definitione ejus Dionysius ponit, cap. 3 cœl. Hier., in princ., quòd *deiformi quantum possibile est, assimilatur* (1). Sed sanctitas et deiformitas est in Angelis per gratiam, non per naturam. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum in Angelis est per gratiam, non per naturam.

2. Præterea, Seraphim dicuntur *ardentes*, vel, *incendentes*, ut Dionysius dicit, 7 cap. cœlest. Hierarch., circ. princ. Hoc autem videtur ad charitatem pertinere, quæ non est à naturâ, sed à gratiâ: *diffunditur enim in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, ut dicitur ad Rom. 5, 5, quod non solum ad sanctos homines pertinet, sed etiam de sanctis Angelis dici potest, ut Augustinus dicit 12 de Civ. Dei, cap. 9. Ergo ordines in Angelis non sunt à naturâ, sed à gratiâ.

3. Præterea, hierarchia ecclesiastica exemplatur à cœlesti. Sed ordines in hominibus non sunt per naturam, sed per donum gratiæ; non enim est à naturâ quòd unus est episcopus, et alius est sacerdos, et alius diaconus. Ergo neque in Angelis sunt ordines à naturâ, sed à gratiâ tantum.

Sed contra est quod Magister dicit, 9 dist. 2 Sent., quòd *ordo Angelorum dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ simulantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt*. Distinctio ergo ordinum in Angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

Respondeo dicendum quòd ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem. Finis autem Angelorum potest accipi dupliciter. Uno modo secundum facultatem suæ naturæ, ut scilicet cognoscant, et ament Deum naturali cognitione, et amore; et secundum respectum ad hunc finem distinguuntur ordines Angelorum secundum naturalia dona. Alio modo potest accipi finis angelicæ multitudinis supra naturalem facultatem eorum, qui consistit in visione divinæ essentiæ, et in immobili fruitione bonitatis ipsius; ad quem finem pertingere non possunt nisi per gratiam; unde secundum respectum ad hunc finem ordines distinguuntur in Angelis completivè quidem secundum dona gratuita, dispositivè autem secundum dona naturalia; quia Angelis data sunt dona gratuita secundum capacitatem naturalium; quod non est in hominibus, ut supra dictum est, qu. 62, art. 2 et 3. Unde in hominibus distinguuntur ordines secundum dona gratuita tantum, et non secundum naturam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS V. — *Utrum ordines Angelorum convenienter nominentur.* — (2, dist. 9, art. 4, et 3, contra, cap. 80.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ordines Angelorum non convenienter nomi-

nentur. Omnes enim cœlestes spiritus dicuntur et Angeli, et Virtutes, et Potestates cœlestes. Sed nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Ergo inconvenienter nominatur ordo *Angelorum*, et alius *Virtutum*.

2. Præterea, esse dominum est proprium Dei, secundum illud ps. 99, 3: *Scitote, quoniam Dominus ipse est Deus*. Ergo inconvenienter unus ordo cœlestium spirituum *Dominationes* vocatur.

3. Præterea, nomen *Dominationis* ad gubernationem pertinere videtur; similiter autem et nomen *Principatum* et *Potestatum*. Inconvenienter ergo tribus ordinibus hæc tria nomina imponuntur.

4. Præterea, Archangeli dicuntur quasi *Principes Angeli*. Non ergo hoc nomen debet imponi alii ordini quàm ordini *Principatum*.

5. Præterea, nomen *Seraphim* imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet; nomen autem *Cherubim* imponitur à scientiâ. Charitas autem et scientia sunt dona communia omnibus Angelis. Non ergo debent esse nomina specialium ordinum.

6. Præterea, *Throni* dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creaturâ rationali sedere dicitur quòd ipsam cognoscit et amat. Non ergo debet esse alius ordo *Thronorum* ab ordine *Cherubim* et *Seraphim*. Sic igitur videtur quòd inconvenienter ordines Angelorum nominentur.

Sed contra est auctoritas sacræ Scripturæ, quæ sic eos nominat. Nomen enim *Seraphim* ponitur Isaïæ 6, nomen *Cherubim* Ezech. 1, nomen *Thronorum* Coloss. 1, *Dominationes* autem, et *Virtutes*, et *Potestates*, et *Principatus* ponuntur Eph. 1; nomen autem *Archangeli* ponitur in Canonicâ Judæ; nomen autem *Angelorum* in pluribus Scripturæ locis.

Respondeo dicendum quòd in nominatione angelicorum ordinum considerare oportet, quòd propria nomina singulorum ordinum proprietates eorum designant, ut Dionysius dicit 7 cap. cœl. Hierarch.

Ad videndum autem quæ sit proprietas cujuslibet ordinis, considerare oportet, quòd in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliquâ, quod adæquatur, et proportionatur naturæ ipsius; per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui, est minus quàm res cui attribuitur; sed tamen convenit illi rei per quemdam excessum, sicut dictum est, quæst. 13, art. 2, de omnibus nominibus quæ attribuuntur Deo; per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenariè invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participativè dicuntur dii. Si ergo aliquid nominari debeat nomine designante proprietatem ipsius, non debet nominari ab eo quod imperfectè participat, neque ab eo quod excedenter habet, sed ab eo quod est sibi quasi cœquatum; sicut si quis velit propriè nominare hominem, dicet eum substan-

(1) Al., *deiforme*, item, *Dei formæ*, Dionysius, loc. cit.: *Est hierarchia sacer ordo qui assimilatur ad deiforme, quantum licet*.

tiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen Angelī; quia simplex intelligentia convenit Angelo per proprietatem, homini verò per participationem; neque substantiam sensibilem, quod est nomen bruti proprium; quia sensus est minùs quàm id quod est proprium homini, et convenit homini excellenter præ aliis animalibus. Sic igitur considerandum est in ordinibus Angelorum, quòd omnes spirituales perfectiones sunt omnibus Angelis communes, et omnes abundantius existunt in superioribus quàm in inferioribus. Sed cùm in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori verò per participationem; è converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum; et ita superior ordo à superiori perfectione nominatur.

Sic igitur Dionysius exponit ordinum nomina secundùm convenientiam ad spirituales perfectiones eorum; Gregorius verò, hom. 34 in Evang., circ. med., in expositione horum nominum magis attendere videtur exteriora ministeria; dicit enim, quòd *Angeli* dicuntur qui minima nuntiant; *Archangeli* qui summa; *Virtutes* per quas miracula fiunt; *Potestates* quibus adversæ potestates arcentur, vel repelluntur; *Principatus* qui ipsis bonis spiritibus præsent.

Ad primum ergo dicendum quòd Angelus *nuntius* dicitur. Omnes ergo cœlestes spiritus, in quantum sunt manifestatores divinorum, *Angeli* vocantur. Sed superiores Angeli habent quamdam excellentiam in hac manifestatione, à quâ superiores ordines nominantur. Infimus autem Angelorum ordo nullam excellentiam supra communem manifestationem addit; et ideò à simplici manifestatione nominatur; et sic nomen commune remanet infimo ordini quasi proprium, ut dicit Dionysius cap. 5 cœl. Hier.

Vel potest dici quòd infimus ordo specialiter potest dici ordo *Angelorum*, quia immediate nobis annuntiant. Virtus autem dupliciter accipi potest. Uno modo communiter, secundùm quòd est media inter essentiam, et operationem; et sic omnes cœlestes spiritus nominantur *cœlestes virtutes*, sicut et cœlestes essentiæ. Alio modo secundùm quòd importat quemdam excessum fortitudinis; et sic est proprium nomen ordinis. Unde Dionysius dicit, cap. 8 cœl. Hier., parùm à princ., quòd *nomen Virtutum significat quamdam virilem, et inconcussam fortitudinem, primò quidem ad omnes operationes divinas eis convenientes; secundò verò ad suscipiendum divina; et ita significat quòd sine aliquo timore aggrediuntur divina quæ ad eos pertinent; quòd videtur ad fortitudinem animi pertinere.*

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicit Dionysius, 12 cap. de div. Nom., in fin., *dominatio laudatur in Deo singulariter per quemdam excessum; sed per participationem divina eloquia vocant Dominos principaliores ordines, per quos inferiores ex donis ejus accipiunt.* Unde et Dionysius dicit in 8 cap. cœl. Hier., parùm à princ., quòd *nomen Domina-*

tionum primò quidem significat quamdam libertatem, quæ est à servili conditione, et pedestri subjectione (sicut plebs subicitur) et à tyrannicâ oppressione, quam interdum etiam majores patiuntur. Secundò significat quamdam rigidam et inflexibilem gubernationem, quæ ad nullum servilem actum inclinatur, neque ad aliquem actum subjectorum, vel oppressorum à tyrannis. Tertiò significat appetitum, et participationem veri dominii, quod est in Deo. Et similiter nomen cujuslibet ordinis significat participationem ejus quod est in Deo; sicut nomen Virtutum significat participationem divinæ virtutis; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum quòd nomen *Dominationis*, et *Potestatis*, et *Principatus* diversimodè ad gubernationem pertinet. Nam domini est solummodò præcipere de agendis. Et ideò Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., circ. med., quòd *quædam Angelorum agmina, pro eo quòd eis cætera ad obediendum subjecta sunt, Dominationes vocantur.* Nomen verò *Potestatis* ordinationem quamdam designat, secundùm illud Apostoli ad Rom. 13, 2: *Qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Et ideò Dionysius dicit, cap. 9 cœl. Hier., ante med., quòd nomen *Potestatis* significat quamdam ordinationem et circa susceptionem divinorum, et circa actiones divinas, quas superiores in inferiores agunt, eos sursùm ducendo. Ad ordinem ergo *Potestatum* pertinet ordinare quæ à subditis sint agenda. Principari verò, ut Gregorius dicit, loco nunc cit., est *inter aliquos priorem existere, quasi primi sint in executione eorum quæ imperantur.* Et ideò Dionysius dicit, c. 9 cœl. Hier., circa princ., quòd nomen *Principatum* significat *ductivum cum ordine sacro.* Illi enim qui alios ducunt, primi inter eos existentes, *Principes* propriè vocantur, secundùm illud psal. 67, 26: *Prævenierunt principes conjuncti psallentibus.*

Ad quartum dicendum quòd *Archangeli*, secundùm Dionysium, cap. 9 cœl. Hier., à princ., medii sunt inter *Principatus* et *Angelos*. Medium autem comparatum uni extremo videtur alterum, in quantum participat naturam utriusque; sicut tepidum respectu calidi est frigidum, respectu verò frigidi est calidum. Sic et *Archangeli* dicuntur, quasi *principes Angeli*; quia respectu Angelorum sunt principes, respectu verò Principatum sunt Angeli. Secundùm Gregorium autem, hom. 34 in Evang., ante med., dicuntur *Archangeli* ex eo quòd principantur soli ordini Angelorum, quasi magna nuntiantes; *Principatus* autem dicuntur ex eo quòd principantur omnibus cœlestibus virtutibus divinas jussiones explentibus.

Ad quintum dicendum quòd nomen *Seraphim* non imponitur tantùm à charitate, sed à charitatis excessu, quem importat nomen ardoris, vel incendii. Unde Dionysius, 7 cap. cœl. Hier., à princ., exponit nomen *Seraphim* secundùm proprietates ignis, in quo est excessus caliditatis. In igne autem tria possumus considerare. Primò quidem motum, qui est sursùm, et qui est continuus; per quod significatur quòd indeclinabiliter mo-

ventur in Deum. Secundò verò virtutem activam ejus, quæ est *calidum* : quod quidem non simpliciter invenitur in igne, sed cum quâdam acuitate (1), quia maximè est penetrativus in agendo, et pertingit usque ad minima, et iterùm cum quodam superexcedenti fervore; et per hoc significatur actio hujusmodi Angelorum, quam in subditos potenter exercent, eos in sublimem fervorem excitantes, et totaliter eos per incendium purgantes. Tertiò consideratur in igne claritas ejus; et hoc significat quòd hujusmodi Angeli in se ipsis habent inextinguibilem lucem, et quod alios perfectè illuminant. Similiter etiam nomen *Cherubim* imponitur à quodam excessu scientiæ; unde interpretatur *plenitudo scientiæ* : quod Dionysius, cap. 7 cœl. Hier., à princ., exponit quantum ad quatuor : primò quidem quantum ad perfectam Dei visionem; secundò quantum ad plenam susceptionem divini luminis; tertiò quantum ad hoc quòd in ipso Deo contemplantur pulchritudinem ordinis rerum à Deo derivatam; quartò quantum ad hoc quòd ipsi pleni existentes hujusmodi cognitione, eam copiosè in alios effundunt.

Ad sextum dicendum quòd ordo *Thronorum* habet excellentiam præ inferioribus ordinibus in hoc quòd immediatè in Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt; sed *Cherubim* habent excellentiam scientiæ, *Seraphim* verò excellentiam ardoris. Et licèt in his duabus excellentiis includatur tertia, non tamen in illâ quæ est *Thronorum*, includuntur aliæ duæ; et ideò ordo *Thronorum* distinguitur ab ordine *Cherubim* et *Seraphim*. Hoc enim est commune in omnibus quod excellentiâ inferioris continetur in excellentiâ superioris, et non è converso. Exponit autem Dionysius, cap. 7 cœl. Hier., nomen *Thronorum* per convenientiam ad materiales sedes; in quibus est quatuor considerare. Primò quidem situm, quia super terram sedes elewantur; et sic ipsi Angeli qui *Throni* dicuntur, elewantur usque ad hoc quòd in Deo immediatè rationes rerum cognoscant. Secundò in materialibus sedibus consideratur firmitas, quia in ipsis aliquis firmiter sedet, hic autem est è converso : nam ipsi Angeli firmanur per Deum. Tertiò quia sedes suscipit sedentem, et in eâ deferri potest; sic et ipsi Angeli suscipiunt Deum in seipsis, et eum quodammodò ad inferiores ferunt. Quartò ex figurâ, quia sedes ex unâ parte est aperta ad suscipiendum sedentem; ita et isti Angeli sunt per promptitudinem aperti ad suscipiendum Deum, et famulandum ipsi.

ARTICULUS VI. — *Utrùm convenienter gradus ordinum assignentur.* — (2, dist. 9, art. 5.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter gradus ordinum assignentur. Ordo enim prælatorum videtur esse supremus. Sed *Dominationes*, *Principatus* et *Potestates* ex ipsis nominibus prælationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes supremi.

2. Præterea, quantò aliquis ordo est Deo

propinquior, tantò est superior. Sed ordo *Thronorum* videtur esse Deo propinquissimus; nihil enim conjungitur propinquius sedenti quàm sua sedes. Ergo ordo *Thronorum* est altissimus.

3. Præterea, scientia est prior quàm amor, et intellectus videtur esse altior quàm voluntas: ordo autem *Cherubim* à scientiâ desumitur; ordo *Seraphim* ab amore. Ergo et ordo *Cherubim* videtur esse altior quàm ordo *Seraphim*.

4. Præterea, Gregorius, hom. 24 in Evang., in med., ponit *Principatus* super *Potestates*. Non ergo collocantur immediatè super *Archangelos*, ut Dionysius dicit, cap. 9 cœlest. Hier., circa princ.

Sed contra est quòd Dionysius, cap. 7 cœl. Hierarch., ponit in primâ quidem hierarchiâ *Seraphim* ut primos, *Cherubim* ut medios, *Thronos* ut ultimos; in mediâ verò *Dominationes* ut primos, *Virtutes* ut medios, *Potestates* ut ultimos; in ultimâ *Principatus* ut primos, *Archangelos* ut medios, *Angelos* ut ultimos.

Respondeo dicendum quòd gradus angelicorum ordinum assignant et Gregorius, hom. 34 in Evang., et Dionysius, cap. 7, 8 et 9 cœl. Hier., quantum ad alia quidem convenienter, sed quantum ad *Principatus* et *Virtutes* differenter. Nam Dionysius collocat *Virtutes* sub *Dominationibus*, et supra *Potestates*; *Principatus* autem sub *Potestatibus*, et supra *Archangelos*. Gregorius autem ponit *Principatus* in medio *Dominationum*, et *Potestatum*, *Virtutes* verò in medio *Potestatum* et *Archangelorum*. Et utraque assignatio fulcimentum habere potest ex auctoritate Apostoli, qui medios ordines ascendendo enumerans, dicit Ephes. 1, 20, quòd *Deus constituit illum*, scilicet Christum, *ad dexteram suam in cœlestibus supra omnem Principatum et Potestatem, et Virtutem et Dominationem*. Ubi *Virtutem* ponit inter *Potestatem*, et *Dominationem* secundum assignationem Dionysii. Sed ad Coloss. 1, 16, enumerans eosdem ordines descendendo dicit: *Sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates, omnia per ipsum, et in ipso creata sunt*. Ubi *Principatus* ponit medios inter *Dominationes* et *Potestates*, secundum assignationem Gregorii.

Primò igitur videamus rationem assignationis Dionysii; in quâ considerandum est, quòd, sicut supra dictum est, art 2 hujus quæst., prima hierarchia inspicit (1) rationes rerum in ipso Deo; secunda verò in causis universalibus; tertia verò secundum determinationem ad speciales effectus. Et quia Deus est finis non solum angelicorum ministeriorum, sed etiam totius creaturæ; ad primam hierarchiam pertinet consideratio finis; ad mediam verò dispositio universalis de agendis; ad ultimam autem applicatio dispositionis ad effectum, quæ est operis executio; hæc enim tria manifestum est in quâlibet operatione inveniri. Et ideò Dionysius, cap. 7 cœl. Hier., ex nominibus ordinum proprie-

(1) Ita edit. Rom. Nicolai et Patav. Al., *acuitate*. Cod. Alean. *activitate*.

(1) Edit. Ita Nicolai et Patav. Cod. Alean. cum edit. Rom., *accivit*.

tates illorum considerans, illos ordines in primâ hierarchiâ posuit quorum nomina imponuntur per respectum ad Deum, scilicet *Seraphim, Cherubim et Thronos*; illos verò ordines posuit in mediâ hierarchiâ quorum nomina designant communem quamdam gubernationem, sive dispositionem, id est *Dominationes, Virtutes et Potestates*; illos verò ordines posuit in tertiâ hierarchiâ quorum nomina designant operis executionem, scilicet *Principatus, Angelos et Archangelos*. In respectu autem ad finem tria considerari possunt. Nam primò aliquis considerat finem; secundò verò perfectam finis cognitionem accipit; tertiò verò intentionem suam in ipso defigit: quorum secundum ex additione se habet ad primum, et tertium ad utrumque. Et quia Deus est finis creaturarum, sicut dux est finis exercitûs, ut dicitur in 12 Metaphys., text. 52., potest aliquid simile hujus ordinis considerari in rebus humanis. Nam quidam sunt qui hoc habent dignitatis ut per seipsos familiariter accedere possint ad regem vel ducem; quidam super hoc habent ut etiam secreta ejus cognoscant; alii verò insuper circa ipsum semper inhærent, quasi ei conjuncti. Et secundum hanc similitudinem accipere possumus dispositionem in ordinibus primæ hierarchiæ; nam *Throni* elewantur ad hoc quòd Deum familiariter in seipsis recipiant, secundum quòd rationes rerum in ipso immediatè cognoscere possunt; quod est proprium totius primæ hierarchiæ; *Cherubim* vero supereminenter divina secreta cognoscunt; *Seraphim* verò excellunt in hoc quòd est omnium supremum, scilicet Deo ipsi uni-ri; ut sic ab eo quod est commune toti hierarchiæ, denominetur ordo *Thronorum*, sicut ab eo quod est commune omnibus cœlestibus spiritibus, denominatur ordo *Angelorum*. Ad gubernationis autem rationem tria pertinent: quorum primum est distinctio eorum quæ agenda sunt, quod est proprium *Dominationum*; secundum autem est præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad *Virtutes*; tertium autem est ordinare qualiter ea quæ præcepta, vel definita sunt, impleri possunt, ut aliqui exequantur, et hoc pertinet ad *Potestates*. Executio autem angelicorum ministeriorum consistit in annuntiando divina. In executione autem cujuslibet actûs sunt quidam quasi incipientes actionem, et alios ducentes, sicut in cantu præcentores, et in bello illi qui alios ducunt et dirigunt, et hoc pertinet ad *Principatus*. Alii verò sunt qui simpliciter exequantur; et hoc pertinet ad *Angelos*. Alii verò medio modo se habent; quod ad *Archangelos* pertinet, ut supra dictum est, art. præc., ad 4. Invenitur autem congrua hæc ordinum assignatio. Nam semper summum inferioris ordinis affinitatem habet cum ultimo superioris, sicut infima animalia parùm distant à plantis. Primus autem ordo est divinarum personarum, qui terminatur ad Spiritum sanctum, qui est amor procedens, cum quo affinitatem habet supremus ordo primæ hierarchiæ, ab incendio amoris denominatus. Infimus autem ordo primæ hierarchiæ est *Thronorum*, qui ex suo ordine

habent quamdam affinitatem cum *Dominationibus*; nam *Throni* dicuntur secundum Gregorium, hom. 34 in Evang., per quos Deus sua judicia exercet; accipiunt enim divinas illuminationes per convenientiam ad immediatè illuminandum secundam hierarchiam, ad quam pertinet dispositio divinarum ministeriorum. Ordo verò *Potestatum* affinitatem habet cum ordine *Principatum*: nam cum *Potestatum* sit ordinem subjectis imponere, hæc ordinatio statim in nomine *Principatum* designatur, qui sunt primi in executione divinarum ministeriorum, utpote præsidentes gubernationi gentium et regnorum; quod est præcipuum (1) in divinis ministeriis: nam bonum gentis est divinius quàm bonum unius hominis; unde dicitur Dan. 10, 13: *Princeps regni Persarum restitit mihi*.

Dispositio etiam ordinum, quam Gregorius ponit, loc. sup. cit., congruitatem habet. Nam cum *Dominationes* sint definientes, et præcipientes ea quæ ad divina ministeria pertinent, ordines eis subjecti disponuntur secundum dispositionem eorum in quos divina ministeria exercentur. Ut tamen dicit Augustinus in 3 de Trinitate, cap. 4, à princip., *corpora quodam ordine reguntur, inferiora per superiora, et omnia per spiritualem creaturam, et spiritus malus per spiritum bonum*. Primus ergo ordo post *Dominationes* dicitur *Principatum*, qui etiam bonis spiritibus principantur; deinde *Potestates*, per quas arcentur mali spiritus, sicut per potestates terrenas arcentur malefactores, ut habetur Rom. 13; post quas sunt *Virtutes*, quæ habent potestatem super corporalem naturam in operatione miraculorum; post quas sunt *Angeli et Archangeli*, qui nuntiant hominibus vel magna, quæ sunt supra rationem, vel parva, ad quæ ratio se extendere potest.

Ad primum ergo dicendum quòd in Angelis potius est quòd subjiciuntur Deo, quàm quòd inferioribus præsident; et hoc derivatur ex illo; et ideò ordines nominati à prælatione non sunt supremi, sed magis ordines nominati à conversione ad Deum.

Ad secundum dicendum quòd illa propinquitas ad Deum quæ designatur nomine *Thronorum*, convenit etiam *Cherubim* et *Seraphim*, et excellentiùs, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd sicut supra dictum est, quæst. 27, art. 3, cognitio est, secundum quòd cognita sunt in cognoscente; amor autem, secundum quòd amans unitur rei amatæ. Superiora autem nobiliori modo sunt in seipsis quàm in inferioribus; inferiora verò nobiliori modo sunt in superioribus quàm in seipsis. Et ideò inferiorum quidem cognitio præeminet dilectioni, superiorum autem dilectio, et præcipuè Dei, præeminet cognitioni.

Ad quartum dicendum quòd si quis diligenter consideret dispositiones ordinum secundum Dionysium et Gregorium, parùm vel nihil differunt, si ad rem referantur. Exponit enim Gregorius *Principatum* nomen ex hoc quòd bonis spiritibus præsent, et hoc convenit *Vir-*

(1) Al., principium.

tutibus, secundum quod in nomine *Virtutum* intelligitur quædam fortitudo, dans efficaciam inferioribus spiritibus ad exequenda divina ministeria. Rursus *Virtutes* secundum Gregorium videntur esse idem quod *Principatus* secundum Dionysium. Nam hoc est primum in divinis ministeriis miracula facere; per hoc enim paratur via annuntiationi Archangelorum et Angelorum.

ARTICULUS VII. — *Utrum ordines remanebunt post diem iudicii.* — (2, dist. 11, quest. 2, art. 6, et 4, dist. 47, quest. 1, art. 2, quest. 4, et 1 Cor. 15, lect. 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines non remanebunt post diem iudicii. Dicit enim Apostolus 1 ad Corinth. 15, 24, quod Christus *evacuabit omnem Principatum, et Potestatem, cum tradiderit regnum Deo et Patri*; quod erit in ultimâ consummatione. Pari ergo ratione in illo statu omnes alii ordines evacuabuntur.

2. Præterea, ad officium Angelorum pertinet purgare, illuminare et perficere. Sed post diem iudicii unus Angelus non purgabit, aut illuminabit, aut perficiet alium, quia non proficient amplius in scientiâ. Ergo frustra ordines angelici remanerent.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Heb. 1, 14, de Angelis, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*; ex quo patet quod officia Angelorum ordinantur ad hoc quod homines ad salutem adducantur. Sed omnes electi usque ad diem iudicii salutem consequuntur. Non ergo post diem iudicii remanebunt officia, et ordines Angelorum.

Sed contra est quod dicitur Judic. 5, 10: *Stellæ manentes in ordine, et cursu suo*, quod exponitur de Angelis, in Glos. interl. Ergo Angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Respondeo dicendum quod in ordinibus angelicis duo possunt considerari, scilicet distinctio graduum, et executio officiorum. Distinctio autem graduum est in Angelis secundum differentiam gratiæ et naturæ, ut supra dictum est, art. 4 huj. quæst.; et utraque differentia semper in Angelis remanebit; non enim naturarum differentiæ ab eis auferri possent, nisi eis corruptis. Differentia etiam gloriæ erit in eis semper secundum differentiam meriti præcedentis. Executio autem officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem iudicii, et aliquo modo cessabit. Cessabit quidem, secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos ad finem, remanebit autem, secundum quod convenit in ultimâ finis consecutione, sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugnâ et in triumpho.

Ad primum ergo dicendum quod Principatus et Potestates evacuabuntur in illâ finali consummatione quantum ad hoc quod alios ad finem perducant; quia consecuto jam fine, non est necessarium tendere in finem. Et hæc ratio intelligitur ex verbis Apostoli dicentis: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*, id est, cum perduxerit fideles ad fruendum ipso Deo

Ad secundum dicendum quod actiones Angelorum super alios Angelos considerandæ sunt secundum similitudinem actionum intelligibilium quæ sunt in nobis. Inveniuntur autem in nobis multæ intelligibiles actiones quæ sunt ordinatæ secundum ordinem causæ et causati; sicut cum per multa media gradatim in unam conclusionem devenimus. Manifestum est autem quod cognitio conclusionis dependet ex omnibus mediis præcedentibus non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad scientiæ conservationem. Cujus signum est quod si quis oblivisceretur aliquod præcedentium mediorum, opinionem quidem, vel fidem de conclusione posset habere, sed non scientiam, ordine causarum ignorato. Sic igitur cum inferiores Angeli rationem divinorum operum cognoscant per lumen superiorum Angelorum, dependet eorum cognitio ex lumine superiorum non solum quantum ad novam acquisitionem scientiæ, sed etiam quantum ad cognitionis conservationem. Licet ergo post iudicium non proficiant inferiores Angeli in cognitione aliquarum rerum, non tamen propter hoc excluditur quin à superioribus illuminentur.

Ad tertium dicendum quod, etsi post diem iudicii homines non sint ulterius ad salutem adducendi per ministerium Angelorum, tamen illi qui jam salutem erunt consecuti, aliquam illustrationem habebunt per Angelorum officia.

ARTICULUS VIII. — *Utrum homines assumantur ad ordines Angelorum.* — (2, dist. 9, art. 8.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non assumantur ad ordines Angelorum. Hierarchia enim humana continetur sub infimâ hierarchiarum cælestium, sicut infima sub mediâ, et media sub primâ. Sed Angeli infimæ hierarchiæ nunquam transferentur in mediam aut in primam. Ergo neque homines transferentur ad ordines Angelorum.

2. Præterea, ordinibus Angelorum aliqua officia competunt, utpole custodire, miracula facere, dæmones arcere, et hujusmodi; quæ non videntur convenire animabus sanctorum. Ergo non transferentur ad ordines Angelorum.

3. Præterea, sicut boni Angeli inducunt ad bonum, ita dæmones inducunt ad malum. Sed erroneum est dicere quod animæ hominum malorum convertantur in dæmones: hoc enim Chrysostomus reprobatur super Matth., homil. 29, ante med. Ergo non videtur quod animæ sanctorum transferantur ad ordines Angelorum.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 22, 30, de sanctis, quod *erunt sicut Angeli Dei in cælo*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 4 huj. qu., ordines Angelorum distinguuntur, et secundum conditionem naturæ, et secundum dona gratiæ.

Si ergo considerentur Angelorum ordines solum quantum ad gradum naturæ, sic homines nullo modo assumi possunt ad ordines

Angelorum; quia semper remanebit naturarum distinctio.

Quam quidam considerantes posuerunt quòd nullo modo homines transferri possunt ad æqualitatem Angelorum, quod est erroneum: repugnat enim promissioni Christi dicentis Lucæ 20, 36, quòd *filii resurrectionis erunt æquales Angelis in cælis*. Illud enim quod est ex parte naturæ, se habet ut materiale in ratione ordinis; completivum verò est quod est ex dono gratiæ, quæ dependet ex liberalitate Dei, non ex ordine naturæ. Et ideò per donum gratiæ homines mereri possunt tantam gloriam, ut Angelis æquantur secundum singulos Angelorum gradus; quod est homines ad ordines Angelorum assumi.

Quidam tamen dicunt quòd ad ordines Angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed soli virgines, vel perfecti; alii verò suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati Angelorum. Sed hoc est contra Augustinum, qui dicit lib. 12 de Civ. Dei, cap. 1, in princ., quòd *non erunt duæ societates hominum et Angelorum, sed una; quia omnium beatitudo est adhærere uni Deo*.

Ad primum ergo dicendum quòd gratia Angelis datur secundum proportionem naturalium. Non autem sic est de hominibus, ut supra dictum est, art. 4 hujus qu. Et ideò sicut inferiores Angeli non possunt transferri ad naturalem gradum superiorum, ita nec ad gratuitum; homines verò possunt ad gratuitum conscendere, sed non ad naturalem.

Ad secundum dicendum quòd Angeli secundum naturæ ordinem medii sunt inter nos et Deum; et ideò secundum legem communem per eos administrantur non solum res humanæ, sed etiam omnia corporalia. Homines autem sancti etiam post hanc vitam sunt ejusdem naturæ nobiscum; unde secundum legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Augustinus dicit in libro de Curâ pro mortuis agendâ, cap. 16 in princ. Ex quâdam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur vel vivis, vel mortuis, hujusmodi officia exercere; vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid hujusmodi agendo, sicut Augustinus in eodem lib. dicit, ibid.

Ad tertium dicendum quòd homines ad pœnam dæmonum transferri non est erroneum; sed quidam erroneè posuerunt, dæmones nihil aliud esse quàm animas defunctorum, et hoc Chrysostomus reprobatur, loco cit. in arg.

QUÆSTIO CIX.

DE ORDINATIONE MALORUM ANGELORUM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum: et circa hoc quærentur quatuor: 1^o utrùm ordines sint in dæmonibus; 2^o utrùm in eis sit prælatio; 3^o utrùm unus illuminet alium; 4^o utrùm subjiciantur prælationibus bonorum Angelorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm ordines sint in dæmonibus.* — (1, dist. 6, art. 4, et 4, dist. 47, qu. 1, art. 3, quæst. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

ordines non sint in dæmonibus. Ordo enim pertinet ad rationem boni, sicut et modus, et species, ut Augustinus dicit in lib. de Naturâ boni, cap. 3, et è contrario inordinatio pertinet ad rationem mali. Sed in bonis Angelis nihil est inordinatum. Ergo in malis angelis non sunt aliqui ordines.

2. Præterea, ordines angelici sub aliquâ hierarchiâ continentur. Sed dæmones non sunt sub aliquâ hierarchiâ, quæ est *sacer principatus*, cum ab omni sanctitate sint vacui. Ergo in dæmonibus non sunt ordines.

3. Præterea, dæmones de singulis ordinibus Angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse aliqujus ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quòd deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Nunquàm autem invenitur quòd dicantur *Seraphim*, vel *Throni*, vel *Dominationes*. Ergo pari ratione non sunt in aliis ordinibus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. ult. 12, quòd *est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum*.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est art. 4 et 8 præc. quæst., ordo angelicus consideratur et secundum gradum naturæ, et secundum gradum gratiæ. Gratia verò habet duplicem statum, scilicet imperfectum, qui est status merendi, et perfectum, qui est status gloriæ consummatæ.

Si ergo considerentur ordines angelici quantum ad perfectionem gloriæ, sic dæmones neque sunt in ordinibus angelicis, neque unquàm fuerunt; si autem considerentur quantum ad id quod est gratiæ imperfectæ, sic dæmones fuerunt quidem aliquando in ordinibus Angelorum, sed ab eis ceciderunt, secundum illud quod supra posuimus, qu. 62, art. 3, omnes Angelos in gratiâ creatos fuisse. Si autem considerentur quantum ad id quod est naturæ, sic adhuc sunt in ordinibus; quia data naturalia non amiserunt, ut dicit Dionysius, c. 4 de div. Nom., à med. lect. 19.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum potest inveniri sine malo; sed malum non potest inveniri sine bono, ut supra habitum est, quæst. 49, art. 3, et ideò dæmones, in quantum habent naturam bonam, ordinati sunt.

Ad secundum dicendum quòd ordinatio dæmonum si consideretur ex parte Dei ordinantis, est sacra, utitur enim dæmonibus propter seipsum; sed ex parte voluntatis dæmonum non est sacra, quia abutuntur suâ naturâ ad malum.

Ad tertium dicendum quòd nomen *Seraphim* imponitur ab ardore charitatis; nomen autem *Thronorum* ab inhabitatione divinâ; nomen autem *Dominationum* importat libertatem quamdam; quæ omnia opponuntur peccato; et ideò peccantibus angelis hujusmodi nomina non attribuuntur.

ARTICULUS II. — *Utrùm in dæmonibus sit prælatio.* — (*Sup., qu. 63, art. 8, et 2, dist. 6, art. 4, et 4, dist. 47, art. 2, qu. 4.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in dæmonibus non sit prælatio. Omnis

enim prælatio est secundum aliquem ordinem justitiæ. Sed dæmones totaliter à justitiâ ceciderunt. Ergo in eis non est prælatio.

2. Præterea, ubi non est obedientia et subiectio, non est prælatio. Hæc autem sine concordia esse non possunt; quæ in dæmonibus nulla est, secundum illud Proverb. 13, 10: *Inter superbos semper sunt jurgia*. Ergo in dæmonibus non est prælatio.

3. Præterea, si in eis est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad eorum culpam vel pœnam. Sed non ad eorum naturam, quia subiectio et servitus non est ex naturâ, sed est ex peccato subsecuta; nec pertinet ad culpam vel pœnam, quia sic superiores dæmones, qui magis peccaverunt, inferioribus subderentur. Non ergo est prælatio in dæmonibus.

Sed contra est quod dicit Glossa ordin. super illud: *Cum evacuaverit omnem principatum*, etc., 1 Cor. 13: *Quamdiu durat mundus, Angeli Angelis, homines hominibus et dæmones dæmonibus præsent.*

Respondeo dicendum quod cum actio sequatur naturam rei, quorumcumque naturæ sunt ordinatæ, oportet quod etiam actiones subinvicem ordinentur, sicut patet in rebus corporalibus. Quia enim inferiora corpora naturali ordine sunt infra corpora cœlestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus cœlestium corporum. Manifestum est autem ex præmissis, art. præc., quod dæmonum quidam naturali ordine sub aliis constituuntur; unde et actiones eorum sub actionibus superiorum sunt; et hoc est quod rationem prælationis facit, ut scilicet actio subditi subdatur actioni prælati. Sic igitur ipsa naturalis dispositio dæmonum requirit quod sit in eis prælatio. Convenit etiam hoc divinæ sapientiæ, quæ nihil in universo inordinatum relinquit, quæ *attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*, ut dicitur Sapient. 8, 1.

Ad primum ergo dicendum quod prælatio dæmonum non fundatur super eorum justitiâ, sed super justitiâ Dei cuncta ordinantis.

Ad secundum dicendum quod concordia dæmonum, quâ quidam aliis obediunt, non est ex amicitia quam inter se habeant, sed ex communi nequitia, quâ homines odiunt, et Dei justitiæ repugnant. Est enim proprium hominum impiorum ut eis se adjungant et subiciant, ad propriam nequitiam exequendam, quos potentiores viribus vident.

Ad tertium dicendum quod dæmones non sunt æquales secundum naturam; unde in eis est naturalis prælatio; quod in hominibus non contingit, qui naturâ sunt pares. Quod autem superioribus inferiores subdantur, non est ad bonum superiorum, sed magis ad malum eorum; quia cum mala facere maximè ad miseriam pertineat, præesse in malis est esse magis miserum.

ARTICULUS III. — *Utrum in dæmonibus sit illuminatio.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus sit illuminatio. Illuminatio enim consistit in manifestatione veritatis. Sed

unus dæmon potest alteri veritatem manifestare, quia superiores magis acumine naturalis scientiæ vigent. Ergo superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

2. Præterea, corpus quod superabundat lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit, sicut sol lunam. Sed superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores dæmones possunt inferiores illuminare.

Sed contra, illuminatio cum purgatione est, et perfectione, ut supra dictum est, qu. 106, art. 1, in arg. *Sed cont.*, et art. 2, ad 1. Sed purgare non convenit dæmonibus, secundum illud Eccli. 34, 4: *Ab im-mundo quid mundabitur?* Ergo etiam neque illuminare.

Respondeo dicendum quod in dæmonibus non potest esse illuminatio propriè. Dictum est enim supra, qu. 106, art. 1, quod illuminatio propriè est manifestatio veritatis, secundum quod habet ordinem ad Deum, qui illuminat omnem intellectum. Alia autem manifestatio veritatis potest esse locutio, sicut cum unus Angelus alteri suum conceptum manifestat. Perversitas autem dæmonum hoc habet quod unus alium non intendit ordinare ad Deum, sed magis ab ordine divino abducere; et ideò unus dæmon alium non illuminat; sed unus alii suum conceptum per modum locutionis intimare potest.

Ad primum ergo dicendum quod non quælibet veritatis manifestatio habet rationem illuminationis, sed solum quæ dicta est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod secundum ea quæ ad naturalem cognitionem pertinent, non est necessaria manifestatio veritatis neque in Angelis, neque in dæmonibus; quia, sicut supra dictum est, qu. 53, art. 2, et 58, art. 1, statim à principio suæ conditionis omnia cognoverunt quæ ad naturalem cognitionem pertinent. Et ideò major plenitudo naturalis luminis, quæ est in superioribus dæmonibus, non potest esse ratio illuminationis.

ARTICULUS IV. — *Utrum boni Angeli habeant prælationem super malos.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod boni Angeli non habeant prælationem super malos. Prælatio enim Angelorum præcipuè attenditur secundum illuminationes. Sed mali angeli, cum sint tenebræ, non illuminantur à bonis. Ergo boni Angeli non sunt prælati super malos.

2. Præterea, ad negligentiam præsentis pertinere videntur ea quæ per subditos malè fiunt. Sed dæmones multa mala faciunt. Si igitur subsunt prælationibus bonorum Angelorum, videtur in angelis bonis esse aliqua negligentia; quod est inconveniens.

3. Præterea, prælatio Angelorum sequitur naturæ ordinem, ut supra dictum est, art. 1, hujus qu. Sed, si dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur, multi dæmones multis bonis Angelis sunt superiores ordine naturæ. Non ergo

boni Angeli prælationem habent super omnes malos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de Trinit., c. 4, à princ., quod *spiritus vitæ deservitor atque peccator regitur per spiritum vitæ rationalem, pium et justum*; et Gregorius dicit, hom. 34, in Evang., circ. med., quod *Potestates sunt Angeli quorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sunt*.

Respondeo dicendum quod totus ordo prælationis primò et originaliter est in Deo; et participatur à creaturis, secundum quod Deo magis appropinquant. Illæ enim creaturæ super alias influentiam habent quæ sunt perfectiores, et Deo propinquiores. Maxima autem perfectio, et per quam maximè Deo appropinquatur, est creaturarum fruendum Deo, sicut sunt sancti Angeli; quâ perfectione dæmones privantur; et ideò boni Angeli super malos prælationem habent, et hi per eos reguntur.

Ad primum ergo dicendum quod per sanctos Angelos multa de divinis mysteriis dæmonibus revelantur, cum divina justitia exigit ut per dæmones aliqua fiant vel ad punitionem malorum, vel ad exercitationem bonorum; sicut in rebus humanis assessores judicis revelant tortoribus ejus sententiam. Hujusmodi autem revelationes, si ad Angelos revelantes comparentur, illuminationes sunt, quia ordinant eas ad Deum; ex parte verò dæmonum non sunt illuminationes, quia eas in Deum non ordinant, sed ad expletionem propriæ iniquitatis.

Ad secundum dicendum quod sancti Angeli sunt ministri divinæ sapientiæ. Unde sicut divina sapientia permittit aliqua mala fieri per malos angelos, vel homines, propter bona quæ ex eis elicit; ita et boni Angeli non totaliter cohibent malos à nocendo.

Ad tertium dicendum quod Angelus qui est inferior ordine naturæ, præest dæmonibus, quamvis superioribus ordine naturæ; quia virtus divinæ justitiæ, cui inhærent boni Angeli, potior est quàm virtus naturalis Angelorum. Unde et apud homines *spiritualis judicat omnia*, ut dicitur 1 ad Cor. 11, 15, et Philosophus dicit in lib 3 Ethicor., c. 4, quod *virtuosus est regula et mensura omnium humanorum actuum*.

QUÆSTIO CX.

DE PRÆSENTIA ANGELORUM SUPER CREATURAM CORPORALEM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præsentia Angelorum super creaturam corporalem; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o utrùm creatura corporalis administretur per Angelos; 2^o utrùm creatura corporalis obediat Angelis ad nutum; 3^o utrùm Angeli suâ virtute possint immediatè movere corpora localiter; 4^o utrùm Angeli boni, vel mali possint facere miracula.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm creatura corporalis administretur per Angelos.* — (2, dist. 14, art. 3, et 3, cont., c. 78 et 83, et Ver., qu. 5, art. 8, et opusc. 2, cap. 125.

et opusculo 10, articulo 1, usque ad 15, et opusc. 20.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod creatura corporalis non administretur per Angelos. Res enim quæ habent determinatum modum operandi, non indigent gubernari ab aliquo præsentente; ideò enim indigemus gubernari ne aliter operemur quàm oporteat. Sed res corporales habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis. Non ergo indigent gubernatione Angelorum.

2. Præterea, inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam dicuntur inferiora, quædam superiora. Inferiora igitur gubernantur per superiora. Non ergo est necessarium quod gubernentur per Angelos.

3. Præterea, diversi ordines Angelorum distinguuntur secundum diversa officia. Sed si creaturæ corporales administrentur per Angelos, tot erunt officia Angelorum, quot sunt species rerum. Ergo etiam tot erunt ordines Angelorum, quot sunt species rerum; quod est contra supra dicta, qu. 108, art. 2 et 6. Non ergo corporalis creatura administratur per Angelos.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 3 de Trinit., c. 4, quod *omnia corpora reguntur per spiritum vitæ rationalem*; et Gregorius dicit in 4 Dial., cap. 5, quod *in hoc mundo visibili nihil nisi per creaturam invisibilem disponi potest*.

Respondeo dicendum quod tam in rebus humanis, quàm in rebus naturalibus hoc communiter invenitur quod potestas particularis gubernatur et regitur à potestate universali, sicut potestas ballivi gubernatur à potestate regis. Et in Angelis etiam est dictum, qu. 55, art. 3, et quæst. 108, art. 1, quod superiores Angeli qui præsent inferioribus, habent scientiam magis universalem. Manifestum est autem quod virtus cujuslibet corporis est magis particularis quàm virtus spiritualis substantiæ; nam omnis forma corporalis est forma individuata per materiam, et determinata ad hunc et nunc; formæ autem immateriales sunt absolutæ et intelligibiles. Et ideò, sicut inferiores Angeli, qui habent formas minùs universales, reguntur per superiores; ita omnia corporalia reguntur per Angelos. Et hoc non solum à sanctis doctoribus ponitur, sed etiam ab omnibus philosophis qui incorporeas substantias posuerunt.

Ad primum ergo dicendum quod res corporales habent determinatas actiones; sed has actiones non exercent, nisi secundum quod moventur; quia proprium corporis est quod non agat nisi per motum. Et ideò oportet quod creatura corporalis à spirituali moveatur.

Ad secundum dicendum quod ratio ista procedit secundum opinionem Aristotelis, 3 Met., text. 44, qui posuit, quod corpora cælestia moventur à substantiis spiritualibus; quarum numerum conatus fuit assignare secundum numerum motuum qui apparent in corporibus cælestibus. Sed non posuit, quod essent aliquæ substantiæ spirituales quæ ha-

berent immediatam præsentiam supra inferiora corpora, nisi fortè animas humanas; et hoc ideò quia non consideravit aliquas operationes in inferioribus corporibus exerceri nisi naturales, ad quas sufficiebat motus corporum cœlestium. Sed quia nos ponimus, multa in corporibus inferioribus fieri præter naturales actiones corporum, ad quæ non sufficiunt virtutes cœlestium corporum; ideò secundum nos necesse est ponere, quòd Angeli habeant immediatam præsentiam non solum supra cœlestia corpora, sed etiam supra corpora inferiora.

Ad tertium dicendum quòd de substantiis immaterialibus diversimodè philosophi sunt locuti. Plato enim posuit substantias immateriales esse rationes, et species sensibilibus corporum, et quasdam aliis universaliores; et ideò posuit substantias immateriales habere præsentiam immediatam circa omnia sensibilia corpora, et diversas circa diversa. Aristoteles autem posuit, 12 Metaph., text. 43, quòd substantiæ immateriales non sunt species corporum sensibilibus, sed aliquid altius et universalius; et ideò non attribuit eis immediatam præsentiam supra singula corpora, sed solum supra universalia agentia, quæ sunt corpora cœlestia. Avicenna verò mediam viam secutus est. Posuit enim cum Platone aliquam substantiam spiritualem præsentem immediatè sphæræ activorum, et passivorum, eò quòd sicut Plato ponebat, quòd formæ horum sensibilibus derivantur à substantiis immaterialibus, ita etiam Avicenna hoc posuit. Sed in hoc à Platone differt, quòd posuit unam tantum substantiam immaterialem præsentem omnibus corporibus inferioribus, quam vocavit *intelligentiam agentem*. Doctores autem sancti posuerunt, sicut Platonici, diversas rebus corporeis substantias spirituales esse præpositas. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 79, in princ.: *Unaquæque res visibilis in hoc mundo habet angelicam potestatem sibi præpositam*; et Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 4: *Diabolus erat ex iis angelicis virtutibus quæ præerant terrestri ordini*; et Origenes dicit super illud Numer. 22: *Cum vidisset asina Angelum, quòd opus est mundo Angelis, qui præsumt super bestias, et præsumt animalium nativitati, et virgultorum, et plantationum, et cæterarum rerum incrementis*. Sed hoc non est ponendum propter hoc quòd secundum suam naturam unus Angelus magis se habeat ad præsendum animalibus quàm plantis, quia quilibet Angelus, etiam minimus, habet altiore virtutem et universalior quàm aliquod genus corporalium; sed ex ordine divinæ sapientiæ, quæ diversis rebus diversos rectores præposuit. Nec tamen propter hoc sequitur quòd sint plures ordines Angelorum quàm novem; quia, sicut supra dictum est, quæst. 108, art. 6, ordines distinguuntur secundum generalia officia. Unde sicut secundum Gregorium, hom. 34 in Evang., à med., ad ordinem *Potestatum* pertinent omnes Angeli qui habent propriè præsentiam super dæmones; ita ad ordinem *Virtutum* pertinere videntur omnes Angeli

qui habent præsentiam super res purè corporeas; horum enim ministerio interdum etiam miracula fiunt.

ARTICULUS II. — *Utrum materia corporalis obediat Angelis ad nutum.* — (2-2, quæst. 80, art. 2, corp., et 3 cont., cap. 103, et Pot., quæst. 6, art. 3, et Mal., quæst. 16, art. 9 et 10, et quodl. 9, art. 10.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd materia corporalis obediat Angelis ad nutum. Major est enim virtus Angeli quàm virtus animæ. Sed conceptioni animæ obedit materia corporalis; immutatur enim corpus hominis ex conceptione animæ ad calorem et frigus, et quandoque usque ad sanitatem et ægritudinem. Ergo multò magis secundum conceptionem Angeli materia corporalis transmutatur.

2. Præterea, quidquid potest virtus inferior, potest virtus superior. Sed virtus Angeli est superior quàm virtus corporalis; corpus autem suâ virtute potest transmutare materiam corporealem ad formam aliquam; sicut patet cum ignis generat ignem. Ergo multò fortius virtute suâ Angeli possunt materiam corporealem transmutare ad aliquam formam.

3. Præterea, tota natura corporalis administratur per Angelos, ut dictum est artic. præced., et sic videtur quòd corpora se habent ad Angelos sicut instrumenta; nam ratio instrumenti est quòd sit movens motum. Sed in effectibus aliquid invenitur ex virtute principalium agentium quod non potest esse per virtutem instrumenti; et hoc est id quod est principalius in effectibus; sicut digestio nutrimenti est per virtutem caloris naturalis, qui est instrumentum animæ nutritivæ, sed quòd generetur caro viva, est ex virtute animæ; similiter quòd secetur lignum, pertinet ad serram, sed quòd perveniatur ad formam lecti, est ex virtute artificis. Ergo forma substantialis, quæ est principalis in effectibus corporalibus, est ex virtute Angelorum. Materia ergo obedit ad sui informationem Angelis.

Sed contra est quod Augustinus dicit 3 de Trinit., cap. 8 in princ.: *Non est putandum, istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilibus rerum materiam, sed soli Deo.*

Respondeo dicendum quòd Platonici posuerunt, formas quæ sunt in materiâ, causari ex immaterialibus formis, quia formas materiales ponebant esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et hos quantum ad aliquid secutus est Avicenna, qui posuit, omnes formas quæ sunt in materiâ, procedere à conceptione intelligentiæ; et quòd agentia corporalia sunt solum disponentia ad formas.

Qui in hoc videntur fuisse decepti, quia existimaverunt formam quasi aliquid per se factum, ut sic ab aliquo formali principio procederet. Sed, sicut Philosophus probat in 7 Metaph., text. 27, hoc quod propriè fit, est compositum. Hoc enim propriè est quasi subsistens; forma autem non dicitur ens, quasi ipsa sit, sed sicut quo aliquid est; et sic per consequens nec forma propriè fit;

ejus enim est fieri, cujus est esse, cum fieri nihil aliud sit quam via in esse. Manifestum est autem quod factum est simile facienti, quia omne agens agit sibi simile. Et ideò id quod facit res naturales, habet similitudinem cum composito, vel quia est compositum, sicut ignis generat ignem; vel quia totum compositum et quantum ad materiam, et quantum ad formam est in virtute ipsius, quod est proprium Dei. Sic igitur omnis informatio materiæ vel est à Deo immediatè, vel ab aliquo agente corporali, non autem immediatè ab Angelo.

Ad primum ergo dicendum quod anima nostra unitur corpori ut forma; et sic non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius; præsertim cum motus sensitivi appetitûs, qui fit cum quâdam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia: unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum quod id quod potest virtus inferior, potest superior, non eodem, sed excellentiori modo; sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic Angelus excellentiori modo transmutat materiam corporalem quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tanquam causa superior.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet ex virtute Angelorum aliquos effectus sequi in rebus naturalibus ad quos agentia corporalia non sufficerent. Sed hoc non est Angelo obedire materiam ad nutum (sicut nec coquis obedit materia ad nutum, quia aliquem modum decoctionis operantur per ignem secundum aliquam artis moderationem, quam ignis per se non faceret) cum reducere materiam in actum formæ substantialis non excedat virtutem corporalis agentis; quia simile natum est sibi simile facere.

ARTICULUS III. — *Utrum corpora obediunt Angelis ad motum localem.* — (Locis sup., art. 2, notatis.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora non obediunt Angelis ad motum localem. Motus enim localis corporum naturalium sequitur formas eorum. Sed Angeli non causant formas corporum naturalium, ut dictum est art. præc. et quæst. 65, art. 4. Ergo neque possunt causare in eis motum localem.

2. Præterea, in 8 Phys., à text. 54, usque ad 60, probatur, quod motus localis est primus motuum. Sed Angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo neque etiam possunt causare motum localem.

3. Præterea, membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem, in quantum habent in seipsis aliquod principium vitæ. In corporibus autem naturalibus non est aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt Angelis ad motum localem.

Sed contra est quod Augustinus dicit 3 de Trinit., cap. 8 et 9, quod *Angeli adhibent semina corporalia ad aliquos effectus producendos*. Sed hoc non possunt facere nisi localiter movendo. Ergo corpora obediunt eis

ad motum localem.

Respondeo dicendum quod, sicut Dionysius dicit, 7 cap. de div. Nom., lect. 1, *divina sapientia conjungit fines primorum principii secundorum*. Ex quo patet quod natura inferior in sui supremo attingitur à naturâ superiori. Natura autem corporalis est infra naturam spiritualem. Inter omnes autem motus corporeos perfectior est motus localis, ut probatur in 8 Physic., text. 57. Cujus ratio est, quia mobile secundum locum non est in potentiâ ad aliquid intrinsecum, in quantum hujusmodi, sed solum ad aliquid extrinsecum, scilicet ad locum. Et ideò natura corporalis nata est moveri immediatè à naturâ spirituali secundum locum. Unde et philosophi posuerunt, suprema corpora moveri localiter à spiritualibus substantiis; unde videmus quod anima movet corpus primo et principaliter locali motu.

Ad primum ergo dicendum quod in corporibus sunt alii motus locales præter eos qui consequuntur formas; sicut fluxus et refluxus maris non consequitur formam substantialem aquæ, sed virtutem lunæ; et multò magis aliqui motus locales consequi possunt virtutem spiritualium substantiarum.

Ad secundum dicendum quod Angeli causando motum localem, tanquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo scilicet agentia corporalia ad hujusmodi effectus producendos, sicut faber adhibet ignem ad emolitionem ferri.

Ad tertium dicendum quod Angeli habent virtutem minùs contractam quam animæ. Unde virtus motiva animæ contrahitur ad corpus unitum, quod per eam vivificatur; quo mediante alia potest movere. Sed virtus Angeli non est contracta ad aliquod corpus; unde potest corpora non conjuncta localiter movere.

ARTICULUS IV. — *Utrum Angeli possint facere miracula.* — (2-2, quæst. 178, art. 5, et 3, cont., cap. 102 et 103, et Pot., quæst. 6, art. 3 et 4, et Mal., quæst. 16, art. 9, et opusc. 2, cap. 138, et opusc. 11, art. 5, usque ad 19.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli possint facere miracula. Dicit enim Gregorius, hom. 34 in Evang., circ. med.: *Virtutes vocantur illi spiritus per quos signa, et miracula frequentius fiunt*.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 79, à med., quod *magi faciunt miracula per privatos contractus; boni Christiani per publicam justitiam; mali Christiani per signa publicæ justitiæ*. Sed *magi faciunt miracula per hoc quod exaudiuntur à dæmonibus*, ut ipse in eodem lib. dicit, ibid. Ergo dæmones miracula possunt facere. Ergo multò magis Angeli boni.

3. Præterea, Augustinus in eod. lib., loco cit., dicit quod *omnia quæ visibilibus fiunt, etiam per inferiores potestates aeris hujus non absurdè fieri posse creduntur*. Sed quando effectus aliquis naturalium causarum producit absque ordine naturalis causæ, hoc dicimus esse miraculum, puta cum aliquis sanatur à febre non per operationem naturæ.

Ergo Angeli et dæmones possunt facere miracula.

4. Præterea, virtus superior non subditur ordini inferioris causæ. Sed natura corporalis est inferior Angelo. Ergo Angelus potest operari præter ordinem corporalium agentium : quod est miracula facere.

Sed contra est quod de Deo dicitur in Psal. 135, 4 : *Qui facit mirabilia magna solus.*

Respondeo dicendum quod miraculum propriè dicitur, cum aliquid fit præter ordinem naturæ. Sed non sufficit ad rationem miraculi, si aliquid fiat præter ordinem naturæ alicujus particularis; quia sic cum aliquis projicit lapidem sursum, miraculum faceret, cum hoc sit præter ordinem naturæ lapidis. Ex hoc ergo aliquid dicitur esse miraculum, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Hoc autem non potest facere nisi Deus; quia quidquid facit Angelus, vel quæcumque alia creatura propriâ virtute, hoc fit secundum ordinem naturæ creatæ; et sic non est miraculum. Unde relinquitur quod solus Deus miracula facere possit.

Ad primum ergo dicendum quod Angeli aliqui dicuntur miracula facere; vel quia ad eorum desiderium Deus miracula facit, sicut et sancti homines dicuntur miracula facere; vel quia aliquod ministerium exhibent in miraculis quæ fiunt, sicut colligendo pulveres in resurrectione communi, vel hujusmodi aliquid agendo.

Ad secundum dicendum quod miracula simpliciter loquendo dicuntur, ut dictum est, in corp. art., cum aliqua fiunt præter ordinem totius naturæ creatæ. Sed quia non omnis virtus naturæ creatæ est nota nobis, idè cum aliquid fit præter ordinem naturæ creatæ nobis notæ per virtutem creatam nobis ignotam, est miraculum quoad nos. Sic igitur cum dæmones aliquid faciunt suâ virtute naturali, *miracula dicuntur non simpliciter, sed quoad nos.* Et hoc modo magi per dæmones miracula faciunt; et dicuntur fieri *per privatos contractus*, quia quælibet virtus creaturæ in universo se habet ut virtus alicujus privatæ personæ in civitate. Unde cum magus aliquid facit per pactum initum cum dæmone, hoc fit quasi per quemdam privatum contractum. Sed justitia divina est in toto universo sicut lex publica in civitate. Et idè boni Christiani, in quantum per justitiam divinam miracula faciunt, dicuntur facere miracula *per publicam justitiam*; mali autem Christiani *per signa publicæ justitiæ*, sicut invocando nomen Christi, vel exhibendo aliqua sacramenta.

Ad tertium dicendum quod spirituales potestates possunt facere ea quæ visibiliter fiunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad quartum dicendum quod, licèt Angeli possint aliquid facere præter ordinem naturæ corporalis, non tamen possunt aliquid facere præter ordinem totius creaturæ; quod exigitur ad rationem miraculi, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO CXI.

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de actione Angelorum in homines; et primò quæritur, utrùm possint eos immutare suâ virtute naturali; secundò, quomodò mittantur à Deo in ministerium hominum; tertio, quomodò custodiant homines.

Circa primum quærentur quatuor : 1° utrùm Angelus possit illuminare intellectum hominis; 2° utrùm possit immutare affectum ejus; 3° utrùm possit immutare imaginationem ejus; 4° utrùm possit immutare sensum ejus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angelus possit illuminare hominem.* — (2-2, qu. 112, art. 2, ad 2, et 2, dist. 18, quæst. 2, art. 2, ad 3, 4 et 5, et 3 cont., cap. 81, et Ver. quæst. 11, art. 1, et quodl. 9, quæst. 4, art. 5, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit illuminare hominem. Homo enim illuminatur per fidem; unde Dionysius in eccles. Hierarch., cap. 2, illuminationem attribuit baptismo, qui est *fidei sacramentum*. Sed fides immediatè est à Deo, secundum illud ad Ephes. 2, 8 : *Gratiâ estis salvati per fidem, et non ex vobis; Dei enim donum est.* Ergo homo non illuminatur ab Angelo, sed immediatè à Deo.

2. Præterea, super illud Roman. 1 : *Deus illis manifestavit*, dicit Glossa ordin., quod non solum ratio naturalis ad hoc profuit ut divina hominibus manifestarentur; sed *Deus illis revelavit per opus suum*, scilicet per creaturam. Sed utrumque est à Deo immediatè, scilicet ratio naturalis, et creatura. Ergo Deus immediatè illuminat hominem.

3. Præterea, quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homines non percipiunt se ab Angelis illuminari. Ergo non illuminantur ab eis.

Sed contra est quod Dionysius probat in cap. 4 cæl. Hierarch., quod *revelationes divinarum perveniunt ad homines mediantibus Angelis*, ut supra dictum est, quæst. 108, art. 6. Hujusmodi autem revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est, quæst. 106, art. 1, et quæst. 108, art. 1. Ergo homines illuminantur per Angelos.

Respondeo dicendum quod cum divinæ providentiæ ordo habet ut actionibus superiorum inferiora subdantur, ut supra dictum est, art. 1 qu. præc., sicut inferiores Angeli illuminantur per superiores; ita homines, qui sunt Angelis inferiores, per eos illuminantur.

Sed modus utriusque illuminationis quodammodò est similis, et quodammodò diversus. Dictum est enim supra, quæst. 106, art. 1, quod illuminatio quæ est manifestatio divinæ veritatis, secundum duo attenditur; scilicet secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris, et secundum quod proponuntur intellectui inferiori species intelligibiles quæ sunt in superiori, ut capi possunt ab inferiori. Et

(*Quarante-trois.*)

hoc quidem in Angelis fit, secundum quod superior Angelus veritatem universalem conceptam dividit secundum capacitatem inferioris Angeli, ut supra dictum est, quæst. 106, art. 1. Sed intellectus humanus non potest ipsam intelligibilem veritatem nudam capere; quia connaturale est ei ut intelligat per conversionem ad phantasmata, ut supra dictum est, qu. 84, art. 7. Et ideo intelligibilem veritatem proponunt Angeli hominibus sub similitudinibus sensibilium, secundum illud quod dicit Dionysius, 1 cap. cæl. Hier., quod *impossibile est aliter nobis lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum*. Ex aliâ verò parte intellectus humanus, tanquam inferior, fortificatur per actionem intellectûs angelici. Et secundum hæc duo attenditur illuminatio quâ homo illuminatur ab Angelo.

Ad primum ergo dicendum quod ad fidem duo concurrunt. Primum quidem habitus intellectûs, quo disponitur ad obediendum voluntati tendenti in divinam veritatem. Intellectus enim assentit veritati fidei, non quasi convictus ratione, sed quasi imperatus à voluntate. *Nullus enim credit nisi volens*, ut Augustinus dicit, tract. 26 in Joan., à princ. Et quantum ad hoc fides est à solo Deo. Secundò requiritur ad fidem quod credibilia proponantur credenti; et hoc quidem fit per hominem, secundum quod *fides est ex auditu*, ut dicitur Rom. 10, 17, sed per Angelos principaliter, per quos hominibus revelantur divina. Unde Angeli operantur aliquid ad illuminationem fidei; et tamen homines illuminantur ab Angelis non solum de credendis, sed etiam de agendis.

Ad secundum dicendum quod ratio naturalis, quæ est immediatè à Deo, potest per Angelum confortari, ut dictum est, quæst. 106, art. 1: et similiter ex speciebus à creaturis acceptis tantò altior elicitur intelligibilis veritas, quantò intellectus humanus fuerit fortior. Et sic per Angelum adjuvatur homo, ut ex creaturis perfectiùs in divinam cognitionem deveniat.

Ad tertium dicendum quod operatio intellectualis et illuminatio dupliciter possunt considerari. Uno modo ex parte rei intellectæ; et sic quicumque intelligit, vel illuminatur, cognoscit se intelligere, vel illuminari, quia cognoscit rem sibi esse manifestam. Alio modo ex parte principii; et sic non quicumque intelligit aliquam veritatem, cognoscit quid sit intellectus, qui est principium intellectualis operationis. Et similiter non quicumque illuminatur ab Angelo, cognoscit se ab Angelo illuminari.

ARTICULUS II. — *Utrum Angeli possint immutare voluntatem hominis.* — (1-2, quæst. 75, art. 3, et 2, dist. 8, art. 5, corp., et 3 cont., cap. 88, 91 et 92, et Ver. quæst. 22, art. 9, et Mal. quæst. 16, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli possint immutare voluntatem hominis. Quia super illud Hebr. 1, 7: *Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos flammam ignis*, dicit Glossa ordin. quod

ignis sunt, dùm spiritu fervent, et vitia nostra urunt. Sed hoc non esset, nisi voluntatem immutarent. Ergo Angeli possunt immutare voluntatem.

2. Præterea, Beda dicit, super illud Matth. 15: *Quæ procedunt de ore, etc.*, quod *diabolus non est immissor malarum cogitationum, sed incensor*. Damascenus autem ulterius dicit quod *etiam est immissar*. Dicit enim in 2 lib. orth. Fid., cap. 4, quod *omnis malitia et immunda passiones ex dæmonibus excogitate sunt, et immittere hominibus sunt concessi*; et pari ratione Angeli boni immittunt et incendunt bonas cogitationes. Sed hoc non possent facere, nisi immutarent voluntatem. Ergo immutant voluntatem.

3. Præterea, Angelus, sicut est dictum, art. præc., illuminat intellectum hominis mediantibus phantasmatibus. Sed sicut phantasia quæ deservit intellectui potest immutari ab Angelo, ita et appetitus sensitivus, qui deservit voluntati; quia ipse etiam est vis utens organo corporali. Ergo sicut illuminat intellectum, ita potest immutare voluntatem.

Sed contra est quod immutare voluntatem est proprium Dei, secundum illud Prov. 21, 1: *Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit, pertet illud*.

Respondeo dicendum quod voluntas potest immutari dupliciter: uno modo ab interiori; et sic cum motus voluntatis non sit aliud quam inclinatio voluntatis in rem volitam, solius Dei est sic immutare voluntatem, qui dat naturæ intellectuali virtutem talis inclinationis. Sicut enim inclinatio naturalis non est nisi ab eo qui dat naturam, ita inclinatio voluntaria non est nisi à Deo, qui causat voluntatem.

Alio modo movetur voluntas ab exteriori, et hoc in Angelo est uno modo tantum, scilicet à bono apprehenso per intellectum; unde secundum quod aliquis est causa quod aliquid apprehendatur ut bonum ad appetendum, secundum hoc movet voluntatem. Et sic solus Deus efficaciter potest movere voluntatem; Angelus autem, et homo per modum suadentis, ut supra dictum est quæst. 106, art. 2.

Sed præter hunc modum etiam aliter movetur in hominibus voluntas ab exteriori, scilicet ex passione existente circa appetitum sensitivum; sicut ex concupiscentiâ, vel irâ inclinatur voluntas ad aliquid volendum. Et sic etiam Angeli, in quantum possunt concitare huiusmodi passiones, possunt voluntatem movere, non tamen ex necessitate, quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum vel resistendum passioni.

Ad primum ergo dicendum quod ministri Dei (vel homines, vel Angeli) dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes per modum persuasionis.

Ad secundum dicendum quod dæmones non possunt immittere cogitationes, interius eas causando, cum usus cogitivæ virtutis subiaceat voluntati, dicitur tamen diabolus *incensor cogitationum*, in quantum incitat ad cogitandum, vel ad appetendum cogitata per modum persuadentis, vel passionem concitantis. Et hoc ipsum *incendere* Damascenus vocat *immittere*, quia talis operatio interius

fit. Sed bonæ cogitationes attribuuntur altiori principio, scilicet Deo, licet Angelorum ministerio procurentur.

Ad tertium dicendum quod intellectus humanus secundum præsentem statum non potest intelligere nisi convertendo se ad phantasmata; sed voluntas humana potest aliquid velle ex iudicio rationis, non sequendo passionem appetitûs sensitivi. Unde non est simile.

ARTICULUS III. — *Utrum Angelus possit immutare imaginationem hominis.* — (2, dist. 8, art. 5, corp., et Ver. quæst. 11, art. 3, et quæst. 12, art. 8, et Mal. quæst. 16, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem hominis. Phantasia enim, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 161, est motus factus à sensu secundum actum. Sed si fieret per immutationem Angeli, non fieret à sensu secundum actum. Ergo est contra rationem phantasie, quæ est actus imaginativæ virtutis, ut sit per immutationem Angeli.

2. Præterea, formæ quæ sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis quæ sunt in materiâ sensibili. Sed Angelus non potest imprimere formas in materiâ sensibili, ut dictum est quæst. præc. art. 2. Ergo non potest imprimere formas in imaginatione; et ita non potest eam immutare.

3. Præterea, Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 12, in fin.: *Commixtione alterius spiritûs fieri potest ut ea quæ ipse scit, per huiusmodi imagines, ei cui miscetur, ostendat, sive intelligenti, sive ut ab alio intellectu pandantur.* Sed non videtur quod Angelus possit misceri imaginationi humanæ, neque quod imaginatio possit capere intelligibilia quæ Angelus cognoscit. Ergo videtur quod Angelus non possit immutare imaginationem.

4. Præterea, in visione imaginariâ homo adhæret similitudinibus rerum quasi ipsis rebus. Sed in hoc est quædam deceptio. Cum ergo Angelus bonus non possit esse causa deceptionis, videtur quod non possit causare imaginariam visionem, imaginationem immutando.

Sed contra est quod ea quæ apparent in somnis, videntur imaginariâ visione. Sed Angeli revelant aliqua in somnis, ut patet Matth. 1 et 2, de Angelo qui Joseph in somnis apparuit. Ergo Angelus potest imaginationem movere.

Respondeo dicendum quod Angelus tam bonus, quam malus virtute naturæ suæ potest movere imaginationem hominis. Quod quidem sic considerari potest. Dictum est enim supra, quæst. præc., art. 3, quod natura corporalis obedit Angelo ad motum localem. Illa ergo quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali Angelorum. Manifestum est autem quod apparitiones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporali spirituum et humorum. Unde Aristoteles in lib. de Som. et Vigil., vel lib. de Insom., qui illi annectitur, cap. 3 et 6, assignans causam apparitionis somniorum, dicit quod

cum animal dormit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, id est impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quæ in spiritibus sensualibus conservantur et movent principium sensitivum, ita quod fit quædam apparitio, ac si tunc principium sensitivum à rebus ipsis exterioribus mutaretur. Et tanta potest esse commotio spirituum et humorum, quod huiusmodi apparitiones etiam vigilantibus fiant, sicut patet in phreneticis, et in aliis huiusmodi. Sicut igitur hoc fit per naturalem commotionem humorum, et quandoque etiam per voluntatem hominis, qui voluntariè imaginatur quod prius senserat, ita etiam hoc potest fieri virtute Angeli boni, vel mali, quandoque quidem cum alienatione à corporeis sensibus, quandoque autem absque tali alienatione.

Ad primum ergo dicendum quod principium phantasie est à sensu secundum actum. Non enim possumus imaginari quæ nullo modo sentimus vel secundum totum, vel secundum partem; sicut cæcus natus non potest imaginari colorem. Sed aliquando imaginatio informatur, ut actus phantastici motus consurgat ab impressionibus interiùs conservatis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod Angelus transmutat imaginationem, non quidem imprimendo aliquam formam imaginariam nullo modo per sensum prius acceptam (non enim posset facere quod cæcus imaginaretur colores), sed hoc facit per motum localem spirituum et humorum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod commixtio illa spiritûs angelici ad imaginationem humanam non est per essentiam, sed per effectum, quem prædicto modo in imaginatione facit; cui dæmonstrat quæ ipse novit, non tamen eo modo quo ipse novit.

Ad quartum dicendum quod Angelus causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur; et tunc nulla est deceptio; quandoque verò per operationem Angeli solummodò similitudines rerum apparent in imaginatione: nec tamen tunc causatur deceptio ab Angelo, sed ex defectu intellectûs ejus cui talia apparent; sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc quod multa turbis in parabolis proposuit quæ non exposuit eis.

ARTICULUS IV. — *Utrum Angelus possit immutare sensum humanum.* — (Locis supra art. 3 induct.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus non possit immutare sensum humanum. Operatio enim sensitiva est operatio vitæ. Huiusmodi autem operatio non est à principio extrinseco. Non ergo operatio sensitiva potest causari ab Angelo.

2. Præterea, virtus sensitiva est nobilior quam nutritiva. Sed Angelus, ut videtur, non potest mutare virtutem nutritivam, sicut nec alias formas naturales. Ergo neque virtutem sensitivam immutare potest.

3. Præterea, sensus naturaliter moventur

à sensibili Sed Angelus non potest immutare naturæ ordinem, ut supra dictum est, quæst. 110, art. 4. Ergo Angelus non potest immutare sensum, sed semper sensus à sensibili immutatur.

Sed contra est quòd Angeli qui subvertunt Sodomam, *percusserunt Sodomitas civitate* (vel (1) *αἰσθητικῶς*), ut ostium domus invenire non possent, ut dicitur Genes. 19, 2. Et simile legitur 4 Regum 6, de Syris quos Elisæus duxit in Samariam.

Respondeo dicendum quòd sensus immutatur dupliciter: uno modo ab exteriori, sicut cum mutatur à sensibili; alio modo ab interiori. Videmus enim quòd, perturbatis spiritibus et humoribus, immutatur sensus. Lingua enim infirmi, quia plena est cholerico humore, omnia sentit ut amara; et simile contingit in aliis sensibus. Utroque modo Angelus potest immutare sensum hominum suâ naturali virtute. Potest enim Angelus opponere exteriori sensui sensibile aliquid vel à naturâ formatum, vel aliquid de novo formando, sicut facit dum corpus assumit, ut supra dictum est, quæst. 51, art. 2. Similiter etiam potest interiori commovere spiritus et humores, ut supra dictum est, art. præc., ex quibus sensus diversimodè immutentur.

Ad primum ergo dicendum quòd principium sensitivæ operationis non potest esse absque principio interiori, quod est potentia sensitiva. Sed illud interius principium potest multipliciter ab exteriori commoveri, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd per commotionem interiorem spirituum et humorum potest Angelus aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritivæ, et similiter potentiæ appetitivæ et sensitivæ, et cujuscunque potentiæ corporali organo utentis.

Ad tertium dicendum quòd præter ordinem totius creaturæ Angelus facere non potest; sed præter ordinem alicujus particularis naturæ facere potest, cum tali ordini non subdatur; et sic quoddam singulari modo potest sensum immutare præter modum communem.

QUÆSTIO CXII.

DE MISSIONE ANGELORUM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de missione Angelorum; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm aliqui Angeli mittantur in ministerium; 2° utrùm omnes mittantur; 3° utrùm illi qui mittuntur, assistant; 4° de quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Angeli in ministerium mittantur.* — (*Ad Heb. 2, lect. 6.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli in ministerium non mittantur. Omnis enim missio est ad aliquem determinatum locum. Sed actiones intellectuales non determinant aliquem locum, quia intellectus abstrahit ab hîc et nunc. Cum igitur actiones angelicæ sint intellectuales, videtur quòd Angeli ad suas actiones agendas non mittantur.

2. Præterea, cælum empyreum est locus

pertinens ad dignitatem Angelorum. Si igitur ad nos mittantur in ministerium, videtur quòd eorum dignitati aliquid depereat; quod est inconveniens.

3. Præterea, exterior occupatio impedit sapientiæ contemplationem; unde dicitur Eccli. 38, 25: *Qui minoratur actu, percipiet sapientiam.* Si igitur Angeli aliqui mittantur ad exteriora ministeria, videtur quòd retardentur à contemplatione. Sed tota eorum beatitudo in contemplatione Dei consistit. Si ergo mitterentur, eorum beatitudo minueretur; quod est inconveniens.

4. Præterea, ministrare est inferioris, unde dicitur Luc. 22, 27: *Quis major est, qui recumbit, an ille qui ministrat? nonne qui recumbit?* Sed Angeli sunt majores nobis ordine naturæ. Ergo non mittantur in ministerium nostrum.

Sed contra est quòd dicitur Exodi 23, 20: *Ecce ego mittam Angelum meum, qui præcedat te.*

Respondeo dicendum quòd ex supra dictis quæst. 108, art. 6, manifestum esse potest quòd aliqui Angeli in ministerium mittuntur à Deo. Ut enim supra dictum est quæst. 43, art. 1, cum de missione divinarum personarum ageretur, ille mitti dicitur qui aliquo modo ab aliquo procedit, ut incipiat esse ubi prius non erat, vel ubi prius erat, per alium modum. Filius enim, aut Spiritus sanctus mitti dicitur ut à Patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel naturam assumptam, ubi prius erat per Deitatis præsentiam; Dei enim proprium est ubique esse, quia cum sit universale agens, ejus virtus attingit omnia entia, unde est in omnibus rebus, ut supra dictum est quæst. 8, art. 1. Virtus autem Angeli, cum sit particulare agens, non attingit totum universum, sed sic attingit unum quòd non attingit aliud; et ideò ita est hîc, quòd non alibi. Manifestum est autem per supra dicta quæst. 110, art. 1, quòd creatura corporalis per Angelos administratur. Cum igitur aliquid est fiendum per aliquem Angelorum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur Angelus illi corpori suâ virtute, et sic Angelus de novo incipit ibi esse. Et hoc totum procedit ex imperio divino. Unde sequitur secundum præmissa quòd Angelus à Deo mittatur. Sed actio quam Angelus missus exercet, procedit à Deo sicut à primo principio; cujus nutu et auctoritate Angeli operantur, et in Deum reducitur sicut in ultimum finem: et hoc facit ratione ministerii; nam minister est sicut instrumentum intelligens (1). Instrumentum autem ab alio movetur, et ejus actio ad aliud ordinatur; unde actiones Angelorum *ministeria* vocantur; et propter hoc dicuntur in ministerium mitti.

Ad primum ergo dicendum quòd aliqua operatio dupliciter dicitur intellectualis. Uno modo quasi in ipso intellectu consistens, ut contemplatio; et talis operatio non determinat sibi locum; imò, ut Augustinus dicit 4 de Trin., cap. 20, à med., *etiam nos, secun-*

(1) In cod. Alcan., *acrisia*. Edit. Rom., *aurisia*.

(1) Ita cod. Alcan. cum editis. Cod. Camer., *intellectus*.

dùm quòd aliquid æternum mente sapimus, non in hoc mundo sumus. Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu regulata et imperata; et sic manifestum est quòd operationes intellectuales interdùm determinant sibi loca.

Ad secundum dicendum quòd cælum empyreum pertinet ad dignitatem Angeli secundùm congruentiam quamdam, quia congruum est ut supremum corporum naturæ quæ est supra omnia corpora, attribuat. Non tamen Angelus aliquid dignitatis accipit à cælo empyreo; et ideò quando actu non est in cælo empyreo, nihil ejus dignitati subtrahitur, sicut nec regi, quando non actu sedet in regali solio, quod congruit ejus dignitati.

Ad tertium dicendum quòd in nobis exterior occupatio puritatem contemplationis impedit; quia actioni insistimus secundùm sensitivas vires, quarum actiones cùm intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed Angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem; quia duarum actionum, quarum una est regula, et ratio alterius, una non impedit, sed juvat aliam. Unde Gregorius dicit in 2 Mor., cap. 2, circ. med., quòd *Angeli non sic foras exeunt ut internæ contemplationis gaudiis priventur.*

Ad quartum dicendum quòd Angeli in suis actionibus exterioribus ministrant principaliter Deo, et secundariò nobis; non quia nos sumus superiores eis, simpliciter loquendo, sed quia quilibet homo, vel Angelus, in quantum adhærendo Deo fit unus spiritus cum Deo, est superior omni creaturâ. Unde Apostolus ad Philipp. 2, 3, dicit: *Superiores sibi invicem arbitantes.*

ARTICULUS II. — *Utrum omnes Angeli in ministerium mittantur.* — (2, 1^a 10, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes Angeli in ministerium mittantur. Dicit enim Apostolus ad Heb. 1, 14: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.*

2. Præterea, inter ordines supremus est ordo Seraphim, ut ex supra dictis patet, qu. 108, art. 6. Sed Seraphim est missus ad purgandum labia Prophetæ, ut habetur Isa. 6. Ergo multò magis inferiores Angeli mittuntur.

3. Præterea, divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines Angelorum. Sed divinæ personæ mittuntur. Ergo multò magis quicumque supremi Angeli.

4. Præterea, si superiores Angeli non mittuntur ad exterius ministerium, hoc non est nisi quia superiores Angeli exequuntur divina ministeria per inferiores. Sed cùm omnes Angeli sint inæquales, ut supra dictum est, quæst. 108, art. 3, arg. 1, quilibet Angelus habet inferiorem Angelum præter ultimum. Ergo solus ultimus Angelus mitteretur in ministerium; quod est contra id quod dicitur Daniel. 7, 10: *Millia millium ministrabant ei.*

Sed contra est quod Gregorius, hom. 34 in Evang., à med., dicit, referens sententiam Dionysii: *Superiora aqumina usum exterioris*

ministerii nequaquàm habent.

Respondeo dicendum quòd sicut ex supra dictis patet, qu. 110, art. 1, hoc habet ordo divinæ providentiæ non solum in Angelis, sed etiam in toto universo, quòd inferiora per superiora administrantur. Sed ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur, propter altiore ordinem, secundùm scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem. Quòd enim cæcus natus fuit illuminatus, quòd Lazarus fuit suscitatus, immediatè à Deo factum est absque actione cælestium corporum. Sed et Angeli boni et mali possunt aliquid in istis corporibus operari præter actionem cælestium corporum, condensando nubes in pluvias, et aliqua hujusmodi faciendo. Neque alicui debet esse dubium quia Deus immediatè hominibus aliqua revelare possit non mediantibus Angelis, et superiores Angeli non mediantibus inferioribus.

Et secundùm hanc considerationem quidam dixerunt, quòd secundùm communem legem superiores non mittuntur, sed inferiores tantum; sed ex aliquâ dispensatione divinâ interdùm etiam superiores mittuntur.

Sed hoc non videtur rationabile, quia ordo angelicus attenditur (1) secundùm dona gratiarum. Ordo autem gratiæ non habet alium superiorem ordinem, propter quem prætermitti debeat sicut prætermittitur ordo naturæ propter ordinem gratiæ. Considerandum est etiam quòd ordo naturæ in operatione miraculorum prætermittitur propter fidei confirmationem; ad quam nihil valeret, si prætermitteretur ordo Angelicus, quia hoc à nobis percipi non posset. Nihil etiam est ita magnum in ministeriis divinis, quòd per inferiores ordines exerceri non possit. Unde Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., ante med., quòd *qui summa annuntiant, Archangeli vocantur. Hinc est quòd ad Virginem Mariam Gabriel Archangelus mittitur*, quod tamen fuit summum inter omnia divina ministeria, ut ibidem subditur. Et ideò simpliciter dicendum est cum Dionysio, cap. 13 cæl. Hier., quòd *superiores Angeli nunquàm ad exterius ministerium mittuntur.*

Ad primum ergo dicendum quòd sicut in missionibus divinarum personarum aliqua est visibilis, quæ attenditur secundùm creaturam corpoream; aliqua invisibilis, quæ fit secundùm spiritualem effectum; ita in missionibus Angelorum aliqua dicitur exterior, quæ scilicet est ad aliquod ministerium circa corporalia exhibendum; et secundùm hanc missionem non omnes mittuntur: alia est interior secundùm intellectuales effectus, prout scilicet unus Angelus illuminat alium; et sic omnes Angeli mittuntur.

Vel aliter dicendum quòd Apostolus inducit illud ad probandum quòd Christus sit major Angelis, per quos data est lex; ut sic ostendat excellentiam novæ legis ad veterem. Unde non oportet quòd intelligatur nisi de Angeli ministeriis, per quos data est lex.

Ad secundum dicendum secundùm Diony-

(1) Al., non attenditur.

sium, loc. sup. cit., quòd ille Angelus qui missus est ad purgandum labia Prophetæ, fuit de inferioribus Angelis; sed dictus est *Seraphim*, id est *incendens* æquivocè, propter hoc quòd venerat ad incendendum labia Prophetæ.

Vel dicendum quòd superiores Angeli communicant propria dona, à quibus denominantur, mediantibus inferioribus Angelis. Sic igitur unus Seraphim dictus est purgasse incendio labia Prophetæ, non quia hoc ipse immediatè fecerit, sed quia inferior Angelus virtute ejus hoc fecerit; sicut papa dicitur absolvere aliquem, etiamsi per alium officium absolutionis impendat.

Ad tertium dicendum quòd divinæ personæ non mittuntur in ministerium, sed æquivocè mitti dicuntur, ut ex prædictis patet in corp. art., et quæst. 43.

Ad quartum dicendum quòd in divinis ministeriis est multiplex gradus. Unde nihil prohibet etiam inæquales Angelos immediatè ad ministeria mitti, ita tamen quòd superiores mittantur ad altiora ministeria, inferiores vero ad inferiora.

ARTICULUS III. — *Utrùm omnes Angeli qui mittuntur, assistant.* — (2, dist. 10, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam Angeli qui mittuntur, assistant. Dicit enim Gregorius in hom. 34 in Evang., post med.: *Mittuntur igitur Angeli, et assistant; quia etsi circumscriptus est angelicus spiritus, summus tamen spiritus, qui Deus est, circumscriptus non est.*

2. Præterea, Angelus Tobiae in ministerium missus fuit. Sed tamen ipse dixit: *Ego sum Raphael Angelus, unus ex septem qui astamus ante Deum*, ut habetur Tobiae 12, 15. Ergo Angeli qui mittuntur, assistant.

3. Præterea, quilibet Angelus beatus propinquior est Deo quàm Satan. Sed Satan assistit Deo, secundum quòd dicitur Job. 1, 6: *Cùm assisterent filii Dei coram Domino, adfuit inter eos et Satan.* Ergo multò magis Angeli qui mittuntur in ministerium, assistant.

4. Præterea, si inferiores Angeli non assistant, hoc non est nisi quia non immediatè, sed per superiores Angelos divinas illuminationes recipiunt. Sed quilibet Angelus per superiorem divinas illuminationes suscipit, excepto eo qui est inter omnes supremus. Ergo solus supremus Angelus assisteret; quod est contra illud quod habetur Dan. 7, 10: *Decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo etiam illi qui ministrant, assistant.

Sed contra est quòd Gregorius dicit 7 Moral., cap. 9, à princ., super illud Job 25: *Numquid est numerus militum ejus?* « Assistent (inquit) illæ Potestates quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt. » Ergo illi qui in ministerium mittuntur, non assistant.

Respondeo dicendum quòd Angeli introducuntur *assistantes et administrantes*, ad similitudinem eorum qui alicui regi famulantur; quorum aliqui semper ei assistant, et ejus præcepta immediatè audiunt, alii verò sunt

ad quos præcepta regalia per assistentes nuntiantur, sicut illi qui administrationi civitatum præficiuntur; et hi dicuntur *ministrantes*, sed non *assistantes*.

Considerandum est ergo quòd omnes Angeli divinam essentiam immediatè vident; et quantum ad hoc omnes, etiam qui ministrant, assistere dicuntur. Unde Gregorius dicit in 2 Moralium, cap. 2, circ. med., quòd *semper assistere, aut videre faciem Patris possunt qui ad ministerium exterius mittuntur pro nostrâ salute.* Sed non omnes Angeli secreta divinorum mysteriorum in ipsâ claritate divinæ essentiæ percipere possunt; sed soli superiores, per quos inferioribus denuntiantur; et secundum hoc soli superiores, qui sunt primæ hierarchiæ, assistere dicuntur, cujus proprium dicit esse Dionysius, cap. 7 cæl. Hier., circ. med., immediatè à Deo illuminari.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum, quæ procedunt de primo modo assistendi.

Ad tertium dicendum quòd Satan non dicitur adstitisse, sed inter assistentes adfuisse describitur; quia, ut Gregorius dicit 2 Moral., cap. 2, circ. fin., *etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen Angelis similem non amisit.*

Ad quartum dicendum quòd omnes assistentes aliqua immediatè vident in claritate divinæ essentiæ; et ideò totius primæ hierarchiæ proprium esse dicitur immediatè illuminari à Deo; sed superiores eorum plura percipiunt quàm inferiores, de quibus illuminant alios; sicut etiam inter eos qui assistant regi; plura scit de secretis regis unus quàm alius.

ARTICULUS IV. — *Utrùm Angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur.* — (2, dist. 10, art. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur. Angeli enim omnes vel assistant, vel ministrant, secundum quod habetur Dan. 7. Sed Angeli secundæ hierarchiæ non assistant; illuminantur enim per Angelos primæ hierarchiæ, sicut dicit Dionysius 8 cap. cæl. Hier., ante med. Omnes ergo Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

2. Præterea, Gregorius dicit 17 Moral., cap. 9, quòd *plures sunt qui ministrant, quàm qui assistant.* Sed hoc non esset, si Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium non mitterentur. Ergo omnes Angeli secundæ hierarchiæ in ministerium mittuntur.

Sed contra est quod Dionysius dicit, cap. 8 cæl. Hier., à princ., quòd *Dominationes sunt majores omni subjectione.* Sed mitti in ministerium ad subjectionem pertinet. Ergo Dominationes in ministerium non mittuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., mitti ad exterius ministerium propriè convenit Angelo, secundum quòd ex divino imperio operatur circa aliquam creaturam corporalem; quod quidem pertinet ad executionem divini ministerii. Proprietates autem Angelorum ex eorum nominibus manifestantur, ut Diony-

sus dicit 7 et 8 cap. cœl. Hier., in princ., et ideo Angeli illorum ordinum ad exterius ministerium mittuntur ex quorum nominibus aliqua executio datur intelligi. In nomine autem *Dominationum* non importatur aliqua executio, sed sola dispositio et imperium de exequendis; sed in nominibus inferiorum ordinum intelligitur aliqua executio; nam *Angeli*, et *Archangeli* denominantur à denuntiando; *Virtutes* et *Potestates* dicuntur per respectum ad aliquem actum; Principis etiam est, ut Gregorius dicit, hom. 34 in Evang., circ. med., *inter alios operantes priorem existere*. Unde ad hos quinque (1) ordines pertinet in exterius ministerium mitti, non autem ad quatuor superiores.

Ad primum ergo dicendum quod *Dominationes* computantur quidem inter Angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes quid per alios fieri debeat; sicut architectones in artificiiis nihil manu operantur, sed solum disponent et præcipiunt quid alii debeant operari.

Ad secundum dicendum quod de numero assistantium et ministrantium duplex ratio haberi potest. Gregorius enim dicit plures esse ministrantes quam assistentes; intelligit enim quod dicitur: *Millia millium ministrabant ei*, non esse dictum multiplicativè, sed partitivè, ac si diceretur: *Millia de numero millium*; et sic ministrantium numerus ponitur indefinitus, ad significandum excessum; assistantium verò numerus finitus, cum subditur: *Et decies millies centena millia assistebant ei*. Et hoc procedit secundum rationem Platoniorum, qui dicebant, quod quantum aliqua sunt uni primo principio propinquiora, tantum sunt minoris multitudinis, sicut quantum numerus est propinquior unitati, tantum est multitudo minor. Et hæc opinio salvatur quantum ad numerum ordinum, dum sex ministrant, et tres assistunt. Sed Dionysius ponit 14 cap. cœl. Hier., quod multitudo Angelorum transcendit omnem materialem multitudinem; ut scilicet sicut corpora superiora transcendunt corpora inferiora magnitudine quasi in immensum, ita superiores naturæ incorporeæ transcendant multitudinem (2) omnes naturas corporeas; quia quod est melius, est magis à Deo intentum et multiplicatum. Et secundum hoc, cum assistentes sint superiores ministrantibus, plures erunt assistentes quam ministrantes. Unde secundum hoc, *Millia millium* legitur multiplicativè, ac si diceretur: *Millies millia*. Et quia, *decies centena* sunt mille, si diceretur: *Decies centena millia*, daretur intelligi, quod tot essent assistentes, quot ministrantes. Sed quia dicitur: *Decies millies centena millia*, multo plures dicuntur assistentes quam ministrantes. Nec tamen hoc pro tanto dicitur, quia tantum solum sit Angelorum numerus, sed multo major, quia omnem materialem multitudinem excedit; quod significatur per multiplicationem maximorum

numerorum supra seipsos, scilicet denarii, centenarii, millenarii, ut Dionysius ibidem dicit.

QUÆSTIO CXIII.

DE CUSTODIA BONORUM ANGELORUM, ET IMPUGNATIONE MALORUM. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de custodia bonorum Angelorum, et de impugnatione malorum; et circa primum quaeruntur octo: 1° utrum homines ab Angelis custodiantur; 2° utrum singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputentur; 3° utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem Angelorum; 4° utrum omni homini conveniat habere Angelum custodem; 5° quando incipiat custodia circa hominem; 6° utrum Angelus semper custodiat hominem; 7° utrum doleat de perditione custoditi; 8° utrum inter Angelos sit pugna ratione custodiæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum homines custodiantur ab Angelis.* — (2, dist. 11, quæst. 1, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines non custodiantur ab Angelis. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri et infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium, et scit per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab Angelo.

2. Præterea, ubi adest fortior custodia, infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur à Deo, secundum illud Psalm. 120, 4: *Non dormitabit, neque dormiet, qui custodit Israel*. Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab Angelo.

3. Præterea, perditio custoditi redundat in negligentiam custodis; unde dicitur cuidam 3 Reg. 20, 39: *Custodi virum istum; qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima ejus*. Sed multi homines quotidie pereunt, in peccatum cadentes, quibus Angeli subvenire possent, vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Essent ergo negligentes Angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi; quod patet esse falsum. Non igitur Angeli sunt hominum custodes.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 90, 11: *Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis*.

Respondéo dicendum quod secundum rationem divinæ providentiæ hoc in rebus omnibus invenitur quod mobilia et variabilia per immobilia et invariabilia moventur et regulantur; sicut omnia corporalia per substantias spirituales et immobiles, et corpora inferiora per superiora, quæ sunt invariabilia secundum substantiam. Sed et nos ipsi regulamur circa conclusiones; in quibus possumus diversimodè opinari, per principia, quæ invariabiliter tenemus. Manifestum est autem quod in rebus agendis cognitio et affectus hominis multipliciter variari et deficere possunt à bono; et ideo necessarium fuit quod hominibus Angeli ad custodiam deputarentur,

(1) Al., quandoque.

(2) In edit. Rom. deest, *multitudine*.

per quos regularentur et moverentur ad bonum.

Ad primum ergo dicendum quòd per liberum arbitrium potest homo aliququaliter malum vitare, sed non sufficienter; quia infirmatur circa affectum boni propter multiplices animæ passionem. Similiter etiam universalis cognitio naturalis legis, quæ homini naturaliter adest; aliququaliter dirigit hominem ad bonum, sed non sufficienter; quia in applicando universalia principia juris ad particularia opera contingit hominem multipliciter deficere. Unde dicitur Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidae, et incertae providentiæ nostræ.* Et ideo necessaria fuit homini custodia Angeli.

Ad secundum dicendum quòd ad bonum operandum duo requiruntur. Primò quidem quòd affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundò autem quòd ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis; quod quidem Philosophus, lib. 10 Ethic., cap. 8, et lib. 16, cap. 12, attribuit prudentiæ. Quantum ergo ad primum, Deus immediatè custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes; quantum autem ad secundum, Deus custodit hominem sicut universalis instructor, cujus instructio ad hominem pervenit mediantibus Angelis, ut supra habitum est, quæst. 111, art. 1.

Ad tertium dicendum quòd sicut homines à naturali instinctu boni discedunt propter passionem peccati, ita etiam discedunt ab investigatione bonorum Angelorum, quæ fit invisibiliter per hoc quòd homines illuminant ad benè agendum. Unde quòd homines pereunt, non est imputandum negligentiae Angelorum, sed malitiæ hominum. Quòd autem aliquando præter legem communem hominibus visibiliter apparent, ex speciali Dei gratiâ est, sicut etiam præter ordinem naturæ miracula fiunt.

ARTICULUS II. — *Utrum singuli homines à singulis Angelis custodiantur.* — (4, dist. 19, quæst. 1, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non singuli homines à singulis Angelis custodiantur. Angelus enim est virtuosior quàm homo. Sed unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multò magis unus Angelus multos homines potest custodire.

2. Præterea, inferiora reducuntur in Deum à superioribus per media, ut Dionysius dicit cap. 3 eccl. Hier., in tit. de Sacerd. perf., in princ. Sed cùm omnes Angeli sint inæquales, ut supra dictum est, quæst. 108, art. 3, arg. 1, solus unus Angelus est inter quem et homines non est aliquis medius. Ergo unus Angelus solus est qui immediatè custodit homines.

3. Præterea, majores Angeli majoribus officiis deputantur. Sed non est majus officium custodire unum hominem quàm alium; cùm omnes homines naturâ sint pares. Cùm ergo omnium Angelorum sit unus major alio, secundum Dionysium, cap. 5 cæl. Hier., videtur quòd diversi homines non custodiantur à diversis Angelis.

Sed contra est quòd Hieronymus exponens illud Matth. 18: *Angeli eorum in cælis*, etc. dicit, lib. 2 Comment.: *Magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu natiuitatis in custodiam sicut Angelum delegatum.*

Respondeo dicendum quòd singulis hominibus singuli Angeli ad custodiam deputantur. Cujus ratio est, quia Angelorum custodia est quædam executio divinæ Providentiæ circa homines. Providentia autem Dei aliter se habet ad homines et ad alias corruptibiles creaturas, quia aliter se habent ad incorruptibilitatem. Homines enim non solum sunt incorruptibiles quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad proprias formas singulorum, quæ sunt animæ rationales, quod de aliis rebus corruptibilibus dici non potest. Manifestum est autem quòd Providentia Dei principaliter est circa illa quæ perpetuò manent; circa verò ea quæ transeunt, Providentia Dei est, in quantum ordinat ipsa ad res perpetuas. Sic igitur Providentia Dei comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera vel species corruptibilium rerum. Sed secundum Gregorium, hom. 34 in Evang., ante med., diversi ordines deputantur diversis rerum generibus, puta *Potestates* ad arcendos dæmones, *Virtutes* ad miracula facienda in rebus corporeis; et probabile est quòd diversis speciebus rerum diversi Angeli ejusdem ordinis præficiantur. Unde etiam rationabile est ut diversis hominibus diversi Angeli ad custodiam deputentur.

Ad primum ergo dicendum quòd alicui homini adhibetur custos dupliciter. Uno modo in quantum est homo singularis; et sic uni homini debetur unus custos, et interdum plures deputantur ad custodiam unius. Alio modo in quantum est pars alicujus collegii; et sic toti collegio unus homo ad custodiam præponitur; ad quem pertinet providere ea quæ pertinent ad unum hominem in ordine ad totum collegium, sicut sunt ea quæ exteriorius aguntur, de quibus alii ædificantur vel scandalizantur. Angelorum autem custodia deputatur hominibus etiam quantum ad invisibilia et occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem secundum seipsos. Unde singulis hominibus singuli Angeli deputantur ad custodiam.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est quæst. præc., art. 3, Angeli primæ hierarchiæ omnes quantum ad aliqua illuminantur immediatè à Deo; sed quædam sunt de quibus illuminantur superiores tantum immediatè à Deo, quæ inferioribus revelant; et idem etiam in inferioribus ordinibus considerandum est. Nam aliquis infimus Angelus illuminatur quantum ad quædam ab aliquo supremo, et quantum ad aliqua ab eo qui immediatè sibi præfertur. Et sic etiam possibile est quòd aliquis Angelus immediatè illuminet hominem, qui tamen habet aliquos Angelos sub se, quos illuminat.

Ad tertium dicendum quòd quamvis homines naturâ sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundum quòd ex divinâ providentiâ quidam ordinantur ad majus, et quidam ad minus secundum illud quod dici-

tur Eccl. 33: *In multitudine disciplinæ Domini (1) separavit eos; ex ipsis benedixit, et exaltavit.... ex ipsis maledixit, et humiliavit.* Et sic majus officium est custodire unum hominem quam alium.

ARTICULUS III. — *Utrùm custodire homines pertineat solùm ad infimum ordinem Angelorum.* — (2, dist. 11, quæst. 1, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd custodire homines non pertineat solùm ad infimum ordinem Angelorum. Dicit enim Chrysostomus, hom. 60 in Matth., à med., quòd hoc quod dicitur Matth. 18, 10: *Angeli eorum in cælis*, etc., intelligitur non de quibuscumque Angelis, sed de supereminentibus. Ergo supereminentes Angeli custodiunt homines.

2. Præterea, Apostolus ad Hebr. 1, 14, dicit, quòd *Angeli sunt in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis*; et sic videtur quòd missio Angelorum ad custodiam hominum ordinetur. Sed quinque ordines in exterius ministerium mittuntur, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4. Ergo omnes Angeli quinque ordinum custodiæ hominum deputantur.

3. Præterea, ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maxime pertinet ad Potestates, secundum Gregorium, hom. 34 in Evang., ante med., et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solùm infimus.

Sed contra est quòd in Psal. 90 custodia hominum attribuitur Angelis, quorum ordo est infimus, secundum Dionysium, cap. 9 cæl. Hier.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad 1, homini custodia dupliciter adhibetur. Uno modo custodia particularis, secundum quòd hominibus singulis singuli Angeli ad custodiam deputantur; et talis custodia pertinet ad infimum ordinem Angelorum, quorum secundum Gregorium, loc. sup. cit., est minima nuntiare. Hoc autem videtur esse minimum in officiis Angelorum, procurare ea quæ ad unius hominis salutem pertinent.

Alia verò est custodia universalis, et hæc multiplicatur secundum diversos ordines. Nam quantò agens fuerit universalis, tantò est superius.

Sic igitur custodia humanæ multitudinis pertinet ad ordinem *Principatum*, vel fortè ad *Archangelos*, qui dicuntur Principes Angelorum. Unde et Michael, quem *Archangelum* dicimus, unus de Principibus dicitur Dan. 10. Ulteriùs autem super omnes naturas corporeas habent custodiam *Virtutes*; et ulteriùs etiam super dæmones habent custodiam *Potestates*; et ulteriùs super bonos spiritus habent custodiam *Principatus*, vel *Dominationes*, secundum Gregorium hom. 34 in Evang., ante med.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Chrysostomi potest intelligi, ut loquatur de

(1) Vulgata, Dominus.

supremis in ordine infimo Angelorum; quia, ut Dionysius dicit, cap. 4 cæl. Hier., à med., in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile quòd majores Angeli deputentur ad custodiam eorum qui sunt ad majorem gradum gloriæ à Deo electi.

Ad secundum dicendum quòd non omnes Angeli qui mittuntur, habent particularem custodiam super singulos homines; sed quidam ordines habent universalem custodiam, magis vel minùs, ut dictum est in solút. præc.

Ad tertium dicendum quòd etiam inferiores Angeli exercent officia superiorum, in quantum aliquid de dono eorum participant, et se habent ad superiores sicut executores virtutis eorum; et per hunc modum etiam omnes Angeli infimi ordinis possunt et arcere dæmones, et miracula facere.

ARTICULUS IV. — *Utrùm omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur.* — (2, dist. 11, quæst. 1, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputentur. Dicitur enim de Christo Philippens. 2, 7, quòd est *in similitudinem hominum factus, et habitu inventus ut homo*. Si igitur omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur, etiam Christus Angelum custodem habuisset. Sed hoc videtur inconveniens, cum Christus sit major omnibus Angelis. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

2. Præterea, omnium hominum primus fuit Adam. Sed sibi non competeat habere Angelum custodem, ad minus in statu innocentie, quia tunc nullis periculis angustiabatur. Ergo Angeli non præficiuntur ad custodiam omnibus hominibus.

3. Præterea, hominibus Angeli ad custodiam deputantur, ut per eos manuducantur ad vitam æternam, et ut incitentur ad benè operandum, et muniantur contra insultus dæmonum. Sed homines præsciti ad damnationem, nunquam perveniunt ad vitam æternam; infideles etiam, etsi interdum bona opera faciant, non tamen benè faciunt, quia non rectâ intentione faciunt; fides enim intentionem dirigit, ut Augustinus dicit in præfat. in Psal. 31, circ. med., Antichristi etiam adventus erit *secundum operationem Satanæ*, ut dicitur 2 ad Thessal. 2. Non ergo omnibus hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est auctoritas Hieronymi supra inducta, art. 2 huj. qu., in arg. *Sed cont.*, qui dicit quòd *unaquæque anima ad sui custodiam habet Angelum deputatum*.

Respondeo dicendum quòd homo in statu vitæ istius constitutus est quasi in quadam viâ, quâ debet tendere ad patriam. In quâ quidem viâ multa pericula homini imminunt tum ab interiori, tum ab exteriori, secundum illud Psal. 141, 4: *In viâ hac, quâ ambulabam, absconderunt laqueum mihi*. Et ideò sicut hominibus per viam non tutam ambulantibus dantur custodes; ita et cuilibet homini, quamdiù viator est, custos Angelus deputatur. Quando autem jam ad terminum

viâ pervenerit, jam non habebit Angelum custodem; sed habebit in regno Angelum conregnantem, in inferno dæmonem punientem.

Ad primum ergo dicendum quòd Christus, secundum quòd homo, immediatè regulabatur à Verbo Dei; unde non indigebat custodia Angelorum; et iterum secundum animam erat comprehensor, sed ratione passibilitatis corporis erat viator. Et secundum hoc non debebatur ei Angelus custos tanquam superior, sed magis minister tanquam inferior. Unde dicitur Matth. 4, 11, quòd *accesserunt Angeli, et ministrabant ei.*

Ad secundum dicendum quòd homo in statu innocentie non patiebatur aliquod periculum ab interiori, quia interiùs erant omnia ordinata, ut supra dictum est, qu. 95, art. 4, ad 3, sed imminabat ei periculum ab exteriori propter insidias dæmonum, ut rei probavit eventus; et ideo indigebat custodiâ Angelorum.

Ad tertium dicendum quòd sicut præsciti et infideles, et etiam Antichristus non privantur interiori auxilio naturalis rationis; ita etiam non privantur exteriori auxilio totius naturæ humanæ divinitus concesso, scilicet custodiâ Angelorum; per quam etsi non juventur quantum ad hoc quòd vitam æternam bonis operibus mereantur, juvantur tamen quantum ad hoc quòd ab aliquibus malis retrahuntur, quibus et sibi ipsis, et aliis nocere possent. Nam et ipsi dæmones arcentur per bonos Angelos, ne noceant quantum volunt. Et similiter Antichristus non tantum nocebit quantum vellet.

ARTICULUS V. — *Utrum Angelus deputetur homini ad custodiam à suâ nativitate.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus non deputetur homini ad custodiam à suâ nativitate. Angeli enim mittuntur in ministerium *propter eos qui hæreditatem salutis capiunt*, ut Apostolus ad Hebr. 1, 14, dicit. Sed homines incipiunt hæreditatem capere salutis quando baptizantur. Ergo Angelus deputatur homini ad custodiam à tempore baptismi, et non à tempore nativitatis.

2. Præterea, homines ab Angelis custodiuntur, in quantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ. Sed pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ, quia non habent usum rationis. Ergo pueris mox natis non deputantur Angeli custodes.

3. Præterea, pueri in materno utero existentes habent animam rationalem aliquo tempore, sicut et post nativitatem ex utero. Sed cum sunt in materno utero, non deputantur eis Angeli ad custodiam, ut videtur; quia neque etiam ministri Ecclesiæ eos sacramentis imbuunt. Non ergo statim à nativitate hominibus Angeli ad custodiam deputantur.

Sed contra est quod Hieronymus dicit loc. cit. art. 2 huj. qu., in arg. *Sed cont.*, quòd *unaquæque anima ab ortu nativitatis habet in custodiam suum Angelum deputatum.*

Respondeo dicendum quòd sicut Origenes dicit super Matth. hom. 6, ad fin., super hoc est duplex opinio. Quidam enim dixerunt

quòd Angelus ad custodiam hominis deputatur à tempore baptismi; alii verò, quòd à tempore nativitatis.

Et hanc opinionem Hieronymus loc. mox citato approbat, et rationabiliter. Beneficia enim quæ dantur homini divinitus, ex eo quòd est Christianus, incipiunt à tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ, et alia hujusmodi. Sed ea quæ providentur homini à Deo, in quantum habet naturam rationalem, ex tunc ei exhibentur ex quo nascendo talem naturam accipit; et tale beneficium est custodia Angelorum, ut ex præmissis patet art. 1 et 4 hujus quæst. Unde statim à nativitate habet homo Angelum ad sui custodiam deputatum.

Ad primum ergo dicendum quòd Angeli mittuntur in ministerium, efficaciter quidem propter eos solos *qui hæreditatem capiunt salutis*, si consideretur ultimus effectus custodiæ, qui est perceptio hæreditatis; nihilominus tamen et aliis ministerium Angelorum non subtrahitur: quamvis enim in eis hanc efficaciam non habeat, quòd perducantur ad salutem, efficax tamen est circa eos Angelorum ministerium, in quantum à malis multis retrahuntur.

Ad secundum dicendum quòd officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum et principalem effectum; nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere dæmones, et alia nocumenta tam corporalia, quam spiritualia prohibere.

Ad tertium dicendum quòd puer, quamdiu est in materno utero, non totaliter est à matre separatus, sed per quamdam colligationem est quodammodo adhuc aliquid ejus, sicut et fructus pendens in arbore est aliquid arboris. Et ideo probabiliter dici potest quòd Angelus qui est in custodiâ matris, custodiat prolem in matris utero existentem. Sed in nativitate, quando separatur à matre, Angelus ei ad custodiam deputatur, ut Hieronymus dicit loc. in argum. *Sed contra* citato.

ARTICULUS VI. — *Utrum Angelus custos quandoque deserat hominem.* — (1, dist. 11, quæst. 1, art. 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angelus custos quandoque deserat hominem cujus custodiæ deputatur. Dicitur enim Jerem. 51, 9, ex personâ Angelorum: *Curavimus Babylonem, et non est sanata; derelinquamus ergo eam*; et Isa. 5, 5: *Auferam sepem ejus; et erit in conculcationem* (1); Glossa interlinearis; id est Angelorum custodiam.

2. Præterea, principaliter custodit Deus quam Angelus. Sed Deus aliquando hominem derelinquit, secundum illud Psalm. 21, 1: *Deus, Deus meus, respice in me, quare me dereliquisti?* Ergo multò magis Angelus custos hominem derelinquit.

3. Præterea, sicut dicit Damascenus, lib. 2 de orth. Fid., cap. 3, circ. med.: *Angeli, cum sunt hic nobiscum, non sunt in cælo.* Sed aliquando sunt in cælo. Ergo aliquando nos derelinquant.

(1) Vulgata, in direptionem.

Sed contra dæmones nos semper impugnant, secundum illud 1 Petr. 5, 8: *Adversarius vester diabolus, tanquam leo rugiens, circumcui querens quem devoret.* Ergo multò magis boni Angeli semper nos custodiunt.

Respondeo dicendum quòd custodia Angelii, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus qu., est quædam executio divinæ Providentiæ circa homines facta. Manifestum est autem quòd nec homo, nec res aliqua totaliter divinæ Providentiæ subtrahitur. In quantum enim aliquid participat de esse, in tantum subditur universali Providentiæ entium. Sed in tantum Deus secundum ordinem suæ Providentiæ dicitur hominem derelinquere, in quantum permittit hominem pati aliquem defectum vel pænæ, vel culpæ. Similiter etiam dicendum est, quòd Angelus custos nunquàm totaliter dimittit hominem; sed ad aliquid interdum eum dimittit, prout scilicet non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum iudiciorum. Et secundum hoc Babylon et domus Israel ab Angelis derelictæ dicuntur, quia Angeli earum custodes non impediverunt quin tribulationibus subderentur.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum.

Ad tertium dicendum quòd Angelus, etsi interdum derelinquat hominem loco, non tamen derelinquat eum quantum ad effectum custodiæ; quia etiam cum est in cælo, cognoscit, quid circa hominem agatur; nec indiget morâ temporis ad motum localem; sed statim potest adesse.

ARTICULUS VII. — *Utrum Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.* — (2, dist. 11, qu. 1, art. 5.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd Angeli doleant de malis eorum quos custodiunt. Dicitur enim Is. 33, 7: *Angeli pacis amarè flebant.* Sed fletus est signum doloris et tristitiæ. Ergo Angeli tristantur de malis hominum quos custodiunt.

2. Præterea, tristitia est, ut Augustinus dicit, lib. 14 de Civit. Dei, cap. 13, à med., *de his quæ nobis nolentibus accidunt.* Sed perditio hominis custoditi est contra voluntatem Angelii custodis. Ergo tristantur Angeli de perditione hominum.

3. Præterea, sicut gaudio contrariatur tristitia, ita pœnitentiæ contrariatur peccatum. Sed Angeli gaudent de peccatore pœnitentiam agente, ut habetur Luc. 15. Ergo tristantur de justo in peccatum cadente.

4. Præterea, supra illud Num. 18: *Quidquid offerunt primitiarum;* etc., dicit Glossa ord. Origenis: « Trahuntur Angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sint. » Sed quilibet rationabiliter dolet de malis propter quæ in iudicium tractus est. Ergo Angeli dolent de peccatis hominum.

Sed contra, ubi est tristitia et dolor, non est perfectâ felicitas; unde dicitur Apocalypsis 21, 4: *Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor.* Sed Angeli sunt perfectè beati. Ergo de nullo dolent.

Respondeo dicendum quòd Angeli non dolent neque de peccatis, neque de pœnis hominum. Tristitia enim et dolor, secundum Augustinum, loc. cit. in arg. 2, non est nisi de his quæ contrariantur voluntati. Nihil autem accidit in mundo quod sit contrarium voluntati Angelorum et aliorum beatorum; quia voluntas eorum totaliter inhæret ordini divinæ justitiæ. Nihil autem fit in mundo nisi quod per divinam justitiam fit aut permittitur. Et ideò, simpliciter loquendo, nihil fit in mundo contra voluntatem beatorum. Ut enim Philosophus dicit in 3 Ethic., c. 1, ad fin., illud dicitur simpliciter voluntarium quod aliquis vult in particulari, secundum quòd agitur, consideratis scilicet omnibus quæ circumstant, quamvis in universali consideratum non esset voluntarium; sicut nauta non vult projectionem mercium in mare, absolutè et universaliter considerando, sed imminente periculo salutis, hoc vult; unde magis est hoc voluntarium quàm involuntarium, ut ibidem dicitur. Sic igitur Angeli peccata et pœnas hominum, universaliter et absolutè loquendo, non volunt; volunt tamen quòd circa hoc ordo divinæ justitiæ servetur, secundum quam quidam pœnis subduntur, et peccare permittuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum illud Isaïæ potest intelligi de Angelis, id est nuntiis Ezechiae, qui fleverunt propter verba Rapsacis, de quibus habetur Isa. 37, et hoc secundum litteralem sensum. Secundum verò allegoricum Angeli pacis sunt Apostoli et prædicatores, qui flent pro peccatis hominum. Si verò secundum sensum anagogicum exponatur de Angelis bonis, tunc metaphorica erit locutio ad designandum quòd Angeli volunt in universali hominum salutem. Sic enim Deo et Angelis huiusmodi passionibus attribuantur.

Ad secundum patet solutio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd tam in pœnitentiâ hominum, quàm in peccato manet una ratio gaudii Angelis, scilicet impletio ordinis divinæ providentiæ.

Ad quartum dicendum quòd Angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes, ad convincendum homines de eorum ignaviâ.

ARTICULUS VIII. — *Utrum inter Angelos possit esse pugna seu discordia.* — (2, dist. 11, qu. 1, art. 5.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd inter Angelos non possit esse pugna seu discordia. Dicitur enim Job 25, 2: *Qui facit concordiam in sublimibus.* Sed pugna opponitur concordie. Ergo in sublimibus Angelis non est pugna.

2. Præterea, ubi est perfecta charitas, et justa prælatio non potest esse pugna. Sed hoc totum est in Angelis. Ergo in Angelis non est pugna.

3. Præterea, si Angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quòd unus Angelus foveat unam partem et alius aliam. Sed si una pars habet justitiam, constat quòd alia pars habeat injustitiam. Ergo

sequitur quòd Angelus bonus sit fautor injustitiæ, quod est inconveniens. Ergo inter bonos Angelos non est pugna.

Sed contra est quod dicitur Dan. 10, 13, ex personâ Gabrielis: *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Hic autem princeps Persarum erat Angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo unus Angelus resistit aliis; et sic inter eos est pugna.

Respondeo dicendum quòd ista quæstio movetur occasione horum verborum Danielis.

Quæ quidem Hieronymus exponit, in illa verba relata in arg. *Sed cont.*, dicens principem regni Persarum esse Angelum qui se opposuit liberationi populi Israelitici, pro quo Daniel orabat, Gabriele preces ejus Deo præsentante. Hæc autem resistentia potuit fieri, quia princeps aliquis dæmonum Judæos in Persidem ductos ad peccatum induxerat, per quod impedimentum præstabatur orationi Danielis pro eodem populo deprecantis.

Sed secundum Gregorium 17 Moral., c. 8, ante med.: *Princeps regni Persarum bonus Angelus fuit custodiæ regni illius deputatus*.

Ad videndum igitur qualiter unus Angelus alteri resistere dicitur, considerandum est quòd divina judicia circa diversa regna et diversos homines per Angelos exercentur. In suis autem actionibus Angeli per divinam sententiam (1) regulantur. Contingit autem quandoque quòd in diversis regnis, vel in diversis hominibus contraria merita vel demerita inveniuntur, ut unus alteri subdatur aut præsit. Quid autem super hoc ordo divinæ sapientiæ habeat, cognoscere non possunt, nisi Deo revelante; unde necesse habent super his sapientiam Dei consulere. Sic igitur, in quantum de contrariis meritis et sibi repugnantibus divinam consulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur; non quia sint eorum contrariæ voluntates (cùm in hoc omnes concordent quòd Dei sententia impleatur); sed quia ea de quibus consulunt, sunt repugnantia.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXIV.

DE DÆMONUM IMPUGNATIONE. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de impugnatione dæmonum; et circa hoc quærentur quinque: 1° utrùm homines à dæmonibus impugnentur; 2° utrùm tentare sit proprium diaboli; 3° utrùm omnia peccata hominum ex impugnatione, sive tentatione dæmonum proveniant; 4° utrùm possint vera miracula facere ad seducendum; 5° utrùm dæmones qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm homines impugnentur à dæmonibus.* — (*De Malo, qu. 3, art. 3 et 4.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines non impugnentur à dæmonibus.

(1) Ita plures codd. cum Alcan. et editi ferè omnes. Al., scientiam, item, providentiam.

Angeli enim deputantur ad hominum custodiam missi à Deo. Sed dæmones non mittuntur à Deo, cùm dæmonum intentio sit perdere animas, Dei autem salvare. Ergo dæmones non deputantur ad hominum impugnationem.

2. Præterea, non est æqua conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homines sunt infirmi et ignari; dæmones autem potentes et astuti. Non est ergo permittendum à Deo, qui est omnis justitiæ auctor, ut homines à dæmonibus impugnentur.

3. Præterea, ad exercitium hominum sufficit impugnationis carnis et mundi. Sed Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium. Ergo non videtur necessarium quòd à dæmonibus impugnentur.

Sed contra est quòd Apostolus dicit ad Eph. 6, 12, quòd *non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in cælestibus*.

Respondeo dicendum quòd circa impugnationem dæmonum duo est considerare, scilicet ipsam impugnationem et impugnationis ordinem. Impugnationis quidem ipsa ex dæmonum malitiâ procedit; qui propter invidiam profectum hominum impedire nituntur; et propter superbiam divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi ministros determinatos ad hominum impugnationem, sicut et Angeli Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem. Sed ordo impugnationis ipsius est à Deo, qui ordinatè novit malis uti, ad bonum ea ordinando. Sed ex parte Angelorum tam ipsa custodia, quam ordo custodiæ reducitur ad Deum sicut ad primum auctorem.

Ad primum ergo dicendum quòd mali Angeli impugnant homines dupliciter. Uno modo, instigando ad peccatum; et sic non mittuntur à Deo ad impugnandum, sed aliquando permittuntur secundum Dei justa judicia. Aliquando autem impugnant homines puniendo: et sic mittuntur à Deo, sicut missus est spiritus mendax ad puniendum Achab regem Israel, ut dicitur 3 Reg. ult. Pœna enim refertur in Deum sicut in primum auctorem; et tamen dæmones ad puniendum missi aliâ intentione puniunt quam mittuntur; nam ipsi puniunt ex odio vel invidiâ; mittuntur autem à Deo propter ejus justitiam.

Ad secundum dicendum quòd ad hoc quòd non sit inæqualis pugnae conditio, fit ex parte hominis recompensatio principaliter quidem per auxilium divinæ gratiæ, secundariò autem per custodiam Angelorum. Unde 4 Reg. 6, 16, Elisæus dixit ad ministrum suum: *Noli timere: plures enim nobiscum sunt quàm cum illis*.

Ad tertium dicendum quòd infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnationis quæ est à carne et mundo; sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem; sed tamen ex divinâ ordinatione hoc provenit in gloriam ele-

ARTICULUS II. — *Utrùm tentare sit proprium diaboli.* — (2-2, quæst. 97, art. 2, corp., et 2, dist. 21, quæst. 1, art. 1, et opusc. 7, cap. 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tentare non sit proprium diaboli. Dicitur enim Deus tentare, secundum illud Genes. 22, 1: *Tentavit Deus Abraham*; tentat etiam caro et mundus, et etiam homo dicitur tentare Deum et hominem. Ergo non est proprium dæmonis tentare.

2. Præterea, tentare est (1) ignorantis. Sed dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant.

3. Præterea, tentatio est via in peccatum. Peccatum autem in voluntate consistit. Cùm ergo dæmones non possint voluntatem hominis immutare, ut per supra dicta patet, qu. 111, art. 2, videtur quòd ad eos non pertineat tentare.

Sed contra est quòd dicitur 1 ad Thess. 3, 5: *Ne forte tentaverit vos is qui tentat*; Glossa interlinear.: *Id est, diabolus, cujus officium est tentare.*

Respondeo dicendum quòd tentare est propriè experimentum sumere de aliquo. Experimentum autem sumitur de aliquo ut sciatur aliquid circa ipsum; et ideò proximus finis cujuslibet tentantis est scientia. Sed quandoque ulteriùs ex scientiâ quæritur aliquis alius finis vel bonus vel malus; bonus quidem, sicut cùm aliquis vult scire qualis aliquis sit vel quantum ad scientiam, vel quantum ad virtutem, ut eum promoveat; malus autem, quando hoc scire vult, ut eum decipiat vel subvertat. Et per hunc modum potest accipi, quomodo tentare diversis diversimodè attribuitur. Homo enim tentare dicitur quandoque quidem, ut sciat tantum; et propter hoc tentare Deum dicitur esse peccatum, quia homo quasi incertus experiri præsumit Dei virtutem; quandoque verò tentat, ut juvet; quandoque verò, ut noceat.

Diabolus autem semper tentat, ut noceat, in peccatum præcipitando; et secundum hoc dicitur proprium officium ejus tentare. Nam, etsi homo aliquando sic tentet, hoc agit, in quantum est minister diaboli. Deus autem tentare dicitur, ut sciat, eo modo loquendi quo dicitur scire quòd facit alios scire. Unde dicitur Deut. 13, 3: *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palàm fiat, utrùm diligatis eum.* Caro etiam et mundus dicuntur tentare instrumentaliter, seu materialiter, in quantum scilicet potest cognosci qualis sit homo ex hoc quòd sequitur, vel repugnat concupiscentiis carnis, et ex hoc quòd contemnit prospera mundi et adversa; quibus etiam diabolus utitur ad tentandum.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd dæmones sciunt ea quæ exteriùs aguntur circa homines; sed interiorem hominis conditionem solus Deus novit, qui est spirituum ponderator; ex quâ aliqui sunt magis proni ad unum vi-

tium quàm ad aliud. Et ideò diabolus tentat explorando interiorem conditionem hominis, ut de illo vitio tentet ad quod homo magis pronus est.

Ad tertium dicendum quòd dæmon, etsi non possit immutare voluntatem, potest tamen, ut supra dictum est, qu. 111, art. 3 et 4, aliquatim immutare inferiores hominis vires; ex quibus etsi non cogitur voluntas, tamen inclinatur.

ARTICULUS III. — *Utrùm omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.* — (2-2, qu. 80, art. 4, et 3, qu. 8, artic. 7, ad 1, et Mal. qu. 3, art. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia peccata procedant ex tentatione diaboli. Dicit enim Dionysius 4 cap. de div. Nom., à med., quòd *multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi et aliis*; et Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 4, ad fin., quòd *omnis malitia et omnis immunditia à diabolo excogitatae sunt.*

2. Præterea, de quolibet peccatore dici posset quod Dominus de Judæis dicit Joan. 8, 44: *Vos ex patre diabolo estis.* Hoc autem est, in quantum ipsi ex diaboli suggestionem peccabant. Omne ergo peccatum est ex suggestionem diaboli.

3. Præterea, sicut Angeli deputantur ad custodiam hominum, ita dæmones ad impugnationem. Sed omnia bona quæ facimus, ex suggestionem bonorum Angelorum procedunt, quia divina ad nos mediantibus Angelis perferuntur. Ergo et omnia mala quæ facimus proveniunt ex suggestionem diaboli.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccl. Dogm., cap. 82: *Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

Respondeo dicendum quòd causa alicujus potest dici aliquid dupliciter, uno modo directè, alio modo indirectè. Indirectè quidem, sicut cùm aliquod agens causans aliquam dispositionem ad aliquem effectum, dicitur esse occasionaliter et indirectè causa illius effectus; sicut si dicatur, quòd ille, qui siccat (1) ligna, est causa combustionis eorum; et hoc modo dicendum est, quòd diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum; quia instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata. Et per hunc modum intelligenda sunt verba Damasceni et Dionysii, inducta in arg. 1. Directè autem dicitur esse aliquid causa alicujus quòd operatur directè ad illud; et hoc modo diabolus non est causa omnis peccati. Non enim omnia peccata committuntur diabolo instigante, sed quædam ex libertate arbitrii et carnis corruptione; quia ut Origenes dicit lib. 3 Periar., cap. 2, *etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et hujusmodi*; circa quæ multa inordinatio contingit, nisi per rationem talis appetitus refrenetur, et maximè suppositâ

(1) Ita cod. Alcan. cum editis plurimis. Al., *proprum est.*

(1) Ita cod. Alcan. Editi, *secat.*

corruptione naturæ. Refrenare autem, et ordinare hujusmodi appetitum, subjacet libero arbitrio. Sic ergo non est necessarium omnia peccata ex instinctu diaboli provenire. Si qua tamen ex instinctu ejus proveniunt, ad ea complenda eo blandimento decipiuntur homines nunc, quo primi parentes, ut Isidorus dicit, lib. 3 de sum. Bono, sive Sententiarum, cap. 5, § 21.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod si qua peccata absque instinctu diaboli perpetrantur, per ea tamen fiunt homines filii diaboli, in quantum ipsum primò peccantem imitantur.

Ad tertium dicendum quod homo potest per seipsum ruere in peccatum, sed ad meritum proficere non potest nisi auxilio divino, quod homini exhibetur mediante ministerio Angelorum: et ideò ad omnia bona nostra coope- rantur Angeli. Non tamen omnia nostra peccata procedunt ex dæmonum suggestionem; quamvis nullum genus peccati sit quod non interdum ex dæmonum suggestionem proveniat.

ARTICULUS IV. — *Utrum dæmones possint homines seducere per aliqua miracula.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim dæmonum maximè vigeat in operibus Antichristi. Sed, sicut Apostolus dicit 2 ad Thessal. 2, 9: *Ejus adventus est secundum operationem Satanæ in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus.* Ergo multò magis alio tempore per dæmones non fiunt nisi signa mendacia.

2. Præterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam; dicit enim Augustinus 18 de Civitate Dei, cap. 18, ante med.: *Nec corpus quidem humanum ullâ ratione crediderim dæmonum arte, vel potestate in membra bestialia posse converti.* Ergo dæmones vera miracula facere non possunt.

3. Præterea, argumentum efficaciam non habet quod se habet ad opposita. Si ergo miracula vera possunt fieri à dæmonibus ad falsitatem persuadendam, non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam; quod est inconueniens; cum dicatur Marc. ult., 20: *Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.*

Sed contra est quod Augustinus dicit libro 83 QQ., qu. 79, à med., quod *magicis artibus fiunt miracula plerumque similia illis miraculis quæ fiunt per servos Dei.*

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, qu. 105, art. 8, et quæst. 110, art. 4, si miraculum propriè accipiatur, dæmones miracula facere non possunt, nec aliqua creatura, sed solus Deus; quia miraculum propriè dicitur quod fit præter ordinem totius naturæ; sub quo ordine continetur omnis virtus creata. Dicitur tamen quandoque miraculum largè, quod excedit humanam facultatem, et considerationem; et sic dæmones possunt facere miracula, quæ scilicet homines mirantur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt. Nam et unus homo,

in quantum facit aliquid quod est supra facultatem et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut quodammodò miraculum videatur operari.

Sciendum est tamen quod quamvis hujusmodi opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur, ad veram rationem miraculi non pertingant, sunt tamen quandoque veræ res; sicut magi Pharaonis per virtutem dæmonum veros serpentes et ranas fecerunt; et quando ignis de cælo cecidit, et familiam Job cum gregibus pecorum uno impetu consumpsit, et turbo domum dejiciens filios ejus occidit, quæ fuerunt opera Satanæ, phantasmata non fuerunt, ut Augustinus dicit 20 de Civit. Dei, cap. 19, propè fin.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit ibidem, Antichristi opera possunt dici esse signa mendacii; vel quia mortales sensus per phantasmata decepturus est, ut quæ non facit, videatur facere; vel quia si sint vera prodigia, ad mendacium tamen pertrahent credituros.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 2, materia corporalis non obedit Angelis bonis, seu malis ad nutum, ut dæmones suâ virtute possint transmutare materiam de formâ in formam; sed possunt adhibere quædam semina, quæ in elementis mundi inveniuntur, ad hujusmodi effectus complendos, ut Augustinus dicit 3 de Trin., cap. 8. Et ideò dicendum est quod omnes transmutationes corporalium rerum quæ possunt fieri per aliquas virtutes naturales, ad quas pertinent prædicta semina, possunt fieri per operationem dæmonum, hujusmodi seminibus adhibitis, sicut cum aliquæ res transmutantur in serpentes, vel ranas, quæ per putrefactionem generari possunt. Illæ verò transmutationes corporalium rerum quæ non possunt virtute naturæ fieri, nullo modo operatione dæmonum secundum rei veritatem perfici possunt; sicut quod corpus humanum mutetur in corpus bestiale, aut quod corpus hominis mortuum reviviscat. Et si aliquando aliquid tale operatione dæmonum fieri videatur, hoc non est secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum. Quod quidem potest dupliciter contingere: uno modo ab interiori, secundum quod dæmon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quàm sit, sicut supra dictum est, qu. 101, art. 3 et 4, et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuicumque rei quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur. Et hoc est quod Augustinus dicit 18 de Civ. Dei, cap. 18, quod *phantasticum hominis, quod etiam in cogitando, sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut corporatum in alienius animalis effigie sensibus apparet alienis.* Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phan-

tastica hominis aut species ejus eadem numero corporata alterius sensibus ostendatur; sed quia dæmon, qui in phantasiâ unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 79, à med., *cùm talia faciunt magi, qualia sancti, diverso fine, et diverso jure fiunt. Illi enim faciunt quærentes gloriam suam, isti quærentes gloriam Dei; et illi faciunt per quædam privata commercia, isti autem publicâ administratione et jussu Dei, cui cuncta creata subjecta sunt.*

ARTICULUS V. — *Utrùm dæmon qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.* — (2, dist. 6, art. 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd dæmon qui superatur ab aliquo, non propter hoc ab impugnatione arceatur. Christus enim efficacissimè suum tentatorem vicit; sed tamen postea eum impugnavit, ad occisionem ejus Judæos incitando. Ergo non est verum quòd diabolus victus ab impugnatione cesset.

2. Præterea, infligere pœnam ei qui in pugna succumbit, est incitare ad acrius impugnandum. Hoc autem non pertinet ad Dei misericordiam. Ergo dæmones superati non arcentur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 4, 11: *Tunc reliquit eum diabolus, scilicet Christum superantem.*

Respondeo dicendum quòd quidam dicunt, quòd dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare nec de eodem, nec de alio peccato. Quidam autem dicunt quòd potest alios tentare, sed non eundem. Et hoc probabilius dicitur, si tamen intelligatur usque ad aliquod tempus. Unde et Luc. 4 dicitur quòd consummatâ omni tentatione, diabolus recessit à Christo usque ad tempus. Et hujus ratio est duplex. Una est ex parte divinæ clementiæ; quia, ut Chrysostomus dicit super Matt., alius auctor hom. 5 in op. Imperf., à med., super illud Matth.: *Vade retrò, Satanâ: Non tamdiù homines diabolus tentat, quamdiù vult, sed quamdiù Deus permittit; quia etsi permittat paulisper tentare, tamen repellit propter infirmam naturam.* Alia ratio sumitur ex astutiâ diaboli. Unde Ambrosius dicit super Lucam, cap. 4, sup. illud: *Diabolus recessit ab illo, quòd diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari.* Quod tamen aliquando diabolus redeat ad eum quem dimisit, patet per illud quod dicitur Matth. 12, 44: *Revertar in domum meam, unde exivi.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUÆSTIO CXV.

DE ACTIONE CORPORALIS CREATURÆ. — (In sex articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de actione corporalis creaturæ, et fato, quod aliquibus corporibus attribuitur. Circa actiones corporales quærentur sex: 1° utrùm aliquod corpus sit activum; 2° utrùm in corporibus sint aliquæ seminales rationes; 3° utrùm cor-

pora cœlestia sint causa eorum quæ hic per inferiora corpora fiunt; 4° utrùm sint causa humanorum actuum; 5° utrùm eorum actionibus dæmones subdantur; 6° utrùm cœlestia corpora imponant necessitatē hijs quæ eorum actionibus subduntur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm aliquod corpus sit activum.* — (3 cont., cap. 69.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullum corpus sit activum. Dicit enim Augustinus, lib. 5 de Civitate Dei, cap. 9, circ. fin., quòd *in rebus invenitur aliquid actum, et non agens, sicut sunt corpora; aliquid agens, et non actum, sicut Deus; aliquid agens, et actum, sicut substantiæ spirituales.*

2. Præterea, omne agens, excepto primo agente, in suo opere indiget subjecto, quod sit susceptibile suæ actionis. Sed infra substantiam corporalem non est substantia, quæ sit receptibilis suæ actionis, quia hæc substantia tenet ultimum gradum in entibus. Ergo substantia corporalis non est activa.

3. Præterea, omnis substantia corporalis concluditur quantitate. Sed quantitas impedit substantiam à motu et actione, quia comprehendit eam, et mergitur in eâ; sicut impeditur aer nubilosus à perceptione luminis; et hujus signum est, quòd quantò magis accreverit quantitas corporis, tantò est ponderosius, et gravius ad hoc quòd moveatur. Ergo nulla substantia corporalis est activa.

4. Præterea, omne agens habet virtutem agendi ex propinquitate ad primum activum. Sed à primo activo, quod est simplicissimum, remotissima sunt corpora, quæ sunt maximè composita. Ergo nullum corpus est agens.

5. Præterea, si aliquod corpus est agens, aut agit ad formam substantialem, aut ad formam accidentalem. Sed non ad formam substantialem, quia non invenitur in corporibus principium actionis, nisi aliqua qualitas activa, quæ est accidens, accidens autem non potest esse causa formæ substantialis, cùm causa sit potior quàm effectus; similiter etiam neque ad formam accidentalem, quia accidens non se extendit ultra suum subjectum, ut Augustinus dicit 9 de Trinit., cap. 4, à princ. Ergo nullum corpus est activum.

Sed contra est quod Dionysius, 15 cœlest. Hierar., inter princ. et med., inter cæteras proprietates corporei ignis dicit quòd *ad susceptas materias manifestat sui ipsius magnitudinem, activus et potens.*

Respondeo dicendum quòd sensibiliter apparet aliqua corpora esse activa. Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt.

Fuerunt enim aliqui qui totaliter corporibus actiones subtraxerunt. Et hæc est opinio Avicbron in libro Fontis Vitæ, ubi per rationes quæ tactæ sunt, probare nititur, quòd nullum corpus agit; sed omnes actiones quæ videntur esse corporum, sunt actiones cujusdam virtutis spiritualis; quæ penetrat

per omnia corpora; ita quòd ignis, secundum eum, non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum. Et videtur hæc opinio derivata esse ab opinione Platonis.

Nam Plato posuit, omnes formas quæ sunt in materiâ corporali, esse participatas, et determinatas, et contractas ad hanc materiam; formas verò separatas esse absolutas, et quasi universales. Et ideò illas formas separatas dicebat esse causas formarum quæ sunt in materiâ. Secundum hoc ergo quòd forma quæ est in materiâ corporali, determinata est ad hanc materiam individuata per quantitatem, ponebat Avicbron, quòd à quantitate, prout est individuationis principium, retinetur, et arcetur forma corporalis, ne possit se extendere per actionem in aliam materiam; sed solum forma spiritualis et immaterialis, quæ non est coarctata per quantitatem, potest effluere per actionem in aliud. Sed ista ratio non concludit quòd forma corporalis non sit agens; sed quòd non sit agens universale. Secundum enim quòd participatur aliquid, secundum hoc est necessarium quòd participetur id quod est proprium ei; sicut quantum participatur de lumine, tantum participatur de ratione visibilis. Agere autem, quod nihil est aliud quàm facere aliquid actu, est per se proprium actûs, in quantum est actus. Unde et omne agens agit sibi simile. Sic ergo ex hoc quòd aliquid est forma non determinata per materiam quantitati subjectam, habet quòd sit agens indeterminatum et universale; ex hoc verò quòd est determinata ad hanc materiam, habet quòd sit agens contractum, et particulare. Unde si esset forma ignis separata, ut Platonici posuerunt, esset aliquo modo causa omnis ignitionis. Sed hæc forma ignis quæ est in hâc materiâ corporali, est causa hujus ignitionis quæ est ab hoc corpore in hoc corpus; unde et fit talis actio per contactum duorum corporum. Sed tamen hæc opinio Avicbron superexcedit opinionem Platonis. Nam Plato ponebat solum formas substantiales, separatas; accidentia verò reducebat ad principia materialia, quæ sunt *magnum* et *parvum*; quæ ponebat esse prima contraria; sicut alii *rarum* et *densum*. Et ideò tam Plato, quàm Avicenna in aliquo ipsum sequentes, ponebant quòd agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem; sed ultima perfectio, quæ est per inductionem formæ substantialis, est à principio immateriali. Et hæc est secunda opinio de actione corporum, de quâ supra dictum est, qu. 45, art. 8, cum de creatione ageretur.

Tertia verò opinio fuit Democriti, qui ponebat actionem esse per effluxionem atomorum à corpore agente, et passionem esse per receptionem eorundem in poris corporis patientis. Quam opinionem improbat Aristoteles in lib. de Gen.; text. 75 et seq. Sequeretur enim quòd corpus non pateretur per totum, et quòd quantitas corporis agentis diminueretur ex hoc quod agit; quæ sunt manifestè falsa.

Dicendum est ergo quòd corpus agit secundum quòd est in actu, in aliud corpus, secundum quòd est in potentiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd dictum Augustini est intelligendum de totâ naturâ corporali simul acceptâ, quæ non habet aliquam inferiorem naturam infra se, in quam agat, sicut natura spiritualis in corporalem, et natura increata in creatam; sed tamen unum corpus est infra alterum, in quantum est in potentiâ ad id quòd habet aliud in actu.

Et per hoc patet solutio ad secundum. Sciendum est tamen, quòd cum Avicbron sic argumentatur: *Est aliquid quod est movens non motum, scilicet primus factor rerum; ergo ex opposito est aliquid quod est motum, et patiens tantum*; hoc considerandum est. Sed hoc est materia prima, quæ est potentia pura, sicut Deus est actus purus. Corpus etiam componitur ex potentiâ et actu; et ideò est agens et patiens.

Ad tertium dicendum quòd quantitas non impedit formam corporalem omninò ab actione, sicut dictum est, in corp. art., sed impedit eam ne sit agens universale, in quantum forma individuatur, prout est in materiâ quantitatis subjectâ. Signum tamen quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primò quidem, quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur in 4 de Cælo et Mundo, text. 9. Secundò, quia falsum est quòd ponderositas faciat tardiores motus; imò quantum aliquid est gravius, tantum magis movetur motu proprio. Tertiò, quia actio non fit per motum localem, ut Democritus posuit, sed per hoc quòd aliquid reducitur de potentiâ in actum.

Ad quartum dicendum quòd corpus non est id quod maximè distat à Deo; participat enim aliquid de similitudine divini esse secundum formam quam habet; sed id quod maximè distat à Deo, est materia prima, quæ nullo modo est agens, cum sit in potentiâ tantum.

Ad quintum dicendum quòd corpus agit et ad formam accidentalem, et ad formam substantialem. Qualitas enim activa, ut calor, etsi sit accidens, agit tamen in virtute formæ substantialis sicut ejus instrumentum; et ideò potest agere ad formam substantialem, sicut et calor naturalis, in quantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis; ad accidens verò agit propriâ virtute. Nec est contra rationem accidentis quòd excedat suum subjectum in agendo, sed quòd excedat in essendo; nisi forsitan quis imaginetur, idem accidens numero defluere ab agente in patiens, sicut Democritus ponebat, fieri actionem per defluxum atomorum.

ARTICULUS II. — *Utrum in materiâ corporali sint aliquæ rationes seminales.* — (2, dist. 7, inf. Exp. lit., et dist. 13, art. 1, et dist. 18, quæst. 1, art. 2, et Ver. quæst. 5, art. 9, ad 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd in materiâ corporali non sint aliquæ rationes seminales. Ratio enim importat aliquid secundum esse spirituale. Sed in materiâ

corporali non est aliquid spiritualiter, sed corporaliter (1) secundum scilicet modum ejus in quo est. Ergo in materiâ corporali non sunt seminales rationes.

2. Præterea, Augustinus dicit 3 de Trin., cap. 8, quod *dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina, quæ in elementis cognoscunt*. Sed ea quæ per motum localem adhibentur, sunt corpora, non rationes. Ergo inconvenienter dicitur quod sunt in corporali materiâ seminales rationes.

3. Præterea, semen est principium activum. Sed in materiâ corporali non est aliquod principium activum; cum materiæ non competat agere, ut dictum est art. præc. Ergo in materiâ corporali non sunt seminales rationes.

4. Præterea, in materiâ corporali dicuntur esse quædam causales rationes, quæ videntur sufficere ad rerum productionem. Sed seminales rationes sunt aliæ à causalibus; quia præter seminales rationes fiunt miracula, non autem præter causales. Ergo inconvenienter dicitur, quod seminales rationes sint in materiâ corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit 3 de Trinit., loc. sup. cit.: *Omnium rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in istis corporeis mundi hujus elementis latent*.

Respondeo dicendum quod denominationes consueverunt fieri à perfectiori, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 49; in totâ autem naturâ corporeâ perfectiora sunt corpora viva; unde et ipsum nomen naturæ translatus est à rebus viventibus ad omnes res naturales. Nam ipsum nomen naturæ, ut Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 5, primò impositum fuit ad significandam generationem viventium, quæ *nativitas* dicitur; et quia viventia generantur ex principio conjuncto, sicut fructus ex arbore, et fœtus ex matre, cui colligatur, consequenter tractum est nomen naturæ ad omne principium motûs, quod est in eo quod movetur. Manifestum est autem quod principium activum, et passivum generationis rerum viventium sunt semina, ex quibus viventia generantur. Et idèò convenienter Augustinus, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationum et motuum naturalium, *seminales rationes* vocat. Hujusmodi autem virtutes activæ et passivæ in multiplici ordine considerari possunt. Nam primò quidem, ut Augustinus dicit 6 super Genes. ad litt., cap. 10 et 18, sunt principaliter et originaliter in ipso Verbo Dei secundum rationes ideales. Secundò verò sunt in elementis mundi, ubi simul à principio productæ sunt, sicut in universalibus causis. Tertio verò modo sunt in iis quæ ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac plantâ, et in hoc animali, tanquàm particularibus causis. Quarto modo sunt in seminibus quæ ex animalibus et plantis producuntur, quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares sicut primordiales causæ

universales ad primos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi virtutes activæ et passivæ rerum naturalium, etsi non possint dici *rationes*, secundum quod sunt in materiâ corporali, possunt tamen dici *rationes* per comparisonem ad suam originem, secundum quod deducuntur à rationibus idealibus.

Ad secundum dicendum quod hujusmodi virtutes activæ et passivæ sunt in aliquibus partibus corporalibus, quæ dum adhibentur à dæmonibus per motum localem ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones.

Ad tertium dicendum quod semen maris est principium activum in generatione animalis; sed potest etiam dici semen id quod est ex parte feminae, quod est principium passivum. Et sic sub semine comprehendi possunt vires activæ et passivæ.

Ad quartum dicendum quod ex verbis Augustini de hujusmodi rationibus seminalibus loquentis satis accipi potest quod ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut et semen est quædam causa. Dicit enim in 3 de Trin., cap. 9, circ. princ., quod *sicut matres gravidæ sunt fœtibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium*. Sed tamen rationes ideales possunt dici *causales*, non autem propriè loquendo *seminales*, quia semen non est principium separatum; et præter hujusmodi rationes non fiunt miracula; similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex eâ fieri possit quicquid Deus mandaverit; sed præter virtutes activas naturales, et potentias passivas, quæ ordinantur ad hujusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur, quod fiunt præter rationes seminales.

ARTICULUS III. — *Utrum corpora cælestia sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.* — (2-2, qu. 95, art. 9, et qu. 96, art. 2, ad 2, et opusc. 5, art. 3, ad 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia non sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 7: *Nos autem dicimus, quoniam ipsa, scilicet corpora cælestia, non sunt causa alicujus eorum quæ fiunt, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur; signa autem sunt magis imbrium, et aeris transmutationis*.

2. Præterea, ad faciendum aliquid sufficit agens et materia. Sed in istis inferioribus invenitur materia patiens, et inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum, et frigidum, et hujusmodi. Ergo non est necessarium ad causandum ea quæ hic inferius fiunt, causalitatem cælestibus corporibus attribuire.

3. Præterea, agens agit sibi simile. Sed videmus quod omnia quæ fiunt hic inferius, fiunt per hoc quod calefiunt et frigidantur, humectantur et desiccantur, et aliis hujusmodi qualitatibus alterantur; quæ non inveniuntur in corporibus cælestibus. Ergo corpora cælestia non sunt causa eorum quæ hic fiunt.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit 5 de

(1) Nicolaius, sed materialiter tantum.

Civit. Dei, cap. 6, circa fin., *nihil est magis corporeum quàm corporis sexus*. Sed corporis sexus non causatur ex corporibus cœlestibus; cuius signum esse videtur quòd duorum geminorum sub unâ constellatione natorum unus est masculus, et alter femina. Ergo corpora cœlestia non sunt causa rerum corporalium quæ hîc fiunt.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 3 de Trinit., cap. 4, à princ., quòd *corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur*; et Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 4, quòd *lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et nutrit, et auget, et perficit*.

Respondeo dicendum quòd cùm omnis multitudo ab unitate procedat; quod autem immobile est, uno modo se habet, quod vero movetur, multiformiter; considerandum est in totâ naturâ, quòd omnis motus ab immobili procedit. Et ideò quantò aliqua magis sunt immobilia, tantò sunt magis causa eorum quæ sunt magis mobilia. Corpora autem cœlestia sunt inter alia corpora magis immobilia, non enim moventur nisi motu locali. Et ideò motus horum inferiorum corporum, qui sunt varii et multiformes, reducuntur in motum corporis cœlestis sicut in causam.

Ad primum ergo dicendum quòd dictum Damasceni intelligendum est, quòd corpora cœlestia non sunt primò causa generationis et corruptionis eorum quæ hîc fiunt; sicut dicebant illi qui ponebant corpora cœlestia esse deos.

Ad secundum dicendum quòd principia activa in istis inferioribus corporibus non inveniuntur nisi qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum, et frigidum, et huiusmodi. Et si sic esset quòd formæ substantiales inferiorum corporum non diversificarentur nisi secundum huiusmodi accidentia, quorum principia *rara* et *densa* antiqui naturales posuerunt; non oporteret super hæc inferiora corpora aliquod principium activum ponere; sed ipsa sufficerent ad agendum. Sed rectè considerantibus apparet quòd huiusmodi accidentia se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum; materia autem non sufficit ad agendum: et ideò oportet super has materiales dispositiones ponere aliquod principium activum. Unde Platonici posuerunt species separatas, secundum quarum participationem inferiora corpora substantiales formas consequuntur. Sed hoc non videtur sufficere; quia species separatæ semper eodem modo se haberent, cùm ponantur immobiles; et sic sequeretur quòd non esset aliqua variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; quod patet esse falsum. Unde secundum Philosophum, in 2 de Gen., text. 56 et seq., necesse est ponere aliquod principium activum mobile; quod per suam præsentiam et absentiam causet varietatem circa generationem et corruptionem inferiorum corporum; et huiusmodi sunt corpora cœlestia. Et ideò quidquid in istis inferioribus generat, et movet ad spe-

ciem, est sicut instrumentum cœlestis corporis, secundum quod dicitur in 2 Physic., text. 26, quòd *homo generat hominem, et sol*.

Ad tertium dicendum quòd corpora cœlestia inferioribus corporibus non sunt similia similitudine speciei, sed in quantum suâ universali virtute continent in se quidquid in inferioribus generatur; secundum quem modum dicimus etiam, omnia esse Deo similia.

Ad quartum dicendum quòd actiones corporum cœlestium diversimodè recipiuntur in inferioribus corporibus secundum diversam materiæ dispositionem. Contingit autem quandoque quòd materia conceptus humani non est disposita totaliter ad masculinum sexum; unde partim formatur in masculum, partim in fœminam. Unde et hoc introducit ab Augustino, lib. 5 de Civ. Dei, cap. 6, ad repellendum divinationem quæ fit per astra; quia effectus astrorum variantur etiam in rebus corporeis, secundum diversam materiæ dispositionem.

ARTICULUS IV. — *Utrùm corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.*—(2-2, quæst. 95, art. 5, corp., et Mal. qu. 16, art. 7, ad 16, et quodl. 12, art. 5, corp., et 6, lect. 3, com. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd corpora cœlestia sint causa humanorum actuum. Corpora enim cœlestia, cùm moveantur à spiritualibus substantiis, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 1 et 3, agunt in virtute earum quasi instrumenta. Sed illæ substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris. Ergo videtur quòd possint imprimere in animas nostras, et sic causare actus humanos.

2. Præterea, omne multiforme reducitur in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii et multiformes. Ergo videtur quòd reducuntur in uniformes motus cœlestium corporum sicut in sua principia.

3. Præterea, astrologi frequenter vera annuntiant de eventibus bellorum et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas; quod facere non possent, nisi cœlestia corpora essent humanorum actuum causa. Sunt ergo corpora cœlestia humanorum actuum causa.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 7, quòd *corpora cœlestia humanorum actuum nequaquam sunt causa*.

Respondeo dicendum quòd corpora cœlestia in corpora quidem imprimunt directè et per se, sicut jam dictum est art. præc., in vires autem animæ quæ sunt actus organorum corporeorum, directè (1) quidem, sed per accidens; quia necesse est huiusmodi actus harum potentiarum impediri secundum impedimenta organorum, sicut oculus turbatus non benè videt. Unde si intellectus et voluntas essent vires corporeis organis alligatæ (sicut posuerunt aliqui dicentes, quòd intellectus non differt à sensu), ex necessitate sequeretur quòd corpora cœlestia essent causa electionum et actuum humanorum; et ex hoc sequeretur quòd homo naturali instinctu ageretur ad suas

(1) Ita cod. Alcan. alique cum edit. plurimis. Edit. Rom., non directè.

actiones, sicut cætera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ: nam illud quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cælestium, naturaliter agitur; et ita sequeretur quod homo non esset liberi arbitrii, sed haberet actiones determinatas, sicut et cæteræ res naturales; quæ manifestè sunt falsa, et conversationi humanæ contraria.

Sciendum est tamen quod indirectè et per accidens impressiones corporum cælestium ad intellectum et voluntatem pertinere possunt, in quantum scilicet tam intellectus quam voluntas aliquo modo ab inferioribus viribus accipiunt, quæ organis corporeis alligantur. Sed circa hoc diversimodè se habent intellectus et voluntas. Nam intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehensivis; unde turbatâ vi imaginativâ, vel cogitativâ, vel memorativâ, ex necessitate turbatur actio intellectûs; sed voluntas non ex necessitate sequitur inclinationem appetitûs inferioris. Licet enim passionibus, quæ sunt in irascibili et concupiscibili, habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem; tamen in potestate voluntatis remanet sequi passionibus, vel eas refutare. Et idè impressio cælestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minùs pertingit ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quàm ad intellectum. Ponere igitur cælestia corpora esse causam humanorum actuum, est proprium illorum qui dicunt, intellectum non differre à sensu. Unde quidam eorum dicebant quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater virorum deorumque.*

Quia ergo constat intellectum et voluntatem non esse actus organorum corporeorum, impossibile est quod corpora cælestia sint causa humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quod spirituales substantiæ quæ cælestia corpora movent, in corporalia quidem agunt mediantibus cælestibus corporibus; sed in intellectum humanum agunt immediatè illuminando; voluntatem autem immutare non possunt, ut supra habitum est, qu. 111, art. 2.

Ad secundum dicendum quod, sicut multiformitas corporalium motuum reducitur, sicut in causam, in uniformitatem motuum cælestium; ita multiformitas actuum qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus et voluntas divina.

Ad tertium dicendum quod plures hominum sequuntur passionibus, quæ sunt motus sensitivi appetitûs, ad quas cooperari possunt corpora cælestia; pauci autem sunt sapientes, quæ huiusmodi passionibus resistant. Et idè astrologi ut in pluribus vera possunt prædicere, et maxime in communi, non autem in speciali, quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod *sapiens homo dominatur astris*, in quantum scilicet dominatur suis passionibus.

ARTICULUS V. — *Utrum corpora cælestia possint imprimere in ipsos dæmones.* — 3, dist. 7, quæst. 3, art. 1, ad 4, et art. 2, ad 3, et

Pot. quæst. 6, art. 3, corp., et art. 10, et quodl. 2, art. 12.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia possint imprimere in ipsos dæmones. Dæmones enim secundum certa augmenta lunæ aliquos homines vexant; qui et propter hoc *lunatici* dicuntur, ut patet Matth. 4 et 17. Sed hoc non esset, nisi corporibus cælestibus subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cælestium corporum.

2. Præterea, necromantici observant certas constellationes ad invocandos dæmones. Non autem per corpora cælestia invocarentur, si non eis subjacerent. Ergo dæmones subjacent actionibus cælestium corporum.

3. Præterea, corpora cælestia virtuosiora sunt quàm corpora inferiora. Sed quibusdam inferioribus corporibus dæmones arcentur, scilicet herbis, et lapidibus, et animantibus, et quibusdam sonis certis, ac vocibus, etfigurationibus, atque figmentis; ut à Porphyrio dictum Augustinus introducit in 10 de Civ. Dei, cap. 11. Ergo multò magis dæmones subduntur actioni cælestium corporum.

Sed contra est quod dæmones sunt superiores ordine naturæ quàm corpora cælestia. Agens autem est superius patiente, ut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 16 in med. Ergo dæmones non subjiciuntur actioni corporum cælestium.

Respondeo dicendum quod circa dæmones fuit triplex opinio. Prima Peripateticorum, qui posuerunt, dæmones non esse; sed ea quæ attribuuntur dæmonibus secundum artem necromanticam, fieri virtute cælestium corporum. Et hoc est quod Augustinus, 10 de Civit. Dei, cap. 11, introducit dictum à Porphyrio, quod *fabricantur in terrâ ab hominibus potestates idoneæ siderum variis effectibus exequendis.* Sed hæc positio est manifestè falsa. Experimento enim scitur, multa per dæmones fieri ad quæ nullo modo virtus cælestium corporum sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur linguâ ignotâ; quod recitant versus, et auctoritates, quas nunquam sciverunt; quod necromantici faciunt statuas loqui, et moveri, et similia.

Ex quibus Platonici moti fuerunt ut ponerent dæmones esse *animalia corpore aerea, animo passiva*, ut ab Apuleio dictum Augustinus introducit 8 de Civ. Dei, cap. 16, à princ. Et hæc est secunda opinio, secundum quam dici posset quod dæmones hoc modo subduntur corporibus cælestibus, sicut et de hominibus dictum est art. præc. Sed hæc opinio, ut ex superioribus patet, qu. 51, art. 1, est falsa.

Dicimus enim, dæmones esse substantias intellectuales corporibus non unitas. Unde patet quod non subduntur actioni cælestium corporum nec per se, nec per accidens, nec directè, nec indirectè.

Ad primum ergo dicendum quod hoc quod dæmones secundum certa augmenta lunæ homines vexant, contingit propter duo. Primò quidem ad hoc quod infament creaturam Dei, scilicet lunam, ut Hieronymus, in cap. 4 Matth., in fin., et Chrysostomus, hom. 58 in Matth., cap. 17, dicunt. Secundò quia cum non possint operari nisi mediantibus natura-

libus virtutibus, ut supra dictum est, quæst. 110, art. 4, in suis operibus considerant corporum aptitudines ad effectus intentos. Manifestum est autem quod cerebrum humidissimum est omnium partium corporis, ut Aristoteles dicit, lib. de Somn. et Vig., cap. 5, post med., et ideo maximè subicitur operationi lunæ, quæ ex sui proprietate habet movere humorem. In cerebro autem perficiuntur vires animales; et ideo dæmones secundum certa augmenta lunæ perturbant hominis phantasiam, quando considerant cerebrum ad hoc esse dispositum.

Ad secundum dicendum quod dæmones advocati in certis constellationibus propter duo veniunt. Primò quidem, ut homines in hunc errorem inducant quod credant aliquod numen esse in stellis. Secundò quia considerant secundum aliquas certas constellationes materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus pro quibus advocantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Augustinus dicit 21 de Civit. Dei, cap. 6, à med., *dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibus, sed ut spiritus signis*; in quantum scilicet hæc eis exhibentur in signum divini honoris, cujus ipsi sunt cupidi.

ARTICULUS VI. — *Utrum corpora cælestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.* — (3 cont., cap. 86, et Ver. quæst. 2, art. 14, ad 3, et quæst. 5, art. 5, ad 1 et 2, et Mal. quæst. 16, art. 7, ad 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia imponant necessitatem iis quæ eorum actioni subduntur. Causâ enim sufficienti positâ, necesse est effectum poni. Sed corpora cælestia sunt sufficiens causa suorum effectuum. Cum igitur corpora cælestia cum suis motibus et dispositionibus ponantur sicut ex necessitate entia, videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Præterea, effectus agentis ex necessitate sequitur in materiâ, quando virtus agentis tanta fuerit quod possit sibi subicere totam materiam. Sed tota materia inferiorum corporum subicitur virtuti cælestium corporum, tanquàm excellentiori. Ergo ex necessitate effectus cælestium corporum recipitur in materiâ corporali.

3. Præterea, si effectus cælestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc est propter aliquam causam impediens, sed quamlibet causam corpoream, quæ impedire posset effectum cælestis corporis, necesse est reduci in aliquod cæleste principium; cum cælestia corpora sint causa omnium quæ hîc fiunt. Ergo cum et illud cæleste principium sit necessarium, sequitur quod necesse sit impediri effectum alterius corporis cælestis; et sic omnia quæ hîc contingunt, ex necessitate eveniunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit in lib. de Somno et Vigil., sive lib. de Divin. per somn. qui illi annectitur, c. 2, quod *neque eorum quæ in corporibus sunt, signorum cælestium, velut aquarum, et ventorum, inconveniens est multa non evenire.* Sic ergo

non omnes effectus cælestium corporum ex necessitate eveniunt.

Respondeo dicendum quod ista quæstio partim quidem absoluta est secundum præmissa, partim autem difficultatem habet.

Ostensum enim est, art. 4 hujus qu., quod quamvis ex impressione corporum cælestium fiant aliquæ inclinationes in naturâ corporali, voluntas tamen non ex necessitate sequitur has inclinationes; et ideo nihil prohibet per voluntariam actionem (1) impediri effectum cælestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus, ad quas hominum operatio se extendit.

Sed nullum tale principium invenitur in rebus naturalibus quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones cælestes. Unde videtur quod in talibus ad minus omnia ex necessitate proveniant, secundum antiquam quorundam rationem, qui supponentes, omne quod est, causam habere, et quod positâ causâ, ex necessitate ponitur effectus, concludebant quod omnia ex necessitate contingant. Quam quidem opinionem refellit Aristoteles in 6 Metaph., text. 5, secundum duo quæ ipsi supponunt. Primum enim non est verum quod, positâ quâcumque causâ, necesse sit effectum poni; sunt enim quædam causæ quæ ordinantur ad suos effectus non ex necessitate, sed ut in pluribus; quæ quandoque deficiunt in minori parte. Sed quia hujusmodi causæ non deficiunt in minori parte nisi propter aliquam causam impediens, videtur adhuc prædictum inconveniens non vitari; quia et ipsum impedimentum talis causæ ex necessitate contingit. Et ideo secundò oportet dicere, quod omne quod est per se, habet causam; quod autem est per accidens, non habet causam, quia non est verè ens, cum non sit verè unum. Album enim causam habet, similiter et musicum, sed album musicum non habet causam, quia non est verè ens, neque verè unum. Manifestum est autem quod causa impediens actionem alicujus causæ ordinatæ ad suum effectum ut in pluribus, concurrit ei interdum per accidens; unde talis concursus non habet causam, in quantum est per accidens; et propter hoc, id quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præ-existentem, ex quâ ex necessitate sequatur; sicut quod aliquod corpus terrestre ignitum in superiori parte aeris generetur, et deorsum cadat, habet causam aliquam virtutem cælestem, et similiter etiam quod in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cæleste principium; sed quod ignis cadens huic materiæ occurrat, et comburat eam, non habet causam aliquod cæleste corpus, sed est per accidens.

Et sic patet quod non omnes effectus cælestium corporum sunt ex necessitate.

Ad primum ergo dicendum quod corpora cælestia sunt causa inferiorum effectuum mediantibus causis particularibus inferioribus, quæ deficere possunt in minori parte.

Ad secundum dicendum quod virtus corporis cælestis non est infinita; unde requirit

(1) Nicolaius, *electionem*.

determinatam dispositionem in materiâ ad inducendum suum effectum et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Et ideò sicut distantia loci impedit effectum cœlestis corporis (non enim sol eundem caloris effectum habet in Daciâ, quem habet in Æthiopiâ), ita et grossities materiæ, vel frigiditas, aut caliditas, aut alia hujusmodi dispositio impedire potest effectum corporis cœlestis.

Ad tertium dicendum quòd licet causa impediens effectum alterius causæ reducatur in aliquod cœleste corpus sicut in causam; tamen concursus duarum causarum, cum sit per accidens, non reducitur in causam cœlestem, ut dictum est, in corp. art.

QUÆSTIO CXVI.

DE FATO. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de fato; et circa hoc quærentur quatuor: 1° an fatum sit; 2° in quo sit; 3° utrùm sit immobile; 4° utrùm omnia subsint fato.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm fatum sit aliquid.*

— (*3 cont., cap. 93, et opusc. 2, cap. 140, et opusc. 28, cap. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fatum nihil sit. Dicit enim Gregorius in hom. Epiphaniæ, quæ est 10 in Evang., circ. med.: *Absit à fidelium cordibus ut fatum esse aliquid dicant.*

2. Præterea, ea quæ fato aguntur, non sunt improvisa, quia, ut Augustinus dicit, 5 de Civit. Dei, c. 9, in med., *fatum à fando dictum intelligimus, id est, à loquendo*, ut ea fato fieri dicantur, quæ ab aliquo determinante sunt ante prælocuta. Quæ autem sunt provisa, non sunt fortuita, neque casualia. Si igitur res fato aguntur, excludentur casus et fortuna à rebus.

Sed contra, quod non est, non definitur. Sed Boetius in 4 de Consol., prosâ 6, à princ., definit fatum, dicens, quòd *fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam Providentia suis quæque nectit ordinibus*. Ergo fatum aliquid est.

Respondeo dicendum quòd in rebus inferioribus videntur quædam à fortunâ vel casu provenire. Contingit autem quandoque quòd aliquid ad inferiores causas relatum est fortuitum, vel casuale, quod tamen relatum ad causam aliquam superiorem invenitur esse per se intentum; sicut si duo servi alicujus domini mittantur ab eo ad eundem locum, uno de altero ignorante; concursus duorum servorum, si ad ipsos servos referatur, casualis est, quia accidit præter utriusque intentionem; si autem referatur ad dominum, qui hoc præordinavit, non est casuale, sed per se intentum.

Fuerunt igitur aliqui qui hujusmodi casualia et fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt; et hi fatum et Providentiam negaverunt, ut de Tullio Augustinus recitat in 5 de Civ. Dei, c. 9, quod est contra ea quæ superius de Providentiâ dicta sunt, qu. 22, art. 2.

Quidam verò omnia fortuita et casualia,

quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est, in cœlestia corpora; et secundum hoc fatum nihil aliud est quàm dispositio siderum in quâ quisque conceptus est, vel natus.

Sed hoc stare non potest propter duo: primò quidem quantum ad res humanas; quia jam ostensum est, qu. præc., art. 4, quòd humani actus non subduntur actioni cœlestium corporum nisi per accidens et indirectè; causa autem fatalis, cum habeat ordinationem super ea quæ fato aguntur, necesse est quòd sit directè et per se causa ejus quod agitur. Secundò quantum ad omnia quæ per accidens aguntur; dictum est enim supra, qu. præc., art. 6, quòd id quod est per accidens, non est propriè ens, neque unum; omnis autem naturæ actio terminatur ad aliquid unum; unde impossibile est quòd id quod est per accidens, sit effectus per se alicujus naturalis principii agentis. Nulla ergo natura per se hoc facere potest quòd intendens fodere sepulcrum, inveniat thesaurum. Manifestum est autem quòd corpus cœleste agit per modum naturalis principii; unde et effectus ejus in hoc mundo sunt naturales. Impossibile est ergo quòd aliqua virtus activa cœlestis corporis sit causa eorum quæ hic aguntur per accidens, sive à casu, sive à fortunâ.

Et ideò dicendum est quòd ea quæ hic per accidens aguntur sive in rebus naturalibus, sive in humanis, reducuntur ad aliquam causam præordinantem, quæ est Providentia divina; quia nihil prohibet, id quod est per accidens, accipi ut unum ab aliquo intellectu; alioquin intellectus formare non posset hanc propositionem: *Fodiens sepulcrum invenit thesaurum*. Et sicut hoc potest intellectus apprehendere, ita potest efficere; sicut si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulcrum. Et sic nihil prohibet ea quæ hic per accidens aguntur, ut fortuita vel casualia, reduci in aliquam causam ordinantem, quæ per intellectum agat, et præcipuè intellectum divinum; nam solus Deus potest voluntatem immutare, ut supra habitum est, qu. 105, art. 4, et qu. 106, art. 2, et qu. 111, art. 2. Et per consequens ordinatio humanorum actuum, quorum principium est voluntas, soli Deo attribui debet. Sic igitur in quantum omnia quæ hic aguntur, divinæ Providentiæ subduntur, tanquàm per eam præordinata (1), et quasi prælocuta, fatum ponere possumus; licet hoc nomine sancti doctores uti recusaverint propter eos qui ad vim positionis siderum hoc nomen detorquebant. Unde Augustinus dicit in 5 de Civ. Dei, c. 1, à princ.: *Si propterea quidam res humanas fato tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat; sententiam teneat, et linguam corrigat*. Et sic Gregorius, loc. cit. in arg. 1, fatum esse negat.

(1) Ita cod. Alcan. cum editis pluribus. Edit. Rom., *ordinata*.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet aliqua esse fortuita vel casualia per comparisonem ad causas proximas, non tamen per comparisonem ad divinam Providentiam, sic enim nihil temerè fit in mundo, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 24.

ARTICULUS II. — *Utrum fatum sit in rebus creatis.* — (1, dist. 39, qu. 2, art. 1, ad 5, et 3 contra, cap. 93, primo., et Ver. quæst. 5, art. 1, ad 1, et quodl. 12, a. 5, corp., et opusc. 2, c. 140, et opusc. 28, cap. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fatum non sit in rebus creatis. Dicit enim Augustinus, 5 de Civit. Dei, c. 8 et 9, quòd *ipsa Dei voluntas, vel potestas fati nomine appellatur*. Sed voluntas et potestas Dei non est in creaturis, sed in Deo. Ergo fatum non est in rebus creatis, sed in Deo.

2. Præterea, fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur, ut causâ, sicut ipse modus loquendi ostendit. Sed causa universalis per se eorum quæ hîc per accidens aguntur, est solus Deus, ut supra dictum est, art. præc. Ergo fatum est in Deo, et non in rebus creatis.

3. Præterea, si fatum est in creaturis aut est substantia, aut accidens; et quodcumque horum detur, oportet quòd multiplicetur secundum creaturarum multitudinem. Cùm ergo fatum videatur esse unum tantum, videtur quòd fatum non sit in creaturis, sed in Deo.

Sed contra est quod Boetius dicit in 4 de Cons., prosâ 6, à princ., quòd *fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens*.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis patet, qu. 103, art. 6, divina Providentia per causas medias suos effectus exequitur. Potest ergo ipsa ordinatio effectuum dupliciter considerari. Uno modo secundum quòd est in ipso Deo; et sic ipsa ordinatio effectuum vocatur Providentia. Secundum verò quòd prædicta ordinatio consideratur in mediis causis à Deo ordinatis ad aliquos effectus producendos, sic habet rationem fati; et hoc est quod Boetius dicit 4 de Consol., loc. sup. cit.: *Sive famulantibus quibusdam Providentiæ divinæ spiritibus fatum exercetur, seu animâ, seu totâ inserviente naturâ, sive cælestibus siderum motibus, seu angelicâ virtute, seu dæmonum variâ solertiâ, seu aliquibus eorum, seu omnibus, fatalis series texitur*; de quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est, art. 1 hujus qu., et qu. 104, art. 2, et qu. 111, art. 2. Sic ergo est manifestum quòd fatum est in ipsis causis creatis, in quantum sunt ordinatæ à Deo ad aliquos effectus producendos.

Ad primum ergo dicendum quòd ipsa ordinatio causarum secundarum, quam Augustinus, loc. cit. in arg., *seriem causarum* nominat, non habet rationem fati, nisi secundum quod dependet à Deo; et ideò causaliter Dei potestas, vel voluntas dici potest fatum; essentialiter verò fatum est ipsa dispositio, seu series, id est ordo causarum secundarum.

Ad secundum dicendum quòd in tantum fatum habet rationem causæ, in quantum et ipsæ causæ secundæ, quarum ordinatio fatum vocatur.

Ad tertium dicendum quòd fatum dicitur dispositio, non quæ est in genere qualitatis, sed secundum quòd dispositio designat ordinem, qui non est substantia, sed relatio. Qui quidem ordo si consideretur per comparisonem ad suum principium, est unus; et sic dicitur unum fatum; si autem consideretur per relationem ad effectus, vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur; per quem modum Poeta dixit: *Te tua fata trahunt* (Virg. implic. V Æneid., vers. 509).

ARTICULUS III. — *Utrum fatum sit immobile.*

— (Ver. qu. 5, art. 1, ad 5, et quodl. 12, art. 5, corp., et opusc. 28, cap. 2, et cap. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius in 4 de Consolat., prosâ 6, ante med.: *Uti est ad intellectum ratiocinatio; ad id quod est, id quod gignitur; ad æternitatem tempus; ad punctum medium circulus; ita est fati series mobilis ad Providentiæ stabilem simplicitatem*.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 2 Topic., c. 3, in declarat. loci 24: *Motis nobis, moventur ea quæ in nobis sunt*. Sed fatum est *dispositio inhærens rebus mobilibus*, ut Boetius dicit, 5 de Consol., prosâ 6. Ergo fatum est mobile.

3. Præterea, si fatum est immobile, ea quæ subduntur fato, immobiliter et ex necessitate eveniunt. Sed talia maximè videntur esse contingentia, quæ fato attribuuntur. Ergo nihil erit contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenient.

Sed contra est quod Boetius dicit, loc. cit., quòd *fatum est immobilis dispositio*.

Respondeo dicendum quòd dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari, uno modo secundum ipsas causas secundas, quæ sic disponuntur, seu ordinantur; alio modo per relationem ad primum principium, à quo ordinantur, scilicet Deum.

Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quòd omnia ex necessitate contingerent, propter hoc quòd quilibet effectus habet causam; et causâ positâ, necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum per ea quæ supra dicta sunt, qu. præc., art. 6.

Alii verò è contrario posuerunt, fatum esse mobile, etiam secundum quòd à divinâ providentiâ dependet. Unde Ægyptii dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius) lib. de Animâ, c. 36. Sed hoc supra exclusum est, qu. 23, art. 8, quia immobilitati divinæ Providentiæ repugnat.

Et ideò dicendum est quòd fatum, secundum considerationem secundarum causarum mobile est; sed secundum quòd subest divinæ Providentiæ, immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed conditionatæ; secundum quòd dicimus, hanc

conditionalem esse veram, vel necessariam : Si Deus præscivit hoc, futurum erit. Unde cum Boetius dixisset, fati seriem esse mobilem, post pauca subdit, 4 de Consol., prosâ 6, à med. : *Quæ cum ab immobilis providentiæ proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est.*

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrum omnia fato subdantur.* — (Sup., art. 1, corp., et opusc. 2, cap. 160, et Matth. 2, et 4 Met., lect. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia fato subdantur. Dicit etiam Boetius, 4 de Consol., prosâ 6, à med. : *Series fati cælum et sidera movet: elementa in se invicem temperat, et alternâ commutatione transformat: eadem nascentia occidentiaque omnia per similes sætuum seminumque renovat progressus; hæc actus, fortunasque hominum indissolubili causarum connexionem constringit.* Nihil ergo excipi videtur quod sub fati serie non contineatur.

2. Præterea, Augustinus dicit in 5 de Civit. Dei, c. 8, quod *fatum aliquid est, secundum quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur.* Sed voluntas Dei est causa omnium quæ fiunt, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., c. 3 et 9, in princ. Ergo omnia subduntur fato.

3. Præterea, fatum, secundum Boetium, loc. cit., est *dispositio rebus mobilibus inhærens.* Sed omnes creaturæ sunt mutabiles, et solus Deus verè immutabilis, ut supra habitum est, qu. 9, art. 1 et 2. Ergo in omnibus creaturis est fatum.

Sed contra est quod Boetius dicit in 4 de Consol., loc. cit., quod *quædam quæ sub providentiâ locata sunt, fati seriem superant.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus provisos. Quæcumque igitur causis secundis subduntur, ea subduntur et fato. Si qua verò sunt quæ immediatè à Deo fiunt, cum non subdantur secundis causis, non subduntur fato; sicut creatio rerum, glorificatio spiritualium substantiarum, et alia hujusmodi. Et hoc est quod Boetius dicit, loc. sup. cit., quod *ea quæ sunt primæ Divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt.* Ex quo etiam patet quod *quantò aliquid longius à primâ mente discedit, nexibus fati majoribus implicatur;* quia magis subjicitur necessitati secundarum causarum.

Ad primum ergo dicendum quod omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt à Deo mediantibus causis secundis; et ideo sub fati serie continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quod fatum refertur ad voluntatem et potestatem Dei sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quidquid subjicitur voluntati divinæ vel potestati, subjiciatur fato, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles, tamen aliquæ earum non procedunt à causis creatis

mutabilibus; et ideo non subjiciuntur fato, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO CXVII.

DE HIS QUÆ PERTINENT AD ACTIONEM HOMINIS.
— (In quatuor articulos divisa.)

Postea considerandum est de his quæ pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali et corporali creaturâ; et primò considerandum est de actione hominis; secundò de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quærentur quatuor. 1° utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam; 2° utrum homo (1) possit docere Angelum; 3° utrum homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem; 4° utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum unus homo possit alium docere.* — (2 cont. 73, fin., et Verit. quæst. 11, art. 1, et opusc. 16, cap. 5, fin., et Matth. 23, com. 5, et Rom. 1, com. 6.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod unus homo non possit alium docere. Dicit enim Dominus, Matth. 23, 8 : *Nolite vocari Rabbi;* ubi dicit Glossa Hieronymi, interl. ex auctore oper. Imperf. in Matth. hom. 43 : *« Ne divinum honorem hominibus tribuatis. »* Esse ergo magistrum pertinet propriè ad divinum honorem. Sed docere est proprium magistri. Homo ergo non potest docere, sed hoc est proprium Dei.

2. Præterea, si homo alium docet, hoc non est, nisi in quantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in alio. Sed qualitas, per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est qualitas activa. Ergo sequitur quod scientia sit qualitas activa, sicut et calor.

3. Præterea, ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectæ. Sed neutrum istorum potest causare unus homo in alio. Ergo unus homo non potest docendo causare scientiam in alio.

4. Præterea, doctor nihil agit ad discipulum, nisi quod proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Sed proponendo signa non potest aliquis alium docere, causando in eo scientiam; quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum; si rerum notarum, ille ergo cui signa proponuntur, jam habet scientiam, et eam non acquirit à magistro; si autem rerum ignotarum, per hujusmodi signa nihil addiscit, sicut si aliquis proponeret alicui latino verba græca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Nullo ergo modo unus homo potest, alium docendo, scientiam in eo causare.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Tim. 2, 7 : *In quo positus sum ego prædicator, et Apostolus, Doctor gentium in fide, et veritate.*

Respondeo dicendum quod circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Averroes enim, in comment. Ill de Animâ, posuit unum intelle-

(1) Al., unus homo.

ctum possibilem esse omnium hominum, ut supra dictum est, qu. 76, art. 1 et 2, et qu. 79, art. 5, et ex hoc sequebatur quod eadem species intelligibiles sint omnium hominum. Et secundum hoc ponit, quod unus homo per doctrinam non causat scientiam in altero aliam ab ea quam ipse habet; sed communicat ei eandem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum ad ordinandum phantasmata in animâ suâ, ad hoc quod sint disposita convenienter ad intelligibilem apprehensionem. Quæ quidem opinio quantum ad hoc vera est quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem (1) rei scitæ; eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus, et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut supra habitum est, quæst. 76, art. 1 et 2, quæst. 79, art. 5.

Alia est opinio Platoniorum, qui posuerunt, quod scientia inest à principio animabus nostris per participationem formarum separatarum, sicut supra habitum est, quæst. 84, art. 3 et 4; sed anima ex unione corporis impeditur ne possit considerare liberè ea quorum scientiam habet; et secundum hoc discipulus à magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam habet; ut sic addiscere nihil aliud sit quam reminisci. Sic etiam ponebant, quod agentia naturalia solummodo disponunt ad susceptionem formarum, quas acquirit materia corporalis per participationem specierum separatarum. Sed contra hoc supra ostensum est, quæst. 79, art. 2, et quæst. 84, art. 3 et 4, quod intellectus possibilis animæ humanæ est in potentiâ purâ ad intelligibilia, secundum quod etiam Aristoteles dicit in 3 de Animâ, text. 14.

Et ideò aliter dicendum est quod docens causat scientiam in addiscente, reducendo ipsum de potentiâ in actum, sicut dicitur in 8 Physic., text. 32. Ad cujus evidentiam considerandum est, quod effectuum qui sunt ab exteriori principio, aliquis est ab exteriori principio tantum, sicut forma domus causatur in materiâ solum ab arte; aliquis autem effectus est quandoque quidem ab exteriori principio, quandoque autem ab interiori; sicut sanitas causatur in infirmo quandoque ab exteriori principio, scilicet ab arte medicinæ, quandoque autem ab interiori principio, ut cum aliquis sanatur per virtutem naturæ. Et in talibus effectibus sunt duo attendenda: primò quidem quod ars imitatur naturam in suâ operatione; sicut enim natura sanat infirmum, alterando dirigendo (2) et expellendo materiam quæ causat morbum, ita et ars. Secundò attendendum est, quod principium exterius, scilicet ars, non operatur sicut principale agens, sed sicut coadjuvans agens principale, quod est principium interius, confortando ipsum, et ministrando ei instrumenta et auxilia, quibus

natura utatur ad effectum producendum; sicut medicus confortat naturam, et adhibet ei cibos et medicinas, quibus natura utatur ad finem intentum. Scientia autem acquiritur in homine et ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit; et à principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit. Inest enim unicuique homini quoddam principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim à principio naturaliter quædam universalialia principia omnium scientiarum. Cum autem aliquis hujusmodi universalialia principia applicat ad aliqua particularia, quorum memoriam et experimentum per sensum accipit, per inventionem propriam acquirit scientiam eorum quæ nesciebat, ex notis ad ignota procedens. Unde et quilibet docens, ex his quæ discipulus novit, ducit eum in cognitionem eorum quæ ignorabat, secundum quod dicitur in 1 Poster., in princ., quod *omnis doctrina et omnis disciplina ex præexistenti fit cognitione*. Ducit autem magister discipulum ex præcognitis in cognitionem ignotorum dupliciter. Primò quidem proponendo ei aliqua auxilia vel instrumenta quibus intellectus ejus utatur ad scientiam acquirendam; puta cum proponit ei aliquas propositiones minùs universales, quas tamen ex præcognitis discipulus dijudicare potest; vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis, non quidem aliquâ virtute activâ quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est, qu. 106, art. 1, et qu. 111, art. 1, de Angelis illuminantibus, quia omnes humani intellectus sunt unius gradus in ordine naturæ; sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui fortè per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideò dicitur in 1 Poster., text. 5, quod *demonstratio est syllogismus faciens scire*. Et per hunc modum ille qui demonstrat, auditorem scientem facit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut jam dictum est, in corp. art., homo docens solummodo exterius ministerium adhibet, sicut medicus sanans; sed sicut natura interior est principalis causa sanationis, ita et interiorius lumen intellectus est principalis causa scientiæ. Utrumque autem horum est à Deo; et ideò sicut de Deo dicitur, psal. 102, 3: *Qui sanat omnes infirmitates tuas*; ita de eo dicitur, psal. 93, 10: *Qui docet hominem scientiam*, in quantum lumen vultus ejus super nos signatur, per quod nobis omnia ostenduntur.

Ad secundum dicendum quod doctor non causat scientiam in discipulo per modum agentis naturalis, ut Averroes objicit, lib. 3 de Animâ, comment. 5, versùs finem. Unde non oportet quod scientia sit qualitas activa, sed est principium, per quod aliquis dirigitur in operando.

Ad tertium dicendum quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec di-

(1) Nicolai, *veritatem*.

(2) Nicol., *digerendo*.

rectè species intelligibiles; sed movet discipulum per suam doctrinam ad hoc quòd ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones quarum sibi signa proponit exterius.

Ad quartum dicendum quòd signa quæ magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quâdam confusione, sed ignotarum in particulari, et sub quâdam distinctione; et ideò cum quisque per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum, vel esse sui ipsius magister, quia non præexistit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ARTICULUS II. — *Utrùm homines possint docere Angelos.* — (2, dist. 11, art. 4, et Eph. 3, lect. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd homines possint docere Angelos. Dicit enim Apostolus ad Ephes. 3, 10: *Ut innotescat Principibus et Potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.* Sed Ecclesia est congregatio hominum fidelium. Ergo Angelis per homines aliqua innotescunt.

2. Præterea, Angeli superiores, qui immediatè de divinis à Deo illuminantur, inferiores Angelos instruere possunt, ut supra dictum est, quæst. 106, art. 1 et 3. Sed aliqui homines immediatè de divinis per Dei Verbum sunt instructi, sicut maximè patet de Apostolis, secundum illud ad Hebr. 1, 2: *Novissimè diebus istis locutus est nobis in Filio.* Ergo aliqui homines aliquos Angelos docere poterunt (1).

3. Præterea, inferiores Angeli à superioribus instruuntur. Sed quidam homines superiores sunt aliquibus Angelis; cum ad supremos ordines Angelorum aliqui homines assumantur, ut Gregorius dicit in quâdam homil. 34 in Evang., à med. Ergo aliqui inferiores Angeli per aliquos homines de divinis instrui possunt.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 1, quòd *omnes divinæ illuminationes perferuntur ad homines mediantibus Angelis.* Non ergo Angeli instruuntur per homines de divinis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra habitum est, qu. 107, art. 2, inferiores Angeli loqui quidem possunt superioribus Angelis, manifestando eis suas cogitationes; sed de rebus divinis superiores ab inferioribus nunquàm illuminantur. Manifestum est autem quòd eo modo quo inferiores Angeli superioribus subduntur, supremi homines subduntur etiam infimis Angelorum; quod patet per id quod Dominus dicit Matth. 11, 11: *Inter natos mulierum non surrexit major Joanne Baptistâ; sed qui minor est in regno cælorum, major est illo.* Sic igitur de rebus divinis ab hominibus Angeli nunquàm illuminantur; cogitationes tamen suorum cordium homines Angelis per modum locutionis manifestare possunt, quia secreta cordium scire solius Dei est.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus 5 super Gen. ad litt., cap. 19, circ. med., sic exponit illam Apostoli auctoritatem; præ-

(1) Nicolaius, *possunt.*

miserat enim Apostolus: *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, quæ sit dispensatio sacramenti absconditi à seculis in Deo.* Ita dico absconditi, ut tamen innotesceret Principibus et Potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei; quasi dicat: *Ita hoc sacramentum erat absconditum hominibus, ut tamen Ecclesiæ cælesti, quæ continetur in Principibus et Potestatibus, hoc sacramentum notum esset à seculis, non ante secula; quia ibi primitus Ecclesia fuit, quo post resurrectionem et ista Ecclesia hominum congreganda est.*

Potest tamen et aliter dici quòd illud quod absconditum est, non tantum in Deo innotescit Angelis; verum etiam hæc eis apparet, cum efficitur, atque propalatur, ut Augustinus ibidem subdit; et sic, dum per Apostolos impleta sunt Christi et Ecclesiæ mysteria, Angelis aliqua apparuerunt de hujusmodi mysteriis, quæ ante erant eis occulta. Et per hunc modum potest intelligi quod Hieronymus dicit in cap. 4 Epist. ad Ephes. sup. verba cit. in arg. 1, quòd *Apostolis prædicantibus Angeli aliqua mysteria cognoverunt*, quia scilicet per prædicationem Apostolorum hujusmodi mysteria explebantur in rebus ipsis; sicut prædicante Paulo Apostolo convertebantur gentes; de quo Apostolus ibi loquitur.

Ad secundum dicendum quòd Apostoli instruebantur immediatè à Verbo Dei, non secundum ejus Divinitatem, sed in quantum ejus (1) humanitas loquebatur. Unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd aliqui homines etiam in statu vitæ sunt majores aliquibus Angelis, non quidem actu, sed virtute, in quantum scilicet habent charitatem tantæ virtutis, ut possint mereri majorem beatitudinis gradum quàm quidam Angeli habeant; sicut si dicamus, semen alicujus magnæ arboris esse majus virtute quàm aliquam parvam arborem, cum tamen multò minus sit in actu.

ARTICULUS III. — *Utrùm homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare. Dicit enim Gregorius Dialog. 2, cap. 30, in med., quòd *sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate; sicut Petrus, qui Tabitham mortuam orando suscitavit; Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit.* Sed in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis. Ergo homines virtute suæ animæ possunt materiam corporalem immutare.

2. Præterea, super illud ad Galat. 3: *Quis vos fascinavit veritati non obedire?* dicit Glossa ordin. quòd *quidam habent oculos urentes, qui solo aspectu inficiunt alios, et maximè pueros.* Sed hoc non esset, nisi virtus animæ posset materiam corporalem immutare. Ergo homo per virtutem suæ animæ potest materiam corporalem immutare.

3. Præterea, corpus humanum est nobi-

(1) Nicolaius, *eis.*

lius quàm alia inferiora corpora. Sed per apprehensionem animæ humanæ immutatur corpus humanum ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus; et quandoque etiam hæc immutatio pervenit usque ad ægritudinem et mortem. Ergo multò magis anima hominis potest suâ virtute materiam corporalem immutare.

Sed contra est quod dicit Augustinus in 3 de Trin., cap. 8, in princ., quòd *materia corporalis soli Deo obedit ad nutum*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 2, materia corporalis non immutatur ad formam; nisi vel ab agente aliquo composito ex materiâ et formâ, vel ab ipso Deo, in quo virtualiter et materia et forma præexistit sicut in primordiali causâ utriusque. Unde et de Angelis supra dictum est, ibid., quòd materiam corporalem immutare non possunt naturali virtute, nisi applicando corporalia agentia ad effectus aliquos producendos. Multò igitur minùs anima suâ virtute naturali potest immutare materiam corporalem, nisi mediantibus aliquibus corporibus.

Ad primum ergo dicendum quòd sancti dicuntur miracula facere ex potestate gratiæ, non naturæ; quod patet per illud quod Gregorius ibidem dicit: *Qui filii Dei ex potestate sunt, ut dicit Joannes, quid mirum, si signa facere ex potestate valeant*.

Ad secundum dicendum quòd fascinationis causam assignavit Avicenna ex hoc quòd materia corporalis nata est obedire spirituali substantiæ magis quàm contrariis agentibus in naturâ. Et ideò quando anima fuerit fortis in suâ imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam; et hanc dicit esse causam oculi fascinantis. Sed supra ostensum est, qu. 110, art. 2, quòd materia corporalis non obedit substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli Creatori.

Et ideò meliùs dicendum est quòd ex forti imaginatione animæ immutantur spiritus corpori conjuncti; quæ quidem immutatio spirituum maximè fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt; oculi autem inficiunt aerem continuè usque ad determinatum spatium; per quem modum specula, si fuerint nova et pura, contrahunt quamdam impuritatem ex aspectu mulieris menstruatae, ut Aristoteles dicit in lib. de Somn. et Vig., seu lib. de Insomniis, cap. 2. Sic igitur cum aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maximè in vetulis contingit, efficitur secundum modum prædictum aspectus ejus venenosus et noxius, maximè pueris, qui habent corpus tenerum, et de facili receptivum impressionis. Possibile est etiam quòd ex Dei permissione, vel etiam ex aliquo pacto (1) occulto cooperetur ad hoc malignitas dæmonum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habent.

Ad tertium dicendum quòd anima corpori humano unitur ut forma, et appetitus sensitivus, qui obedit aliquo rationi, ut supra

(1) Ita theologi cum Nicolaio et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. cum Patav. 1698, *facto*; al., *fato*; Garcia

dictum est, qu. 81, art. 3, est actus alicujus organi corporalis; et ideò oportet quòd ad apprehensionem animæ humanæ commoveatur appetitus sensitivus cum aliquâ operatione corporali, ad exteriora verò corpora immutanda apprehensio animæ humanæ non sufficit nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est, ad 2 arg. præc.

ARTICULUS IV. — *Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere*. — (*Mal. quest. 16, art. 10, ad 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere. Substantiæ enim spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut supra dictum est, qu. 110, art. 3. Sed anima separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest exteriora corpora movere.

2. Præterea, in Itinerario Clementis, qui tamen liber proscribitur in Decr. dist. 13, cap. *Sancta Rom. Ecclesia*, dicitur, narrante Nicetâ ad Petrum, quòd Simon Magus per magicas artes pueri à se interfecti animam retinebat, per quam magicas operationes efficiebat. Sed hoc esse non potuisset sine aliquâ corporum transmutatione, ad minùs locali. Ergo anima separata habet virtutem localiter movendi corpora.

Sed contra est quod Philosophus dicit 1 de Animâ, text. 52 et 53, quòd *anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodò proprium*.

Respondeo dicendum quòd anima separata suâ naturali virtute non potest movere aliquod corpus. Manifestum est enim quòd cum anima est corpori unita, non movet corpus nisi vivificatum; unde si aliquod membrum corporis mortificetur, non obedit animæ ad motum localem. Manifestum est autem quòd ab animâ separatâ nullum corpus vivificatur; unde nullum corpus obedit ei ad motum localem, quantum est de virtute suæ naturæ, supra quam potest aliquid ei conferri virtute divinâ.

Ad primum ergo dicendum quòd substantiæ quædam spirituales sunt, quarum virtutes non determinantur ad aliqua corpora, sicut sunt Angeli, qui sunt naturaliter à corporibus absoluti; et ideò diversa corpora eis possunt obedire ad motum. Si tamen alicujus substantiæ separatæ virtus motiva determinetur naturaliter ad movendum aliquod corpus, non poterit illa substantia movere aliquod corpus majus, sed minus; sicut secundum philosophos motor inferioris cœli non posset movere cœlum superius. Unde cum anima secundum suam naturam determinetur ad movendum corpus cujus est forma, nullum aliud corpus suâ naturali virtute movere potest.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicit Augustinus 10 de Civ. Dei, cap. 11, à med., et Chrysostomus super Matth., hom. 29, ante med., frequenter dæmones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum genti-

fato legendum putat. Cum Alcan. *facto* obscurè exhibet Tarrac., item obscurè, *fato*.

lium errorem, qui hoc credebant. Et ideo credibile est quòd Simon Magus illudebatur ab aliquodæmone, qui simulabat se esse animam pueri quem ipse occiderat.

QUÆSTIO CXVIII.

DE TRADUCTIONE HOMINIS EX HOMINE QUANTUM AD ANIMAM. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de traductione hominis ex homine; et primò quantum ad animam; secundò quantum ad corpus.

Circa primum quærentur tria: 1° utrùm anima sensitiva traducatur cum semine; 2° utrùm anima intellectiva; 3° utrùm omnes animæ fuerint simul creatæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm anima sensitiva traducatur cum semine.* — (2, dist. 18, qu. 2, art. 3, et 2 cont., cap. 86, § 1, et Pot. quæst. 3, art. 2.).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima sensitiva non traducatur cum semine, sed sit per creationem à Deo. Omnis enim substantia perfecta quæ non est composita ex materiâ et formâ, si esse incipiat, hoc non est per generationem, sed per creationem; quia nihil generatur nisi ex materiâ. Sed anima sensitiva est substantia perfecta; alioquin non posset movere corpus; et cum sit forma corporis, non est ex materiâ et formâ composita. Ergo non incipit esse per generationem, sed per creationem.

2. Præterea, principium generationis in rebus viventibus est per potentiam generativam; quæ cum numeretur inter vires animæ vegetabilis, est infra animam sensitivam. Nihil autem agit ultra suam speciem. Ergo anima sensitiva non potest causari per vim generativam animalis.

3. Præterea, generans generat sibi simile; et sic oportet quòd forma generati sit actu in causâ generationis. Sed anima sensitiva non est actu in semine nec ipsa, nec aliqua pars ejus; quia nulla pars animæ sensitivæ est nisi in aliquâ parte corporis; in semine autem non est aliqua corporis particula, quia nulla particula corporis est quæ non fiat ex semine, et per virtutem seminis. Ergo anima sensitiva non causatur ex semine.

4. Præterea, si in semine est aliquod principium activum animæ sensitivæ, aut illud principium manet generato jam animali, aut non manet. Sed manere non potest; quia vel esset idem cum animâ sensitivâ animalis generati; et hoc est impossibile, quia sic esset idem generans et generatum, et faciens et factum; vel esset aliquid aliud; et hoc etiam est impossibile, quia supra ostensum est, qu. 76, art. 1, quòd in uno animali non est nisi unum principium formale, quod est una anima. Si autem non manet, hoc etiam videtur impossibile; quia sic aliquod agens ageret ad corruptionem sui ipsius; quod est impossibile. Non ergo anima sensitiva potest generari ex semine.

Sed contra, ita se habet virtus quæ est in semine, ad animalia quæ ex semine generantur, sicut se habet virtus quæ est in elementis mundi, ad animalia quæ ex elementis mundi producuntur, sicut quæ ex putrefactione ge-

nerantur. Sed in hujusmodi animalibus animæ producuntur ex virtute quæ est in elementis, secundum illud Genes. 1, 20: *Producant aque reptile animæ viventis.* Ergo et animalium quæ generantur ex semine, animæ producuntur ex virtute quæ est in semine.

Respondeo dicendum, quòd quidam posuerunt, animas sensitivas animalium à Deo creari. Quæ quidem positio conveniens esset, si anima sensitiva esset res subsistens, habens per se esse et operationem. Sic enim sicut per se haberet esse et operationem: ita per se deberetur ei fieri; et cum res simplex et subsistens non possit fieri nisi per creationem, sequeretur quòd anima sensitiva procederet in esse per creationem. Sed ista radix est falsa, scilicet quòd anima sensitiva per se habeat esse et operationem, ut ex superioribus patet, quæst. 75, art. 3; non enim corrumpere, corrupto corpore.

Et ideo cum non sit forma subsistens, habet se in essendo ad modum aliarum formarum corporalium, quibus per se non debetur esse; sed esse dicuntur, in quantum composita subsistentia per eas sunt. Unde et ipsis compositis debetur fieri. Et quia generans est simile generato, necesse est quòd naturaliter tam anima sensitiva, quàm aliæ hujusmodi formæ producantur in esse ab aliquibus corporalibus agentibus transmutantibus materiam de potentiâ in actum per aliquam virtutem corpoream quæ est in eis. Quantò autem aliquod agens est potentius, tantò potest suam actionem diffundere ad magis distans; sicut quantò aliquod corpus est magis calidum, tantò ad remotius calefactionem producit. Corpora igitur non viventia, quæ sunt inferiora naturæ ordine, generant quidem sibi simile non per aliquod medium, sed per se ipsa, sicut ignis per seipsum generat ignem; sed corpora viventia, tanquàm potentiora, agunt ad generandum sibi simile et sine medio, et per medium; sine medio quidem in opere nutritionis, in quo caro generat carnem; cum medio verò in actu generationis, quia ex animâ generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis, vel plantæ, sicut et à principali agente derivatur quædam vis motiva ad instrumentum; et sicut non refert dicere, quòd aliquid moveatur ab instrumento vel à principali agente; ita non refert dicere, quòd anima generati causetur ab animâ generantis, vel à virtute derivatâ ab ipsâ, quæ est in semine.

Ad primum ergo dicendum quòd anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens; et de hoc supra dictum est, quæst. 75, art. 3, nec oportet hic iterare.

Ad secundum dicendum quòd virtus generativa non generat solum in virtute propriâ, sed in virtute totius animæ, cujus est potentia; et ideo virtus generativa plantæ generat plantam; virtus verò generativa animalis generat animal. Quantò enim anima fuerit perfectior, tantò virtus generativa ordinatur ad perfectiorem effectum.

Ad tertium dicendum quòd virtus illa activa quæ est in semine, ex animâ generantis de-

rivata, est quasi quædam motio ipsius animæ generantis; nec est anima, aut pars animæ nisi in virtute; sicut in serrâ vel securi non est forma lecti, sed motio quædam ad talem formam. Et ideò non oportet quòd ista vis activa habeat aliquod organum in actu, sed fundatur in ipso spiritu incluso in semine, quod est spumosum, ut attestatur ejus albedo; in quo etiam spiritu est quidam color ex virtute cœlestium corporum, quorum etiam virtute agentia inferiora agunt ad speciem, ut supra dictum est, quæst. 115, art. 3, ad 2. Et quia in hujusmodi spiritu concurrit virtus animæ cum virtute cœlesti, dicitur, quòd *homo generat hominem, et sol.* Calidum autem elementare se habet instrumentaliter ad virtutem animæ, sicut etiam ad virtutem nutritivam, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 50.

Ad quartum dicendum quòd in animalibus perfectis, quæ generantur ex coitu, virtus activa est in semine maris, secundum Philosophum in lib. 1 de Generat. animal., cap. 2 et 20; materia autem fœtus est illud quod ministratur à fœminâ: in quâ quidem materiâ statim à principio est anima vegetabilis, non quidem secundum actum secundum, sed secundum actum primum, sicut anima sensitiva est in dormientibus; cum autem incipit attrahere alimentum, tunc jam actu operatur. Hujusmodi igitur materia transmutatur à virtute quæ est in semine maris, quousque perducatur in actum animæ sensitivæ; non ita quòd ipsamet vis quæ erat in semine, fiat anima sensitiva, quia sic idem esset generans, et generatum; et hoc magis esset simile nutritioni et augmento quàm generationi, ut Philosophus dicit, lib. 1 de Gen. et Corrupt., text. 33. Postquàm autem per virtutem principii activi quod erat in semine, producta est anima sensitiva in generato quantum ad aliquam partem principalem, tunc jam illa anima sensitiva prolis incipit operari ad complementum proprii corporis per modum nutritionis et augmenti. Virtus autem activa quæ erat in semine, esse desinit, dissoluto semine, et evanescente spiritu qui inerat. Nec hoc est inconveniens, quia vis ista non est principale agens, sed instrumentale; motio autem instrumenti cessat, effectus jam productus in esse.

ARTICULUS II. — *Utrum anima intellectiva causetur ex semine.* — (Sup., quæst. 90, art. 2, et 2, dist. 18, quæst. 2, art. 1, et 2 cont., cap. 86, 88 et 89, et Pot. quæst. 3, art. 9, et quodl. 12, art. 2, et opusc. 2, cap. 94.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd anima intellectiva causetur ex semine. Dicitur enim Genes. 46, 26: *Cunctæ animæ quæ egressæ sunt de femore Jacob, sexaginta sex.* Sed nihil egreditur de femore hominis, nisi in quantum causatur ex semine. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

2. Præterea, sicut supra ostensum est, quæst. 76, art. 3, in homine est una et eadem anima secundum substantiam, intellectiva, sensitiva, et nutritiva. Sed anima sensitiva in homine generatur ex semine, sicut in aliis animalibus; unde et Philosophus dicit in lib. 2 de Generat. animal., cap. 3, quòd *non si-*

mul fit animal et homo; sed prius fit animal habens animam sensitivam. Ergo et anima intellectiva causatur ex semine.

3. Præterea, unum et idem agens est cujus actio terminatur ad formam et materiam; alioquin ex formâ et materiâ non fieret unum simpliciter. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod formatur per virtutem seminis. Ergo et anima intellectiva per virtutem seminis causatur.

4. Præterea, homo generat sibi simile secundum speciem. Sed species humana constituitur per animam rationalem. Ergo anima rationalis est à generante.

5. Præterea, inconveniens est dicere, quòd Deus cooperetur peccantibus. Sed si animæ rationales crearentur à Deo, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu proles interdum generatur. Non ergo animæ rationales creantur à Deo.

Sed contra est quod dicitur in lib. de eccles. Dogm., cap. 14, quòd *animæ rationales non seminantur per coitum.*

Respondeo dicendum quòd impossibile est virtutem activam quæ est in materiâ, extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Manifestum est autem quòd principium intellectivum in homine est principium transcendens materiam; habet enim operationem in quâ non communicat corpus. Et ideò impossibile est quòd virtus quæ est in semine, sit productiva intellectivi principii. Similiter etiam quia virtus quæ est in semine, agit in virtute animæ generantis, secundum quòd anima generantis est actus corporis utens ipso corpore in suâ operatione; in operatione autem intellectus non communicat corpus; ideò virtus intellectivi principii, prout intellectivum est, non potest à semine provenire (1). Et ideò Philosophus in lib. 2 de Gener. anim., cap. 3, dicit: *Relinquitur intellectum solum de foris advenire.* Similiter etiam anima intellectiva, cum habeat operationem vitæ sine corpore, est subsistens, ut supra habitum est, quæst. 75, art. 2, et ita sibi debetur esse et fieri; et cum sit immaterialis substantia, non potest causari per generationem, sed solum per creationem à Deo. Ponere ergo animam intellectivam à generante causari, nihil est aliud quàm ponere eam non subsistentem, et per consequens corrumpi eam cum corpore. Et ideò hæreticum est dicere, quòd anima intellectiva traducatur cum semine.

Ad primum ergo dicendum quòd in auctoritate illâ ponitur per synecdochen pars pro toto, id est anima pro toto homine.

Ad secundum dicendum quòd aliqui dixerunt, quòd operationes vitæ quæ apparent in embryone, non sunt ab animâ ejus, sed ab animâ matris, vel à virtute formativâ quæ est in semine.

Quorum utrumque falsum est. Opera enim vitæ non possunt esse à principio extrinseco, sicut sentire, nutriri et augeri; et ideò dicen-

(1) Ita cod. Camer. cum plurimis editis. Cod. Ale. cum edit. Rom., ad semen pervenire.

dum est quòd anima præexistit in embryone, à principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva.

Dicunt ergo quidam, quod supra animam vegetabilem, quæ primò inerat, supervenit alia anima, quæ est sensitiva; supra illam iterum alia, quæ est intellectiva.

Et sic sunt in homine tres animæ, quarum una est in potentiâ ad aliam; quod supra improbatum est, quæst. 76, art. 3.

Et ideò alii dicunt quòd illa eadem anima quæ primò fuit vegetativa tantum, postmodum per actionem virtutis quæ est in semine, perducitur ad hoc ut ipsa eadem fiat sensitiva, et tandem ad hoc ut ipsa eadem fiat intellectiva, non quidem per virtutem activam seminis, sed per virtutem superioris agentis, scilicet Dei deforis illustrantis. Et propter hoc dicit Philosophus, lib. 2 de Gener. animal., cap. 33, quòd *intellectus venit ab extrinseco*.

Sed hoc stare non potest, primò quidem quia nulla forma substantialis recipit magis et minùs; sed superadditio majoris perfectionis facit aliam speciem, sicut additio unitatis facit aliam speciem in numeris. Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum. Secundò quia sequeretur quòd generatio animalis esset motus continuus paulatim procedens de imperfecto ad perfectum, sicut accidit in alteratione. Tertiò quia sequeretur quòd generatio hominis aut animalis non sit generatio simpliciter, quia subjectum ejus (1) esset ens actu. Si enim à principio in materiâ proles est anima vegetabilis, et postmodum usque ad perfectum paulatim perducitur, erit semper additio perfectionis sequentis sine corruptione perfectionis præcedentis; quod est contra rationem generationis simpliciter. Quartò quia aut id quod causatur ex actione Dei, est aliquid subsistens; et ita oportet quòd sit aliud per essentiam à formâ præexistente, quæ non erat subsistens; et sic redibit opinio ponentium plures animas in corpore; aut non est aliquid subsistens, sed quædam perfectio animæ præexistentis; et sic ex necessitate sequitur quòd anima intellectiva corrumpatur corrupto corpore; quod est impossibile. Est autem et alius modus dicendi secundum eos qui ponunt unum intellectum in omnibus; quod supra improbatum est, quæst. 76, art. 2, et quæst. 79, art. 5.

Et ideò dicendum est quòd cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quòd tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quòd sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc ampliùs; et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quòd anima intellectiva creatur à Deo in fine generationis humanæ, quæ simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis præexistentibus.

(1) In edit. Nicolai deest *ejus*.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa locum habet in diversis agentibus non ordinatis ad invicem. Sed si sint multa agentia ordinata, nihil prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam, virtutes autem inferiorum agentium pertingere solùm ad aliquam materiæ dispositionem; sicut virtus seminis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam in generatione animalis. Manifestum est autem ex præmissis, quæst. 110, art. 1, quòd tota natura corporalis agit ut instrumentum spiritualis virtutis, et præcipuè Dei. Et ideò nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliquâ virtute corporali, anima autem intellectiva sit à solo Deo.

Ad quartum dicendum quòd homo generat sibi simile, in quantum per virtutem seminis ejus disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

Ad quintum dicendum quòd in actione adulterorum illud quod est naturæ, bonum est: et huic cooperatur Deus; quod verò est inordinatæ voluptatis malum est; et huic Deus non cooperatur.

ARTICULUS III. — *Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi.* — (2 cont., cap. 83 et 84, et Hebr. 2, lect. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi. Dicitur enim Gen. 2, 2: *Requievit Deus ab omni opere quod patrârat*. Hoc autem non esset, si quotidie novas animas crearet. Ergo omnes animæ sunt simul creatæ.

2. Præterea, ad perfectionem universi maxime pertinent substantiæ spirituales. Si igitur animæ simul crearentur cum corporibus, quotidie innumerabiles spirituales substantiæ perfectioni universi adderentur; et sic universum à principio fuisset imperfectum; quod est contra illud quod dicitur Genes. 2, 2, *Deum omne opus suum complèsse*.

3. Præterea, finis rei respondet ejus principio. Sed anima intellectiva remanet destructo corpore. Ergo incæpit esse ante corpus.

Sed contra est quod dicitur in libro de eccles. Dogm., cap. 14 et 18, quòd *simul anima creatur cum corpore*.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt, quòd animæ intellectivæ accidat uniri corpori, ponentes eam esse ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus quæ corpori non uniuntur; et ideò posuerunt, animas hominum simul à principio cum Angelis creatas.

Sed hæc opinio falsa est, primo quidem quantum ad radicem: si enim accidentaliter conveniret animæ corpori uniri, sequeretur quòd homo, qui ex istâ unione constituitur, esset ens per accidens; vel quòd anima esset homo: quod falsum est, ut supra ostensum est, quæst. 75, art. 4. Quòd etiam anima humana non sit ejusdem naturæ cum Angelis, ipse diversus modus intelligendi ostendit, ut supra ostensum est, quæst. 55, art. 2. Homo enim intelligit à sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, ut supra ostensum est, quæst. 84, art. 7, et ideò anima ejus indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis; quod de Angelo dici non potest. Secundò apparet falsitas in ipsâ

positione. Si enim animæ naturale est corpori uniri, esse sine corpore est sibi contra naturam, et sine corpore existens non habet suæ naturæ perfectionem. Non fuit autem conveniens ut Deus ab imperfectis suum opus inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam; non enim fecit hominem sine manu, aut sine pede, quæ sunt partes naturales hominis; multò igitur minùs fecit animam sine corpore. Si verò aliquis dicat, quòd non est naturale animæ corpori uniri, oportet inquirere causam quare sit corpori unita. Oportet autem dicere quòd aut hoc sit factum ex ejus voluntate, aut ex aliâ causâ. Si ex ejus voluntate, videtur hoc esse inconveniens. Primò quidem quia hæc voluntas irrationabilis esset, si non indigeret corpore, et vellet ei uniri; si enim eo indigeret, naturale esset ei quòd corpori uniretur, quia natura non deficit in necessariis. Secundò quia nulla ratio esset quare animæ à principio mundi creatæ post tot tempora voluntas accesserit ut nunc corpori uniatur; est enim substantia spiritalis supra tempus, utpote revolutiones cœli excedens. Tertiò quia videretur à casu esse quòd hæc anima huic corpori uniretur; cùm ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet animæ advenientis et hominis generantis. Si autem præter voluntatem ipsius corpori unitur, et præter ejus naturam, oportet quòd hoc sit ex causâ violentiam inferente: et sic erit pœnale et triste; quod est secundum errorem Origenis, qui posuit, ut refert Epiphanius, lib. 2 cont. hæres., hæc. 64, animas incorporari propter pœnam peccati.

Unde cùm hæc omnia sint inconvenientia, simpliciter confitendum est, quòd animæ non sunt creatæ ante corpora; sed simul creantur, cùm corporibus infunduntur.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere; cùm dicatur Joan. 5, 17: *Pater meus usque modò operatur*, sed à novis rerum generibus et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterint. Sic enim animæ quæ nunc creantur, præextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad secundum dicendum quòd perfectioni universi, quantum ad numerum individuum, quotidie potest addi aliquid, non autem quantum ad numerum specierum.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quòd ab hoc inciperent Dei opera; quia, sicut scriptum est Sap. 1, 13: *Deus mortem non fecit..., sed impii manibus et verbis accersierunt eam*.

QUÆSTIO CXIX.

DE PROPAGATIONE HOMINIS QUANTUM AD CORPUS. — (In duos articulos divisa.)

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus; et circa hoc quærentur duo: 1º utrùm aliquid de alimento

convertatur in veritatem humanæ naturæ; 2º utrùm semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.* — (1, dist. 30, quæst. 2, art. 1, et 4, dist. 44, quæst. 1, art. 2, quæst. 4, et quodl. 8, art. 5, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ. Dicitur enim Matth. 13, 17: *Omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur*. Sed quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Ergo nihil de alimento in veritatem humanæ naturæ transit.

2. Præterea, Philosophus in 1 de Gener., text. 35, 36 et 37, distinguit carnem secundum speciem, et secundum materiam; et dicit quòd caro secundum materiam advenit et recedit. Quod autem ex alimento generatur, advenit et recedit. Ergo id in quod alimentum convertitur, est caro secundum materiam, et non caro secundum speciem. Sed hoc pertinet ad veritatem humanæ naturæ quod pertinet ad speciem ejus. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

3. Præterea, ad veritatem humanæ naturæ pertinere videtur humidum radicale; quod si deperdatur, restitui non potest ut medici dicunt. Posset autem restitui, si alimentum converteretur in ipsum humidum. Ergo nutrimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

4. Præterea, si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, quidquid in homine deperditur, restaurari posset. Sed mors hominis non accidit, nisi per deperditionem alicujus. Posset igitur homo per sumptionem alimenti in perpetuum se contra mortem tueri.

5. Præterea, si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine quod non posset recedere et reparari; quia id quod in homine generaretur ex alimento, et recedere et reparari posset. Si ergo homo diù viveret, sequeretur quòd nihil quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso; et sic non esset idem homo numero per totam vitam suam; cùm ad hoc quòd sit idem numero, requiratur identitas materiæ. Hoc autem est inconveniens. Non ergo alimentum transit in veritatem humanæ naturæ.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de ver. Relig., cap. 40, in princ.: *Alimenta carnis corrupta, id est amittentia formam suam, in membrorum fabricam migrant*. Sed fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Ergo alimenta transeunt in veritatem humanæ naturæ. Ut et 7 Confess., cap. 10: *Nec tu me mutabis in te sicut cibum carnis tuæ, sed, etc.*

Respondeo dicendum quòd, secundum Philosophum, 2 Met., text. 4, hoc modo se habet unumquodque ad veritatem, sicut se habet ad esse. Illud ergo pertinet ad veritatem naturæ alicujus quod est de constitutione naturæ ipsius. Sed natura dupliciter considerari pot-

est, unæ modo in communi secundum naturam speciei; alio modo secundum quod est in hoc individuo. Ad veritatem igitur naturæ alicujus in communi consideratæ pertinet forma et materia ejus in communi accepta; ad veritatem autem naturæ in hoc particulari consideratæ pertinet materia individualis signata, et forma per hujusmodi materiam individuata; sicut de veritate humanæ naturæ in communi est anima humana et corpus; sed de veritate humanæ naturæ in Petro et Martino est hæc anima et hoc corpus. Sunt autem quædam quorum formæ non possunt salvari nisi in unâ materiâ signatâ, sicut forma solis non potest salvari nisi in materiâ quæ actu sub eâ continetur.

Et secundum hunc modum aliqui posuerunt, quod forma humana non potest salvari nisi in materiâ quâdam signatâ, quæ scilicet à principio fuit tali formâ formata in primo homine; ita quod quidquid aliud præter illud quod ex primo parente in posteros derivatur, additum fuerit, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, quasi non verè accipiat formam humanæ naturæ; sed illa materia quæ in primo homine formæ humanæ fuit subjecta, in seipsâ multiplicatur. Et hoc modo multitudo humanorum corporum à corpore primi hominis derivatur. Et secundum hos alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ; sed dicunt quod alimentum accipitur ut quoddam fomentum naturæ, id est ut resistat actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale; sicut plumbum vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem.

Sed hæc positio est multipliciter irrationalis. Primo quidem quia ejusdem rationis est quod aliqua forma possit fieri in aliâ materiâ, et quod possit propriam materiam deserere; et idè omnia generabilia sunt corruptibilia, et è converso. Manifestum est autem quod forma humana potest deficere ab hac materiâ quæ ei subicitur: alioquin corpus humanum corruptibile non esset. Unde relinquitur quod et alii materiæ advenire possit, aliquo alio in veritatem humanæ naturæ transeunte. Secundò quia in omnibus quorum materia invenitur tota sub uno individuo, non est nisi unum individuum in unâ specie, sicut patet in sole et lunâ, et hujusmodi. Sic igitur non esset nisi unum individuum humanæ speciei. Tertiò quia non est possibile quod multiplicatio materiæ attendatur, nisi vel secundum quantitatem tantum, sicut accidit in rarefactis, quorum materia suscipit majores dimensiones, vel etiam secundum substantiam materiæ. Solâ autem eadem substantiâ materiæ manente, non potest dici, quod sit multiplicata; quia idem ad seipsum non constituit multitudinem, cum necesse sit omnem multitudinem ex aliquâ divisione causari. Unde oportet quod aliqua alia substantia materiæ adveniat vel per creationem, vel per conversionem alterius in ipsam. Unde relinquitur quod non potest aliqua materia multiplicari nisi per rarefactionem, sicut cum ex aquâ fit aer; vel per additionem alterius rei, sicut multiplicatur ignis per additionem lignorum;

vel per creationem materiæ. Sed manifestum est multiplicationem materiæ in humanis corporibus non accidere per rarefactionem; quia sic corpora hominum perfectæ ætatis essent imperfectiora quàm corpora puerorum; nec iterum per creationem novæ materiæ; quia secundum Gregorium, lib. 32 Moral., cap. 9, in princ., omnia sunt simul creata secundum substantiam materiæ, licet non secundum speciem formæ. Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non fit nisi per hoc quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis. Quartò quia cum homo non differat ab animalibus et plantis secundum animam vegetabilem, sequeretur quod etiam corpora animalium et plantarum non multiplicarentur per conversionem alimenti in corpus nutritum, sed per quamdam multiplicationem, quæ non potest esse naturalis, cum materia secundum naturam non extendatur nisi usque ad certam quantitatem, nec iterum inveniatur aliquid naturaliter crescere nisi per rarefactionem vel conversionem alterius in ipsum. Et sic totum opus generativæ et nutritivæ, quæ dicuntur vires naturales, esset miraculosum; quod est omninò inconueniens.

Unde alii dixerunt quod forma humana potest quidem fieri de novo in aliquâ aliâ materiâ, si consideretur natura humana in communi, non autem si accipiat prout est in hoc individuo, in quo forma humana fixa manet in quâdam materiâ determinatâ, cui primò imprimitur in generatione hujus individui; ita quod illam materiam nunquam deserit usque ad ultimam individui corruptionem. Et hanc materiam dicunt principaliter pertinere ad veritatem humanæ naturæ. Sed quia hujusmodi materia non sufficit ad quantitatem debitam, requiritur ut adveniat alia materia per conversionem alimenti in substantiam nutriti, quantum sufficiat ad debitum augmentum. Et hanc materiam dicunt secundariò pertinere ad veritatem humanæ naturæ; quia non requiritur ad primum esse individui, sed ad quantitatem ejus. Jam verò, si quid aliud adveniat ex alimento, non pertinet ad veritatem humanæ naturæ, propriè loquendo.

Sed hoc etiam est inconueniens, primò quidem quia hæc opinio judicat de materiâ corporum viventium ad modum corporum inanimatorum; in quibus, etsi sit virtus ad generandum simile in specie, non tamen est virtus in eis ad generandum aliquid sibi simile secundum individuum; quæ quidem virtus in corporibus viventibus est virtus nutritiva. Nihil ergo per virtutem nutritivam adderetur corporibus viventibus, si alimentum in veritatem naturæ ipsorum non converteretur. Secundò quia virtus activa quæ est in semine, est quædam impressio derivata ab animâ generantis, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1. Unde non potest esse majoris virtutis in agendo quàm ipsa anima, à quâ derivatur. Si ergo ex virtute seminis verè assumit aliqua materia formam naturæ humanæ, multò magis anima in nutrimentum conjunctum poterit veram formam

naturæ humanæ imprimere per potentiam nutritivam. Tertiò quia nutrimento indiget non solum ad augmentum, alioquin terminato augmento necessarium non esset, sed etiam ad restaurandum illud quod deperditur per actionem caloris naturalis. Non autem esset restauratio, nisi id quod ex alimento generatur, succederet in locum deperditi. Unde sicut id quod primò inerat, est de veritate humanæ naturæ, ita id quod ex alimento generatur.

Et idèò secundùm alios dicendum est, quòd alimentum verè convertitur in veritatem humanæ naturæ, in quantum verè accipit speciem carnis et ossis, et hujusmodi partium. Et hoc est quod dicit Philosophus in lib. 2 de Animâ, text. 46, et 1 de Gen., text. 39, quòd *alimentum nutrit, in quantum est potentia caro.*

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus non dicit, quòd totum quod in os intrat, per secessum emittatur, sed oportet quòd de quolibet cibo aliquid impurum per secessum emittatur.

Vel potest dici quòd quicquid ex alimento generatur, potest etiam per calorem naturalem resolvi, et per poros quosdam occultos emitti, ut Hieronymus exponit, sup. illud Matth. 15: *Non intelligitis quod, etc.*

Ad secundum dicendum quòd aliqui per carnem *secundùm speciem* intellexerunt id quod primò accipit speciem humanam, quod sumitur à generante; et hoc dicunt semper manere, quousque individuum durat; carnem verò *secundùm materiam* dicunt esse quæ generatur ex alimento; et hanc dicunt non semper permanere; sed quod sicut advenit, ita abscedit.

Sed hoc est contra intentionem Aristotelis. Dicit enim ibi, loc. cit. in arg., quòd *sicut in unoquoque habentium speciem in materia, puta in ligno et lapide, ita et in carne hoc est secundùm speciem, et illud secundùm materiam.* Manifestum est autem quòd prædicta distinctio locum non habet in rebus inanimatis, quæ non generantur ex semine, nec nutriuntur. Et iterùm cum id quod ex alimento generatur, adjungatur corpori nutrito per modum mixtionis, sicut si aqua miscetur vino, ut ponit exemplum ibidem Philosophus, lib. 1 de Gener., text. 39 et 88, non potest alia esse natura ejus quod advenit, et ejus cui advenit; cum jam sit factum unum per veram mixtionem. Unde nulla ratio est quòd unum consumatur per calorem naturalem, et alterum maneat.

Et idèò aliter dicendum est quòd hæc distinctio Philosophi non est secundùm diversas carnes, sed est ejusdem carnis secundùm diversam considerationem. Si enim consideretur caro *secundùm speciem*, id est secundùm id quod est formale in ipsâ; sic semper manet, quia semper manet natura carnis, et dispositio naturalis ipsius. Sed si consideretur caro *secundùm materiam*, sic non manet; sed paulatim consumitur, et restauratur; sicut patet in igne fornacis, cujus forma manet, sed materia paulatim consumitur, et alia in locum ejus substituitur.

Ad tertium dicendum quòd ad humidum radicale intelligitur pertinere totum id in quo fundatur virtus speciei; quòd si subtrahatur, restitui non potest; sicut si amputetur manus, aut pes, vel aliquid hujusmodi. Sed humidum nutrimentale est quod nondum pervenit ad suscipiendum perfectè naturam speciei, sed est in viâ ad hoc, sicut est sanguis et alia hujusmodi. Unde si talia subtrahantur, remanet adhuc virtus speciei in radice, quæ non tollitur.

Ad quartum dicendum quòd omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et idèò virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere non solum quod sufficit ad restorationem deperditi, sed etiam ad augmentum; postea verò non potest convertere nisi quantum sufficit ad restorationem deperditi, et tunc cessat augmentum: demùm nec hoc potest, et tunc fit diminutio; deinde deficiente hujusmodi virtute totaliter animal moritur; sicut virtus vini convertentis aquam admixtam paulatim per admixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philosophus exemplificat in 1 de Gener., text. 39 et 88.

Ad quintum dicendum quòd sicut Philosophus dicit in 1 de Gener., text. 39, quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari; quando verò aliqua materia convertitur in ignem præexistentem, dicitur nutriri; unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero; si verò paulatim combusto uno ligno aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero; quia semper quod additur transit in præexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur.

ARTICULUS II. — *Utrum semen sit de superfluo alimenti.* — (2, dist. 30, quæst. 2, art. 2, et 4, dist. 44, qu. 1, art. 2, quæst. 3, et 3 cont., cap. 121, princ., et cap. 122.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd semen non sit de superfluo alimenti, sed de substantiâ generantis. Dicit enim Damascenus, lib. 1 orth. Fid., cap. 8, à med., quòd *generatio est opus naturæ ex substantiâ generantis producens illud quod generatur.* Sed id quod generatur, generatur ex semine. Ergo semen est de substantiâ generantis.

2. Præterea, secundùm hoc filius assimilatur patri, quòd ab eo aliquid accipit. Sed si semen, ex quo aliquid generatur, sit de superfluo alimenti, nihil acciperet aliquis ab avo, et præcedentibus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non assimilaretur aliquis avo et præcedentibus magis quàm aliis hominibus.

3. Præterea, alimentum hominis generantis quandoque est ex carnibus bovis, vel porci, et aliorum hujusmodi. Si igitur semen esset de superfluo alimenti, homo generatus

ex semine majorem affinitatem haberet cum bove et porco quàm cum patre, et aliis consanguineis.

4. Præterea, Augustinus dicit 10 super Gen. ad litt., cap. 20, quòd *nos fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam*. Hoc autem non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

Sed contra est quod Philosophus probat multipliciter in lib. 1 de Gen. animal., cap. 19, quòd *semen est superfluum alimenti*.

Respondeo dicendum quòd ista quæstio aliquantulum dependet ex præmissis art. præc. et quæst. 118, art. 1. Si enim in naturâ humanâ est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ, non solum in alio, sed etiam in ipso; manifestum est quòd alimentum, quod est in principio dissimile, in fine fit simile per formam communicatam. Est autem naturalis ordo ut aliquid gradatim de potentiâ reducat in actum. Et ideò in his quæ generantur, invenimus quòd primum unumquodque est imperfectum, et postea perficitur. Manifestum est autem quòd commune se habet ad proprium et determinatum, ut imperfectum ad perfectum: et ideò videmus quòd in generatione animalis prius generatur animal quàm homo vel equus. Sic igitur et ipsum alimentum primò quidem accipit quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis, et in fine determinatur ad hanc partem vel ad illam.

Non autem est possibile quòd accipiatur pro semine id quod jam conversum est in substantiam membrorum per quamdam resolutionem: quia illud resolutum, si non retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc jam esset recedens à naturâ generantis, quasi in viâ corruptionis existens; et sic non haberet virtutem convertendi aliud in similem naturam. Si verò retineret naturam ejus à quo resolvitur, tunc esset contractum ad determinatam partem, et non haberet virtutem movendi ad naturam totius, sed solum ad naturam partis: nisi fortè quis dicat quòd esset resolutum ab omnibus partibus corporis, et quòd retineat naturam omnium partium; et sic semen esset quasi quoddam parvum animal in actu; et generatio animalis ex animali non esset nisi per divisionem, sicut lutum generatur ex luto, et sicut accidit in animalibus quæ decisa vivunt. Hoc autem est inconveniens. Relinquitur ergo quòd semen non sit decisa ab eo quod erat actu

totum, sed magis in potentiâ in totum, habens virtutem ad productionem totius corporis derivatam ab animâ generantis, ut supra dictum est, art. præc.

Hoc autem quod est in potentiâ ad totum, est illud quod generatur ex alimento, antequàm convertatur in substantiam membrorum; et ideò ex hoc semen accipitur. Et secundum hoc virtus nutritiva dicitur deservire generativæ; quia id quod est conversum per virtutem nutritivam, accipitur à virtute generativâ ut semen. Et hujus signum ponit Philosophus, lib. 1 de Gener. anim., cap. 18, quòd animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantitatem sui corporis, et paucae generationis, et similiter homines pingues sunt pauci seminis propter eandem causam.

Ad primum ergo dicendum quòd generatio est de substantiâ generantis in animalibus et plantis, in quantum semen habet virtutem ex formâ generantis, et in quantum est in potentiâ ad substantiam ipsius.

Ad secundum dicendum quòd assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet, ad hoc quòd aliquis assimiletur avo, quòd materia corporalis seminis fuerit in avo, sed quòd sit in semine aliqua virtus derivata ab avo, mediante parte.

Et similiter dicendum est ad tertium: nam affinitas non attenditur secundum materiam, sed magis secundum derivationem formæ.

Ad quartum dicendum quòd verbum Augustini non est sic intelligendum, quòd in Adam actu fuerit aut seminalis ratio hujus hominis propinqua, aut corpulenta ejus substantia. Sed utrumque fuit in Adam secundum originem. Nam et materia corporalis, quæ ministrata est à matre, quam vocant *corpulentam substantiam*, derivatur originaliter ab Adam; et similiter virtus activa existens in semine patris, quæ est hujus hominis propinqua ratio seminalis. Sed Christus dicitur fuisse in Adam *secundum corpulentam substantiam*, sed non *secundum seminalem rationem*; quia materia corporis ejus, quæ ministrata est à Matre Virgine, derivata est ab Adam; sed virtus activa non est derivata ab Adam, quia corpus ejus non est formatum per virtutem virilis seminis, sed operatione Spiritûs sancti; talis enim partus decebat eum qui est super omnia benedictus Deus in secula seculorum. Amen.

INDEX RERUM

QUÆ IN HOC PRIMO VOLUMINE CONTINENTUR.

PETRI LOMBARDI VITA. 9-10
IN LIBROS SENTENTIARUM PROLOGUS. 11-12
LIBER PRIMUS. DE MYSTERIO TRINITATIS. *Ibid.*
DISTINCTIO PRIMA. — Omnis doctrina est de rebus vel designis. *Ibid.*
De rebus quibus fruendum est vel utendum, et de

SUMMÆ I

his quæ fruuntur et utuntur. 13-14
Quid sit frui vel uti. 14-15
DISTINCT. II. — De Trinitate et unitate. 15
Quæ fuerit intentio scribentium de Trinitate. *Ibid.*
Quis ordo sit servandus cum de Trinit. agitur. *Ibid.*
De testimoniis veteris Testamenti, quibus Trinitatis

(Quarante-cinq.)

mysterium declaratur. 16-17
 De testimoniis novi Testamenti ad idem pertinentibus. 18
 DISTINCT. III. — De cognitione creatoris per creaturas, in quibus Trinitatis vestigium apparet. 19-20 *et seq.*
 De imagine et similitudine Trinitatis in animâ humanâ. 21-22
 De similitudine creatis et creatæ Trinitatis. 22-23
 De Trinitatis unitate. 23
 DISTINCT. IV. — Utrum Deus se Deum genuerit. *ibid.*
 Utrum Trinitas de uno Deo prædicetur sicut unus Deus de tribus personis. 24
 DISTINCT. V. — Utrum divina essentia genuerit Filium, vel genita sit à Patre, vel de ipsâ natus sit Filius, vel Spiritus sanctus processerit. 25-26
 Quod Filius non est de nihilo, sed de aliquo, non tamen de materiâ; sic et Spiritus sanctus. 27-28
 Quare verbum Patris dicatur Filius nature. 29
 DISTINCT. VI. — Utrum Pater voluntate genuerit Filium, an necessitate; et an volens vel nolens sit Deus. 29-30
 DISTINCT. VII. — Utrum Pater potuerit vel voluerit gignere Filium. 31
 An posse gignere Filium sit aliqua potentia in Patre quæ non sit in Filio. 32
 DISTINCT. VIII. — De veritate ac proprietate divinæ essentie. *ibid.*
 De incommutabilitate ejusdem. 33
 De simplicitate ejusdem. 34
 De corporali et spiritali creaturâ, quomodo sit multiplex, et non simplex. *ibid.*
 Quod Deus, cum sit simplex, tamen multiplex dicitur. 35
 Quod Dei simplicitas nulli prædicamentorum subijciatur. *ibid.*
 Quod Deus abusivè dicitur substantia. *ibid.*
 Quod non est aliquid in Deo quod non sit Deus. *ibid.*
 DISTINCT. IX. — De distinctione trium personarum. 36
 De coæternitate Patris et Filii. *ibid.*
 De ineffabili et intelligibili generationis modo. 37
 Utrum debeat dici, semper gignitur Filius, vel semper genitus est. *ibid.*
 De objectionibus hæreticorum nitentium probare Filium non esse coæternum Patri. 39
 DISTINCT. X. — De Spiritu sancto, quod amor Patris et Filii propriè dicitur, cum sit in Trinitate amor qui est Trinitas, sicut Verbum propriè dicitur Sapientia, et tamen tota Trinitas dicitur Sapientia. *ibid.*
 Quod eadem nomina propriè et universaliter accipiuntur. *ibid.*
 Quod Spiritus sanctus sicut Patri et Filio est communis, ita commune nomen habet proprium. 41
 DISTINCT. XI. — Quod Spiritus sanctus procedit à Patre et Filio, cum tamen Græci à Filio procedere diffidentur. 41-42
 De convenientiâ Latinorum et Græcorum in sensu et differentiâ in verbis. 42
 DISTINCT. XII. — Utrum Spiritus sanctus prius vel plenius procedat à Patre quàm à Filio. 43
 Quod Spiritus sanctus principaliter et propriè dicitur procedere à Patre. 44
 DISTINCT. XIII. — Quare Spiritus sanctus, cum sit de substantiâ Patris, non dicatur genitus, sed tantum procedens. 45
 Cur Filius dicatur procedere, cum Spiritus sanctus non dicatur gigni. *ibid.*
 Quod non potest mortalis distinguere inter generationem Filii et processionem Spiritus sancti. *ibid.*
 Utrum Spiritus sanctus debeat dici ingenuitus, cum non sit genitus. 46
 DISTINCT. XIV. — De geminâ processione Spiritus sancti, temporali et æternâ. 47
 Quod non solum dona Spiritus sancti, sed etiam Spiritus Deus datur hominibus et mittitur. *ibid.*
 An viri sancti possunt dare spiritum sanctum. 48
 DISTINCT. XV. — Quod Spiritus sanctus à seipso datur, et Filius quod à seipso mittitur. 49
 Quomodo intelligenda sit missio utriusque. 50
 Quod à Spiritu sancto etiam sit Filius missus. *ibid.*
 Quod Filius etiam sit datus à seipso. *ibid.*
 Quomodo intelligendum sit illud: *A meipso non veni.* 51
 Utrum semel tantum sit Filius missus, an sæpè. *ibid.*
 De duobus modis missionis Filii. *ibid.*
 Quod secundum alterum modum semel sit missus, secundum alterum sæpè; et secundum alterum modum dicitur missus in mundum, secundum alterum non. *ibid.*
 Quare Pater non dicitur missus. 52
 Quod Filius et Spiritus sanctus non sunt quasi minores Patre quia missi. *ibid.*
 DISTINCT. XVI. — De missione Spiritus sancti, quæ fit duobus modis, visibiliter et invisibiliter. *ibid.*

Quod Filius secundum quod homo, non modò Patre, sed Spiritu sancto etiam minor est. 53
 DISTINCT. XVII. — Quod Spiritus sanctus est charitas quæ diligimus Deum et proximum. 54
 Quod fraterna dilectio est Deus; nec Pater vel Filius, sed tantum Spiritus sanctus. 55
 Quod non est dictum illud per causam: *Deus charitas est*; sicut illud: *Tu es patientia mea, et spes mea.* *ibid.*
 Quomodo Spiritus sanctus mittatur vel detur nobis. 56
 Utrum Spiritus sanctus augeatur in homine, vel minus vel magis habeatur vel detur; et an detur habenti vel non habenti. *ibid.*
 Quod aliqui dicunt charitatem Dei et proximi non esse spiritum sanctum. 57-58
 Utrum concedendum sit per donum dari dona. 59
 DISTINCT. XVIII. — Utrum Spiritus sanctus eadem ratione dicatur donum, quæ datum sive donatum. 59-60
 Quod sicut Filius nascendo accepit non tantum ut esset Filius, sed etiam essentia, ita Spiritus sanctus procedendo accepit non tantum ut esset donum, sed etiam ut esset essentia. 61
 Quod Spiritus sanctus dicitur donum et donatum secundum duos modos prædictos processionis, qui secundum quod donum est, refertur ad Patrem et Filium; secundum quod datum, ad eum qui dedit, et ad eos quibus datur. 62
 An Filius cum sit nobis datus, possit dici noster ut Spiritus sanctus. *ibid.*
 Utrum Spiritus sanctus ad seipsum referatur. *ibid.*
 DISTINCT. XIX. — De qualitate trium personarum. 63
 Quod æternitas et magnitudo et potentia in Deo unum sunt, etsi videantur diversa. *ibid.*
 Quod aliqua personarum aliam non excedit magnitudine, quia non est major una persona aliâ, nec majus aliquid duæ quàm una, nec tres quàm duæ vel una. *ibid.*
 Quomodo dicitur Pater esse in Filio, et Filius in Patre, et Spiritus sanctus in utroque. *ibid.*
 Quod nulla personarum pars est in Trinitate. 65
 Quare tres personæ dicantur summe unum. *ibid.*
 Cum dicimus tres personas esse unam substantiam vel essentiam, nec ut genus de speciebus, nec ut speciem de individuis prædicamus, quia non est essentia genus et persona species, vel essentia species et persona individuum. *ibid.*
 Quod nec secundum materiale causam dicuntur tres personæ una essentia. 66
 Nec ita dicuntur tres personæ una essentia, ut tres homines una natura vel minus nature. *ibid.*
 Utrum tres personæ differant in numero, quæ in proprietatibus distinctæ sunt. 67
 Quare tres personæ simul non sint majus aliquid quàm una. 68
 Quod Deus non est dicendus triplex, sed Trius. *ibid.*
 DISTINCT. XX. — Quod aliqua personarum non excellit aliam potentia. 69
 Quod non minus potest Filius quàm Pater. *ibid.*
 De objectionibus hæreticis contra hoc, et responsionibus catholicis. *ibid.*
 DISTINCT. XXI. — Quomodo possit dici solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus, cum sint inseparabiles. 70
 Utrum debeat dici: Solus Pater est Deus; vel: Solus Filius est Deus, vel: Solus Spiritus sanctus est Deus, an Pater est solus Deus, Filius est solus Deus, Spiritus sanctus est solus Deus. *ibid.*
 Quomodo Trinitas dicatur solus Deus, cum ipsa sit cum spiritibus et animabus sanctis. 71
 DISTINCT. XXII. — De nominum differentiâ quibus utimur loquentes de Deo. *ibid.*
 De his quæ temporaliter Deo conveniunt, et relative dicuntur. 72
 De hoc nomine quod est Trinitas. *ibid.*
 De his quæ temporaliter Deo conveniunt, et non relative dicuntur. *ibid.*
 De his quæ propriè ad singulas personas pertinent, et de his quæ unitatem essentie significant. *ibid.*
 DISTINCT. XXIII. — De hoc nomine quod est persona, quod cum secundum substantiam dicatur, tamen non singulariter, sed pluraliter accipitur in summa. 73
 Quæ necessitate dictum sit, tres personæ à Latinis, et à Græcis tres hypostases vel substantiæ. 74
 Quare non dicimus Patrem et Filium et Spiritum sanctum esse tres deos ut tres personas. *ibid.*
 Cur non dicimus tres essentias ut tres personas. 75
 Quod in Trinitate non est diversitas, vel singularitas, vel solitudo; sed unitas, et Trinitas, et distinctio vel identitas. *ibid.*
 Quod non debet dici Deus multiplex. 76

DISTINCT. XXIV. — Quid significetur his nominibus : *unus vel una, duo vel duae; tres vel tria; trinus vel trinitas; plures vel pluritas; distinctio vel distinctioe*, cum his utimur loquentes de Deo. 76

DISTINCT. XXV. — Quid significetur hoc nomine *persona* in plurali numero, scilicet cum dicitur personae. 77-78

De triplici acceptione hujus nominis *persona* in Trinitate. 79

Ex quo sensu dicatur : *ha persona Patris, alia filii, alia spiritus sancti*, sive *alius in persona Patris, alius in persona filii, alius in persona spiritus sanctus*. 80

DISTINCT. XXVI. — De hoc nomine *hypostasis*. 81

De proprietatibus personarum, et de nominibus earum relativis. *ibid.*

Quod non omnia dicuntur de Deo secundum substantiam; quaedam enim secundum relationem, non tamen secundum accidens. 82

Quare dicatur proprium esse unigeniti Filium Dei esse, cum etiam homines sint filii Dei. *ibid.*

Quod homo dicitur Filius Trinitatis, et Trinitas Pater hominum. 83

Quod Spiritus sanctus eadem proprietate donum dicitur, quia spiritus sanctus, et utroque modo relative ad Patrem et ad Filium. *ibid.*

Utrum Pater vel Filius vel Trinitas ipsa possit dici Spiritus sanctus. 84

Quod non omnia quae relative dicuntur, suis ad se vicissim respondent vocabulis. *ibid.*

DISTINCT. XXVII. — Quae sint illae proprietates quibus distinguuntur personae. *ibid.*

Quod non omnino est idem dicere esse Patrem et genuisse vel habere Filium. 85

Quod proprietates determinant hypostases, non substantiam, id est, naturam. *ibid.*

De generali regula eorum quae ad se, et eorum quae relative dicuntur. 86

An secundum substantiam dicatur de Deo, et huiusmodi. *ibid.*

DISTINCT. XXVIII. — Quod non tantum tres sint proprietates personarum. 87

An solus Pater debeat dici non genitus vel non Filius, sicut dicitur ingenuitus. 88

De proprietate quam notat ingenuitus. *ibid.*

Responsio Ambrosii contra Arianos de ingenuito. *ibid.*

An diversum sit esse Patrem et Filium esse. 89

Si sapientia genita dicitur secundum relationem vel secundum substantiam. *ibid.*

De imagine. 90

DISTINCT. XXIX. — De principio. *ibid.*

Quod ab aeterno Pater est principium, et Filius, sed non Spiritus sanctus. *ibid.*

Quomodo Pater sit principium filii, et ipse cum filio Spiritus sancti. 91

An eadem notione Pater et Filius sint principium Spiritus sancti. 92

DISTINCT. XXX. — De his quae temporaliter de Deo dicuntur et relative secundum accidens, quod non Deo, sed creaturis accidit. *ibid.*

An Spiritus sanctus dicatur datum vel donatum relative ad se, cum à se detur. 95

DISTINCT. XXXI. — An Filius dicatur aequalis vel similis Patri secundum substantiam. *ibid.*

De sententia sancti Hilarii, quae Trinitatem personarum propriam ostendit. 94

Quare Patri attribuitur. 95

Quare Pater et Filius dicantur esse unum vel unus Deus, sed non unus. 96

Quare dicitur aequalitas esse in Filio. 97

Quare in Spiritu sancto dicitur esse utriusque concordia vel connexio. *ibid.*

DISTINCT. XXXII. — Utrum Pater vel Filius eadem dilectione se diligant quae procedit ab utroque, id est, Spiritu sancto. *ibid.*

Utrum Pater sit sapiens sapientia quam genuit. *ibid.*

An Filius sit sapiens seipso vel per seipsum. 98

An una sit tantum sapientia Patris. 99

Sicut in Trinitate est dilectio quae est Trinitas, et tamen Spiritus sanctus est dilectio quae non est Trinitas, nec ideo sunt duae dilectiones, ita et de sapientia. *ibid.*

Quare Pater non dicitur sapiens sapientia genita, sicut dicitur diligens dilectione quae ab ipso procedit. *ibid.*

DISTINCT. XXXIII. — Utrum proprietates personarum sint ipsae personae vel divina usia. 100

Quomodo proprietates possunt esse in natura Dei, nec eam determinent. 101-102

DISTINCT. XXXIV. — De verbis Hilarii, quibus secundum pravorum intelligentiam, videtur dicere non idem esse divinam naturam et rem naturae, et non idem esse Deum et quod Dei est. 103-104

Utrum ita possit dici unus Deus trium personarum, ut dicitur una essentia trium personarum : et tres personae unius Dei, ut tres personae unius essentiae. 105

Quod potentia, sapientia, bonitas in Scriptura interdum ad personas distincte referuntur. 106

Quare Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas tribuatur, cum sit una sapientia, potentia, bonitas trium. *ibid.*

De hoc nomine *homousion*, ubi in auctoritatem receptum sit, et quid significet. *ibid.*

DISTINCT. XXXV. — De scientia, praescientia, providentia, dispositione et praedestinatione Dei. 107

De quibus sit praescientia vel providentia. *ibid.*

De quibus dispositio. *ibid.*

De quibus praedestinatio. *ibid.*

De quibus providentia. *ibid.*

De quibus sapientia vel scientia. *ibid.*

Utrum praescientia vel dispositio vel praedestinatio Dei esse potuerit si nulla essent futura. *ibid.*

Quod scientia Dei de temporalibus est et aeternis. 108

Quomodo omnia dicuntur esse in Deo, et vita in eo. *ibid.*

DISTINCT. XXXVI. — Utrum omnia debeant dici esse in Dei essentia, ut in Dei cognitione vel praescientia esse dicuntur. 109

Qua ratione bona dicuntur esse in Deo, et non mala. 110

Utrum idem sit omnia esse ex Deo, et per ipsum, et in ipso. *ibid.*

Quod omnia sunt in quolibet trium et per ipsum, et in ipso. 111

Quod non omnia quae ex Deo sunt, etiam de ipso sunt. *ibid.*

DISTINCT. XXXVII. — Quibus modis dicitur esse Deus in rebus. *ibid.*

Quod Deus non ubicumque est habitat, sed è converso. 112

Ubi erat Deus antequam esset creatura. *ibid.*

Quod Deus, cum sit in omnibus rebus essentialiter, non tamen coinquinatur sordibus rerum. 113

Cum Deus sit ubique et semper, non tamen localis, nec loco nec tempore movetur. 114

Quibus modis aliquid dicatur locale vel circumscriptibile. *ibid.*

Quid sit mutari secundum tempus. 115

Utrum spiritus creati sint locales et circumscriptibiles. *ibid.*

Quod Deus est ubique sine locali motu. 116

DISTINCT. XXXVIII. — An scientia vel praescientia Dei sit causa rerum, vel è converso. 117

Utrum praescientia Dei possit falli. 118

DISTINCT. XXXIX. — Utrum scientia Dei possit augeri vel minui, vel aliquo modo mutari. 119

An Deus possit noviter vel ex tempore scire, vel praescire aliquid. *ibid.*

Utrum Deus possit scire plura quam scit. 120

Quod Deus et semper et simul scit omnia. *ibid.*

DISTINCT. XL. — Quid sit praedestinatio, et in quo differat à praescientia. 121

An aliquis praedestinatus possit damnari vel reprobos salvari. *ibid.*

Quid sit reprobatio Dei, et in quibus consideretur, et quis sit praedestinationis effectus. 122

DISTINCT. XLI. — Utrum aliquod sit meritum obdurationis vel misericordiae. 123

De variis super hoc carnalium opinionibus. *ibid.*

An ea quae scit semel Deus vel praescit, semper sciat vel praesciat, et semper scierit et praescierit. 124

DISTINCT. XLII. — De omnipotentia Dei, quare dicatur omnipotens, cum nos multa possimus quae ipse non potest. *ibid.*

Quomodo dicatur Deus omnia posse. *ibid.*

De omnipotentia Dei, quae secundum duo consideratur. 126

DISTINCT. XLIII. — Invectio contra illos qui Deum dicunt nil posse nisi quid vult et facit. 127

DISTINCT. XLIV. — An Deus possit facere aliquid melius quam facit, vel alio vel meliori modo. 130

Utrum possit Deus semper omne quod potuit. 131

DISTINCT. XLV. — De voluntate Dei quae essentia Dei est, et de signis ejus. *ibid.*

Quod licet idem sit Deo velle quod esse, non tamen potest dici omnia esse quae vult. *ibid.*

De intelligentia harum locutionum : *Deus scit*, vel *Deus vult*, *Deus scit omnia* vel *vult aliquid*. 132

Quod Dei voluntas summè bona causa est omnium quae

- naturaliter sunt; cuius causa non est querenda, quia prima et summa causa est omnium. 132
- Quibus modis accipitur Dei voluntas. 133
- Quod præceptio, prohibitio, permissio, consilium, operatio nomine voluntatis interdum intelliguntur vel accipiuntur. *Ibid.*
- Utrum Deus velit ab omnibus fieri ea quæ præcipit, vel non fieri ea quæ prohibet. *Ibid.*
- DISTINCT. XLVI. — Quod voluntas Dei quæ ipse est, in nullo cassari potest. 134
- Quomodo intelligendum sit illud: *Volui congregare filios tuos, et noluisti*; et illud: *qui vult omnes homines salvos fieri*. 134-135
- Utrum mala Deo nolente vel volente fiant. 135
- Quare dicunt quidam Deum velle mala esse vel fieri. 136
- Aliorum rationes qui dicunt Dei voluntate non fieri mala. *Ibid.*
- Quomodo intelligendum sit illud Aug.: *Mala fieri bonum est*. *Ibid.*
- De multiplici acceptione boni. *Ibid.*
- Quod mala universitati valent. 137
- Quod in Deo non est causa ut sit deterior homo. *Ibid.*
- DISTINCT. XLVII. — Quomodo voluntas Dei de homine impletur quocumque se vertat. 138
- Ex quo sensu quædam dicuntur fieri contra Dei voluntatem. 139
- Quare præcepit Deus omnibus bona facere et mala vitare, etsi non id ab omnibus vult impleri. 140
- DISTINCT. XLVIII. — Quod homo aliquando bonâ voluntate aliud vult quam Deus; et malâ idem quod Deus. *Ibid.*
- Quod Dei voluntas per malas hominum voluntates impletur. 141
- Utrum placuerit viris sanctis quod Christus moreretur, et pateretur. *Ibid.*
- Utrum passiones sanctorum debeamus velle. 142
- LIBER SECUNDUS. DE RERUM CORPORALIUM ET SPIRITUALIUM CREATIONE ET FORMATIONE, ALIISQUE PLURIBUS EO PERTINENTIBUS. 141-142.
- DISTINCTIO PRIMA. — Quod unum est principium rerum, et non plura. *Ibid.*
- Quid sit creare, quid facere. *Ibid.*
- Secundum quam rationem dicuntur de Deo hujusmodi verba, *agere, facere*. *Ibid.*
- Quare rationalis creatura facta sit, id est homo vel Angelus. 143
- Quomodo dicitur factus propter reparationem angelici casus. 144
- Quare ita homo sit institutus ut unita sit anima corpori. *Ibid.*
- DISTINCT. II. — De angelis quando facti. 143
- Quod nihil factum est ante cælum et terram. *Ibid.*
- Quod simul cum tempore et cum mundo cœperit spiritualis creatura et corporalis. *Ibid.*
- Ubi angeli mox creati fuerint. 146
- Quod simul creata est visibilium materia et invisibilium natura, et utraque informis. *Ibid.*
- Quomodo dixit Lucifer: *Ascendam in cælum*. *Ibid.*
- DISTINCT. III. — Quales facti fuerint angeli. 147
- An omnes angeli fuerint æquales in essentiâ, sapientiâ et libertate arbitrii. *Ibid.*
- Quæ communia et æqualia habuerunt angeli. *Ibid.*
- An boni vel mali creati sint, et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum. *Ibid.*
- De triplici sapientiâ angelorum ante casum vel confirmationem. 149
- An aliquam habuerunt Dei dilectionem vel sui ante casum. 150
- DISTINCT. IV. — An perfecti et beati creati sint, an miseri et imperfecti. *Ibid.*
- Quod tribus modis dicitur perfectum. 151
- DISTINCT. V. — De confirmatione et conversione stantium, et aversione et lapsu cadentium. *Ibid.*
- De libero arbitrio breviter tangitur. *Ibid.*
- An aliquid datum fuerit stantibus quo converterentur. *Ibid.*
- Quâ gratiâ indigebant angeli, et quâ non. *Ibid.*
- An lapsis sit imputanda aversio. *Ibid.*
- Utrum beatitudinem quam acceperunt in confirmatione stantes meruerunt per aliquam tunc appositam gratiam. *Ibid.*
- DISTINCT. VI. — Quod de maioribus et minoribus quidam ceciderunt, inter quos unus fuit celsior, scilicet, Lucifer. 152
- Unde et quomodo dejecti sunt. 153
- Quare non est eis concessum habitare in cœlo vel in terrâ. *Ibid.*
- De prælationibus dæmonum. *Ibid.*
- An omnes dæmones sint in hoc aere caliginoso, vel aliqui in inferno. 153
- De potestate Luciferi. 154
- An dæmones semel victi à sanctis ultra accedant ad ipsos vel alios. *Ibid.*
- DISTINCT. VII. — Utrum boni angeli peccare, vel malè rectè vivere possint. *Ibid.*
- Quod cum utrique habeant liberum arbitrium, non tamen ad utrumque flecti possunt. *Ibid.*
- Quod boni post confirmationem liberior habent liberum arbitrium quam ante. *Ibid.*
- An possunt ex naturâ peccare sicut ante. 155
- Quibus modis angeli mali noscant veritatem temporalium rerum. *Ibid.*
- Quod magicæ artes virtute et scientiâ diaboli valent quæ est eis à Deo. *Ibid.*
- Quod malis angelis non servit ad nutum materia visibilium rerum. 156
- Quod non sunt creatores, licet per eos magi ranas et alia fecerunt; sicut nec boni, etsi per eorum mysterium fiant creaturæ. *Ibid.*
- Quod solus Deus sic operatur creationem rerum, sicut justificationem mentis. *Ibid.*
- Quod angeli mali multa possunt per naturæ vigorem quæ non possunt propter Dei prohibitionem. *Ibid.*
- DISTINCT. VIII. — Utrum omnes angeli corporei sint. 157
- De formis in quibus apparuit Deus, et de illis in quibus angeli apparent. 158
- Quod Deus in specie quâ Deus est nunquam apparuit mortalibus. *Ibid.*
- Quomodo dicuntur dæmones intrare in homines. 159
- DISTINCT. IX. — De ordinum distinctione. *Ibid.*
- Quid appelletur ordo, et quæ sit ratio cujuscumque nominis. *Ibid.*
- Quod nomina illa sumpta sunt à donis gratiæ non propter se, sed propter nos eis data. 160
- Utrum hi ordines ab initio creationis distincti fuerint. *Ibid.*
- Utrum omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales. 161
- Quomodo dicat Scriptura decimum ordinem compleri debere de hominibus. *Ibid.*
- Utrum homines assumantur juxta numerum stantium vel lapsorum. *Ibid.*
- DISTINCT. X. — An omnes cœlestes spiritus mittantur. 162
- An Michael, Gabriel et Raphael sint nomina ordinum vel spirituum. *Ibid.*
- DISTINCT. XI. — Quod singulæ animæ habent angelum bonum ad custodiam, malum verò ad exercitium. 163
- Utrum angeli proficiant in merito et præmio usque ad judicium. 164
- DISTINCT. XII. — De distinctione operum sex dierum. 165
- Quod alii senserunt omnia simul facta in materiâ et formâ; alii per intervalla temporum. *Ibid.*
- Quomodo per intervalla temporum res corporales conditæ sint. 166
- Quo sensu tenebræ dicantur esse aliquid, et quo dicantur non esse aliquid. *Ibid.*
- Quare illa materia confusa sit dicta informis, et ubi ad esse prodiit et quantum in altum ascenderit. *Ibid.*
- De quatuor modis divinæ operationis. 167
- DISTINCT. XIII. — De primo distinctionis opere. *Ibid.*
- De luce factâ primo die, si spiritualis an corporalis fuerit. *Ibid.*
- Quibus modis accipitur dies. 168
- De naturali ordine computationis dierum, et de illo qui pro mysterio introductus est. *Ibid.*
- De intelligentiâ horum verborum: *Dixit Deus*. 169
- DISTINCT. XIV. — De opere secundæ diei, quâ factum est firmamentum. 170
- Quod cælum tunc factum debet intelligi. *Ibid.*
- De quâ materiâ factum sit. *Ibid.*
- Quomodo aquæ possunt esse super cælum, et quales sint. *Ibid.*
- De figurâ firmamenti. *Ibid.*
- Quare tacuit Scriptura de benedictione operis hujus diei. *Ibid.*
- De opere tertiæ diei, quando aquæ congregatæ sunt in unum locum, cum multa sint maria et flumina. *Ibid.*
- De opere quartæ diei, quâ facta sunt luminaria. *Ibid.*
- Quomodo accipiendum sit illud, *Sint in signa et tempora*. 171
- DISTINCT. XV. — De opere quintæ diei, quâ facta sunt natatilia et volatilia. *Ibid.*
- De opere sextæ diei, quâ creata sunt animalia et reptilia terræ. *Ibid.*
- De venenosis et noxiis animalibus. 172
- Utrum minima animalia tunc creata fuerint. *Ibid.*
- Quare post omnia factus est homo. *Ibid.*
- De sententiâ illorum qui simul omnia facta esse contendunt. *Ibid.*

- Quomodo intelligenda sit requies Dei. 172
 Quomodo accipiendum sit quod dicitur Deus complēse opus suum septimā die, cum tunc quieverit. 173
 Quomodo omnia facta à Deo dicantur valde bona. *ibid.*
 De sanctificatione septimæ diei. *ibid.*
DISTINCT. XVI. — De hominis creatione. *ibid.*
 Qualis factus sit homo. *ibid.*
 De imagine et similitudine ad quam factus est homo. 174
 Quare homo dicitur imago, et ad imaginem; Filius verò imago, non ad imaginem. 175
DISTINCT. XVII. — De creatione animæ, an de aliquo facta sit. *ibid.*
 De inspiratione et insufflatione Dei, quando facta fuerit anima, an in corpore vel extra. 176
 In quā ætate factus est homo. *ibid.*
 Quare homo extra paradysum creatus, in paradiso sit positus. *ibid.*
 Quibus modis paradysus accipitur. *ibid.*
 De ligno vitæ. 177
 De ligno scientiæ boni et mali. *ibid.*
DISTINCT. XVIII. — De formatione mulieris. *ibid.*
 Quare de latere viri, et non de aliā parte corporis formata sit. *ibid.*
 Quare dormienti viro, et non vigilanti subtracta sit costa. 178
 Quod de costā multiplicatā in se sine additamento extrinseco facta fuerit. *ibid.*
 De causis superioribus et inferioribus. *ibid.*
 De causis quæ in Deo sunt simul et in creaturis, et de his quæ in Deo tantum sunt. 179
 De animā mulieris, quæ non est ex animā viri, quia animæ non sunt ex traduce. *ibid.*
DISTINCT. XIX. — De statu hominis ante peccatum, qualis fuit secundum corpus, et qualis post peccatum. *ibid.*
 Quomodo dicitur homo factus in adiuvam viventem. 180
 Corpus hominis ante peccatum mortale et immortale erat; post peccatum, mortuum. *ibid.*
 Utrum immortalitas quam tunc habuit, fuerit de conditione naturæ, an ex gratiæ beneficio. *ibid.*
 Si posset homo vivere semper utens aliis lignis et non de ligno vitæ, Deo non mandante ut de illo ederet. 181
 De immortalitate corporis. *ibid.*
DISTINCT. XX. — De modo procreationis filiorum si non peccassent primi homines. 182
 Quare in paradiso non coierunt. *ibid.*
 De modo translationis in melius si non peccassent. *ibid.*
 Utrum in perfectione staturæ et usu membrorum procrearentur filii. 183
 Utrum etiam in sensu parvuli nascerentur. *ibid.*
 De duobus bonis, altero hic dato, altero promisso. 184
DISTINCT. XXI. — De invidiā diaboli quā ad tentandum accessit. *ibid.*
 De formā in quā venit. 185
 De calliditate serpentis. 186
 Utrum elegerit serpentem ut per eum tentaret diabolas. *ibid.*
 De modo tentationis. *ibid.*
 De duplici specie tentationis. *ibid.*
 Quare peccatum hominis, et non angeli remediabile sit. *ibid.*
 Quod non soli viro præceptum fuit datum. *ibid.*
DISTINCT. XXII. — De origine illius peccati. 187
 De mulieris elatione. *ibid.*
 De viri elatione. *ibid.*
 Quis magis deliquerit vir aut mulier. 188
 De ignorantia excusabili vel inexcusabili. 189
 An voluntas præcesserit illud peccatum. 190
DISTINCT. XXIII. — Quare Deus permisit hominem tentari, quem scielat casurum. *ibid.*
 Qualis fuerit secundum animam homo ante peccatum. *ibid.*
 De triplici scientiā hominis ante lapsum. *ibid.*
 Utrum homo præscius fuerit eorum quæ sibi futura erant. 191
DISTINCT. XXIV. — De gratiā hominis et potentiā ante casum. *ibid.*
 De adiutorio homini in creatione dato quo stare poterat. *ibid.*
 De libero arbitrio. 192
 De sensualitate. *ibid.*
 De ratione et partibus ejus. 193
 De simili ordine peccandi in nobis et in primis parentibus. *ibid.*
 Quod in nobis est vir et mulier et serpens. 194
 De spiritali conjugio viri et mulieris in nobis. *ibid.*
 Qualiter per ista tria in nobis consummetur tentatio. *ibid.*
 Quando mulier manducat sola cibum vetitum. *ibid.*
 Quando etiam vir manducat. *ibid.*
 Quando sit veniale vel mortale peccatum. 195
 Quibus modis accipitur sensualitas in Scripturā. *ibid.*
DISTINCT. XXV. — Definitio liberi arbitrii secundum philosophos. 196
 Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium. *ibid.*
 Quod Angeli et sap. à liberum habent arbitrium. *ibid.*
 Quod liberius erit liberum arbitrium quando peccare non poterunt. *ibid.*
 De differentiā libertatis liberi arbitrii secundum diversa tempora. 197
 De quatuor statibus liberi arbitrii. *ibid.*
 De corruptione liberi arbitrii per peccatum. *ibid.*
 De tribus modis libertatis liberi arbitrii, à necessitate, à peccato, à miseriā. 198
 De libertate quæ ex gratiā, et quæ ex naturā. 199
DISTINCT. XXVI. — De gratiā operante et cooperante. *ibid.*
 Quid sit voluntas. 200
 Quæ sit gratia voluntatem bonam præveniens. *ibid.*
 Quod bona voluntas quæ prævenitur gratiā, quædam Dei dona prævenit. 201
 Quod cogitatio boni præcedit fidem. *ibid.*
 Quod intellectus et cogitationem boni et delectationem prævenit. *ibid.*
 An per liberum arbitrium bonum operatur homo sine gratiā. *ibid.*
 Utrum una et eadem gratia sit quæ dicitur operans et cooperans. 202
 Quomodo gratia meretur augeri. *ibid.*
 De tribus generibus bonorum. 203
 In quibus bonis sit liberum arbitrium. *ibid.*
DISTINCT. XXVII. — De virtute quid sit et quid actus ejus. 204
 Quomodo tantum ex Deo sit. *ibid.*
 De gratiā quæ liberat voluntatem, si virtus est vel non. *ibid.*
 Quando ex gratiā incipiunt bona merita; et de quā gratiā hoc intelligatur. 205
 Quod bona voluntas gratiæ principaliter est. *ibid.*
 Quā ratione dicitur fides mereri justificationem. *ibid.*
 De muneribus virtutum et de gratiā quæ non est, sed facit meritum? *ibid.*
 Quod idem est usus virtutis et liberi arbitrii; sed virtutis principaliter. 206
 Quidam putant virtutes bonos usus esse liberi arbitrii, id est, actus mentis. *ibid.*
DISTINCT. XXVIII. — De hæresi Pelagianā. 207
 Quomodo Pelagiani dictis Augustini utuntur in testimonium sui erroris. *ibid.*
 Quomodo Augustinus verba illa determinet in Retractionibus. 208
 De hæresi Joviniani et Manichæi, quas collidit Hieronymus. *ibid.*
DISTINCT. XXIX. — Utrum homo ante peccatum eguerit gratiā operante et cooperante. 209
 Si homo ante lapsum virtutes habuerit. *ibid.*
 De ejectione hominis de paradiso. *ibid.*
 Quomodo intelligendum sit illud: *Ne sumat de ligno vitæ et vivat in æternum.* *ibid.*
 De flammeo gladio ante paradysum posito. 210
 An ante peccatum homo comederit de ligno vitæ. *ibid.*
DISTINCT. XXX. — Quod per Adam peccatum et pœna transit in posteros. *ibid.*
 Utrum illud peccatum quod transiit, fuerit originale vel actuale. *ibid.*
 Quidam putant fuisse actuale. *ibid.*
 Quomodo assignant illud intrasse in mundum. 211
 Quod originale peccatum verè fuit quod transit in posteros. *ibid.*
 Quid sit originale peccatum. *ibid.*
 Quod originale peccatum est culpa. *ibid.*
 Quod originale peccatum dicitur fomes peccati, id est, concupiscentia. 212
 Quid nomine concupiscentiæ intelligitur, quæ fomes est peccati. *ibid.*
 Quod per Adam originale peccatum intravit in omnes, id est, concupiscentia. *ibid.*
 An sit originale peccatum in quo omnes peccaverunt. 213
 Ex quo sensu dictum est: *Per inobedientiam unius multi sunt constituti peccatores.* *ibid.*
 Quod originale peccatum in Adam fuit et in nobis est. *ibid.*
 Quomodo omnes dicuntur in Adam fuisse quando peccavit, et ex eo descendisse. *ibid.*
 Quod nihil extrinsecum convertatur in humanam substantiam quæ est ex Adam. 214
DISTINCT. XXXI. — Quomodo originale peccatum à patribus transeat in filios: an secundum animam, an secundum carnem. *ibid.*
 Quod per carnem introducitur peccatum, et quomodo, ostendit. *ibid.*

- carnis corruptionis causam ostendit, ex qua peccatum fit in animâ. 214
 Quare dicitur peccatum esse in carne. *Ibid.*
 Utrum causa originalis peccati quæ est in carne, sit culpa vel poena. *Ibid.*
 Quare dicitur originale peccatum. 215
 DISTINCT. XXXII. — Quomodo originale peccatum dimit-
 titur in baptismo. 216
 Utrum fœditas quam ex libidine trahit in baptismo di-
 luatur. 217
 Utrum illius concupiscentiæ Deus sit auctor. 218
 Quare illud peccatum imputetur animæ. *Ibid.*
 Utrum illud peccatum sit necessarium vel volunta-
 rium. *Ibid.*
 Quare Deus jungit animam corpori sciens eam inde
 maculari. *Ibid.*
 An anima sit talis ante baptismum qualis à Deo crea-
 tur. *Ibid.*
 An animæ ex creatione sint in donis naturalibus æqua-
 les. 219
 DISTINCT. XXXIII. — An peccata omnium præcedentium
 patrum parvuli originaliter trahant ut peccatum
 Adæ. *Ibid.*
 Quomodo in illo primo uno peccato plura reperiuntur. *Ibid.*
 An actuale peccatum Adæ sit gravius cæteris. 220
 An illud peccatum sit primis parentibus dimissum. 221
 Quomodo peccata parentum visitentur in filios, et non
 visitentur. 221-222
 DISTINCT. XXXIV. — De peccato actuali. 222
 Quæ fuerit causa prima primi peccati. *Ibid.*
 Quæ fuerit secundaria causa malorum. 223
 Quod non nisi in bonâ re fit malum. *Ibid.*
 Quod in his talit dialecticorum regula de contrariis. 224
 DISTINCT. XXXV. — Quid sit peccatum. *Ibid.*
 Utrum malus actus, in quantum peccatum est, sit cor-
 ruptio vel privatio boni. 225-226
 Quomodo peccatum possit corrumpere bonum, cum
 nihil sit. 227
 Qualiter se homo elongat à Deo. *Ibid.*
 An poena sit privatio boni. 228
 DISTINCT. XXXVI. — Quod quædam simul sint peccata
 et poena peccati; quædam peccata et causa peccati.
 Alia verò peccata et causa et poena peccati. *Ibid.*
 An peccatum sit causa peccati, in quantum pecca-
 tum est. *Ibid.*
 Quod non omne peccatum est poena peccati. *Ibid.*
 Utrum peccata aliqua essentialiter sint sine peccato. 229
 Quod cum peccatum sit poena peccati, peccatum est
 ab homine, poena à Deo. *Ibid.*
 De quibusdam quæ indubitanter sunt peccata et poe-
 næ, et in quantum eas patimur peccata non sunt. 230
 DISTINCT. XXXVII. — Quod aliqui putant malos actus
 nullo modo esse à Deo. 231
 Ex quo sensu dictum sit: *Deus non est mali auctor.* *Ibid.*
 DISTINCT. XXXVIII. — De voluntate et ejus fine. 233
 Quid sit bonus finis, scilicet, charitas. *Ibid.*
 Quod omnes bonæ voluntates unum finem habent, et
 tamen quædam diversos fines sortiuntur. *Ibid.*
 De differentiâ voluntatis et intentionis et finis. 233
 DISTINCT. XXXIX. — Quare voluntas dicitur peccatum,
 cum sit de naturalibus, quorum nullum aliud pec-
 catum est. *Ibid.*
 Quare actus voluntatis sit peccatum, si aliarum poten-
 tiarum non sunt peccata. 236
 Ex quo sensu dicitur naturaliter omnis homo velle
 bonum. *Ibid.*
 DISTINCT. XL. — An ex fine omnes actus pensari de-
 beant. 237
 Ex quo affectu vel fine omnes sint boni vel mali. *Ibid.*
 DISTINCT. XLI. — An omnis intentio et actio infidelium
 sit mala. 239
 Quibus modis dicatur bonum. *Ibid.*
 Quomodo intelligitur illud: Peccatum aded est volun-
 tarium, ut nullo modo sit peccatum, si non sit vo-
 luntarium. 240
 Et illud: Nusquam nisi in voluntate peccatum est. *Ibid.*
 Et item: Non nisi in voluntate peccatur. *Ibid.*
 Quod mala voluntas est voluntarium peccatum. 241
 DISTINCT. XLII. — An voluntas et actio mala in eodem
 et circa idem sint unum peccatum vel plura. *Ibid.*
 Si peccatum ab aliquo commissum in eo sit usquequo
 poeniteat. 242
 Quibus modis accipiatur reatus. *Ibid.*
 De modis peccatorum. *Ibid.*
 Quomodo differant delictum et peccatum. *Ibid.*
 De septem principalibus vitiis. 243
 De superbiâ. *Ibid.*
 Quomodo superbiâ dicatur radix omnium malorum et
 cupiditas, cum superbiâ non sit cupiditas. *Ibid.*
- DISTINCT. XLIII. — De peccato in Spiritum sanctum. *Ibid.*
 Utrum omnis obstinatio sit peccatum in Spiritum san-
 ctum. 244
 Qualiter accipiatur peccatum in Spiritum sanctum. *Ibid.* et 245
 DISTINCT. XLIV. — De potentiâ peccandi an sit homini
 vel diabolo à Deo. 246
 An aliquando resistendum sit potestati. *Ibid.*
 LIBER TERTIUS. DE INCARNATIONE VERBI. 247-248
 DISTINCTIO PRIMA. — De incarnatione Verbi, aliisque
 ad hoc spectantibus. *Ibid.*
 Quare Filius carnem assumpsit, non Pater vel Spiritus
 sanctus. *Ibid.*
 Utrum Pater vel Spiritus sanctus potuerit incarnari. *Ibid.*
 An Filius qui tantum carnem accepit, aliquid fecerit
 quod non Pater vel Spiritus sanctus. *Ibid.*
 DISTINCT. II. — Quare totam humanam naturam acce-
 pit, et quid nomine naturæ intelligitur. *Ibid.*
 De unione Verbi et carnis, mediante animâ. 249
 Quod simul assumpsit animam et carnem Verbum, nec
 caro prius est concepta quam assumpta. 250
 DISTINCT. III. — De carne assumptâ, qualis ante fuerit. *Ibid.*
 Quod nullus est sine peccato hęc, exceptâ Virgine. 251
 Quare Christus non fuit decimatus in Abraham, sicut
 Levi. *Ibid.*
 Quare caro Christi non dicta est peccatrix, sed similis. *Ibid.*
 Carnem Christi non prius conceptam quam assumptam. 252
 DISTINCT. IV. — Quare Spiritui sancto tribuatur incar-
 natio, cum sit opus Trinitatis. *Ibid.*
 Quare dicatur Christus conceptus et natus de Spiritu
 sancto. 253
 Quare Apostolus dicit Christum factum, quem nos fate-
 mur natum. *Ibid.*
 DISTINCT. V. — Si persona vel natura personam vel na-
 turam assumpsit, et si natura Dei sit incarnata. 254-255
 An divina natura debeatur dici caro facta. 256
 Quare non accepit personam hominis cum assumpserit
 hominem; quod quidam probare nituntur. 257
 DISTINCT. VI. — De intelligentiâ harum locutionum:
Deus est homo, Deus factus est homo, etc., tres sen-
 tentias ponit. *Ibid.*
 Prima est eorum qui dicunt in incarnatione hominem
 quemdam ex animâ et carne constitutum, et illum
 hominem esse factum Deum, et Deum illum homi-
 nem; et auctoritates quibus ita esse asserunt
 ponit. 258
 Secunda est eorum qui dicunt hominem illum ex tri-
 bus substantiis vel duabus naturis constare, et hunc
 fatentur unam esse personam ante incarnationem
 simplicem tantum, sed in incarnatione composi-
 tam; et auctoritates quibus se muniunt proponit. 259
 Tertia est eorum qui non solum personam ex naturis
 compositam negant, sed etiam aliquem hominem,
 vel aliquam substantiam ibi ex animâ et carne com-
 positam diffidentur, et sic duo illa, scilicet carnem
 et animam verbo unita dicunt, ut non ex illis ali-
 qua substantia vel persona componeretur, sed illis
 duobus velut indumento Deus vestiretur, ut morta-
 libus oculis appareret; qui rationem incarnationis
 secundum habitum accipiunt. 260
 Deinde auctoritates inducit quibus hæc sententia ro-
 boratur. *Ibid.*
 Quatuor species habitûs distinguuntur. *Ibid.* et seq.
 DISTINCT. VII. — Deinde quæ singulis sententiis adver-
 sari videntur ponit. 262
 Ex quo sensu dicitur Christus prædestinatus. *Ibid.*
 Quod non debet dici homo dominicus. 264
 DISTINCT. VIII. — An divina natura dici debeat nata de
 Virgine. 265
 De geminâ nativitate Christi, quâ bis natus est. *Ibid.*
 DISTINCT. IX. — De adoratione exhibendâ humanitati
 Christi. *Ibid.*
 DISTINCT. X. — An Christus secundum quod homo, sit
 adoptivus filius. 267
 DISTINCT. XI. — Utrum Christus sit creatus vel factus. 268
 De perfidiâ et poenâ Arij. 269
 DISTINCT. XII. — An homo ille semper fuerit. 270
 An Deus alium hominem sumere potuerit vel aliunde
 quam de genere Adæ. *Ibid.*
 Si homo ille potuerit peccare, vel non esse Deus. *Ibid.*
 Si Deus potuerit assumere hominem in sexu muliebri. 271
 DISTINCT. XIII. — De sapientiâ et gratiâ Christi homi-
 nis an in eis proficere potuerit. *Ibid.*
 DISTINCT. XIV. — Si anima Christi habuit sapientiam pa-
 rem cum Deo, et si omnia scit quæ Deus. 273
 Quare Deus non dedit illi animæ potentiam omnium ut
 scientiam. 274
 DISTINCT. XV. — De hominis defectibus quos assumpsit
 Christus. 275
 De propensione et passione timoris vel tristitiæ. *Ibid.* et seqq.

- De quibusdam capitulis Hilarii obscuris, quibus a carne Christi dolores passionis submoveri videntur. 278
De tristitia Christi et ejus causâ secundum eundem. *ibid. et seq.*
DISTINCT. XVI. — An in Christo fuerit necessitas patiendi et moriendi, quæ est defectus generalis. 279
De statibus hominis, et quid Christus de singulis accepit. 280
DISTINCT. XVII. — Si omnis Christi oratio vel voluntas impleta sit. *ibid.*
De voluntatibus Christi secundum duas naturas. *ibid.*
De capitulis quibusdam Ambrosii et Hilarii, ubi de dubitatione et timore Christi agitur. 282
DISTINCT. XVIII. — Si Christus meruit sibi et nobis et quid sibi et quid nobis. *ibid.*
Quod à conceptu meruit sibi idem quod per passionem. 283
De eo quod scriptum est : *Donavit illi nomen quod est super omne nomen.* *ibid.*
Si Christus sine omni merito habere valuit quod merito obtinuit. 284
De causâ passionis et mortis Christi. *ibid.*
DISTINCT. XIX. — Qualiter à diabolo et à peccato redemit nos Christus per mortem. 285
Cur Deus homo et mortuus. 286
Quomodò à peccatâ nos redemit Christus. *ibid.*
Quomodò penam nostram portavit. 287
Si solus Christus Redemptor et Mediator debet dici. *ibid.*
De Mediatore. *ibid.*
Secundum quam naturam, etc. *ibid.*
DISTINCT. XX. — Quod alio modo potuit liberare, et quare isto modo potius. 288
Qua justitiâ sit victus diabolus. *ibid.*
De causâ inter Deum, et hominem, et diabolum. 289
De traditione Christi factâ à Judâ, à Deo et à Judæis. *ibid.*
Utrum Christi passio sit opus Dei et Judæorum. 290
DISTINCT. XXI. — Si in Christi morte separata fuit anima vel caro à Verbo. *ibid.*
Quâ ratione dicitur Christus mortuus vel passus. *ibid. et seqq.*
DISTINCT. XXII. — Si Christus in morte fuit homo. 292
Si Christus ubicumque est sit. 293
Quod Christus ubique totus est, sed non totum; ut totus est homo vel Deus, sed non totum. 294
Si ea quæ dicuntur de Deo vel Filio Dei possint dici de homine illo, vel de Filio hominis. *ibid.*
DISTINCT. XXIII. — Si Christus habuerit fidem, spem et charitatem. 295
Quid sit fides. *ibid.*
Quot modis dicitur fides. *ibid.*
Quid sit credere Deum, vel Deo, vel in Deum. *ibid.*
De informi qualitate mentis quæ in malo Christiano est. *ibid.*
Quomodò dicatur una fides. 296
Quod fides est de his quæ non videntur propriè; ipsa tamen videtur ab eo in quo est. *ibid.*
Descriptio fidei. *ibid.*
Quare sola fides dicitur fundamentum. 297
DISTINCT. XXIV. — Quomodò intelligatur quod scriptum est : *cum factum fuerit credatis.* *ibid.*
Si Petrus habuit fidem passionis quando vidit illum hominem pati. 298
Si aliqua sciuntur quæ non creduntur. *ibid.*
DISTINCT. XXV. — De fide antiquorum. 299
De fide simplicium. *ibid.*
Quæ ante adventum credere sufficiebat. 300
De fide Cornelii. *ibid.*
De æqualitate fidei, spei, charitatis et operis. *ibid.*
DISTINCT. XXVI. — De spe quid sit. 301
De quibus sit spes, et quomodò differant fides et spes. *ibid.*
Si in Christo fuerit fides vel spes. *ibid.*
Si iusti in inferno fidem et spem habuerunt. 302
DISTINCT. XXVII. — De charitate Dei et proximi quæ in Christo et in nobis est. *ibid.*
Quid sit charitas. *ibid.*
Si eadem charitate diligitur Deus et proximus, et quare dicuntur duo mandata charitatis. *ibid.*
De modo diligendi. 303
De impletione illius mandati : *Diliges Deum ex toto corde.* *ibid.*
Quod alterum mandatum in altero est. 304
Quæ charitate sint diligenda. *ibid.*
DISTINCT. XXVIII. — Si jubemur totum proximum diligere et nos totos. *ibid.*
Quod in dilectione proximi includitur dilectio angelorum, et quis sit proximus. 305
Quibus modis dicitur proximus. *ibid.*
DISTINCT. XXIX. — De ordine diligendi, quid prius, quid posterius. 306
An omnes homines pariter diligendi sint. *ibid.*
De gradibus charitatis. 308
DISTINCT. XXX. — Si melius est diligere inimicos quam amicos. 308
DISTINCT. XXXI. — Si charitas semel habita amittatur. 309
Quare fides, spes et scientia dicuntur evacuari et non charitas, cum et ipsa sit ex parte. 311
Si Christus ordinem diligendi servavit quem nos. *ibid.*
DISTINCT. XXXII. — De charitate Dei. *ibid.*
Quomodò dicitur Deus magis diligere vel minus hunc vel illum. 312
Quod dupliciter inspicenda est dilectio Dei. *ibid.*
Si quis magis vel minus diligitur à Deo uno tempore quam alio. *ibid.*
Si Deus ab æterno dilexit reprobos. *ibid.*
DISTINCT. XXXIII. — De quatuor virtutibus principalibus, et utrum hæc virtutes in Christo fuerint et in angelis sint, et de usibus earum. *ibid.*
DISTINCT. XXXIV. — De septem donis Spiritus sancti, et utrum sint virtutes, et sint in angelis. 313
Utrum in Christo fuerint. 314
De timorum distinctione. *ibid.*
De timore casto, et servili, et initiali. 315
Quomodò differant castus et servilis vel initialis. 316
Quod timor servilis et initialis dicuntur initium sapientiæ, sed differenter. *ibid.*
Quomodò castus timor permanet in æternum. 317
Si timor poenæ qui fuit in Christo, servilis vel initialis fuerit. *ibid.*
DISTINCT. XXXV. — De sapientiâ et scientiâ quo differant. *ibid.*
In quo differat sapientiâ ab intellectu. 318
Utrum intellectus et scientiâ quæ inter dona numerantur, sint illa quæ naturaliter habet homo. *ibid.*
DISTINCT. XXXVI. — De connexionione virtutum quæ non separantur, et an cunctæ virtutes pares sint in quocumque sunt. 319
Quomodò charitate tota lex pendet. 320
DISTINCT. XXXVII. — De decem mandatis quomodò continentur in duobus. 321
Quare idolum nihil esse in mundo dicitur. *ibid.*
Quare in Spiritu sancto propriè dicitur fieri remissio peccatorum. *ibid.*
De furto. 322
De mendacio. *ibid.*
DISTINCT. XXXVIII. — De triplici genere mendacii, et de octo speciebus mendacii. 323
Quid sit mendacium. *ibid.*
Quid mentiri. 324
Quod omne mendacium peccatum sit, sive prosit, sive non, et quare. *ibid.*
In quibus rebus cum periculo erratur, vel non. *ibid.*
DISTINCT. XXXIX. — De perjurio, et an sit perjurium quod non est mendacium. 325
De triplici modo perjurii. *ibid.*
An juratio sit malum. 326
De juramento quod fit per creaturas. *ibid.*
Quæ juratio sit gravior, an quæ fit per Deum, an quæ fit per creaturas, vel per Evangelium. 327
Quid sit dicere, *per Deum.* *ibid.*
De illis qui jurant per falsos deos. *ibid.*
Quod juramentum vel promissio contra Deum facta non est tenenda. *ibid.*
Si est perjurus qui non facit quod incautè jurat. 328
De illis qui verborum calliditate jurant. *ibid.*
De illo qui cogit aliquem jurare. *ibid.*
DISTINCT. XL. — Quare lex dicitur comprimere manum, non animum. *ibid.*
Quæ sit littera occidens. 329
De Legis et Evangelii distantia. 330
LIBER QUARTUS. DE SACRAMENTIS. 329-330.
DISTINCTIO PRIMA. — De sacramentis et signis sacramentalibus. *ibid.*
Quid sit sacramentum. *ibid.*
Quid sit signum. *ibid.*
In quo differant signum et sacramentum. *ibid.*
Quare instituta sunt sacramenta. *ibid.*
De differentiâ sacramentorum veterum et novorum. *ibid.*
De circumcisione. *ibid.*
Quod remedium illi habuerunt qui fuerunt ante circumcisionem. *ibid.*
De institutione circumcisionis et de causâ. 331
De parvulis defunctis ante diem octavum quo fiebat circumcisio. *ibid.*
DISTINCT. II. — De sacramentis novæ legis. *ibid.*
De baptismo. 332
De differentiâ baptismi Joannis et Christi. *ibid.*
Quid utilitatis baptismus Joannis habuit. *ibid.*
Si fuit sacramentum baptismus ille. *ibid.*
De formâ baptismi Joannis. *ibid.*
DISTINCT. III. — Quid sit baptismus. 333

De formâ baptismi. 333
 Quod Apostoli in nomine Christi baptizaverunt. *Ibid.*
 Si in nomine Patris tantum vel spiritus sancti possit
 tradi baptismus. *Ibid. et seq.*
 De institutione baptismi. 334
 Quare in aquâ tantum fiat. 335
 De immersione quoties fieri debeat. *Ibid.*
 Quando circumcisio amittit vim suam. *Ibid.*
 De causâ institutionis baptismi. 336
 DISTINCT. IV. — De illis qui suscipiunt sacramentum et
 rem; et rem et non sacramentum; et sacramentum
 et non rem. *Ibid.*
 De fictis accedentibus. *Ibid.*
 Quomodo intelligatur illud: *Quotquot in Christo bapti-*
zati estis, Christum induistis. 337
 Quod passio supplet vicem baptismi, et fides et contri-
 tio. *Ibid. et seq.*
 Quid prosit baptismus cum fide accedentibus. 339
 Quid dimittitur in baptismo justis. *Ibid.*
 Cujus rei sit sacramentum baptismus quem recipit ju-
 stus. 340
 DISTINCT. V. — Quod baptismus æquè bonus est à bono
 vel à malo datus, bono vel malo. *Ibid.*
 De potestate baptismi et ministerio. 341
 Quæ fuit potestas baptismi quam Christus potuit dare
 servis et non dedit. 342
 DISTINCT. VI. — Quibus liceat baptizare. *Ibid.*
 Si baptizandi sunt ab hæreticis baptizati. *Ibid.*
 Quod nullus in materno utero baptizatur. 343
 Utrum baptismus sit cum verba corruptè proferuntur. *Ibid.*
 De illo qui pro ludo immergitur. 344
 De responsione patrinorum. *Ibid.*
 De catechismo et exorcismo. 345
 DISTINCT. VII. — De sacramento confirmationis, quod
 non nisi à summis sacerdotibus tradi potest. *Ibid.*
 Quæ sit virtus hujus sacramenti. *Ibid.*
 Utrum hoc sacramentum dignius sit baptismo. *Ibid.*
 Utrum possit iterari. 346
 DISTINCT. VIII. — De sacramento altaris. *Ibid.*
 Quod hujus sacramenti in veteri testamento figura præ-
 cessit et baptismi. *Ibid.*
 De institutione hujus sacramenti. *Ibid.*
 De formâ. *Ibid.*
 Quod Christus post alium cibum dedit hoc sacramen-
 tum discipulis. *Ibid.*
 De sacramento et re. 347
 Quod res sacramenti duplex est. *Ibid.*
 DISTINCT. IX. — De duobus manducandi modis. 348
 De errore illorum qui dicunt Christum tantum à bonis
 sumi. *Ibid.*
 De intelligentiâ quorundam verborum ambiguum. 349
 DISTINCT. X. — De hæresi illorum qui dicunt corpus
 Christi non esse in altari, nisi in figurâ vel in si-
 gno. *Ibid.*
 De sanctorum testimoniis, quibus probatur verum cor-
 pus Christi esse in altari. 351
 DISTINCT. XI. — De modo conversionis. *Ibid.*
 Quomodo dicitur corpus Christi confici de substantiâ
 panis. 352
 Quare sub aliâ specie sumatur. 353
 Quare sub duplici specie. *Ibid.*
 Quare aqua misceatur vino. 354
 Quale corpus dedit Christus discipulis in cenâ. *Ibid.*
 DISTINCT. XII. — Ubi accidentia fundentur. *Ibid.*
 De fractione et partitione. *Ibid.*
 De confessione Berengarii. 355
 Quid illæ partes significant. *Ibid.*
 Si Christus immolatur in altari quotidie, et an sit sacri-
 ficium quod a sacerdote geritur. 356
 De causâ institutionis. 357
 DISTINCT. XIII. — Si hoc sacramentum conficiatur ab
 hæreticis vel excommunicatis. *Ibid.*
 Quid facit hæreticum, quid sit hæreticus. 358
 DISTINCT. XIV. — De pœnitentiâ. *Ibid.*
 Unde dicitur pœnitentiâ. 359
 Quid sit pœnitentiâ. *Ibid.*
 Quid sit pœnitere. 360
 De solemnî et unicâ pœnitentiâ. 361
 Quod peccata sæpè dimittuntur per pœnitentiam. *Ibid.*
 DISTINCT. XV. — Quod pluribus irretitis peccatis non
 potest verè de uno pœnitere, nisi de omnibus pœni-
 teat. 362
 Quibus de causis contingunt flagella. 363
 De Egyptiis et Sodomitis, qui dicuntur temporaliter
 puniti ne in æternum perirent. *Ibid.*
 De generibus eleemosynæ. 364
 Quid sit eleemosyna. *Ibid.*
 Utrum in mortali peccato permanentes et largas elee-
 mosynas facientes debeant dici satisfacere. 365

Utrum bonâ quæ sunt ab aliquibus malis valeant ad
 meritum vitæ cum fuerint conversi ad bonum. *Ibid. et seq.*
 DISTINCT. XVI. — De tribus in pœnitentiâ consideran-
 dis, scilicet compunctione, confessione et satisfa-
 ctione. 367
 Quæ sit vera satisfactio. *Ibid. et seq.*
 Quæ sit satisfactio falsa. 368
 De tribus actionibus pœnitentiæ. 369
 De multitudine venialium quæ gravant, ut unum
 grande peccatum. *Ibid.*
 De satisfactione venialium. *Ibid.*
 DISTINCT. XVII. — Utrum sine confessione dimittantur
 peccata. 370
 Si sufficit soli Deo confiteri. 371
 Quod non sufficit soli Deo confiteri, si possit sacerdoti
 confiteri. 372
 An sufficiat confiteri laico. 373
 Ad quid valeat confessio. *Ibid. et seq.*
 DISTINCT. XVIII. — De remissione quam præstat sacer-
 dos. 375
 De clavibus. *Ibid.*
 De usu clavium. 376
 Si sacerdos potest dimittere peccata vel retinere. 377
 Quomodo sacerdotes dimittunt peccata vel retinent. *Ibid.*
 Quomodo sacerdotes ligant vel solvunt à peccatis. *Ibid.*
 Quomodo intelligendum sit illud: *Quodcumque solve-*
ritis super terram. 378
 Quæ sunt interiores tenebræ et interior macula. 379
 DISTINCT. XIX. — Quando hæc claves dantur et quibus. *Ibid.*
 Utrum per indignos transfundatur gratia dignis. 380
 Quomodo intelligendum sit: *Maledicam benedictioni-*
bus vestris. 381
 Qualis esse debeat iudex ecclesiasticus. *Ibid.*
 DISTINCT. XX. — De his qui in fine pœnitent. 382
 De his qui pœnitentiam non complent. 383
 De illo cui sacerdos indiscretus injungit pœnitentiam
 parvam. *Ibid.*
 Quod morientibus non est imponenda satisfactio, sed
 innotescenda. 384
 Quod non est pœnitentia neganda vel reconciliatio in
 necessitate. *Ibid.*
 Quod presbyter non reconciliet aliquem inconsulto
 episcopo, nisi in necessitate. *Ibid.*
 An oblatio ejus sit recipienda qui currens ad pœniten-
 tiam prævenit morte. 385
 DISTINCT. XXI. — De peccatis quæ post hanc vitam di-
 mittuntur. *Ibid.*
 De his qui ædificant aurum, argentum, lapidem, li-
 gnum, fœnum, stipulam. *Ibid.*
 De igne purgatorio, quo alii citius, alii tardius pur-
 gantur. *Ibid.*
 Quid sit ædificare lignum, fœnum aut stipulam. 386
 Quid sit ædificare aurum, argentum, lapidem pretio-
 sum. *Ibid.*
 Quod aliquis verè pœnitet, etsi non de omni veniali. *Ibid.*
 Quid prosit generalis confessio. 387
 Quod nemo debet confiteri peccata quæ non fecit. *Ibid.*
 De pœnâ sacerdotis qui peccata confitentis publicat. *Ibid.*
 DISTINCT. XXII. — Si peccata dimissa redeant. 388
 Quid sit hic sacramentum et res. 389
 DISTINCT. XXIII. — De sacramento unctionis extremæ. 389
 De tribus generibus unctionis. *Ibid.*
 A quibus fuerit hoc sacramentum institutum. *Ibid.*
 De iteratione hujus sacramenti. *Ibid. et seq.*
 DISTINCT. XXIV. — De ordinibus ecclesiasticis, et quot
 sint. 390
 Quare sunt septem. *Ibid.*
 Quales assumendi sunt ad clerum. *Ibid.*
 De coronâ et tonsurâ. 391
 De ostiariis. *Ibid.*
 De lectoribus. *Ibid.*
 De exorcistis. 392
 De acolytis. *Ibid.*
 De subdiaconis et diaconis. *Ibid. et seq.*
 De presbyteris. 394
 Qui dicuntur ordines sacri. *Ibid.*
 Qui appelletur ordo. *Ibid.*
 De nominibus dignitatis et officii. *Ibid.*
 De episcopo. *Ibid.*
 De pontifice. 395
 De quadripartito episcoporum ordine. *Ibid.*
 De vate. *Ibid.*
 De cantore. *Ibid.*
 DISTINCT. XXV. — De ordinatis ab hæreticis. 395 *et seq.*
 De simoniâ, unde dicitur et quid sit. 397
 De his qui à simoniâ ordinantur scienter vel non. *Ibid.*
 De his qui dicunt se emere corporalia et non spiritualia. 398
 De distinctione simoniacorum. *Ibid.*
 De his qui violenter ab hæreticis vel aliis simoniâcis

- ordinantur. 398
 De ætate ordinandorum *Ibid.*
 DISTINCT. XXVI. — De sacramento conjugii. *Ibid.*
 De institutione et ejus causâ. *Ibid.*
 Quando secundum præceptum et secundum indulgentiam contractum sit conjugium. 399
 Quibus modis accipitur indulgentia. *Ibid.*
 Quod nuptiæ bonæ sint. *Ibid.*
 Cujus rei sacramentum sit conjugium. *Ibid.*
 DISTINCT. XXVII. — Quæ sunt considerata in conjugio. 400
 Quid sit conjugium. *Ibid.*
 De consensu qui efficit conjugium. *Ibid.*
 Quando incipit esse conjugium 401
 De opinione quorundam qui dicunt conjugium non esse ante carnalem copulam. *Ibid.*
 Quod sponsa potest eligere monasterium sine consensu sponsi. *Ibid.*
 Quod conjugatus sine conjugis consensu nequit profiteri continentiam. 402
 De adulterinis conjugiiis *Ibid.*
 Quod multipliciter sponsus et sponsa accipitur. 403
 Quæ sponsa sit vidua mortuo sponso, et quæ non. 404
 DISTINCT. XXVIII. — Si consensus de futuro etiam juramento firmatus faciat conjugium. *Ibid.*
 De his quæ pertinent ad substantiam et ad decorem sacramenti. *Ibid.*
 Utrum consensus ille qui facit matrimonium sit de carnali copulâ, an de cohabitatione, an de alio. 405
 Quare de latere viri formata est mulier. *Ibid.*
 DISTINCT. XXIX. — Quod non est consensus legitimus, ubi est coactio. 406
 DISTINCT. XXX. — De errore qui evacuat consensum. *Ibid.*
 De conjugio Mariæ et Joseph. 407
 De finali causâ conjugii. 408
 Quod malus finis non contaminat sacramentum. *Ibid.*
 DISTINCT. XXXI. — De tribus bonis conjugii. *Ibid.*
 De duplici separatione. *Ibid.*
 De his qui procurant venena sterilitatis. 409
 Quando sint homicidæ qui procurant abortum. 410
 De excusatione coitus, qui fit per bona conjugii. *Ibid.*
 De indulgentiâ quam fecit Apostolus. *Ibid.*
 De malo incontinentiæ. 411
 De carnis delectatione quæ peccatum sit vel non. *Ibid.*
 DISTINCT. XXXII. — De solutione carnalis debiti. 412
 De continentia ex communi consensu servandâ. *Ibid.*
 Quando cessandum sit à coitu. 413
 Quibus temporibus non sint celebrandæ nuptiæ. 414
 DISTINCT. XXXIII. — De diversis legibus conjugii. *Ibid.*
 Utrum Joannis virginitas sit præferenda castitati Abraham. 415
 Quæ erat consuetudo conjugii sub lege. *Ibid.*
 Cui licebat tunc plures uxores habere vel non. 416
 De virginitate mentis et carnis. *Ibid.*
 DISTINCT. XXXIV. — De personis legitimis. *Ibid.*
 De frigidis separandis vel non. *Ibid.*
 De his qui maleficiis impediti coire nequeunt. 417
 De furiosis. *Ibid.*
 De his qui dormiunt cum duabus sororibus. *Ibid.*
 Quod non est dimittenda uxor pro aliquâ maculâ corporis. 418
 DISTINCT. XXXV. — De jure viri et mulieris. *Ibid.*
 Quod fornicariam nequit dimittere vir nisi ipse expers fuerit fornicationis et è converso. *Ibid.*
 De reconciliatione eorum qui propter fornicationem separantur. *Ibid. et seq.*
 De illis qui ante conjunctionem se polluerunt per adulterium. 419
 DISTINCT. XXXVI. — Utrum propter extremam conditionem possit fieri separatio. 420
 De copulatione servi et ancillæ diversorum dominorum. *Ibid.*
 De viro qui se facit servum ut dividatur ab uxore. *Ibid.*
 De ætate contrahentium. 421
 DISTINCT. XXXVII. — In quibus ordinibus nequeat contrahi matrimonium. *Ibid.*
 De interfectorebus suarum conjugum. *Ibid.*
 DISTINCT. XXXVIII. — De votis et votorum differentia. 422
 De virginibus non velatis. *Ibid.*
 Quod grande malum sit adulterium. 423
 De illis qui post longam captivitatem redeunt. *Ibid.*
 DISTINCT. XXXIX. — De disjari cultu. 424
 De conjugio fidelis et infidelis et duorum infidelium. *Ibid.*
 De fornicatione spirituali propter quam dimitti conjux potest. 425
 Pro quibus peccatis possit fieri separatio vel non. *Ibid.*
 Quando licet fideli aliam ducere vel non. 426
 Utrum conjugium inter infideles sit. *Ibid.*
 Quod conjugium infidelium sit legitimum. 426
 DISTINCT. XL. — De cognatione carnali. 427
 De computatione graduum consanguinitatis. *Ibid.*
 Quare sex gradus computantur. *Ibid.*
 De dispensatione Gregorii habitâ ad Anglos. 428
 DISTINCT. XLI. — De gradibus affinitatis. *Ibid.*
 De variis traditionibus affinitatis. *Ibid.*
 Si conjugium sit inter eos qui notâ consanguinitate dividuntur. 429
 Quibus personis testificantibus sint dirimenda conjugia. *Ibid.*
 Quid sit fornicatio, et quid stuprum. 430
 Quid adulterium et quid incestus. *Ibid.*
 DISTINCT. XLII. — De spirituali cognatione. *Ibid.*
 Qui sint filii spirituales. *Ibid. et seq.*
 De copulâ spiritualium vel adoptivorum et naturalium filiorum. 432
 De copulâ filiorum qui ante compaternitatem vel post nati sunt. *Ibid.*
 Si cui liceat duas commatres ducere unam post aliam. *Ibid.*
 Si vir et uxor simul tenere valeant puerum. 433
 De secundis et tertiis et deinde nuptiis. *Ibid.*
 DISTINCT. XLIII. — De resurrectione et judicii conditione. *Ibid.*
 De voce tubæ. 434
 De nocte mediâ. *Ibid.*
 De libris qui tunc aperientur. *Ibid. et seq.*
 De memoriâ electorum si tunc præterita mala teneat. *Ibid.*
 De his qui vivi reperientur. 435
 Quomodo intelligitur Christus judex vivorum et mortuorum. *Ibid.*
 Quomodo omnes incorrupti resurgent. *Ibid.*
 DISTINCT. XLIV. — De ætate et staturâ resurgentium. *Ibid.*
 Quod nesurget quicquid fuit de substantiâ et naturâ corporis, etsi non in eadem parte corporis. 436
 Quod sancti sine omni deformitate resurgent. *Ibid.*
 Utrum reproborum corpora cum deformitatibus resurgant quas hic habuerunt. *Ibid.*
 Quod non consumerentur malorum corpora quæ tunc ardebunt. 437
 Si dæmones corporali igne cremantur. *Ibid.*
 Si animæ sine corporibus sentiunt ignem materiale. *Ibid.*
 De abortivis foetibus et monstris. *Ibid.*
 DISTINCT. XLV. — De diversis animarum receptaculis post mortem. 438
 De suffragiis defunctorum. *Ibid.*
 De officiis sepulturæ. 439
 De duobus æquè bonis, quorum alter post mortem plura habet auxilia. *Ibid.*
 Quibus suffragiis juvabuntur mediocriter boni in fine reperi. *Ibid.*
 Quomodo sancti et glorificati vel angeli audiunt preces supplicantium, et quomodo intercedunt pro nobis. 440
 DISTINCT. XLVI. — Si valde malis præstatur mitigatio pœnæ. 441
 De occulto judicio Dei. 442
 De justitiâ et misericordiâ Dei. *Ibid.*
 Quare quædam opera dicuntur justitiæ, quædam misericordiæ vel bonitatis Dei. 443
 Quomodo universæ viæ Domini dicuntur misericordia et veritas. *Ibid.*
 DISTINCT. XLVII. — De sententiâ judicii. *Ibid.*
 Quod sancti judicabunt, et quomodo. 444
 De ordinibus eorum qui erunt in judicio. *Ibid.*
 De ordine judicii et ministerio angelorum. 445
 Si post judicium dæmones præerunt hominibus ad puniendum. *Ibid.*
 DISTINCT. XLVIII. — De formâ judicis. *Ibid.*
 Quod a parebit in formâ servi. 446
 Quare secundum formam servi dicitur Christus suscitatus corpora. *Ibid.*
 De loco judicii. *Ibid.*
 De qualitate luminarium et temporis post judicium. 447
 DISTINCT. XLIX. — De differentiâ mansionum in cœlo et in inferno. *Ibid.*
 Utrum omnes velint esse beati. 448
 Si quid cognoscitur ab aliquo quod non intelligant omnes. 449
 De parilitate gaudii. *Ibid.*
 Si major sit beatitudo sanctorum post judicium. *Ibid.*
 DISTINCT. L. — Si mali in inferno peccabunt. 450
 Quare dicuntur tenebræ exteriores. *Ibid.*
 Si damnatorum animæ notitiam habeant eorum quæ hic fiunt. 451
 De Lazaro et divite. *Ibid.*
 Si boni et mali invicem se videant. 452
 De chaos inter bonos et malos. *Ibid.*
 Utrum visa impiorum pœna minuat vel augeat gloriam

- bonorum. 432
- ARTICULI in quibus Magister Sententiarum non tenetur communiter ab omnibus. 431-432
- D. THOMÆ AQUINATIS VITA. 433-434
- SUMME THEOLOGICÆ PARS PRIMA. 437-438
- PROLOGUS. *Ibid.*
- QUÆSTIO PRIMA. — De sacra doctrina, qualis sit et ad quæ se extendat. *Ibid.*
- Art. 1. Utrum præter alias scientias doctrina theologica sit necessaria. *Ibid.*
2. Utrum sacra doctrina sit scientia. 460
3. Utrum sit una scientia, vel plures. *Ibid.*
4. Utrum sit speculativa, vel practica. 461
5. Utrum sit dignior aliis scientiis. 462
6. Utrum sit sapientia. 463
7. Utrum Deus sit subjectum hujus scientiæ. 463
8. Utrum sit argumentativa. 466
9. Utrum uti debeat metaphoricis vel symboliis locutionibus. 467
10. Utrum sacra Scriptura sub unâ litterâ habeat plures sensus. 469
- QUÆST. II. — De Deo an sit. 471
- Art. 1. Utrum Deus esse sit per se notum. *Ibid.*
2. Utrum Deus esse sit demonstrabile. 473
3. Utrum Deus sit. 474
- QUÆST. III. — De simplicitate Dei. 476
- Art. 1. Utrum Deus sit corpus. 477
2. Utrum in Deo sit compositio materiæ et formæ. 478
3. Utrum in Deo sit idem Deus et Deitas. 480
4. Utrum in Deo sit compositio essentiæ et esse. 481
5. Utrum in Deo sit compositio generis et differentiæ. 482
6. Utrum in Deo sit compositio subjecti et accidentis. 483
7. Utrum Deus sit quocumque modo compositus vel totaliter simplex. 484
8. Utrum Deus veniat in compositionem cum aliis. 486
- QUÆST. IV. — De perfectione Dei. 487
- Art. 1. Utrum Deus sit perfectus. *Ibid.*
2. Utrum Deus universaliter sit perfectus, omnium in se perfectionem habens. 488
3. Utrum creaturæ possint esse Deo similes. 490
- QUÆST. V. — De bono in communi. 492
- Art. 1. Utrum bonum et ens sint idem secundum rem. *Ibid.*
2. Utrum, supposito quod differant ratione tantum, sit prius secundum rationem bonum vel ens. 493
3. Utrum, supposito quod ens sit prius, omne ens sit bonum. 495
4. Ad quam causam ratio boni reducat. 496
5. Utrum ratio boni consistat in modo, specie et ordine. 497
6. Utrum bonum dividatur convenienter per honestum, utile et delectabile. 499
- QUÆST. VI. — De bonitate Dei. 500
- Art. 1. Utrum esse bonum conveniat Deo. *Ibid.*
2. Utrum Deus sit summum bonum. 501
3. Utrum ipse solus sit bonus per suam essentiam. 502
4. Utrum omnia sint bona bonitate divinâ. 504
- QUÆST. VII. — De infinitate Dei. 505
- Art. 1. Utrum Deus sit infinitus. *Ibid.*
2. Utrum aliquid præter ipsum sit infinitum secundum essentiam. 506
3. Utrum aliquid possit esse infinitum secundum magnitudinem. 507
4. Utrum possit esse infinitum in rebus secundum multitudinem. 509
- QUÆST. VIII. — De existentia Dei in rebus. 511
- Art. 1. Utrum Deus sit in omnibus rebus. *Ibid.*
2. Utrum Deus sit ubique. 512
3. Utrum Deus sit ubique per essentiam, præsentiam et potentiam. 514
4. Utrum esse ubique sit proprium Dei. 516
- QUÆST. IX. — De immutabilitate Dei. 517
- Art. 1. Utrum Deus sit omnino immutabilis. *Ibid.*
2. Utrum esse immutabile sit proprium Dei. 519
- QUÆST. X. — De æternitate Dei. 521
- Art. 1. Quid sit æternitas. *Ibid.*
2. Utrum Deus sit æternus. 522
3. Utrum esse æternum sit proprium Dei. 523
4. Utrum æternitas differat ab ævo et tempore. 525
5. Utrum sit aliud à tempore. 526
6. Utrum sit tantum unum ævum, sicut est unum tempus et una æternitas. 528
- QUÆST. XI. — De unitate divinâ. 530
- Art. 1. Utrum unum addat aliquid supra ens. *Ibid.*
2. Utrum unum et multa opponantur. 532
3. Utrum Deus sit unus. 533
4. Utrum Deus sit maximè unus. 535
- QUÆST. XII. — De cognitione, et visione Dei. 536
- Art. 1. — Utrum aliquis intellectus creatus possit vi-
- dere essentiam Dei. 536
2. Utrum essentia Dei videatur ab intellectu creato secundum aliquam speciem creatam. 538
3. Utrum essentia Dei possit videri oculo corporeo. 539
4. Utrum aliqua substantia intellectualis creata ex suis naturalibus sufficiens sit videre Dei essentiam. 541
5. Utrum intellectus creatus ad videndum Dei essentiam indigeat lumine creato. 543
6. Utrum videndum Dei essentiam unus alio perfectius videat. 544
7. Utrum aliquis intellectus creatus possit comprehendere Dei essentiam. 545
8. Utrum intellectus creatus videns Dei essentiam, omnia in ipsâ cognoscat. 547
9. Utrum ea quæ ibi cognoscit, per aliquas similitudines cognoscat. 549
10. Utrum simul cognoscat omnia quæ in Deo videt. 550
11. Utrum in statu hujus vitæ aliquis homo possit essentiam Dei videre. 551
12. Utrum per rationem naturalem Deum in hac vitâ cognoscere possimus. 553
13. Utrum supra cognitionem naturalem in præsentî vitâ aliqua cognitio Dei habeatur per gratiam. 554
- QUÆST. XIII. — De nominibus Dei. 556
- Art. 1. Utrum Deus sit nominabilis à nobis. *Ibid.*
2. Utrum aliqua nomina dicta de Deo prædicentur de ipso substantialiter. 558
3. Utrum aliqua nomina dicta de Deo propriè dicantur de ipso, an verò omnia ei attribuantur metaphoricè. 560
4. Utrum multa nomina dicta de Deo sint synonyma. 561
5. Utrum aliqua nomina dicantur de Deo et creaturis univocè vel æquivocè. 563
6. Utrum, supposito quod dicantur analogicè, dicantur per prius de Deo vel de creaturis. 565
7. Utrum aliqua nomina dicantur de Deo ex tempore. 567
8. Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen naturæ, vel operationis. 570
9. Utrum hoc nomen, *Deus*, sit nomen communicabile. 571
10. Utrum accipiat univocè vel æquivocè, secundum quod significat Deum per naturam, per participationem, et secundum opinionem. 573
11. Utrum hoc nomen, *qui est*, sit maximè proprium nomen Dei. 575
12. Utrum propositiones affirmativæ possint formari de Deo. 577
- QUÆST. XIV. — De scientiâ Dei. 578
- Art. 1. Utrum in Deo sit scientia. 579
2. Utrum Deus intelligat seipsum. 580
3. Utrum Deus comprehendat se. 582
4. Utrum suum intelligere sit sua essentia. 583
5. Utrum intelligat alia à se. 584
6. Utrum Deus habeat de rebus propriam cognitionem. 586
7. Utrum scientia Dei sit discursiva. 588
8. Utrum scientia Dei sit causa rerum. 590
9. Utrum scientia Dei sit eorum quæ non sunt. 591
10. Utrum scientia Dei sit malorum. 592
11. Utrum scientia Dei sit singulorum. 593
12. Utrum scientia Dei sit infinitorum. 595
13. Utrum scientia Dei sit futurorum contingentium. 597
14. Utrum scientia Dei sit enuntiabilem. 600
15. Utrum scientia Dei sit variabilis. *Ibid.*
16. Utrum Deus de rebus habeat scientiam speculativam vel practicam. 602
- QUÆST. XV. — De ideis. 604
- Art. 1. Utrum sint ideæ. *Ibid.*
2. Utrum sint plures ideæ, vel una tantum. 605
3. Utrum ideæ sint omnium quæ cognoscuntur à Deo. 607
- QUÆST. XVI. — De veritate. 608
- Art. 1. Utrum veritas sit in re, vel in intellectu tantum. *Ibid.*
2. Utrum veritas sit in intellectu componente et dividente. 610
3. De comparisonem veri ad ens. 611
4. De comparisonem veri ad bonum. 613
5. Utrum Deus sit veritas. 614
6. Utrum omnia sint vera unâ veritate vel pluribus. 615
7. Utrum veritas sit æterna. 616
8. Utrum veritas sit immutabilis. 617
- QUÆST. XVII. — De falsitate. 619
- Art. 1. Utrum falsitas invenitur in rebus. *Ibid.*
2. Utrum falsitas sit in sensu. 621
3. Utrum falsitas sit in intellectu. 622
4. Utrum verum et falsum sint contraria. 623
- QUÆST. XVIII. — De vitâ Dei. 625
- Art. 1. Quorum sit vivere. *Ibid.*
2. Quid sit vita. 626
3. Utrum vita Deo conveniat. 628

4. Utrum omnia in Deo sint vita. 630
 QUÆST. XIX. — De voluntate Dei. 632
 Art. 1. Utrum in Deo sit voluntas. *Ibid.*
 2. Utrum Deus velit alia à se. 633
 3. Utrum quidquid Deus vult, ex necessitate velit. 634
 4. Utrum voluntas Dei sit causa rerum. 636
 5. Utrum voluntatis divinæ sit assignare aliquam causam. 638
 6. Utrum voluntas Dei semper impleatur. 640
 7. Utrum voluntas Dei sit immutabilis. 642
 8. Utrum voluntas Dei imponat necessitatem rebus volitis. 644
 9. Utrum voluntas Dei sit malorum. 643
 10. Utrum Deus habeat liberum arbitrium. 647
 11. Utrum sit distinguenda in Deo voluntas signi. *Ibid.*
 12. Utrum convenienter ponantur circa divinam voluntatem quinque signa. 648
 QUÆST. XX. — De amore Dei. 630
 Art. 1. Utrum in Deo sit amor. *Ibid.*
 2. Utrum Deus amet omnia. 632
 3. Utrum Deus magis amet unum quàm aliud. 634
 4. Utrum Deus meliora magis amet. *Ibid.*
 QUÆST. XXI. — De justitiâ et misericordiâ Dei. 630
 Art. 1. Utrum in Deo sit justitia. 637
 2. Utrum justitia Dei veritas dici possit. 639
 3. Utrum in Deo sit misericordia. 660
 4. Utrum in omni opere Dei sit justitia et misericordia. 661
 QUÆST. XXII. — De Providentiâ Dei. 663
 Art. 1. Utrum Providentiâ Deo conveniat. *Ibid.*
 2. Utrum Providentiæ divinæ subdantur omnia. 664
 3. Utrum Providentiâ divina immediatè sit de omnibus. 667
 4. Utrum Providentiâ divina imponat necessitatem rebus provis. 669
 QUÆST. XXIII. — De Prædestinatione Dei. 670
 Art. 1. Utrum Deo competat prædestinatio hominum. *Ibid.*
 2. Utrum prædestinatio ponat aliquid in prædestinato, et quid sit. 672
 3. Utrum Deo competat reprobatio aliquorum hominum. 673
 4. Utrum prædestinati eligantur à Deo. 674
 5. Utrum merita sint causa vel ratio prædestinationis, reprobationis et electionis. 676
 6. Utrum prædestinati infallibiliter salventur. 679
 7. Utrum numerus prædestinatorum sit certus. 680
 8. Utrum prædestinatio possit juvari precibus sanctorum. 682
 QUÆST. XXIV. — De libro vitæ. 684
 Art. 1. Quid sit liber vitæ. *Ibid.*
 2. Cujus vitæ sit liber. 685
 3. Utrum aliquis possit deleri de libro vitæ. 686
 QUÆST. XXV. — De potentia Dei. 688
 Art. 1. Utrum in Deo sit potentia. *Ibid.*
 2. Utrum potentia Dei sit infinita. 689
 3. Utrum Deus sit omnipotens. 691
 4. Utrum possit facere quòd ea quæ sunt præterita, non fuerint. 693
 5. Utrum Deus possit facere quæ non facit, vel prætermittere quæ facit. 695
 6. Utrum Deus possit ea quæ facit, meliora facere. 697
 QUÆST. XXVI. — De beatitudine Dei. 698
 Art. 1. Utrum beatitudo competat Deo. *Ibid.*
 2. Utrum Deus dicatur beatus secundum actum intellectus. 699
 3. Utrum Deus sit essentialiter beatitudo cujuslibet beati. 700
 4. Utrum in beatitudine Dei includatur omnis beatitudo. *Ibid.*
 QUÆST. XXVII. — De processione, sive origine divinarum personarum. 701
 Art. 1. Utrum processio sit in divinis. *Ibid.*
 2. Utrum aliqua processio in divinis possit dici generatio. 703
 3. Utrum præter generationem possit esse aliqua processio in divinis. 703
 4. Utrum illa alia processio possit dici generatio. 706
 5. Utrum sint in divinis plures processionem quàm duæ. 708
 QUÆST. XXVIII. — De relationibus divinis. *Ibid.*
 Art. 1. Utrum in Deo sint aliquæ relationes reales. 709
 2. Utrum illæ relationes sint ipsa essentia divina, vel sint extrinsecus affixæ. 711
 3. Utrum possint esse in Deo plures relationes realiter distinctæ ab invicem. 713
 4. De numero harum relationum. 714
 QUÆST. XXIX. — De personis divinis. 715
 Art. 1. De definitione personæ. 716
 2. Utrum persona sit idem quod hypostasis, subsistentia et essentia. 718
 3. Utrum nomen personæ competat in divinis. 720
 4. Utrum nomen personæ in divinis significet relationem, vel substantiam. 722
 QUÆST. XXX. — De pluralitate personarum in divinis. 724
 Art. 1. Utrum sint plures personæ in divinis. *Ibid.*
 2. Quot sint personæ in divinis. 726
 3. Utrum termini numerales ponant aliquid in divinis. 728
 4. Utrum hoc nomen, *persona*, sit commune tribus personis in divinis. 730
 QUÆST. XXXI. — De his quæ pertinent in divinis ad unitatem, vel pluralitatem personarum. 731
 Art. 1. Utrum in divinis sit trinitas. 732
 2. Utrum Filius possit dici alius à Patre. 733
 3. Utrum dictio exclusiva, *solus*, sit addenda termino essentiali in divinis. 735
 4. Utrum dictio exclusiva possit adjungi termino personali. 737
 QUÆST. XXXII. — De cognitione divinarum personarum. *Ibid.*
 Art. 1. Utrum per rationem naturalem possit cognosci trinitas divinarum personarum. 738
 2. Utrum sint aliquæ notiones divinis personis attribuendæ. 742
 3. Utrum sint tantum quinque notiones in divinis, vel plures. 744
 4. Utrum liceat circa notiones diversimodè opinari. 746
 QUÆST. XXXIII. — De his quæ pertinent ad personam Patris. *Ibid.*
 Art. 1. Utrum Patri competat esse principium Filii, vel Spiritus sancti. 747
 2. Utrum hoc nomen, *Pater*, sit proprium nomen personæ Patris. 748
 3. Utrum hoc nomen, *Pater*, per prius dicatur in divinis personaliter, quàm essentialiter. 750
 4. Utrum sit proprium Patri esse ingenuum. 752
 QUÆST. XXXIV. — De Verbo in divinis. 754
 Art. 1. Utrum Verbum dicatur in divinis essentialiter, vel personaliter. *Ibid.*
 2. Utrum Verbum sit proprium nomen Filii. 757
 3. Utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturas. 759
 QUÆST. XXXV. — De hoc nomine, *Filius*, quod est imago. 760
 Art. 1. Utrum hoc nomen *imago* in divinis dicatur personaliter. 761
 2. Utrum imago sit proprium nomen Filii. 762
 QUÆST. XXXVI. — De pertinentibus ad nomen Spiritus sancti. 763
 Art. 1. Utrum nomen Spiritus sancti sit proprium nomen alicujus divinæ personæ. *Ibid.*
 2. Utrum persona illa quæ dicitur Spiritus sanctus, procedat à Patre et Filio. 765
 3. Utrum Spiritus sanctus procedat à Patre per Filium. 769
 4. Utrum Pater et Filius sint unum principium Spiritus sancti. 771
 QUÆST. XXXVII. — De nomine Spiritus sancti, quod est amor. 773
 Art. 1. Utrum amor sit proprium nomen Spiritus sancti. *Ibid.*
 2. Utrum Pater et Filius diligant se Spiritu sancto. 776
 QUÆST. XXXVIII. — De nomine Spiritus sancti, quod est donum. 778
 Art. 1. Utrum donum possit esse nomen personale. *Ibid.*
 2. Utrum sit proprium nomen Spiritus sancti. 780
 QUÆST. XXXIX. — De personis in comparatione ad essentialiam. 781
 Art. 1. Utrum essentia in divinis sit idem quod persona. *Ibid.*
 2. Utrum dicendum sit quòd tres personæ sunt unius essentialiæ. 782
 3. Utrum nomina essentialia prædicanda sint de personis in singulari, vel in plurali. 784
 4. Utrum adjectiva nomina, aut verba, vel participia prædicari possint de nominibus essentialibus concretè acceptis. 786
 5. Utrum prædicari possint de nominibus essentialibus in abstracto acceptis. 788
 6. Utrum nomina personarum prædicari possint de nominibus essentialibus. 791
 7. Utrum essentialia attributa sint approprianda personis. *Ibid.*
 8. Quod attributum cui personæ debeat appropriari. 793
 QUÆST. XL. — De personis in comparatione ad relationes, sive proprietates. 798
 Art. 1. Utrum relatio sit idem quod persona. *Ibid.*
 2. Utrum relationes distinguant et constituent perso-

- nas.
3. Utrum abstracti per intellectum relationibus à personis, remaneant hypostases distinctæ. 800
4. Utrum relationes secundum intellectum præsupponant actus personarum, vel è converso. 801
- QUÆST. XLI. — De personis per comparisonem ad actus notionales. 804
- Art. 1. Utrum actus notionales sint attribuendi personis divinis. 803
2. Utrum hujusmodi actus sint voluntarii vel necessarii. *ibid.*
3. Utrum per hujusmodi actus persona procedat de aliquo vel de nihilo. 806
4. Utrum in divinis sit potentia respectu actuum notionalium. 808
5. Utrum potentia generandi vel spirandi significet relationem vel substantiam. 811
6. Utrum actus notionales ad plures personas terminari possint. 812
- QUÆST. XLII. — De æqualitate, et similitudine divinarum personarum ad invicem. 814
- Art. 1. Utrum æqualitas locum habeat in personis divinis. 813
2. Utrum persona procedens sit æqualis secundum æternitatem ei à quâ procedit. *ibid.*
3. Utrum sit aliquis ordo in personis divinis. 818
4. Utrum personæ divinæ sint æquales secundum magnitudinem. 820
5. Utrum una personarum divinarum sit in aliâ. 821
6. Utrum personæ divinæ sint æquales secundum potentiam. 823
- QUÆST. XLIII. — De missione divinarum personarum. 824
- Art. 1. Utrum alicui personæ divinæ conveniat mitti. 825
2. Utrum missio in divinis sit æterna, vel tantum temporalis. *ibid.*
3. Secundum quid persona divina invisibiliter mittatur. 826
4. Utrum cuilibet personæ conveniat mitti; et præcipue Patri. 827
5. Utrum invisibiliter mittatur tam Filius quàm Spiritus sanctus. 829
6. Ad quos fiat missio invisibilis. *ibid.*
7. De missione visibili. 831
8. Utrum alia persona divina tantum mittatur ab eâ à quâ est. 832
- QUÆST. XLIV. — De primâ causâ omnium entium. 833
- Art. 1. Utrum Deus sit causa efficiens omnium entium. 836
2. Utrum materia prima sit creata à Deo, vel sit principium ex æquo coordinatum ei. 837
3. Utrum Deus sit causa exemplaris rerum, vel sint aliqua alia exemplaria præter ipsum. 838
4. Utrum Deus sit causa finalis rerum. 839
- QUÆST. XLV. — De creatione. 841
- Art. 1. Quid sit creatio. 842
2. Utrum Deus possit aliquid creare. *ibid.*
3. Utrum creatio sit aliquid in creaturâ. 844
4. Cui competat creari. 843
5. Utrum solius Dei sit creare. 847
6. Utrum sit commune toti trinitati, aut proprium aliqujus personæ. 848
7. Utrum in rebus creatis sit vestigium Trinitatis. 850
8. Utrum opus creationis admisceatur operibus naturæ et artis. 852
- QUÆST. XLVI. — De principio durationis rerum creaturarum. 854
- Art. 1. Utrum creaturæ semper fuerint. 855
2. Utrum eas incepisse sit articulus fidei. *ibid.*
3. Quomodo dicatur Deus in principio cælum et terram creasse. 859
- QUÆST. XLVII. — De distinctione rerum in communi. 862
- Art. 1. Utrum rerum multitudo et distinctio sit à Deo. 863
2. Utrum rerum inæqualitas sit à Deo. *ibid.*
3. Utrum sit unus tantum mundus, vel plures. 865
- QUÆST. XLVIII. — De distinctione rerum in speciali, et primò de malo. 867
- Art. 1. Utrum malum sit natura aliqua. 868
2. Utrum malum inveniatur in rebus. *ibid.*
3. Utrum bonum sit subjectum mali. 871
4. Utrum malum totaliter corrumpat bonum. 872
5. Utrum malum sufficienter dividatur per culpam, et poenam. 873
6. Utrum plus habeat de ratione mali poena quàm culpa. 875
- QUÆST. XLIX. — De causâ mali. 876
- Art. 1. Utrum bonum esse possit causa mali. 878
2. Utrum summum bonum, quod est Deus, sit causa mali. *ibid.*
3. Utrum sit aliquod summum malum, quod sit causa omnis mali. 880
- QUÆST. L. — De substantiâ angelorum absolute. 881
- Art. 1. Utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea. 883
2. Utrum angelus sit compositus ex materiâ et formâ. *ibid.*
3. De multitudine angelorum. 885
4. Utrum angeli differant specie. 888
5. Utrum angeli sint incorruptibiles. 890
- QUÆST. LI. — De angelis in comparisonem ad corpus. 891
- Art. 1. Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita. 893
2. Utrum angeli assumant corpora. *ibid.*
3. Utrum angeli in corporibus assumptis exercent opera vitæ. 894
- QUÆST. LII. — De angelis in comparisonem ad locum. 896
- Art. 1. Utrum angelus sit in loco. 898
2. Utrum possit esse in pluribus locis simul. *ibid.*
3. Utrum plures angeli possint esse in eodem loco. 899
- QUÆST. LIII. — De motu locali angelorum. 900
- Art. 1. Utrum angelus possit moveri. 901
2. Utrum moveatur de loco ad locum pertranseundo medium. *ibid.*
3. Utrum motus angeli sit in tempore, an in instanti. 903
- QUÆST. LIV. — De virtute cognoscitivâ angeli. 905
- Art. 1. Utrum intelligere angeli sit sua substantia. 907
2. Utrum esse angeli sit suum intelligere. 908
3. Utrum essentia angeli sit sua virtus intellectiva. 909
4. Utrum in angelis sit intellectus agens et passibilis. 910
5. Utrum in eis sit aliqua potentia cognoscitiva, quàm intellectus. 911
- QUÆST. LV. — De medio cognitionis angelicæ. 912
- Art. 1. Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquam speciem. 913
2. Si per species, an per species connaturales, vel per species à rebus acceptas. 914
3. Utrum angeli superiores cognoscant per species magis universales, quàm inferiores. 915
- QUÆST. LVI. — De cognitione angelicâ ex parte rerum immaterialium. 917
- Art. 1. Utrum angelus cognoscat seipsum. 918
2. Utrum unus cognoscat alium. *ibid.*
3. Utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum. 920
- QUÆST. LVII. — De cognitione angelorum quantum ad res materiales. 922
- Art. 1. Utrum angeli cognoscant naturas rerum materialium. 923
2. Utrum cognoscant singularia. *ibid.*
3. Utrum cognoscant futura. 925
4. Utrum cognoscant cogitationes cordium. 927
5. Utrum cognoscant mysteria gratiæ. 928
- QUÆST. LVIII. — De modo cognitionis angelicæ. 930
- Art. 1. Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu. 932
2. Utrum angelus possit simul multa intelligere. *ibid.*
3. Utrum angelus intelligat discurrendo. 933
4. Utrum angelus intelligat componendo et dividendo. 934
5. Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas. 936
6. Utrum cognitio angeli possit dici matutina et vespertina. 937
7. Utrum hæc duæ cognitiones sint eadem vel diversæ. 939
- QUÆST. LIX. — De voluntate angelorum. 940
- Art. 1. Utrum in angelis sit voluntas. 941
2. Utrum voluntas in angelis sit ipsa natura eorum, vel ipse intellectus. 942
3. Utrum in angelis sit liberum arbitrium. 943
4. Utrum in eis sit vis irascibilis et concupiscibilis. 945
- QUÆST. LX. — De amore, seu dilectione angeli. 946
- Art. 1. Utrum in angelis sit dilectio naturalis. 947
2. Utrum in angelis sit dilectio electiva. 948
3. Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electivâ. 949
4. Utrum angelus unus diligat alium naturali dilectione, sicut seipsum. 950
5. Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plus quàm seipsum. 951
- QUÆST. LXI. — De productione angelorum in esse naturæ. 953
- Art. 1. Utrum angeli habeant causam sui esse. *ibid.*
2. Utrum angelus sit productus à Deo ab æterno. 955
3. Utrum angelus sit creatus ante corporalem creaturam. 956
4. Utrum angeli fuerint creati in cœlo empyreo. 957
- QUÆST. LXII. — De productione angeli in esse gratiæ, et gloriæ. 958
- Art. 1. Utrum angeli in suâ creatione fuerint beati. 959
2. Utrum indiguerint gratiâ ad hoc quod convertantur. 960

rentur in Deum.	961
3. Utrum fuerint creati in gratiâ.	963
4. Utrum meruerint suam beatitudinem.	964
5. Utrum statim post unum actum meritorium beatitudinem habuerint.	965
6. Utrum adepti fuerint gratiam et gloriam secundum capacitatem suorum naturalium.	966
7. Utrum post consecutionem gloriæ remanserit in eis cognitio et dilectio naturalis.	968
8. Utrum angelus beatus peccare possit.	969
9. Utrum angeli post adeptionem gloriæ possint proficere.	970
QUÆST. LXIII. — De malitiâ angelorum quoad culpam.	972
Art. 1. Utrum malum culpæ possit esse in angelis.	<i>ibid.</i>
2. Cujusmodi peccata in eis esse possint.	974
3. Quid appetendo angelus peccaverit.	975
4. Utrum angeli naturaliter sint mali.	977
5. Utrum aliquis angelus in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis.	978
6. Utrum aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli.	<i>ibid.</i>
7. Utrum supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes angelos summus.	982
8. Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi.	983
9. Utrum tot remanserint, quot ceciderunt.	985
QUÆST. LXIV. — De pœnâ dæmonum.	<i>ibid.</i>
Art. 1. Utrum intellectus angeli mali sit omnino obte- nebratus.	986
2. Utrum voluntas dæmonis sit obstinata in malo.	988
3. Utrum in dæmonibus possit esse dolor.	990
4. De loco pœnali dæmonum.	991
QUÆST. LXV. — De opere creationis quoad creaturam corporalem.	993
Art. 1. Utrum creatura corporalis sit à Deo.	<i>ibid.</i>
2. Utrum facta sit propter bonitatem Dei.	995
3. Utrum sit facta à Deo mediantibus angelis.	997
4. Utrum formæ corporum sint ab angelis an im- mediatè à Deo.	998
QUÆST. LXVI. — De ordine creationis ad distinctionem.	1000
Art. 1. Utrum infirmitas materiæ præcesserit tempore formationem ipsius.	<i>ibid.</i>
2. Utrum sit una materia omnium corporalium.	1004
3. Utrum cœlum empyreum sit concreatum materiæ informi.	1006
4. Utrum tempus sit concreatum materiæ informi.	1008
QUÆST. LXVII. — De opere distinctionis primæ diei.	1010
Art. 1. Utrum lux propriè in spiritualibus dicatur.	<i>ibid.</i>
2. Utrum lux corporalis sit corpus.	1011
3. Utrum lux sit qualitas.	1012
4. Utrum conveniens fuerit primæ die fieri lucem.	1013
QUÆST. LXVIII. — De opere secundæ diei.	1016
Art. 1. Utrum firmamentum factum sit secundâ die.	<i>ibid.</i>
2. Utrum aliquæ aquæ sint supra firmamentum.	1019
3. Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.	1021
4. Utrum sit tantum unum cœlum, vel plures.	1022
QUÆST. LXIX. — De opere tertiæ diei.	1024
Art. 1. Utrum congregatio aquarum facta fuerit con- venienter tertiâ die.	<i>ibid.</i>
2. Utrum eadem die debuerit fieri productio planta- rum.	1027
QUÆST. LXX. — De opere ornatûs quartâ die facto.	1029
Art. 1. Utrum quartâ die debuerint fieri luminaria.	<i>ibid.</i>
2. Utrum convenienter describatur causa productionis luminarium.	1031
3. Utrum luminaria cœli sint animata.	1033
QUÆST. LXXI. — De opere quintæ diei.	1036
Art. unic. Utrum opus quintæ diei convenienter descri- batur.	<i>ibid.</i>
QUÆST. LXXII. — De opere sextæ diei.	1038
Art. unic. Utrum opus sextæ diei convenienter descri- batur.	<i>ibid.</i>
QUÆST. LXXIII. — De pertinentibus ad diem septi- mam.	1040
Art. 1. Utrum completio divinorum operum adscribi debeat septimæ diei.	<i>ibid.</i>
2. Utrum Deus die septimâ ab omni opere quieverit.	1042
3. Utrum benedictio et sanctificatio debeatur septimæ diei.	1043
QUÆST. LXXIV. — De omnibus sex diebus in com- muni.	1044
Art. 1. Utrum dicti dies sufficienter enumerentur.	<i>ibid.</i>
2. Utrum omnes isti dies sint unus dies.	1046
3. Utrum scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.	1048

QUÆST. LXXV. — De homine quantum ad essentiam animæ.	1051
Art. 1. Utrum anima sit corpus.	<i>ibid.</i>
2. Utrum anima humana sit aliquid subsistens.	1053
3. Utrum animæ brutorum sint subsistentes.	1055
4. Utrum anima sit homo, vel homo potius sit aliquid compositum ex corpore et animâ.	1056
5. Utrum anima humana sit composita ex materiâ et formâ.	1057
6. Utrum anima humana sit incorruptibilis.	1059
7. Utrum sit ejusdem speciei cum angelo.	1061
QUÆST. LXXVI. — De unione animæ ad corpus.	1063
Art. 1. Utrum intellectivum principium uniatur cor- pori ut forma.	<i>ibid.</i>
2. Utrum intellectivum principium multiplicetur se- cundum multiplicationem corporum, vel sit unus in- tellectus omnium hominum.	1067
3. Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.	1071
4. Utrum in homine sit alia forma præter animam in- tellectivam.	1074
5. Quale debeat esse corpus, cujus hujusmodi princi- pium est forma.	1077
6. Utrum uniatur tali corpori mediantibus aliquibus dispositionibus accidentalibus.	1079
7. Utrum uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.	1081
8. Utrum anima sit tota in quâlibet parte corporis.	1082
QUÆST. LXXVII. — De his quæ pertinent ad potentias animæ in generali.	1084
Art. 1. Utrum essentia animæ sit ejus potentia.	1085
2. Utrum sit tantum una potentia animæ, vel plu- res.	1087
3. Utrum potentiæ animæ distinguantur per actus et objecta.	1088
4. Utrum in potentiis animæ sit aliquis ordo.	1090
5. Utrum anima sit subjectum omnium suarum poten- tiarum.	1091
6. Utrum potentiæ animæ fluant ab ejus essentiâ.	1093
7. Utrum una potentia animæ oriatur ab aliâ.	1094
8. Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in animâ à corpore separatâ.	1095
QUÆST. LXXVIII. — De potentiis animæ in speciali, et primò de iis quæ sunt præambula ad intellectum.	1098
Art. 1. Utrum sint distinguenda quinque genera poten- tiarum animæ.	<i>ibid.</i>
2. Utrum convenienter assignentur partes vegeta- tivæ.	1100
3. Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriore.	1102
4. Utrum sensus in interiores convenienter distin- guantur.	1104
QUÆST. LXXIX. — De potentiis intellectivis.	1108
Art. 1. Utrum intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia.	<i>ibid.</i>
2. Utrum intellectus sit potentia passiva.	1109
3. Utrum sit ponere intellectum agentem.	1111
4. Utrum intellectus agens sit aliquid animæ nostræ.	1112
5. Utrum intellectus agens sit unus omnium.	1113
6. Utrum memoria sit in parte intellectivâ animæ.	1116
7. Utrum memoria intellectiva sit alia potentia ab in- tellectu.	1118
8. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.	1120
9. Utrum ratio superior et inferior sint diversæ poten- tiæ.	1121
10. Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu.	1123
11. Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.	1125
12. Utrum synderesis sit aliqua potentia specialis ab aliis distincta.	1126
13. Utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.	1127
QUÆST. LXXX. — De appetitu in communi.	1129
Art. 1. Utrum appetitus sit aliqua specialis potentia animæ.	<i>ibid.</i>
2. Utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum et intellectivum, sicut in potentiis diversas.	1130
QUÆST. LXXXI. — De sensualitate.	1131
Art. 1. Utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum, an etiam cognitiva.	1132
2. Utrum appetitus sensitivus dividatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in diversas potentias.	1133
3. Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.	1134
QUÆST. LXXXII. — De voluntate.	1136
Art. 1. Utrum voluntas aliquid appetat ex necessi- tate.	<i>ibid.</i>
2. Utrum omnia ex necessitate velit, quæcumque vult.	1138
3. Utrum voluntas sit eminentior quàm intellectus.	1139

4. Utrum moveat intellectum. 1141
 5. Utrum voluntas distinguatur per irascibilem et concupiscibilem. 1143
 QUÆST. LXXXIII. — De libero arbitrio. 1144
 Art. 1. Utrum homo sit liberi arbitrii. *ibid.*
 2. Utrum liberum arbitrium sit potentia, vel actus, vel habitus. 1146
 3. Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva, vel cognitiva. 1148
 4. Utrum liberum arbitrium sit eadem potentia cum voluntate, vel alia. 1149
 QUÆST. LXXXIV. — Quomodo anima corpori unita intelligat corporalia, quæ sunt infra ipsam. 1150
 Art. 1. Utrum anima cognoscat corpora per intellectum. 1151
 2. Utrum cognoscat corpora per essentiam suam, vel per aliquas species. 1153
 3. Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. 1153
 4. Utrum species intelligibiles effluant in ipsam ab aliquibus formis separatis. 1157
 5. Utrum anima nostra omnia quæ intelligit, videat in rationibus æternis. 1159
 6. Utrum intelligibilem cognitionem acquirat a sensu. 1161
 7. Utrum indigeat phantasmatis ab hoc quod actu intelligat. 1164
 8. Utrum iudicium intellectus impediatur per impedimentum sensitivarum virium. 1166
 QUÆST. LXXXV. — De modo et ordine intelligendi. 1167
 Art. 1. Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales, abstrahendo species a phantasmatis. *ibid.*
 2. Utrum species intelligibiles abstracta a phantasmatis se habeat ad intellectum nostrum, ut quod intelligitur, vel sicut quo intelligitur. 1171
 3. Utrum intellectus noster prius intelligat magis universalia. 1175
 4. Utrum intellectus noster possit multa simul intelligere. 1176
 5. Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. 1178
 6. Utrum intellectus noster possit errare. 1179
 7. Utrum unus possit eandem rem melius intelligere quam alius. 1181
 8. Utrum intellectus prius cognoscat indivisibile quam divisibile. 1182
 QUÆST. LXXXVI. — Quid intellectus hominis cognoscat in rebus corporalibus et materialibus. 1183
 Art. 1. Utrum intellectus noster cognoscat singularia. *ibid.*
 2. Utrum cognoscat infinita. 1183
 3. Utrum cognoscat contingentia. 1186
 4. Utrum cognoscat futura. 1187
 QUÆST. LXXXVII. — Quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea quæ in ea sunt. 1189
 Art. 1. Utrum anima intellectiva cognoscat seipsam per essentiam suam. *ibid.*
 2. Quomodo cognoscat habitus in se existentes. 1192
 3. Quomodo intellectus cognoscat actum proprium. 1193
 4. Quomodo intellectus cognoscat actum voluntatis. 1193
 QUÆST. LXXXVIII. — Quomodo anima humana cognoscat ea quæ sunt supra se. 1196
 Art. 1. Utrum anima humana in statu præsentis vitæ cognoscat angelos per seipsos. *ibid.*
 2. Utrum possit ad eorum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium. 1200
 3. Utrum Deus sit illud quod a nobis primo cognoscitur. 1201
 QUÆST. LXXXIX. — De cognitione animæ separatæ. 1202
 Art. 1. Utrum anima separata a corpore possit aliquid intelligere. 1203
 2. Utrum anima separata intelligat substantias separatas. 1205
 3. Utrum anima separata cognoscat omnia naturalia. 1207
 4. Utrum anima separata cognoscat singularia. 1208
 5. Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata. 1209
 6. Utrum possit uti habitu scientiæ hic acquisitæ. 1211
 7. Utrum distantia localis impediât cognitionem animæ separatæ. 1212
 8. Utrum animæ separatæ cognoscant ea quæ hic aguntur. 1213
 QUÆST. XC. — De productione hominis quantum ad animam. 1215
 Art. 1. Utrum anima humana sit de substantia Dei, vel aliquid factum. *ibid.*
 2. Utrum anima humana sit producta in esse per creationem. 1216
 3. Utrum anima rationalis sit facta mediis autibus angelis. 1218
 4. Utrum anima humana sit facta ante corpus. *ibid.*
 QUÆST. XCI. — De productione corporis primi hominis. 1220
 Art. 1. Utrum corpus primi hominis sit factum de limo terræ. *ibid.*
 2. Utrum corpus primi hominis sit immediate productum a Deo. 1222
 3. Utrum corpus primi hominis habuerit convenientem dispositionem. 1224
 4. Utrum productio corporis humani convenienter in Scriptura describatur. 1226
 QUÆST. XCII. — De productione mulieris. 1228
 Art. 1. Utrum in primâ rerum productione debuerit mulier produci. *ibid.*
 2. Utrum mulier debuerit fieri ex viro. 1229
 3. Utrum mulier debuerit formari ex costâ viri. 1230
 4. Utrum mulier formata fuerit immediate a Deo. 1232
 QUÆST. XCIII. — De fine sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei. 1233
 Art. 1. Utrum in homine sit imago Dei. *ibid.*
 2. Utrum imago Dei sit in irrationalibus creaturis. 1234
 3. Utrum imago Dei sit magis in homine quam in angelo. 1236
 4. Utrum imago Dei sit in omni homine. 1237
 5. Utrum imago Dei sit in homine per comparisonem ad essentiam, vel ad personas omnes, vel ad unam earum. 1238
 6. Utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem. 1240
 7. Utrum imago Dei sit in homine secundum potentias, aut secundum habitus aut actus. 1243
 8. Utrum per comparisonem ad omnia objecta. 1245
 9. De differentiâ imaginis et similitudinis. 1247
 QUÆST. XCIV. — De statu vel conditione primi hominis quoad intellectum. 1248
 Art. 1. Utrum primus homo viderit Deum per essentiam. 1249
 2. Utrum Adam in statu innocentie angelos per essentiam viderit. 1251
 3. Utrum primus homo habuerit omnium scientiam. 1252
 4. Utrum homo in primo statu potuisset errare vel decipi. 1254
 QUÆST. XCV. — De his quæ pertinent ad voluntatem primi hominis, scilicet de gratiâ, et virtute, et iustitiâ. 1256
 Art. 1. Utrum primus homo fuerit creatus in gratiâ. *ibid.*
 2. Utrum primus homo in statu innocentie habuerit animæ passiones. 1258
 3. Utrum Adam habuerit omnes virtutes. 1259
 4. Utrum opera primi hominis fuerint æquæ efficacia ad merendum, sicut modò sunt. 1261
 QUÆST. XCVI. — De dominio, quod homini competebat in statu innocentie. 1262
 Art. 1. Utrum Adam in statu innocentie dominabatur animalibus. *ibid.*
 2. Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas. 1264
 3. Utrum in illo statu fuissent omnes homines æquales. 1265
 4. Utrum in illo statu homo dominaretur homini. 1266
 QUÆST. XCVII. — De his quæ pertinent ad statum primi hominis quantum ad conservationem individui. 1268
 Art. 1. Utrum homo in statu innocentie erat immortalis. *ibid.*
 2. Utrum esset impassibilis. 1269
 3. Utrum indigeret cibis. 1270
 4. Utrum per lignum vitæ consequeretur immortalitatem. 1272
 QUÆST. XCVIII. — De his quæ pertinent ad conservationem speciei per generationem. 1273
 Art. 1. Utrum in statu innocentie fuisset generatio. *ibid.*
 2. Utrum in statu innocentie fuisset generatio per coitum. 1274
 QUÆST. XCIX. — De conditione prolis generandæ quantum ad corpus in illo statu. 1277
 Art. 1. Utrum in statu illo pueri mox nati habuissent perfectam virtutem ad motum membrorum. *ibid.*
 2. Utrum omnes fuissent nati in sexu masculino. 1278
 QUÆST. C. — De conditione prolis tunc generandæ quoad iustitiam. 1279
 Art. 1. Utrum homines fuissent nati cum iustitiâ. *ibid.*
 2. Utrum pueri nascerentur in iustitiâ confirmati. 1280
 QUÆST. CI. — De conditione prolis tunc generandæ quoad scientiam. 1282
 Art. 1. Utrum pueri nascerentur in scientiâ perfecti. *ibid.*
 2. Utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis. *ibid.*

QUÆST. CII. — De loco producti hominis, qui est paradisus.	1284
Art. 1. Utrum paradisus sit locus corporeus.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum sit locus conveniens habitationi humanæ.	1286
3. Ad quid homo in paradiso positus fuerit.	1288
4. Utrum homo factus fuerit in paradiso.	<i>Ibid.</i>
QUÆST. CIII. — De gubernatione rerum in communi.	1289
Art. 1. Utrum mundus ab aliquo gubernetur.	<i>Ibid.</i>
2. Quis sit finis gubernationis huius.	1291
3. Utrum mundus gubernetur ab uno.	1292
4. De effectibus gubernationis.	<i>Ibid.</i>
5. Utrum omnia subsint divinæ gubernationi.	1294
6. Utrum omnia gubernentur à Deo immediatè.	1296
7. Utrum divina gubernatio cassetur in aliquo.	1297
8. Utrum aliquid contrarietur divinæ Providentiæ.	1298
QUÆST. CIV. — De effectibus divinæ gubernationis in speciali.	1299
Art. 1. Utrum creaturæ indigeant ut conserventur à Deo in esse.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum conserventur in esse à Deo immediatè.	1302
3. Utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum.	1304
4. Utrum aliquid in nihilum redigatur.	1305
QUÆST. CV. — De mutatione creaturarum à Deo.	1306
Art. 1. — Utrum Deus possit immediatè movere materiam ad formam.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum Deus possit immediatè movere aliquod corpus.	1307
3. Utrum Deus moveat immediatè intellectum creaturæ.	1309
4. Utrum possit movere voluntatem creaturæ.	1310
5. Utrum Deus operetur in omni operante.	1311
6. Utrum Deus possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum.	1313
7. Utrum omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miraculosa.	1315
8. De diversitate miraculorum.	1316
QUÆST. CVI. — De actu angelorum, qui est invicem illuminare.	1317
Art. 1. Utrum unus angelus moveat intellectum alterius illuminando.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum unus angelus moveat voluntatem alterius.	1319
3. Utrum inferior angelus possit illuminare superiorem.	1320
4. Utrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus quæ cognoscit.	1321
QUÆST. CVII. — De locutione angelorum.	1323
Art. 1. Utrum unus angelus loquatur alii.	1324
2. Utrum inferior loquatur superiori.	1325
3. Utrum angelus loquatur Deo.	1326
4. Utrum in locutione angeli aliquid operetur distantia localis.	1327
5. Utrum omnes cognoscant locutionem unius angeli ad alterum.	<i>Ibid.</i>
QUÆST. CVIII. — De ordinatione angelorum secundum hierarchias et ordines.	1328
Art. 1. Utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum in una hierarchiâ sit tantum unus ordo.	1330
3. Utrum in uno ordine sint plures angeli.	1331
4. Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit à natura.	1332
5. De nominibus et proprietatibus singulorum ordinum.	1333
6. De comparatione ordinum ad invicem.	1337
7. Utrum ordines durent post diem iudicii.	1341
8. Utrum homines assumantur ad ordines angelorum.	1342
QUÆST. CIX. — De ordine malorum angelorum scilicet demonum.	1343
Art. 1. Utrum ordines sint in demonibus.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum sit in eis prælatio.	1344
3. Utrum unus demon illuminet alium.	1345
4. Utrum subiciantur prælationi beatorum angelorum.	1346
QUÆST. CX. — De præsidentiâ angelorum super corporalem creaturam.	1347
Art. 1. Utrum corporalis creatura administretur per angelos.	1348
2. Utrum materia corporalis obediat angelis ad nutum.	1350

3. Utrum angeli possint movere corpora localiter sua virtute.	1351
4. Utrum angeli boni vel mali possint facere miracula.	1352
QUÆST. CXI. — De actione angelorum in homines.	1354
Art. 1. Utrum angelus possit illuminare intellectum hominis.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum angelus possit immutare intellectum vel voluntatem hominis.	1355
3. Utrum possit immutare imaginationem hominis.	1357
4. Utrum possit immutare sensum humanum.	1358
QUÆST. CXII. — De missione angelorum ad homines.	<i>Ibid.</i>
Art. 1. Utrum aliqui angeli mittantur in ministerium.	1359
2. Utrum omnes angeli mittantur in ministerium.	<i>Ibid.</i>
3. Utrum illi qui mittuntur, assistant.	1363
4. Utrum omnes angeli secundæ hierarchiæ mittantur.	1364
QUÆST. CXIII. — De custodiâ hominum à bonis angelis.	1366
Art. 1. Utrum homines ab angelis custodiantur.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur.	1367
3. Utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem angelorum.	1369
4. Utrum omni homini conveniat habere angelum custodem.	1370
5. Quando incipiat custodia angeli circa hominem.	1371
6. Utrum angelus semper custodiat hominem.	1372
7. Utrum angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.	1373
8. Utrum inter angelos sit pugna, seu discordia.	1374
QUÆST. CXIV. — De impugnatione demonum.	1375
Art. 1. Utrum homines à demonibus impugnentur.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum tentare sit proprium diaboli.	1377
3. Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.	1378
4. Utrum demones possint facere vera miracula ad seducendum.	1379
5. Utrum demon ab aliquo superatus ab impugnatione arceatur.	1381
QUÆST. CXV. — De actione corporalis creaturæ.	<i>Ibid.</i>
Art. 1. Utrum aliquod corpus sit activum.	1382
2. Utrum in materiâ corporali sint aliquæ rationes seminales.	1384
3. Utrum corpora cœlestia sint causa eorum quæ hic in inferioribus corporibus fiunt.	1386
4. Utrum corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.	1388
5. Utrum corpora cœlestia possint imprimere in demones.	1390
6. Utrum corpora cœlestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.	1391
QUÆST. CXVI. — De fato.	1393
Art. 1. Utrum fatum sit.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum fatum sit in rebus creatis.	1395
3. Utrum fatum sit immobile.	1396
4. Utrum omnia subdantur fato.	<i>Ibid.</i>
QUÆST. CXVII. — De his quæ pertinent ad actionem hominis.	1398
Art. 1. Utrum homo possit docere alium, causando scientiam in ipso.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum homines possint docere angelos.	1401
3. Utrum homo per virtutem animæ possit immutare materiam corporalem.	1402
4. Utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.	1404
QUÆST. CXVIII. — De traductione hominis ex homine quantum ad animam.	1405
Art. 1. Utrum anima sensitiva traducatur cum semine.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum anima intellectiva causetur ex semine.	1407
3. Utrum omnes animæ humanæ fuerint simul creatæ à principio mundi.	1410
QUÆST. CXIX. — De propagatione hominis quantum ad corpus.	1411
Art. 1. Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.	<i>Ibid.</i>
2. Utrum semen, quod est principium humanæ generationis, sit de superfluo alimenti.	1416

PETRI LOMBARDI

NOVARIENSIS,

Cognomine Magistri Sententiarum,

EPISCOPI PARISIENSIS,

SENTENTIARUM

LIBRI QUATUOR,

PER JOANNEM ALEAUME, PARISIENSIS THEOLOGIE PROFESSOREM,

Pristino suo nitori verè restituti;

NEC NON

DIVI THOMÆ AQUINATIS,

Doctoris Angelici, ordinis Praedicatorum,

SUMMA THEOLOGICA,

Ad manuscriptos codices à Francisco GARCIA, Gregorio DONATO, Lovaniensibus
ac Duacensibus Theologis, Joanne NICOLAI, ac Thomâ MADALENA
diligentissimè collata;

Novisque curis ac Dissertationibus à Bernardo MARIA DE RUBEIS illustrata.

ANNOTAVIT VERO SIMUL ET EDIDIT J. P. M****,
Scripturae sacrae ac Theologiae Cursuum completorum editor.

TOMUS SECUNDUS,

COMPLECTENS SUMMÆ THEOLOGICÆ PRIMAM SECUNDÆ.

4 VOL. PRIX : 24 FR.

PARISIIS EXCUDEBAT MIGNE,
IN VIA DICTA : D'AMBOISE, HORS LA BARRIÈRE D'ENFER,
OU PETIT-MONTROUGE.

--
1841.

ELENCHIUS OPERUM

QUÆ IN HOC SECUNDO VOLUMINE CONTINENTUR.

S. THOMAS AQUINAS.

Summæ Theologicæ prima secundæ.

SUMMÆ THEOLOGICÆ

PRIMA SECUNDÆ.

Prologus.

Quia, sicut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 12, à princ., homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur *intellectuale, et arbitrio liberum, et per se potestativum*; postquam prædictum est de exemplari, scilicet de Deo, et de his quæ processerunt ex divinâ potestate secundum ejus voluntatem, restat ut consideremus de ejus imagine, id est, de homine, secundum quod et ipse est suorum operum principium, quasi liberum arbitrium habens, et suorum operum potestatem.

QUÆSTIO PRIMA.

DE ULTIMO FINE HOMINIS IN COMMUNI. — (*In octo articulos divisa.*)

Ubi primò considerandum occurrit de ultimo fine humanæ vitæ; et deinde de his per quæ homo ad hunc finem pervenire potest, vel ab eo deviare. Ex fine enim oportet accipere rationes eorum quæ ordinantur ad finem. Et quia ultimus finis humanæ vitæ ponitur esse beatitudo, oportet primùm considerare de ultimo fine in communi, deinde de beatitudine.

Circa primum quæruntur octo : 1° utrùm hominis sit agere propter finem; 2° utrùm hoc sit proprium rationalis naturæ; 3° utrùm actus hominis recipiant speciem à fine; 4° utrùm sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ; 5° utrùm unius hominis possint esse plures ultimi fines; 6° utrùm homo ordinet omnia in ultimum finem; 7° utrùm idem sit finis ultimus omnium hominum; 8° utrùm in illo ultimo fine omnes aliæ creaturæ conveniant.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm homini conveniat agere propter finem.* — (*Infra, art. 2, corp., et qu. 6, art. 1, corp., et qu. 28, art. 6, corp., et qu. 94, art. 2, corp., et qu. 109, art. 6, corp., et 3 cont., cap. 2, op. 2, cap. 100.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homini non conveniat agere propter finem. Causa enim naturaliter prior est suo effectui. Sed finis habet rationem ultimi, ut ipsum nomen sonat. Ergo finis non habet rationem causæ. Sed propter illud agit homo quod est causa actionis; cum hæc præpositio *propter* designet habitudinem causæ. Ergo homini non convenit agere propter finem.

2. Præterea, illud quod est ultimus finis, non est propter finem. Sed in quibusdam actiones sunt ultimus finis, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. 1, in princ. Ergo non omnia homo agit propter finem.

3. Præterea, tunc videtur homo agere propter finem, quando deliberat. Sed multa ho-

mo agit absque deliberatione, de quibus etiam quandoque nihil cogitat; sicut cum aliquis movet pedem vel manum aliis intentus, vel fricat barbam. Non ergo omnia agit propter finem.

Sed contra, omnia quæ sunt in aliquo genere, derivantur à principio illius generis. Sed finis est principium in operabilibus ab homine, ut patet per Philosophum, in lib. 2 Physic., text. 85 et 89. Ergo homini convenit omnia agere propter finem.

Respondeo dicendum quod actionum quæ ab homine aguntur, illæ solæ propriè dicuntur *humanæ* quæ sunt propriæ hominis, in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis (1) irrationalibus creaturis in hoc quod est suorum actuum dominus. Unde illæ solæ actiones vocantur propriè *humanæ* quarum suorum actuum per rationem et voluntatem; unde et liberum arbitrium esse dicitur *facultas voluntatis et rationis*. Illæ ergo actiones propriè *humanæ* dicuntur quæ ex voluntate deliberatâ procedunt. Si quæ autem aliæ actiones homini conveniant, possunt dici quidem *hominis actiones*, sed non propriè *humanæ*, cum non sint hominis, in quantum est homo.

Manifestum est autem quod omnes actiones quæ procedunt ab aliquâ potentiâ, causantur ab eâ secundum rationem sui objecti. Objectum autem voluntatis est finis, et bonum. Unde oportet quod omnes actiones humanæ propter finem sint.

Ad primum ergo dicendum quod finis, etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis; et hoc modo habet rationem causæ.

Ad secundum dicendum quod si qua actio humana sit ultimus finis, oportet eam esse voluntariam; aliàs non esset humana, ut dictum est in corp. art. Actio autem aliqua dupliciter dicitur voluntaria, uno modo quia imperatur à voluntate, sicut ambulare vel loqui; alio modo quia elicitur à voluntate, sicut ipsum velle. Impossibile autem est quod ipse actus à voluntate elicitus sit ultimus finis; nam objectum voluntatis est finis, sicut objectum visus est color. Unde sicut impossibile est quod primum visibile sit ipsum videre, quia omne videre est alicujus objecti visibilis; ita impossibile est quod primum appetibile, quod est finis, sit ipsum velle. Unde relinquitur quod si qua actio humana sit ultimus finis, ipsa sit imperata à voluntate; et ita aliqua actio (2) hominis, ad minus ipsum

(1) Ita cod. Alcan., edit Rom. et Patav. an. 1698. Theologi, Nicolaius et edit. Patav. ann. 1712 omitunt *aliis*.

(2) Ita Nicolaius. Editi plurimi, *ibi aliqua*.

velle, est propter finem. Quidquid ergo homo faciat, verum est dicere quod homo agat propter finem, etiam agendo actionem quæ est ultimus finis.

Ad tertium dicendum, quod hujusmodi actiones non sunt propriæ humanæ; quia non procedunt ex deliberatione rationis, quæ est proprium principium humanorum actuum; et ideo habent quasi finem imaginatum, non autem per rationem præstitutum.

ARTICULUS II. — *Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.* — (Inf., quæst. 50, art. 2, corp., et 2 cont., cap. 46, et 3, cap. 1, 2, 16, 24, 109, 110 et 111, et de Unione Verb., art. 5, corp., et 2 Phys., lect. 4, cap. 2, princ., et lect. 10, princ.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod agere propter finem sit proprium rationalis naturæ. Homo enim, cujus est agere propter finem nunquam agit propter finem ignotum. Sed multa sunt quæ non cognoscunt finem; vel quia omnino carent cognitione, sicut creaturæ insensibiles; vel quia non apprehendunt rationem finis, sicut bruta animalia. Videtur ergo proprium esse rationalis naturæ agere propter finem.

2. Præterea, agere propter finem est ordinare suam actionem ad finem. Sed hoc est rationis opus. Ergo non convenit his quæ ratione carent.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas in ratione est, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 42. Ergo agere propter finem non est nisi rationalis naturæ.

Sed contra est quod Philosophus probat in 2 Phys., text. 49, quod non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem.

Respondeo dicendum quod omnia agentia necesse est agere propter finem. Causarum enim ad invicem ordinarum si prima subtrahatur, necesse est alias subtrahi. Prima autem inter omnes causas est causa finalis. Cujus ratio est, quia materia non consequitur (1) formam, nisi secundum quod movetur ab agente. Nihil enim reducit sede potentiâ in actum; agens autem non movet nisi ex intentione finis; si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum, non magis ageret hoc quam illud. Ad hoc ergo quod determinatum effectum producat, necesse est quod determinetur ad aliquid certum, quod habet rationem finis. Hæc autem determinatio sicut in rationali naturâ per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis.

Tamen considerandum est, quod aliquid suâ actione vel motu tendit ad finem dupliciter: uno modo sicut seipsum ad finem movens, ut homo; alio modo sicut ab alio motum ad finem, sicut sagitta tendit ad determinatum finem ex hoc quod movetur a sagittante, qui suam actionem dirigit in finem. Illa ergo quæ rationem habent, seipsa movent ad finem, quia habent dominium suorum

actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis; illa verò quæ ratione carent, tendunt in finem propter naturalem inclinationem, quasi ab alio mota, non autem à seipsis, cum non cognoscant rationem finis; et ideo nihil in finem ordinare possunt, sed solum in finem ab alio ordinantur. Nam tota irrationalis natura comparatur ad Deum sicut instrumentum ad agens principale, ut supra habitum est, 1 p., quæst. 22, art. 2, et quæst. 105, art. 5.

Et ideo proprium est naturæ rationalis ut tendat in finem, quasi se agens, vel ducens ad finem; naturæ verò irrationalis, quasi ab alio acta, vel ducta; sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive in finem non apprehensum, sicut ea quæ omnino cognitione carent.

Ad primum ergo dicendum quod quando homo per seipsum agit (1) propter finem, cognoscit finem; sed quando ab alio agitur, vel ducitur, putâ cum agit ad imperium alterius, vel cum movetur altero impellente, non est necessarium quod cognoscat finem; et ita est in creaturis irrationalibus.

Ad secundum dicendum quod ordinare in finem est ejus quod seipsum agit in finem; ejus verò quod ab alio agitur in finem, est ordinari in finem; quod potest esse irrationalis naturæ, sed ab aliquo rationem habente.

Ad tertium dicendum quod objectum voluntatis est finis, et bonum in universali. Unde non potest esse voluntas in his quæ carent ratione et intellectu, cum non possint apprehendere universale; sed est in eis appetitus naturalis, vel sensitivus determinatus ad aliquod bonum particulare. Manifestum autem est quod particulares causæ moventur à causâ universali; sicut cum rector civitatis, qui intendit bonum commune, movet suo imperio omnia particularia (2) officia civitatis. Et ideo necesse est quod omnia quæ carent ratione, moveantur in fines particulares ab aliquâ voluntate rationali, quæ se extendit in bonum universale, scilicet à voluntate divinâ.

ARTICULUS III. — *Utrum actus humani recipiant speciem ex fine.* — (Inf., art. 4, et quæst. 18, art. 2, 3 et 4, et quæst. 72, art. 1 et 3, et 2, dist. 40, art. 2, corp., et Mal. quæst. 2, art. 4, ad 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus humani non recipiant speciem à fine. Finis enim est causa extrinseca. Sed unumquodque habet speciem ab aliquo principio intrinseco. Ergo actus humani non recipiunt speciem à fine.

2. Præterea, illud quod dat speciem, oportet esse prius. Sed finis est posterior in esse. Ergo actus humanus non habet speciem à fine.

(1) Ita editi ferè omnes. Theologi, homo seipsum agit. Cod. Alcan., dicendum quod homo quando per se agit.

(2) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis pluribus. Edit. Rom. et Patav. an. 1698, omnia ut particularis.

(1) Ita codd. et editi plurimi. Edit. Rom., non sequitur.

3. Præterea, idem non potest esse nisi in unâ specie. Sed eundem número actum contingit ordinari ad diversos fines. Ergo finis non dat speciem actibus humanis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. de Moribus Eccl. et Manichæorum, de Mor. Manich., cap. 13 æquiv. : *Secundum quod finis est culpabilis, vel laudabilis, secundum hoc sunt opera nostra culpabilia, vel laudabilia.*

Respondeo dicendum quod unumquodque sortitur speciem secundum actum, et non secundum potentiam. Unde ea quæ sunt composita ex materiâ et formâ, constituuntur in suis speciebus per proprias formas. Et hoc etiam considerandum est in motibus propriis. Cum enim motus quodammodo distinguatur per actionem et passionem, utrumque horum ab actu speciem sortitur; actio quidem ab actu, qui est principium agendi; passio verò ab actu, qui est terminus motus nostri. Unde calefactio actio nihil aliud est quàm motio quædam à calore procedens; calefactio verò passio nihil aliud est quàm motus ad calorem. Definitio autem manifestat rationem speciei.

Et utroque modo actus humani, sive considerentur per modum actionum, sive considerentur per modum passionum, speciem à fine sortiuntur. Utroque enim modo possunt considerari actus humani, eò quod homo movet seipsum, et movetur à seipso. Dictum est autem supra, art. 1 hujus quæst., quod actus dicuntur humani, in quantum procedunt à voluntate deliberatâ; objectum autem voluntatis est bonum, et finis; et ideò manifestum est quod principium humanorum actuum, in quantum sunt humani, est finis; et similiter est terminus eorundem; nam id ad quod terminatur actus humanus, est id quod voluntas intendit tanquàm finem; sicut in agentibus naturalibus forma generati est conformis formæ generantis. Et quia, ut Ambrosius dicit super Lucam, in præfat., propè finem, *mores propriè dicuntur humani*, actus morales propriè speciem sortiuntur ex fine; nam idem sunt actus morales et actus humani.

Ad primum ergo dicendum quod finis non est omninò aliquid extrinsecum ab actu, quia comparatur ad actum ut principium, vel terminus; et hoc idem ipsum est de ratione actus, ut scilicet sit ab aliquo quantum ad actionem, et ut sit ad aliquid quantum ad passionem.

Ad secundum dicendum quod finis, secundum quod est prior in intentione, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 1, secundum hoc pertinet ad voluntatem; et hoc modo dat speciem actui humano, sive morali.

Ad tertium dicendum quod idem actus numero, secundum quod semel egreditur ab agente, non ordinatur nisi ad unum finem proximum, à quo habet speciem; sed potest ordinari ad plures fines remotos, quorum unus est finis alterius. Possibile tamen est quod unus actus secundum speciem naturæ ordinetur ad diversos fines voluntatis; sicut hoc ipsum quod est occidere hominem, quod est idem secundum speciem naturæ, potest

ordinari sicut in finem ad conservationem iustitiæ et ad satisfaciendum iræ; et ex hoc erunt diversi actus secundum speciem moris, quia uno modo erit actus virtutis, alio modo erit actus vitii. Non enim motus recipit speciem ab eo quod est terminus per accidens, sed solum ab eo quod est terminus per se. Fines autem morales accidunt rei naturali; et è converso ratio naturalis finis accidit morali; et ideò nihil prohibet, actus qui sunt iidem secundum speciem naturæ, esse diversos secundum speciem moris, et è converso.

ARTICULUS IV. — *Utrum sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ.* — (3, dist. 3, quæst. 2, art. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliquis ultimus finis humanæ vitæ, sed procedatur in finibus in infinitum. Bonum enim secundum suam rationem est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., in princ. lect. 1. Si ergo quod procedit ex bono, ipsum etiam est bonum, oportet quod illud bonum diffundat aliud bonum; et sic processus boni est in infinitum. Sed bonum habet rationem finis. Ergo in finibus est processus in infinitum.

2. Præterea, ea quæ sunt rationis, in infinitum multiplicari possunt; unde et mathematicæ quantitates in infinitum augentur; species etiam numerorum propter hoc possunt esse infinitæ, quia dato quolibet numero, alium majorem excogitare potes. Sed desiderium finis sequitur apprehensionem rationis. Ergo videtur quod in finibus procedatur in infinitum.

3. Præterea, bonum et finis est objectum voluntatis. Sed voluntas infinites potest reflecti supra seipsam; possum enim velle aliquid, et velle me velle illud; et sic in infinitum. Ergo in finibus humanæ voluntatis proceditur in infinitum, et non est aliquis ultimus finis humanæ voluntatis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, 2 Metaph., text. 8, quod *qui infinitum faciunt, auferunt naturam boni*. Sed bonum est quod habet rationem finis. Ergo contra rationem finis est quod procedatur in infinitum. Necessesse est ergo ponere unum ultimum finem.

Respondeo dicendum quod perse loquendo, impossibile est in finibus procedere in infinitum ex quacumque parte. In omnibus enim quæ per se habent ordinem ad invicem, oportet quod remoto primo, removeantur ea quæ sunt ad primum. Unde Philosophus probat in 8 Physic., text. 34, quod non est possibile in causis moventibus procedere in infinitum; quia non esset primum movens, quo subtracto alia movere non possunt, cum non moveant nisi per hoc quod moventur à primo movente. In finibus autem invenitur duplex ordo, scilicet ordo intentionis et ordo executionis, et in utroque ordine oportet esse aliquid primum. Id enim quod est primum in ordine intentionis, est quasi principium movens appetitum; unde subtracto principio, appetitus à nullo moveretur. Id autem quod est principium in executione, est unde incipit operatio; unde isto principio subtracto, nullus inciperet aliquid operari. Principium

autem intentionis est ultimus finis; principium autem executionis est primum eorum quæ sunt ad finem. Sic ergo ex neutrà parte possibile est in infinitum procedere; quia si non esset ultimus finis, nihil appeteretur, nec aliqua actio terminaretur, nec etiam quiesceret intentio agentis. Si autem non esset primum in his quæ sunt ad finem, nullus inciperet aliquid operari, nec terminaretur consilium; sed in infinitum procederet.

Ea verò quæ non habent ordinem per se, sed per accidens sibi invicem conjunguntur, nihil prohibet infinitatem habere; causæ enim per accidens indeterminatæ sunt. Et hoc etiam modo contingit esse infinitatem per accidens in finibus, et his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quòd de ratione boni est quòd aliquid ab ipso effluat, non tamen quòd ipsum ab alio procedat. Et ideò cum bonum habeat rationem finis, et primum bonum sit ultimus finis, ratio ista non probat quòd non sit ultimus finis; sed quòd à (1) fine primo supposito procedatur in infinitum inferius versus ea quæ sunt ad finem. Et hoc quidem competeret, si consideraretur sola virtus primi boni, quæ est infinita. Sed quia primum bonum habet diffusionem secundum intellectum, cujus est secundum aliquam causam certam profluere in causata; aliquis certus modus adhibetur bonorum effluxui à primo bono, à quo omnia alia bona participant virtutem diffusivam. Et ideò diffusio bonorum non procedit in infinitum; sed, sicut dicitur Sap. 11, Deus omnia disposuit in numero, pondere et mensurâ.

Ad secundum dicendum quòd in his quæ sunt per se, ratio incipit à principiis naturaliter notis, et ad aliquem terminum progreditur. Unde Philosophus probat in 1 Posterior., text. 6, quòd *in demonstrationibus non est processus in infinitum*; quia in demonstrationibus attenditur ordo aliquorum per se ad invicem connexorum, et non per accidens. In his autem quæ per accidens connectuntur, nihil prohibet rationem in infinitum procedere. Accidit autem quantitati, aut numero præexistenti, in quantum hujusmodi, quòd ei addatur quantitas aut unitas. Unde in hujusmodi nihil prohibet rationem procedere in infinitum.

Ad tertium dicendum quòd illa multiplicatio actuum voluntatis reflexæ supra seipsam per accidens se habet ad ordinem finium; quod patet ex hoc quòd circa unum et eundem actum indifferenter semel vel pluries supra seipsam voluntas reflectitur.

ARTICULUS V. — *Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.* — (Inf., quæst. 12, art. 1, et quæst. 13, art. 3, ad 2, et 2, dist. 24, art. 3, corp., et 3, dist. 31, quæst. 1, art. 1, corp., et Mal. quæst. 14, art. 2, corp., fine.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd possibile sit voluntatem unius hominis in plura ferri simul, sicut in ultimos fines. Dicit

enim Augustinus 19 de Civ. Dei, cap. 1 et 5, quòd *quidam ultimum hominis finem posuerunt in quatuor, scilicet: in voluptate, in quiete, in bonis naturæ, et in virtute.* Hæc autem manifestè sunt plura. Ergo unus homo potest constituere ultimum finem suæ voluntatis in multis.

2. Præterea, quæ non opponuntur ad invicem, se invicem non excludunt. Sed multa inveniuntur in rebus, quæ sibi invicem non opponuntur. Ergo si unum ponatur ultimus finis voluntatis, non propter hoc alia excluduntur.

3. Præterea, voluntas per hoc quòd constituit ultimum finem in aliquo, suam liberam potentiam non amittit. Sed antequàm constitueret ultimum finem suum in illo, putà in voluptate, poterat constituere finem suum ultimum in alio, putà in divitiis. Ergo etiam postquàm constituit aliquis ultimum finem suæ voluntatis in voluptate, potest simul constituere ultimum finem in divitiis. Ergo possibile est unius hominis voluntatem simul ferri in diversa sicut in ultimos fines.

Sed contra, illud in quo quiescit aliquis sicut in ultimo fine, hominis affectui dominatur, quia ex eo totius vitæ suæ regulas accipit; unde de gulosis dicitur Philipp. 3, 19: *Quorum Deus venter est*, quia scilicet constituunt ultimum finem in deliciis ventris. Sed, sicut dicitur Matth. 6, 24: *Nemo potest duobus dominis servire*, ad invicem scilicet non ordinatis. Ergo impossibile est esse plures ultimos fines unius hominis ad invicem non ordinatos.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd voluntas unius hominis simul se habeat ad diversa sicut ad ultimos fines. Cujus ratio potest triplex assignari.

Prima est quia cum unumquodque appetat suam perfectionem, illud appetit aliquis ut ultimum finem quod appetit ut bonum perfectum et completivum sui ipsius (1). Unde Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei, cap. 1, à princ.: *Finem boni nunc dicimus, non quo consumitur, ut non sit, sed quo perficitur, ut plenè* (2) *sit.* Oportet igitur quòd ultimus finis ita impleat totum hominis appetitum, quòd nihil extra ipsum appetendum relinquatur; quod esse non potest, si aliquid extraneum ad ipsius perfectionem requiratur. Unde non potest esse quòd in duo sic tendat appetitus, ac si utrumque sit bonum perfectum (3) ipsius.

Secunda ratio est quia sicut in processu rationis principium est id quod naturaliter cognoscitur; ita in processu rationalis appetitus qui est voluntas, oportet esse principium id quod naturaliter desideratur. Hoc autem oportet esse unum, quia natura non tendit nisi ad unum. Principium autem in processu rationalis appetitus est ultimus finis. Unde oportet id in quod tendit voluntas sub ratione ultimi finis esse unum.

(1) Ita cum cod. Alcan. editi plurimi. Theologi ex cod. Camer. et aliis, *ut sit bonum perfectum ipsius.*

(2) Al., *plenum.*

(3) Edit. Rom., *perfectivum.*

(1) Theologi remouent præpositionem à; eam verò habent codd. et editi ferè omnes.

Tertia ratio est quia cùm actiones voluntariæ ex fine speciem sortiantur, sicut supra habitum est, art. 3 hujus quæst., oportet quòd à fine ultimo, qui est communis, sortiantur rationem generis; sicut et naturalia ponuntur in genere secundum formalem rationem communem. Cùm igitur omnia appetibilia voluntatis, in quantum hujusmodi, sint unius generis, oportet ultimum finem esse unum; et præcipuè quia in quolibet genere est unum primum principium; ultimus autem finis habet rationem primi principii, ut dictum est, art. præc.

Sicut autem se habet ultimus finis hominis simpliciter ad totum humanum genus, ita se habet ultimus finis hujus hominis ad hunc hominem. Unde oportet quòd sicut omnium hominum est naturaliter unus finis ultimus, ita hujus hominis voluntas in uno ultimo fine statuatur.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia illa plura accipiebantur in ratione unius boni perfecti ex his constituti ab his qui in eis ultimum finem ponebant.

Ad secundum dicendum quòd, etsi plura accipi possunt quæ ad invicem oppositionem non habeant; tamen bono perfecto opponitur quòd sit aliquid de perfectione rei extra ipsum (1).

Ad tertium dicendum quòd potestas voluntatis non habet ut faciat opposita esse simul: quod contingeret, si tenderet in plura disparata sicut in ultimo fine, ut ex dictis patet, in corp.

ARTICULUS VI. — *Utrum homo omnia quæ vult, velit propter ultimum finem.* — (Inf., quæst. 60, art. 2, corp., et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 3, quæst. 4, et 1 cont., cap. 90.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia quæcumque vult homo, propter ultimum finem velit. Ea enim quæ ad finem ultimum ordinantur, seriosa dicuntur, quasi utilia. Sed jocosa à seriis distinguuntur. Ergo ea quæ homo jocose agit, non ordinat in ultimum finem.

2. Præterea, Philosophus dicit in princ. Metaphys., cap. 2, in princ., quòd *scientiæ speculative propter seipsas quærantur*; nec tamen potest dici, quòd quælibet earum sit ultimus finis. Ergo non omnia quæ homo appetit, appetit propter ultimum finem.

3. Præterea, quicumque ordinat aliquid in finem, cogitat de illo fine. Sed non semper homo cogitat de ultimo fine in omni eo quod appetit aut facit. Non ergo omnia homo appetit aut facit propter ultimum finem.

Sed contra est quod dicit Augustinus 19 de Civ. Dei, cap. 1, à princ.: *Illud est finis boni nostri, propter quod amantur cætera, illud autem propter seipsum.*

Respondeo dicendum quòd necesse est quòd omnia quæ homo appetit, appetat propter ultimum finem; et hoc apparet duplici ratione.

Primò quidem quia quidquid homo appetit, appetit sub ratione boni; quod quidem si non appetitur ut bonum perfectum, quod est ulti-

mus finis, necesse est ut appetatur ut tendens in bonum perfectum; quia semper inchoatio alicujus ordinatur ad consummationem ipsius, sicut patet tam in his quæ fiunt à naturâ, quàm in his quæ fiunt ab arte; et ita omnis inchoatio perfectionis ordinatur in perfectionem consummatam, quæ est per ultimum (1) finem.

Secundò quia ultimus finis hoc modo se habet in movendo appetitum, sicut se habet in aliis motionibus primum movens. Manifestum est autem quòd causæ secundæ moventes non movent, nisi (2) secundum quòd moventur à primo movente; unde secunda appetibilia non movent appetitum nisi in ordine ad primum appetibile, quod est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum quòd actiones ludicræ non ordinantur ad aliquem finem extrinsecum, sed tantum ordinantur ad bonum ipsius ludentis, prout sunt delectantes; vel requiem præstantes. Bonum autem consummatum hominis est ultimus finis ejus.

Et similiter dicendum ad secundum de scientiâ speculativâ, quæ appetitur ut bonum quoddam speculantis, quod comprehenditur sub bono completo et perfecto, quod est ultimus finis.

Ad tertium dicendum quòd non oporteat ut semper aliquis cogitet de ultimo fine, quandoque aliquid appetit, vel operatur, sed virtus primæ intentionis, quæ est respectu ultimi finis, manet in quolibet appetitu cujuscumque rei; etiamsi de ultimo fine actu non cogitetur; sicut non oportet quòd qui vadit per viam, in quolibet passu cogitet de fine.

ARTICULUS VII. — *Utrum sit unus ultimus finis omnium hominum.* — (Sup., art. 5, corp., et 1 Eth., lect. 9, fin.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnium hominum sit unus finis ultimus. Maximè enim videtur ultimus finis esse hominis incommutabile bonum. Sed quidam avertuntur ab incommutabili bono, peccando. Non ergo omnium hominum unus est ultimus finis.

2. Præterea, secundum ultimum finem tota vita hominis regulatur. Si igitur esset unus ultimus finis omnium hominum, sequeretur quòd in hominibus non essent diversa studia vivendi; quod patet esse falsum.

3. Præterea, finis est actionis terminus. Actiones autem sunt singularium; homines autem, etsi convenient in naturâ speciei, tamen differunt secundum ea quæ ad individua pertinent. Non ergo omnium hominum est unus ultimus finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 13 de Trinit., cap. 4, in princ., quòd *omnes homines conveniunt in appetendo ultimum finem, qui est beatitudo.*

Respondeo dicendum quòd de ultimo fine possumus loqui dupliciter: uno modo se-

(1) Ita codd. Alcan., Camer. et Tarrac., cum edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolai, *propter ultimum.*

(2) Edit. Rom. omittit *nisi.*

(1) Al., *extra ipsam.*

cundum rationem ultimi finis; alio modo secundum id in quo finis ultimi ratio invenitur.

Quantum igitur ad rationem ultimi finis, omnes conveniunt in appetitu finis ultimi; quia omnes appetunt suam perfectionem adimpleri, quæ est ratio ultimi finis, ut dictum est, art. 5 hujus quæst.

Sed quantum ad id in quo ista ratio invenitur, non omnes homines conveniunt in ultimo fine. Nam quidam appetunt divitias, tanquam consummatum bonum; quidam verò voluptatem; quidam verò quodcumque aliud; sicut et omni gustui delectabile est dulce; sed quibusdam maximè delectabilis est dulcedo vini, quibusdam dulcedo mellis, aut alicujus talium. Illud tamen dulce oportet simpliciter esse meliùs delectabile in quo maximè delectatur, qui habet optimum gustum; et similiter illud bonum oportet esse completissimum quod tanquam ultimum finem appetit habens affectum benè dispositum.

Ad primum ergo dicendum quòd illi qui peccant, avertuntur ab eo in quo verè invenitur ratio ultimi finis; non autem ab ipsâ ultimi finis intentione, quam quærunt falsò in aliis rebus.

Ad secundum dicendum quòd diversa studia vivendi contingunt in hominibus propter diversas res in quibus quæritur ratio summi boni.

Ad tertium dicendum quòd etsi actiones sint singularium, tamen primum principium agendi in eis est natura, quæ tendit ad unum, ut dictum est, art. 5 hujus quæst.

ARTICULUS VIII. — *Utrum in illo ultimo fine aliæ creaturæ convenient.* — (Inf., quæst. 103, art. 2, et 2, dist. 38, art. 1, et 2, corp., et 1 cont., cap. 65, et 3, cap. 17; 25 et 27, fin., et 97, et Ver. qu. 5, art. 6, ad 4.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd in ultimo fine hominis etiam omnia alia convenient. Finis enim respondet principio. Sed illud quod est principium hominum, scilicet Deus, est etiam principium omnium aliorum. Ergo in ultimo fine hominis omnia alia communicant.

2. Præterea, Dionysius dicit in lib. de div. Nom., cap. 10, in princ., et cap. 4, lect. 1, quòd *Deus convertit omnia ad seipsum tanquam ad ultimum finem.* Sed ipse est ultimus finis hominis, quia solo ipso fruendum est. Ergo in fine ultimo hominis etiam alia conveniunt.

3. Præterea, finis ultimus hominis est objectum voluntatis. Sed objectum voluntatis (1) est bonum universale, quod est finis omnium. Ergo necesse est quòd in ultimo fine hominis omnia convenient.

Sed contra est quòd ultimus finis hominum est beatitudo, quam omnes appetunt, ut Augustinus dicit, lib. 19 de Civ. Dei, cap. 1, et 13 de Trinit., cap. 4. Sed non cadit in animalia expertia rationis ut beata sint, sicut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 5. Non ergo in ultimo fine hominis alii conveniunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philoso-

phus dicit in 5 Metaph. (1), text. 22, finis dupliciter dicitur, scilicet *cujus*, et *quo*; id est ipsares in quâ ratio boni invenitur, et usus, sive adeptio illius rei; sicut si dicamus, quòd motus corporis gravis finis est vel locus inferior, ut res; vel hoc quod est esse in loco inferiori, ut usus; et finis avari est vel pecunia, ut res; vel possessio pecuniæ, ut usus. Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quæ est finis, sic in ultimo fine hominis omnia alia conveniunt; quia Deus est ultimus finis hominis, et omnium aliarum rerum.

Si autem loquamur de ultimo fine hominis quantum ad consecutionem finis, sic in hoc fine hominis non communicant creaturæ irrationales. Nam homo, et aliæ rationales creaturæ consequuntur ultimum finem cognoscendo et amando Deum; quod non competit aliis creaturis, quæ adipiscuntur ultimum finem, in quantum participant aliquam similitudinem Dei, secundum quòd sunt, vel vivunt vel etiam cognoscunt.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam beatitudo nominat adeptionem ultimi finis.

QUÆSTIO II.

DE HIS IN QUIBUS HOMINIS BEATITUDO CONSISTIT.

— (In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de beatitudine. Primò quidem, in quibus sit. Secundò, quid sit. Tertiò qualiter eam consequi possumus.

Circa primum quærantur octo: 1º utrum beatitudo consistat in divitiis; 2º utrum in honoribus; 3º utrum in famâ, sive in gloriâ; 4º utrum in potestate; 5º utrum in aliquo corporis bono; 6º utrum in voluptate; 7º utrum in aliquo bono animæ; 8º utrum in aliquo bono creato.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.* — (3 cont., cap. 90, et op. 2, cap. 108, 262, 264, et op. 20, lib. 1, cap. 8, et Matth. 5, com. 3, 4 et 5, et 1 Eth., lect. 5, fine.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis in divitiis consistat. Cum enim beatitudo sit ultimus finis hominis, in eo consistit quod maximè in hominis affectu dominatur; hujusmodi autem sunt propriè (2) divitiæ; dicitur enim Eccle. 10, 19: *Pecuniæ obediunt omnia.* Ergo in divitiis beatitudo hominis consistit.

2. Præterea, secundum Boetium in 3 de Consol., prosâ 2, à princ., *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed in pecuniis omnia possideri videntur; quia, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5, et 1 Polit., cap. 6, *ad hoc nummus est inventus, ut sit quasi fidejussor habendi pro eo quodcumque homo voluerit.* Ergo in divitiis beatitudo consistit.

3. Præterea, desiderium summi boni, cum nunquam deficiat, videtur esse infinitum. Sed hoc maximè in divitiis invenitur; quia *avarus non implebitur pecuniâ*, ut dicitur, Eccle. 5, 9. Ergo in divitiis beatitudo consistit.

(1) Cod. Camer. habet 2 Physic., sed neutro in loco talis distinctio invenitur, licet 2 Physic., text. 24, aliqua finis distinctio proponatur.

(2) Al., præcipuè.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Edit. Rom., *bonum voluntatis.*

Sed contra, bonum hominis in retinendo beatitudinem magis consistit quàm in amittendo ipsam. Sed, sicut Boetius, in 2 de Consol., prosa 5, circa princ., dicit, *divitiæ effundendo magis quàm coacervando nitent; siquidem avaritia semper odiosos, claros facit largitas*. Ergo in divitiis beatitudo non consistit (1).

Respondeo dicendum quòd impossibile est beatitudinem hominis in divitiis consistere. Sunt enim duplices divitiæ, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 6, scilicet naturales et artificiales. Naturales quidem divitiæ sunt, quibus homini subvenitur ad defectus naturales tollendos; sicut cibus, et potus, vestimenta, vehicula, et habitacula, et alia hujusmodi. Divitiæ artificiales sunt quibus secundum se natura non juvatur, ut denarii, sed ars humana eos adinvenit propter facilitatem commutationis, ut sint quasi mensura (2) rerum venalium.

Manifestum est autem quòd in divitiis naturalibus beatitudo hominis esse non potest. Quærentur enim hujusmodi divitiæ ad sustentandam naturam hominis; et ideò non possunt esse ultimus finis hominis (3), sed magis ordinantur ad hominem sicut ad finem. Unde in ordine naturæ omnia hujusmodi sunt infra hominem, et propter hominem facta, secundum illud Psal. 8, 8: *Omnia subiecisti sub pedibus ejus*.

Divitiæ autem artificiales non quærentur nisi propter naturales; non enim quærerentur, nisi quia per eas emuntur res ad usum vitæ necessariæ; unde multò minùs habent rationem ultimi finis. Impossibile est igitur beatitudinem, quæ est ultimus finis hominis, in divitiis esse.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia corporalia obediunt pecuniæ quantum ad multitudinem stultorum, qui sola corporalia bona cognoscunt, quæ pecuniâ acquiri possunt. Judicium autem de bonis humanis non debet sumi à stultis, sed à sapientibus, sicut et judicium de saporibus ab his qui habent gustum bene moderatum (4).

Ad secundum dicendum quòd pecuniâ (5) possunt haberi omnia venalia, non autem

spiritualia, quæ vendi non possunt. Unde dicitur Prov. 17, 16: *Quid prodest stulto divitias habere, cum sapientiam emere non possit?*

Ad tertium dicendum quòd appetitus naturalium divitiarum non est infinitus, quia secundum certam mensuram sufficiunt naturæ; sed appetitus divitiarum artificialium est infinitus, quia deservit concupiscentiæ inordinatæ, quæ non modificatur, ut patet per Philosophum in 1 Polit., cap. 6, à med. Aliter tamen est infinitum desiderium divitiarum, et desiderium summi boni (1). Nam summum bonum quantum perfectius possidetur, tantò ipsum magis amatur, et alia contemnuntur; quia quantum magis habetur, magis cognoscitur; et ideò dicitur Eccli. 24, 29: *Qui edunt me, adhuc esurient*. Sed in appetitu divitiarum et quorumcumque temporalium bonorum est è converso. Nam quando jam habentur, ipsa contemnuntur (2), et alia appetuntur, secundum quòd significatur Joan. 6, 13, cum Dominus dicit: *Qui bibit ex hac aqua* (per quam temporalia significatur) *sitiet iterum*; et hoc ideò, quia eorum insufficientia magis cognoscitur cum habentur. Et ideò hoc ipsum ostendit eorum imperfectionem, et quòd in eis summum bonum non consistit.

ARTICULUS II. — *Utrum beatitudo hominis consistat in honoribus.* — (3 cont., cap. 28, et op. 2, cap. 108 et 264, et Matth. 5, et 1 Ethic., lect. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis in honoribus consistat. Beatitudo enim, sive felicitas est *præmium virtutis*, ut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 9, in princ. Sed honor maximè videtur esse id quod est *virtutis præmium*, ut Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3. Ergo in honore maximè consistit beatitudo.

2. Præterea, illud quod convenit Deo, et excellentissimis, maximè videtur esse beatitudo, quæ est bonum perfectum. Sed hujusmodi est honor, ut Philosophus dicit in 8 Eth., c. 14, et loco nunc cit.; et 1 Tim. 1, 17, dicit Apostolus: *Soli Deo honor, et gloria*. Ergo in honore consistit beatitudo.

3. Præterea, illud quod est maximè desideratum ab hominibus, est beatitudo. Sed nihil videtur esse magis desiderabile ab hominibus quàm honor; quia homines patiuntur jacturam in omnibus aliis rebus, ne patiantur aliquod detrimentum sui honoris. Ergo in honore beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est in beato. Honor autem non est in eo qui honoratur, sed magis in honorante, qui reverentiam exhibet honorato, ut Philosophus dicit in 1 Eth., cap. 5. Ergo in honore beatitudo non consistit.

Respondeo dicendum quòd impossibile est beatitudinem consistere in honore. Honor enim exhibetur alicui propter aliquam ejus excellentiam; et ita est signum et testimonium quoddam illius excellentiæ, quæ est in honorato. Excellentia autem hominis maximè attenditur secundum beatitudinem, quæ est

(1) Ita veteres editiones et codices plurimi, quibus adhæret editio Pat. an. 1698. Editio Nicolai inter cruculas, et edit. Pat. an. 1712, cum hæc notâ: *Hoc argumentum in pluribus codicibus deest; habent insuper sequens argumentum: Præterea, beatitudo debet esse perfectum bonum et sufficiens ad hominis desiderium satiationem, vel ad illius indigentiam removendam; et ita firmum ac stabile, ut nec auferri possit, nec amitti. Sed, sicut rursus Boetius dicit, in 3 de Consol., prosa 3, inter abundantissimas opes aliqua semper animum concutit fundit anxietas, et quod absens est desideratur; qui desiderat autem, eget; qui verò eget, non usquequaque sibi sufficiens est; ac proinde nihilo indigentem sufficiens temque sibi facere nequeunt opes; possuntque ipse vel invitis auferri, vel amitti; ac propterea præsidio indigent ut serventur.* Ergo in divitiis beatitudo consistere dici non potest.

(2) Al., mensura quædam.

(3) Ita cod. Venetus SS. Joannis et Pauli. Al. deest hominis.

(4) Al., dispositum.

(5) Al., pro pecuniâ.

(1) Al., primi boni.

(2) Al., tempore contemnuntur.

hominis bonum perfectum; et secundum partes ejus, id est secundum illa bona quibus aliquid beatitudinis participatur.

Et ideo honor potest quidem consequi beatitudinem; sed principaliter in eo beatitudo consistere non potest.

Ad primum ergo dicendum quod honor non est præmium virtutis, propter quod virtuosus operatur, sed accipiunt honorem ab hominibus loco præmii, quasi à non habentibus ad dandum majus. Verum autem præmium virtutis est ipsa beatitudo, propter quam virtuosus operatur. Si autem propter honorem operarentur, jam non esset virtus, sed magis ambitio.

Ad secundum dicendum quod honor debetur Deo et excellentissimis, in signum vel testimonium excellentiæ præexistentis, non quod ipse honor faciat eos excellentes.

Ad tertium dicendum quod ex naturali desiderio beatitudinis, quam consequitur honor, ut dictum est in corp. art., contingit quod homines maxime honorem desiderant; unde quærunt homines maxime honorari à sapientibus, quorum judicio credunt se esse excellentes, vel felices.

ARTICULUS III. — *Utrum beatitudo hominis consistat in famâ, sive gloriâ.* — (3 cont., cap. 29, et op. 2, cap. 108 et 264, et op. 20, lib. 1, cap. 7 et 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in gloriâ. In eo enim videtur beatitudo consistere quod redditur sanctis pro tribulationibus quas in mundo patiuntur. Hujusmodi autem est gloria; dicit enim Apostolus, Rom. 8, 18: *Non sunt condignæ passionibus hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Ergo beatitudo consistit in gloriâ.

2. Præterea, bonum est diffusivum sui, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., circ. princ. lect. 1. Sed per gloriam bonum hominis maxime diffunditur in notitiam aliorum; quia gloria, ut Ambrosius dicit (vel potius Aug., lib. 3 cont. Maximin., cap. 12, circ. med.), nihil aliud est quam clara cum laude notitia. Ergo beatitudo hominis consistit in gloriâ.

3. Præterea, beatitudo est stabilissimum bonorum. Hoc autem esse videtur fama, vel gloria, quia per hanc quodammodo homines æternitatem sortiuntur; unde Boetius dicit in lib. 2 de Consolat., prosâ 7, circa med.: *Vos immortalitatem vobis propagare videmini, cum futuri famam temporis cogitatis.* Ergo beatitudo consistit in famâ seu gloriâ.

Sed contra, beatitudo est verum hominis bonum. Sed famam, seu gloriam contingit esse falsam; ut enim dicit Boetius in lib. 3 de Consolat., prosâ 6, in princ., *plures magnum sæpè nomen falsis vulgi opinionibus abstulerunt* (1): quo quid turpius excogitari potest? Nam qui falso prædicantur, suis ipsi necesse est laudibus erubescant. Non ergo beatitudo hominis consistit in famâ seu gloriâ.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis in famâ, seu gloriâ humanâ consistere. Nam gloria nihil aliud est

quam clara notitia cum laude, ut Ambrosius dicit (August., loc. cit. in arg. 2). Res autem cognita aliter comparatur ad cognitionem divinam, et aliter ad cognitionem humanam. Humana enim cognitio à rebus cognitis causatur; sed divina cognitio est causa rerum cognitarum. Unde perfectio humani boni, quæ beatitudo dicitur, non potest causari à notitiâ humanâ; sed magis notitia humana de beatitudine alicujus procedit, et quodammodo causatur ab ipsâ humanâ beatitudine vel inchoatâ, vel perfectâ. Et ideo in famâ vel in gloriâ non potest consistere hominis beatitudo.

Sed bonum hominis dependet, sicut ex causâ, ex cognitione Dei; et ideo ex gloriâ quæ est apud Deum, dependet beatitudo hominis sicut ex causâ suâ, secundum illud Psalm. 90, 15: *Eripiam eum, et glorificabo eum; longitudine dierum replebo eum, et ostendam illi salutare meum.*

Est etiam aliud considerandum, quod humana notitia sæpè fallitur, et præcipue in singularibus contingentibus, cujusmodi sunt actus humani; et ideo frequenter humana gloria fallax est. Sed quia Deus falli non potest, ejus gloria semper vera est; propter quod dicitur 2 ad Cor. 10, 18: *Ille probatus est quem Deus commendat.*

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus non loquitur ibi de gloriâ quæ est ab hominibus, sed de gloriâ quæ est à Deo coram Angelis ejus. Unde dicitur Marc. 8, 38: *Filius hominis confitebitur eum in gloriâ Patris sui coram Angelis ejus.*

Ad secundum dicendum quod bonum alicujus hominis, quod per famam vel gloriam est in cognitione multorum, si cognitio quidem vera sit, oportet quod derivetur à bono existente in ipso homine; et sic præsupponit perfectam beatitudinem, vel inchoatam. Si autem cognitio falsa sit, non concordat rei; et sic bonum non invenitur in eo cujus fama celebris habetur. Unde patet quod fama nullo modo potest facere hominem beatum (1).

Ad tertium dicendum quod fama non habet stabilitatem, imò falso rumore de facili perditur; et si stabilis aliquando perseveret, hoc est per accidens. Sed beatitudo habet per se stabilitatem et semper.

ARTICULUS IV. — *Utrum beatitudo hominis consistat in potestate.* — (3 cont., cap. 31, et op. 2, cap. 108 et 274.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in potestate. Omnia enim appetunt assimilari Deo tanquam ultimo fini et primo principio. Sed homines qui in potestatibus sunt, propter similitudinem potestatis maxime videntur esse Deo conformes; unde in Scripturâ *Diis* vocantur, ut patet Exod. 22, 28: *Diis non detrahes.* Ergo in potestate beatitudo consistit.

2. Præterea, beatitudo est bonum perfectum. Sed perfectissimum est quod homo etiam alios congruè possit regere, quod evenit his qui in potestate sunt constituti.

(1) Al., attulerunt.

(1) Ita ced. Tarrac. cum edit. plurimis. Edit. Rom., bonum.

Ergo beatitudo consistit in potestate.

3. Præterea, beatitudo, cum sit maximè appetibilis, opponitur ei quod maximè est fugiendum. Sed homines maximè fugiunt servitutem, cui contraponitur potestas. Ergo in potestate beatitudo consistit.

Sed contra, beatitudo est perfectum bonum. Sed potestas est maximè imperfecta; ut enim dicit Boetius, lib. 3 de Consolat., prosa 5, circa med., *potestas humana sollicitudinum morsus expellere, formidinum aculeos vitare nequit*; et postea: *Potentem censes, cui satellites latus ambiunt? qui quos terret ipse plus metuit?* Non igitur beatitudo consistit in potestate.

Respondeo dicendum quòd impossibile est beatitudinem in potestate consistere, propter duo. Primò quidem quia potestas habet rationem principii, ut patet in 5 Metaph., text. 17; beatitudo autem habet rationem ultimi finis. Secundò quia potestas se habet ad bonum et ad malum; beatitudo autem est proprium et perfectum hominis bonum: unde magis posset consistere beatitudo aliqua in bono usu potestatis, qui est per virtutem, quàm in ipsâ potestate.

Possunt autem quatuor generales rationes induci ad ostendendum quòd in nullo præmissorum exteriorum honorum beatitudo consistat.

Quarum prima est quòd cum beatitudo sit summum hominis bonum, non compatitur secum aliquod malum; omnia autem prædicta possunt inveniri et in bonis, et in malis.

Secunda ratio est quia cum de ratione beatitudinis sit quòd sit per se sufficiens, ut patet in 1 Ethic., cap. 7, hoc necesse est quòd beatitudine adeptâ, nullum bonum necessarium homini desit; adeptis autem singulis præmissorum, possunt adhuc multa bona homini necessaria deesse, putâ sapientia, sanitas corporis, et hujusmodi.

Tertia quia cum beatitudo sit bonum perfectum, ex beatitudine non potest aliquod malum alicui provenire: quod non convenit præmissis; dicitur enim Eccl. 5, 12, quòd *divitiæ interdum conservantur in malum domini sui*; et simile patet in aliis tribus.

Quarta ratio est quia ad beatitudinem homo ordinatur per principia interiora, cum ad ipsam naturaliter ordinetur; præmissa autem quatuor bona magis sunt à causis exterioribus, et ut plurimum à fortunâ; unde et bona fortunæ dicuntur.

Unde patet quòd in præmissis nullo modo beatitudo consistit.

Ad primum ergo dicendum quòd divina potestas est sua bonitas; unde uti suâ potestate non potest nisi benè. Sed hoc in hominibus non invenitur. Unde non sufficit ad beatitudinem quòd homo assimiletur Deo quantum ad potestatem, nisi assimiletur ei quantum ad bonitatem.

Ad secundum dicendum quòd sicut optimum est quòd aliquis utatur benè potestate in regimine multorum, ita pessimum est, si malè utatur; et ita potestas se habet ad bonum et ad malum.

Ad tertium dicendum quòd servitus est

impedimentum boni usûs potestatis; et ideò naturaliter homines eam fugiunt, non quasi in potestate hominis sit summum bonum.

ARTICULUS V. — *Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo corporis bono.* — (Inf., quæst. 3, art. 3, corp., et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 1, et 3^o cont., cap. 32 et 37, princ., et op. 3, cap. 264, et Ps. 32, et 1 Ethic., lect. 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis consistat in bonis corporis. Dicitur enim Eccl. 30, 16: *Non est census supra censum salutis corporis.* Sed in eo quod est optimum, consistit beatitudo. Ergo consistit in corporis salute.

2. Præterea, Dionysius dicit, 5 cap. de divinis nominibus, à princip. lect. 1, quòd *esse est melius quàm vivere, et vivere melius quàm alia quæ consequuntur.* Sed ad esse vel vivere hominis requiritur salus corporis. Cum ergo beatitudo sit summum bonum hominis, videtur quòd salus corporis maximè pertineat ad beatitudinem.

3. Præterea, quantò aliquid est communius, tantò ab altiori principio dependet; quia quantò est causa superior, tantò ejus virtus ad plura se extendit. Sed sicut causalitas causæ efficientis consideratur secundum influentiam, ita causalitas finis attenditur secundum appetitum. Ergo, sicut prima causa efficiens est quæ in omnia influit, ita ultimus finis est quod ab omnibus desideratur. Sed ipsum esse est quod maximè desideratur ab omnibus. Ergo in his quæ pertinent ad esse hominis, sicut est salus corporis, maximè consistit beatitudo.

Sed contra est quòd secundum beatitudinem homo excellit omnia alia animalia. Sed secundum bona corporis à multis animalibus superatur, sicut ab elephante in diuturnitate vitæ, à leone in fortitudine, à cervo in cursu. Ergo beatitudo hominis non consistit in bonis corporis.

Respondeo dicendum quòd impossibile est beatitudinem hominis in bonis corporis consistere, propter duo.

Primò quidem quia impossibile est quòd illius rei quæ ordinatur ad aliud sicut ad finem, ultimus finis sit ejus conservatio in esse. Unde gubernator non intendit, sicut ultimum finem, conservationem navis sibi commissæ, eò quòd navis ad aliud ordinatur sicut in finem, scilicet ad navigandum. Sicut autem navis committitur gubernatori ad dirigendum, ita homo est suæ voluntati et rationi commissus, secundum illud quod dicitur Eccl. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Manifestum est autem quòd homo ordinatur ad aliquid sicut ad finem, non enim homo est summum bonum. Unde impossibile est quòd ultimus finis rationis et voluntatis humanæ sit conservatio humani esse.

Secundò quia dato quòd finis rationis et voluntatis humanæ esset conservatio humani esse, non tamen posset dici, quòd finis hominis esset aliquod corporis bonum. Esse enim hominis consistit in animâ et in corpore; et quamvis esse corporis dependeat ab animâ,

esse tamen numanæ animæ non dependet à corpore, ut supra ostensum est, p. 1, quæst. 75, art. 1, et 90, art. 4, ipsumque corpus est propter animam, sicut materia propter formam, et instrumenta propter motorem, ut per ea suas actiones exercent; unde omnia bona corporis ordinantur ad bona animæ sicut ad finem. Unde impossibile est quod in bonis corporis beatitudo consistat; quæ est ultimus finis.

Ad primum ergo dicendum quod sicut corpus ordinatur ad animam sicut ad finem, ita bona exteriora ad ipsum corpus; et ideò rationabiliter bonum corporis præfertur bonis exterioribus, quæ per censum significantur, sicut et bonum animæ præfertur omnibus bonis corporis.

Ad secundum dicendum quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, præeminet vitæ, et omnibus perfectionibus subsequentibus. Sic igitur ipsum esse præhabet in se omnia bona subsequencia, et hoc modo Dionysius loquitur. Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illâ, quæ non capiunt totam perfectionem essendi, sed habent esse imperfectum, sicut est esse cujuslibet creaturæ; sic manifestum est quod ipsum esse cum perfectione superadditâ est eminentius. Unde et Dionysius ibidem dicit, quod *viventia sunt meliora existentibus, et intelligentia viventibus.*

Ad tertium dicendum quod quia finis respondet principio, ex illâ ratione probatur quod ultimus finis est primum principium essendi, in quo est omnis essendi perfectio: cujus similitudinem appetunt, secundum suam perfectionem, quædam quidem secundum esse tantum, quædam secundum esse vivens, quædam secundum esse vivens et intelligens, et beatum; et hoc paucorum est.

ARTICULUS VI. — *Utrum beatitudo hominis consistat in voluptate.* — (4, dist. 44, quæst. 1, art. 3, quæst. 4, ad 3 et 4, et 3 cont., cap. 27 et 33, et opusc. 1, cap. 108, et Matth. 5, et 2 Ethic., lect. 5 et 10.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis in voluptate consistat. Beatitudo enim, cum sit ultimus finis, non appetitur propter aliud, sed alia propter ipsam. Sed hoc maximè convenit delectationi; ridiculum est enim ab aliquo quærere, propter quid velit delectari, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 2. Ergo beatitudo maximè in voluptate et delectatione consistit.

2. Præterea, causa prima vehementius imprimit quàm secunda, ut dicitur in lib. de Causis, proposit. 1. Influentia autem finis attenditur secundum ejus appetitum. Illud ergo videtur habere rationem finis ultimi quod maximè movet appetitum. Hoc autem est voluptas; cujus signum est quod delectatio in tantum absorbet hominis voluntatem et rationem, quod alia bona contemnere facit. Ergo videtur quod ultimus finis hominis, qui est beatitudo, maximè in voluptate consistat.

3. Præterea, cum appetitus sit boni, illud quod omnia appetunt, videtur esse bonum

optimum. Sed delectationem omnia appetunt, et sapientes, et insipientes, et etiam ratione carentia. Ergo delectatio est optimum; consistit ergo in voluptate beatitudo, quæ est summum bonum.

Sed contra est quod Boetius dicit in 3 de Consol., prosa 7: *Tristes exitus esse voluptatum, quisquis reminisci libidinum suarum volet, intelliget; quæ si beatos efficere possent, nihil causæ esset quin pecudes quoque beatæ esse dicantur.*

Respondeo dicendum quod quia delectationes corporales pluribus notæ sunt, assumpserunt sibi nomen voluptatum, ut dicitur 7 Ethic., cap. 13, ad fin. In quibus tamen beatitudo principaliter non consistit; quia in unaquaque re aliud est quod pertinet ad essentiam ejus, aliud est proprium accidens ipsius; sicut in homine aliud est quod est animal rationale mortale, aliud quod est risibile. Est igitur considerandum quod omnis delectatio est quoddam proprium accidens, quod consequitur beatitudinem, vel aliquam beatitudinis partem. Ex hoc enim aliquis delectatur, quia habet bonum aliquod sibi conveniens vel in re, vel in spe, vel saltem in memoriâ. Bonum autem conveniens, siquidem sit perfectum, est ipsa hominis beatitudo; si autem sit imperfectum, est beatitudo quædam participata, vel propinqua, vel remota, vel saltem apparens. Unde manifestum est quod nec ipsa delectatio, quæ sequitur bonum perfectum, est ipsa essentia beatitudinis, sed quoddam consequens ad ipsam, sicut per se accidens.

Voluptas autem corporalis non potest etiam modo prædicto sequi bonum perfectum, nam sequitur bonum quod apprehendit sensus, qui est virtus animæ corpore utens; bonum autem quod pertinet ad corpus, quod apprehenditur secundum sensum, non potest esse perfectum hominis bonum. Cum enim anima rationalis excedat proportionem materiæ corporalis, pars animæ quæ est ab organo corporeo absoluta, quamdam habet infinitatem respectu ipsius corporis; et partium animæ corpori concreatarum, sicut invisibilia sunt quodammodo infinita respectu materialium, eò quod forma per materiam quodammodo contrahitur, et finitur; unde forma à materiâ absoluta, est quodammodo infinita. Et ideò sensus, qui est vis corporalis, cognoscit singulare, quod est determinatum per materiam; intellectus verò, qui est vis à materiâ absoluta, cognoscit universale, quod est abstractum à materiâ, et continet sub se infinita singularia. Unde patet quod bonum conveniens corpori, quod per apprehensionem sensus delectationem corporalem causat, non est perfectum bonum hominis, sed est minimum quiddam in comparatione ad bonum animæ. Unde Sapientiæ 7, 9, dicitur quod *omne aurum in comparatione sapientiæ arena est exigua.* Sic igitur neque voluptas corporalis est ipsa beatitudo, nec est per se accidens beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod ejusdem rationis est quod appetatur bonum, et quod appetatur delectatio, quæ nihil est aliud quàm

quietatio appetitûs in bono; sicut ex eâdem virtute naturæ est quòd grave feratur deorsum, et quòd ibi quiescat. Unde sicut bonum propter seipsum appetitur, ita et delectatio propter se, et non propter aliud appetitur, si ly *propter* dicat causam finalem; si verò dicat causam formalem, vel potius causam motivam, sic delectatio est appetibilis propter aliud, id est propter bonum, quod est delectationis objectum; et per consequens est principium ejus et dat ei formam. Ex hoc enim delectatio habet quòd appetatur, quia est quies in bono desiderato.

Ad secundum dicendum quòd vehemens appetitus delectationis sensibilis contingit ex hoc quòd operationes sensuum, qui sunt principia nostræ cognitionis, sunt magis perceptibiles; unde etiam à pluribus delectationes sensibiles appetuntur.

Ad tertium dicendum quòd eo modo omnes appetunt delectationes, sicut et appetunt bonum; et tamen delectationem appetunt ratione boni, et non è converso, ut dictum est in corp. art. Unde non sequitur quòd delectatio sit maximum et per se bonum; sed quòd unaquæque delectatio consequatur aliquod bonum, et aliqua delectatio consequatur id quod est per se, et maximum bonum.

ARTICULUS VII. — *Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono animæ.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo consistat in aliquo bono animæ. Beatitudo enim est quoddam hominis bonum; hoc autem per tria dividitur, quæ sunt bona exteriora, bona corporis, et bona animæ. Sed beatitudo non consistit in bonis exterioribus, neque in bonis corporis, sicut supra ostensum est, art. 5 et 6 hujus quæst. Ergo consistit in bonis animæ.

2. Præterea, illud cui appetimus aliquod bonum, magis amamus quàm bonum quod ei appetimus; sicut magis amamus amicum, cui appetimus pecuniam, quàm pecuniam. Sed unusquisque quodcumque bonum sibi appetit. Ergo seipsum amat (1) magis quàm omnia alia bona. Sed beatitudo est quod maximè amatur; quod patet ex hoc quòd propter ipsam omnia amantur et desiderantur. Ergo beatitudo consistit in aliquo bono ipsius hominis. Sed non in bonis corporis. Ergo in bonis animæ.

3. Præterea, perfectio est aliquid ejus quod perficitur. Sed beatitudo est quædam perfectio hominis. Ergo beatitudo est aliquid hominis. Sed non est aliquid corporis, ut ostensum est art. 5 hujus quæst. Ergo beatitudo est aliquid animæ; et ita consistit in bonis animæ.

Sed contra est quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Doctrinâ christianâ, cap. 22, *id in quo constituitur beata vita, propter se diligendum est*. Sed homo non est propter seipsum diligendus; sed quidquid est in homine, est diligendum propter Deum. Ergo in nullo bono animæ beatitudo consistit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 8, finis duplici-

ter dicitur; scilicet ipsa res, quam adipisci desideramus, et usus, seu adeptio, vel possessio illius rei.

Si ergo loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam rem quam appetimus sicut ultimum finem, impossibile est quòd ultimus finis hominis sit ipsa anima, vel aliquid ejus. Ipsa enim anima in se considerata est ut in potentiâ existens; fit enim de potentiâ sciente actu sciens, et de potentiâ virtuosâ actu virtuosa. Cùm autem potentia sit propter actum sicut propter complementum, impossibile est quòd id quod est secundum se in potentiâ existens, habeat rationem ultimi finis. Unde impossibile est quòd ipsa anima sit ultimus finis sui ipsius; similiter etiam neque aliquid ejus, sive sit potentia, sive actus, sive habitus. Bonum enim, quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum (1). Appetitus autem humanus, qui est voluntas, est boni universalis: quodlibet autem bonum inhærens ipsi animæ est bonum participatum, et per consequens particulatum. Unde impossibile est quòd aliquod eorum sit ultimus finis hominis.

Sed si loquamur de ultimo fine hominis quantum ad ipsam adeptionem, vel possessionem, seu quemcumque usum ipsius rei quæ appetitur ut finis; sic ad ultimum finem pertinet aliquid hominis ex parte animæ; quia homo per animam beatitudinem consequitur.

Res ergo ipsa quæ appetitur ut finis, est id in quo beatitudo consistit, et quod beatum facit; sed hujus rei adeptio vocatur beatitudo. Unde dicendum est quòd beatitudo est aliquid animæ; sed id in quo consistit beatitudo est aliquid extra animam.

Ad primum ergo dicendum quòd secundum quòd sub illâ divisione comprehenduntur omnia bona quæ homini sunt appetibilia, sic bonum animæ dicitur non solum potentia, aut habitus, aut actus, sed et objectum, quod est extrinsecum; et hoc modo nihil prohibet dicere, id in quo beatitudo consistit, esse quoddam bonum animæ.

Ad secundum dicendum, quantum ad propositum pertinet, quòd beatitudo maximè amatur tanquàm bonum concupitum; amicus autem amatur tanquàm id cui concupiscitur bonum; et sic etiam homo amat seipsum. Unde non est eadem ratio amoris utrobique. Utrum autem amore amicitie aliquid homo supra se amet, erit locus considerandi cùm de charitate agetur, 2-2, quæst. 25, art. 10, et quæst. 26, art. 3.

Ad tertium dicendum quòd beatitudo ipsa, cùm sit perfectio animæ, est quoddam animæ bonum inhærens, sed id in quo beatitudo consistit, quod scilicet beatum facit, est aliquid extra animam, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS VIII. — *Utrum beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato.* — (P. 1, quæst. 12, art. 1, corp., et quæst. 82, art. 2, corp., et 2-2, quæst. 85, art. 2, corp., et 4 cont., cap. 7, § 15, et cap. 54, et opuse. 2,

(1) Ita cod. Alcan. alique cum editis plurimis. Theologi omittunt *amat*.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolaio. Edit. Rom. et Pat., *complens boni appetitum*.

cap. 108 et 264, et opusc. 20, lib. 1, cap. 8, et Psal. 32.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in aliquo bono creato. Dicit enim Dionysius 4 cap. de divinis Nominibus, part. 1, lect. 3 et 6, quod *divina sapientia conjungit fines primorum principis secundorum*; ex quo potest accipi, quod summum inferioris naturæ sit attingere infimum naturæ superioris. Sed summum hominis bonum est beatitudo. Cum ergo Angelus naturæ ordine sit supra hominem, ut in primo habitum est, quæst. 75, art. 7, et 108, art. 8, et 111, art. 1, videtur quod beatitudo hominis consistat in hoc quod aliquo modo attingit ad Angelum.

2. Præterea, ultimus finis cujuslibet rei est in suo perfecto (1); unde pars est propter totum, sicut propter finem. Sed tota universitas creaturarum, quæ dicitur major mundus, comparatur ad hominem, qui in 8 Phys., text. 17, dicitur minor mundus, sicut perfectum ad imperfectum. Ergo beatitudo hominis consistit in totâ universitate creaturarum.

3. Præterea, per hoc homo efficitur beatus per quod ejus naturale desiderium quietatur. Sed desiderium hominis non extenditur ad majus bonum quam ipse capere potest. Cum ergo homo non sit capax boni, quod excedit limites totius creaturæ, videtur quod per aliquod bonum creatum, homo beatus fieri possit; et ita beatitudo hominis in aliquo bono creato consistit.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 19 de Civit. Dei, cap. 26, in princ.: *Ut vita carnis anima est; ita beata vita hominis Deus est*; de quo dicitur Psal. 143, 15: *Beatus populus cujus Dominus Deus ejus est*.

Respondeo dicendum quod impossibile est beatitudinem hominis esse in aliquo bono creato. Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum; alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum. Objectum autem voluntatis, quæ est appetitus humanus, est universale bonum, sicut objectum intellectûs est universale verum. Ex quo patet quod nihil potest quietare voluntatem hominis nisi bonum universale; quod non invenitur in aliquo creato, sed solum in Deo; quia omnis creatura habet bonitatem participatam.

Unde solus Deus voluntatem hominis implere potest, secundum quod dicitur in Psal. 102, 5: *Qui replet in bonis desiderium tuum*. In solo igitur Deo beatitudo hominis consistit.

Ad primum ergo dicendum quod superius hominis attingit quidem infimum angelicæ naturæ per quamdam similitudinem; non tamen ibi sistit sicut in ultimo fine, sed procedit usque ad ipsum universalem fontem boni, qui est universale objectum beatitudinis omnium beatorum (2), tanquam infinitum et perfectum bonum existens.

Ad secundum dicendum quod si totum ali-

quod non sit ultimus finis, sed ordinetur ad finem ulteriorem, ultimus finis partis non est ipsum totum, sed aliquid aliud. Universitas autem creaturarum, ad quam comparatur homo ut pars ad totum, non est ultimus finis, sed ordinatur in Deum sicut in ultimum finem. Unde bonum universi non est ultimus finis hominis, sed ipse Deus.

Ad tertium dicendum quod bonum creatum non est minus quam bonum cujus est homo capax ut rei intrinsecæ et inhærentis; est tamen minus quam bonum cujus est capax ut objecti, quod est infinitum. Bonum autem quod participatur ab Angelo, et à toto universo, est bonum finitum, et contractum.

QUÆSTIO III.

QUID SIT BEATITUDO.—(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est, quid sit beatitudo, et quæ requirantur ad ipsam.

Circa primum quærentur octo: 1° utrùm beatitudo sit aliquid increatum; 2° si est aliquid creatum, utrùm sit operatio; 3° utrùm sit operatio sensitivæ partis, an intellectivæ tantum; 4° si est operatio intellectivæ partis, utrùm sit operatio intellectûs an voluntatis; 5° si est operatio speculativi intellectûs aut practici; 6° si est operatio intellectûs speculativi, utrùm consistat in speculatione scientiarum speculativarum; 7° utrùm consistat in speculatione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum; 8° utrùm in solâ speculatione Dei, quâ per essentiam videtur.

ARTICULUS PRIMUS.—Utrùm beatitudo sit aliquid increatum.—(Inf., quæst. 26, art. 3, et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 2, quæst. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sit aliquid increatum. Dicit enim Boetius in 3 de Consol., prosâ 10, circ. med.: *Esse Deum ipsam beatitudinem necesse est confiteri*.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed esse summum bonum convenit Deo. Cum ergo non sint plura summa bona, videtur quod beatitudo sit idem quod Deus.

3. Præterea, beatitudo est ultimus finis, in quem naturaliter humana voluntas tanquam in finem tendit. Sed in nullum aliud voluntas tanquam in finem tendere debet nisi in Deum, quo solo fruendum est, ut Augustinus dicit lib. 1 de Doctr. christ., cap. 5 et 22. Ergo beatitudo est idem quod Deus.

Sed contra, nullum factum est increatum. Sed beatitudo hominis est aliquid factum; quia secundum Augustinum, 1 de Doctr. christ., cap. 3, in princ., *illis rebus fruendum est quæ nos beatos faciunt*. Ergo beatitudo non est aliquid increatum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 8, et quæst. præc., art. 7, finis dicitur dupliciter. Uno modo ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo ipsa adeptio, vel possessio, seu usus, aut fruitio ejus rei quæ desideratur; sicut si dicatur, quod possessio pecuniæ est finis avari, et frui re voluptuosâ est finis intemperati.

(1) Ita codd. Alcan. Camer. alique. Editi plurimi, in suo opere perfecto.

(2) Ita cod. Camer. ex quo Theologi, Nicolaius et edit. Patav. sic legunt. Cod. Alcan., bonorum. Edit. Rom., subjectum beatitudinis omnium bonorum.

Primo ergo modo ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus suâ infinitâ bonitate potest voluntatem hominis perfectè implere.

Secundo autem modo ultimus finis hominis est creatum aliquid in ipso existens; quod nihil est aliud quàm adeptio vel fruitio finis ultimi.

Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel objectum, sic est aliquid increatum; si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum.

Ad primum ergo dicendum quòd Deus est beatitudo per essentiam suam; non enim per adeptionem aut participationem alicujus alterius beatus est, sed per essentiam suam. Homines autem sunt beati, sicut ibidem dicit Boetius, per participationem, sicut et dii per participationem dicuntur. Ipsa autem participatio beatitudinis, secundum quam homo dicitur beatus, aliquid creatum est.

Ad secundum dicendum quòd beatitudo dicitur esse summum hominis bonum, quia est adeptio vel fruitio summi boni.

Ad tertium dicendum quòd beatitudo dicitur ultimus finis, per modum quo adeptio finis dicitur finis.

ARTICULUS II. — *Utrum beatitudo sit operatio.*

— (1, dist. 1, quæst. 1, art. 1, et 3, dist. 34, quæst. 1, art. 5, corp., et 3, dist. 49, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, et quæst. 4, art. 2, et quodl. 8, art. 19, corp., et 1 Ethic., lect. 1, et 4 Metaph., lect. 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo non sit operatio. Dicit enim Apostolus, Rom. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem verò vitam æternam.* Sed vita non est operatio, sed est ipsum esse viventium. Ergo ultimus finis, qui est beatitudo, non est operatio.

2. Præterea, Boetius dicit in 3 de Consol., prosa 2, circ. princ., quòd *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus.* Sed status non nominat operationem. Ergo beatitudo non est operatio.

3. Præterea, beatitudo significat aliquid in beato existens (1), cùm sit ultima perfectio hominis. Sed operatio non significat aliquid ut existens (2) in operante, sed magis ut ab ipso procedens. Ergo beatitudo non est operatio.

4. Præterea, beatitudo permanet in beato. Operatio autem non permanet, sed transit. Ergo beatitudo non est operatio.

5. Præterea, unius hominis est una beatitudo. Operationes autem sunt multæ. Ergo beatitudo non est operatio.

6. Præterea, beatitudo inest beato absque interruptione. Sed operatio humana frequenter interrumpitur, putà somno, vel aliquâ aliâ occupatione, vel quiete. Ergo beatitudo non est operatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in

1 Ethic., cap. 7, quòd *felicitas est operatio secundum virtutem perfectam.*

Respondeo dicendum quòd secundum quòd beatitudo hominis est aliquid creatum in ipso existens, necesse est dicere quòd beatitudo hominis sit operatio.

Est enim beatitudo ultima hominis perfectio. Unumquodque autem in tantum perfectum est, in quantum est actu; nam potentia sine actu imperfecta est. Oportet ergo beatitudinem in ultimo actu hominis consistere. Manifestum est autem quòd operatio est ultimus actus operantis; unde et actus secundus à Philosopho nominatur in 2 de Animâ, text. 2, 3 et 6; nam habens formam potest esse in potentiâ operans, sicut sciens est in potentiâ considerans. Et inde est quòd in aliis rebus *res unaquæque dicitur esse propter suam operationem*, ut dicitur in 2 de Cælo, text. 17. Necesse est ergo beatitudinem hominis operationem esse.

Ad primum ergo dicendum quòd vita dicitur dupliciter: uno modo ipsum esse viventis, et sic beatitudo non est vita. Ostensum est enim, quæst. 2, art. 5 et 7, quòd esse unius hominis, qualecumque sit, non est hominis beatitudo; solius enim Dei beatitudo est suum esse. Alio modo dicitur vita ipsa operatio viventis, secundum quam principium vitæ in actum reducitur; et sic nominamus vitam activam, vel contemplativam, vel voluptuosam; et hoc modo vita æterna dicitur ultimus finis; quod patet per hoc quod dicitur Joan. 17, 4: *Hæc est vita æterna ut cognoscant te Deum verum (1) et unum.*

Ad secundum dicendum quòd Boetius, definiendo beatitudinem, consideravit ipsam communem beatitudinis rationem. Est enim communis beatitudinis ratio quòd sit bonum commune perfectum; et hoc significavit, cùm dixit, quòd est *status omnium bonorum aggregatione perfectus*: per quod nihil aliud significatur; nisi quòd beatus est in statu boni perfecti. Sed Aristoteles expressit ipsam essentiam beatitudinis, ostendens per quid homo sit in hujusmodi statu, quia per operationem quamdam; et ideò in 1 Ethic., loco cit. in arg. *Sed cont.*, ipse etiam ostendit, quòd *beatitudo est bonum perfectum.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut dicitur in 9 Metaph., text. 16, duplex est actio. Una quæ procedit ab operante in exteriorem materiam, sicut urere, et secare; et talis operatio non potest esse beatitudo; nam talis operatio non est actus et perfectio agentis, sed magis patientis, ut ibidem dicitur. Alia est actio manens in ipso agente, ut sentire, intelligere, et velle, et hujusmodi actio est perfectio et actus agentis; et talis operatio potest esse beatitudo.

Ad quartum dicendum quòd cùm beatitudo dicat quamdam ultimam perfectionem, secundum quod diversæ res beatitudinis capaces ad diversos gradus perfectionis pertingere possunt, secundum hoc necesse est quòd diversimodè beatitudo dicatur. Nam in Deo est

(1) Ita codd. Alcan. Tarrac. et Camer. cum editis ferè omnibus. Edit. Rom., in bono existentis.

(2) Al., ut aliquid existens.

(1) Vulgata, solum Deum verum.

beatitudo per essentiam; quia ipsum esse ejus est operatio ejus, quia non fruitur alio, sed seipso.

In Angelis autem beatitudo est ultima perfectio secundum aliquam operationem, quā conjunguntur bono increato; et hæc operatio est in eis unica et sempiterna.

In hominibus autem secundum statum præsentis vitæ est ultima perfectio secundum operationem quā homo conjungitur Deo. Sed hæc operatio nec sempiterna, nec continua potest esse, et per consequens nec unica est, quia operatio interseissione multiplicatur; et propter hoc in statu præsentis vitæ perfecta beatitudo ab homine haberi non potest. Unde Philosophus in 1 Ethic., cap. 10, ponens beatitudinem hominis in hac vitā, dicit eam imperfectam, post multa concludens: *Beatos autem dicimus, ut homines. Sed promittitur nobis à Deo beatitudo perfecta, quando erimus sicut Angeli in cælo, sicut dicitur Matth. 22, 30.*

Quantum ergo ad illam beatitudinem perfectam cessat objectio; quia unā et continuā et sempiternā operatione in illo beatitudinis statu mens hominis Deo conjungitur. Sed in præsentī vitā quantum deficiamus ab unitate et continuitate talis operationis, tantum deficiamus à beatitudinis perfectione; est tamen aliqua participatio beatitudinis; et quantum operatio potest esse magis continua et una, tanto plus habet rationem beatitudinis. Et ideo in activā vitā, quæ circa multa occupatur, est minus de ratione beatitudinis quam in vitā contemplativā, quæ versatur circa unum, id est, circa veritatis contemplationem. Et si aliquando homo actu non operetur hujusmodi operationem; tamen, quia in promptu habet eam, semper potest operari: et quia etiam ipsam cessationem (puta somni (1), vel occupationis alicujus naturalis) ad operationem prædictam ordinat, quasi videtur operatio continua esse.

Et per hoc patet solutio ad quintum et ad sextum.

ARTICULUS III. — *Utrum beatitudo sit operatio sensitivæ partis, aut intellectivæ tantum.*

— (2 cont., cap. 33 et 37, princ., et opusc. 2, cap. 264, et 1 Eth., lect. 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat etiam in operatione sensus. Nulla enim operatio invenitur in homine nobilior operatione sensitivā, nisi intellectiva. Sed operatio intellectiva dependet in nobis ab operatione sensitivā; quia *non possumus intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in 3 de Animā, text. 30. Ergo beatitudo consistit etiam in operatione sensitivā.

2. Præterea, Boetius dicit in 3 de Consol., prosa 2, circ. princ., quod *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed quædam bona sunt sensibilia, quæ attingimus per sensus operationem. Ergo videtur quod operatio sensus requiratur ad beatitudinem.

(1) Ita ex codd. edit. Rom. Garcia, Nicolaius et edit. Patav. supplendum putarunt, *ratione somni*.

3. Præterea, beatitudo est bonum perfectum, ut probatur in 1 Ethic., cap. 6, quod non esset, nisi homo perficeretur per ipsam secundum omnes partes suas. Sed per operationes sensitivas quædam partes animæ perficiuntur. Ergo operatio sensitiva requiritur ad beatitudinem.

Sed contra, in operatione sensitivā communicant nobiscum bruta animalia, non autem in beatitudine. Ergo beatitudo non consistit in operatione sensitivā.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem potest aliquid pertinere tripliciter: uno modo essentialiter, alio modo antecedenter, tertio modo consequenter.

Essentialiter quidem non potest pertinere operatio sensus ad beatitudinem. Nam beatitudo hominis consistit essentialiter in conjunctione ipsius ad bonum increatum, quod est ultimus finis, ut supra ostensum est, art. 1 hujus quæst., cui homo conjungi non potest per sensus operationem; similiter etiam quia, sicut ostensum est quæst. 2, art. 3, in corporalibus bonis beatitudo hominis non consistit, quæ tamen sola per sensus operationem attingimus.

Possunt autem operationes sensus pertinere ad beatitudinem antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem secundum beatitudinem imperfectam, qualis in præsentī vitā haberi potest; nam operatio intellectus præexigit operationem sensus. Consequenter autem in illā perfectā beatitudine, quæ expectatur in cælo; quia post resurrectionem *ex ipsā beatitudine animæ*, ut Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum, *fiet quædam refluentia in corpus, et in sensus corporeos, ut in suis operationibus perficiantur*, ut infra magis patebit (1), cum de corporum resurrectione agatur. Non autem tunc operatio quā mens humana Deo conjungitur, à sensu dependebit.

Ad primum ergo dicendum quod objectio illa probat quod operatio sensus requiritur antecedenter ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vitā haberi potest.

Ad secundum dicendum quod beatitudo perfecta, qualem Angeli habent, habet congregationem omnium bonorum per conjunctionem ad universalem fontem totius boni, non quod indigeat singulis particulis bonis; sed in hac beatitudine imperfectā requiritur congregatio bonorum sufficientium ad perfectissimam operationem hujus vitæ.

Ad tertium dicendum quod in perfectā beatitudine perficitur totus homo, sed in inferiori parte per redundantiam à superiori; in beatitudine autem imperfectā præsentis vitæ è converso à perfectione inferioris partis proceditur ad perfectionem superioris.

ARTICULUS IV. — *Utrum, si beatitudo est intellectivæ partis, sit operatio intellectus an voluntatis.* — (Inf., quæst. 26, art. 2 et 3,

(1) Edit. Patav. an. 1712 hunc loco talem notam appingit: *Quod hic citatur, S. D. non absolvit; habetur amen aliquid simile, part. 3, quæst. 54, art. 3, ad 1.*

et 2 cont., cap. 25, 26 et 27, § 2, et *Mal. quæst.* 16, art. 2, ad 6, et *Ver. quæst.* 1, art. 5, ad 8, et *quæst.* 8, art. 19, et *opusc.* 2, cap. 107.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis. Dicit enim Augustinus, 10 de Civ. Dei, cap. 10 et 11, quod *beatitudo hominis in pace consistit*; unde in Psal. 147, 3: *Qui posuit fines tuos pacem*. Sed pax ad voluntatem pertinet. Ergo beatitudo hominis in voluntate consistit.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis. Ergo beatitudo in voluntatis operatione consistit.

3. Præterea, primo moventi respondet ultimus finis; sicut ultimus finis totius exercitus est victoria; quæ est finis ducis, qui omnes movet. Sed primum movens ad operandum est voluntas, quia movet alias vires, ut infra dicetur, quæst. 9, art. 1 et 3. Ergo beatitudo ad voluntatem pertinet.

4. Præterea, si beatitudo est aliqua operatio, oportet quod sit nobilissima operatio hominis. Sed nobilior est Dei dilectio, quæ est actus voluntatis, quam cognitio, quæ est operatio intellectus, ut patet per Apostolum, 1 ad Corinth. 13. Ergo videtur quod beatitudo consistat in actu voluntatis.

5. Præterea, Augustinus dicit in 13 de Trin., cap. 5, in fine, quod *beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil vult malè*; et post pauca subdit, cap. 6, circa med.: *Et appropinquat beato, qui benè vult quodcumque vult: bona enim beatum faciunt, quorum bonorum jam habet aliquid, ipsam scilicet bonam voluntatem*. Ergo beatitudo in actu voluntatis consistit.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 17, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, Deum verum unum*. Vita autem æterna est ultimus finis, ut dictum est quæst. 3, art. 2, ad 1. Ergo beatitudo hominis in cognitione Dei consistit, quæ est actus intellectus.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem, sicut supra dictum est, quæst. 2, art. 6, duo requiruntur: unum, quod est esse beatitudinis; aliud, quod est quasi per se accedens ejus, scilicet delectatio ei adjuncta.

Dico ergo quod quantum ad id quod est essentialiter ipsa beatitudo, impossibile est quod consistat in actu voluntatis. Manifestum est enim ex præmissis, art. 1 hujus quæst., quod beatitudo est consecutio finis ultimi. Consecutio autem finis non consistit in ipso actu voluntatis; voluntas autem fertur in finem et absentem, cum ipsum desiderat, et præsentem, cum in ipso requiescens delectatur. Manifestum est autem quod ipsum desiderium finis non est consecutio finis, sed est motus ad finem. Delectatio autem advenit voluntati ex hoc quod finis est præsens; non autem è converso ex hoc aliquid fit præsens, quia voluntas delectatur in ipso. Oportet igitur aliquid aliud esse quam actum voluntatis, per quod fit finis ipse præsens voluntati. Et hoc manifestè apparet circa fines sensibiles. Si enim consequi pecuniam esset per actum

voluntatis, statim à principio cupidus consecutus esset pecuniam, quando vult eam habere; sed à principio quidem est absens ei, consequitur autem ipsam per hoc quod manu ipsam apprehendit, vel aliquo hujusmodi; et tunc jam delectatur in pecuniâ habitâ. Sic igitur et circa intelligibilem finem contingit. Nam à principio volumus consequi finem intelligibilem; consequimur autem ipsum per hoc quod fit præsens nobis per actum intellectus; et tunc voluntas delectata conquiescit in fine jam adepto. Sic igitur essentia beatitudinis in actu intellectus consistit.

Sed ad voluntatem pertinet delectatio beatitudinem consequens, secundum quod Augustinus dicit 10 Confess., cap. 23, ante med., quod *beatitudo est gaudium de veritate*, quia scilicet ipsum gaudium est consummatio beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod pax pertinet ad ultimum hominis finem, non quasi essentialiter sit ipsa beatitudo, sed quia antecederet et consequenter habet se ad ipsam. Antecedenter quidem, in quantum jam sunt remota omnia perturbantia et impediencia ab ultimo fine; consequenter verò, in quantum jam homo, adepto ultimo fine, remanet pacatus desiderio quietato.

Ad secundum dicendum quod primum objectum voluntatis non est actus ejus, sicut nec primum objectum visus est visio, sed visibile. Unde ex hoc ipso quod beatitudo pertinet ad voluntatem, tanquam primum objectum ejus, sequitur quod non pertineat ad ipsam tanquam actus ipsius.

Ad tertium dicendum quod finem primò apprehendit intellectus quam voluntas; tamen motus ad finem incipit in voluntate; et ideò voluntati debetur id quod ultimò consequitur consecutionem finis, scilicet delectatio, vel fruitio.

Ad quartum dicendum quod dilectio præeminet cognitioni in movendo; sed cognitio prævia est dilectioni in attingendo. *Non enim diligitur nisi cognitum*, ut dicit Augustinus in 10 de Trin., cap. 1 et 2. Et ideò intelligibilem finem primò attingimus per actionem intellectus, sicut et finem sensibilem primò attingimus per actionem sensus.

Ad quintum dicendum quod ille qui habet omnia quæ vult, ex hoc est beatus quod habet ea quæ vult; quod quidem est per aliud quam per actum voluntatis. Sed nihil malè velle requiritur ad beatitudinem sicut quædam debita dispositio ad ipsam. Voluntas autem bona ponitur in numero bonorum quæ beatum faciunt, prout est inclinatio quædam in ipsâ; sicut motus reducitur ad genus sui termini, ut alteratio ad qualitatem.

ARTICULUS V. — *Utrum beatitudo sit operatio intellectus speculativi, an practici.* — (P. 1, qu. 20, art. 8, et 4, dist. 49, qu. 1, art. 1, qu. 3, et *opusc.* 2, cap. 164, et 1 *Ethic.*, lect. 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo consistat in operatione intellectus practici. Finis enim ultimus cujuslibet creaturæ

turæ consistit in assimilatione ad Deum. Sed homo magis assimilatur Deo per intellectum practicum, qui est causa rerum intellectarum, quàm per intellectum speculativum, cujus scientia accipitur à rebus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectûs practici quàm speculativi.

2. Præterea, beatitudo est perfectum bonum hominis. Sed intellectus practicus magis ordinatur ad bonum quàm speculativus, qui ordinatur ad verum; unde et secundum perfectionem practici intellectûs dicimur boni, non autem secundum perfectionem speculativi intellectûs; sed secundum eam dicimur scientes, vel intelligentes. Ergo beatitudo hominis magis consistit in actu intellectûs practici quàm speculativi.

3. Præterea, beatitudo est quoddam bonum ipsius hominis. Sed speculativus intellectus occupatur magis circa ea quæ sunt extra hominem; practicus autem intellectus occupatur circa ea quæ sunt ipsius hominis, scilicet circa operationes et passiones ejus. Ergo beatitudo hominis magis consistit in operatione intellectûs practici quàm intellectûs speculativi.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Trin., cap. 10, in princ., quod *contemplatio promittitur nobis actionum omnium finis, atque æterna perfectio gaudiorum.*

Respondeo dicendum quod beatitudo magis consistit in operatione speculativi intellectûs quàm practici, quod patet ex tribus.

Primò quidem ex hoc quod si beatitudo hominis est operatio, oportet quod sit optima operatio hominis. Optima autem operatio hominis est quæ est optimæ potentiæ respectu optimi objecti; optima autem potentia est intellectus, cujus objectum optimum est bonum divinum; quod quidem non est objectum practici intellectûs, sed speculativi. Unde in tali operatione, scilicet in contemplatione divinorum, maximè consistit beatitudo. Et quia *unusquisque videtur esse id quod est optimum in eo*, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 4 et 8, et 10, cap. 7, ad fin.; ideò talis operatio est maximè propria homini, et maximè delectabilis.

Secundò apparet idem ex hoc quod contemplatio maximè quæritur propter seipsam. Actus autem intellectûs practici non quæritur propter seipsum, sed propter actionem; ipsæ autem actiones ordinantur ad aliquem finem. Unde manifestum est quod ultimus finis non potest consistere in vitâ activâ, quæ pertinet ad intellectum practicum.

Tertiò idem apparet ex hoc quod in vitâ contemplativâ homo communicat cum superioribus, scilicet cum Deo et Angelis, quibus per beatitudinem assimilatur; sed in his quæ pertinent ad vitam activam, etiam alia animalia cum homine aliquantulum communicant, licet imperfectè.

Et ideò ultima et perfecta beatitudo, quæ expectatur in futurâ vitâ, tota principaliter consistit in contemplatione. Beatitudo autem imperfecta, qualis hîc haberi potest, primò quidem et principaliter (1) consistit in con-

templatione; secundariò verò in operatione practici intellectûs ordinantis actiones et passiones humanas, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 7 et 8.

Ad primum ergo dicendum quod similitudo prædicta intellectûs practici ad Deum est secundum proportionalitatem, quia scilicet habet se ad suum cognitum, sicut Deus ad suum; sed assimilatio intellectûs speculativi ad Deum est secundum unionem, vel informationem, quæ est multò major assimilatio.

Et tamen dici potest quod respectu principalis cogniti, quod est sua essentia, non habet Deus practicam cognitionem, sed speculativam tantum.

Ad secundum dicendum quod intellectus practicus habet bonum quod est extra ipsum; sed intellectus speculativus habet bonum in seipso, scilicet contemplationem veritatis; et si illud bonum sit perfectum, ex eo totus homo perficitur, et fit bonus; quod quidem intellectus practicus non habet, sed ad illud ordinat.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procederet, si ipsemet homo esset ultimus finis: tunc enim consideratio et ordinatio actuum et passionum ejus esset beatitudo. Sed quia ultimus hominis finis est aliud bonum extrinsecum, scilicet Deus, ad quem per operationem intellectûs speculativi attingimus, ideò magis beatitudo hominis in operatione intellectûs speculativi consistit quàm in operatione intellectûs practici.

ARTICULUS VI. — *Utrum beatitudo consistat in consideratione scientiarum speculativarum.* — (1-2, quæst. 167, art. 1, ad 1, et opusc. 2, cap. 104, 262 et 264.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in consideratione scientiarum speculativarum. Philosophus enim dicit in lib. 10 Ethic., cap. 7, in princ., quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*; et distinguens virtutes speculativas, non ponit nisi tres, *scientiam, sapientiam et intellectum*; quæ omnes pertinent ad considerationem scientiarum speculativarum. Ergo ultima hominis beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum consistit.

2. Præterea, illud videtur esse ultima hominis beatitudo quod naturaliter desideratur ab omnibus propter seipsum. Sed hujusmodi est consideratio speculativarum scientiarum, quia, ut dicitur in 1 Metaph., in princ., *omnes homines naturâ scire desiderant*; et post pauca subditur, cap. 2, à princ., quod *speculativæ scientiæ propter seipsas quærentur*. Ergo in consideratione scientiarum speculativarum consistit beatitudo.

3. Præterea, beatitudo est ultima hominis perfectio. Unumquodque autem perficitur, secundum quod reducitur de potentiâ in actum: intellectus autem humanus reducitur in actum per considerationem scientiarum speculativarum. Ergo videtur quod in hujusmodi consideratione ultima hominis beatitudo consistat.

(1) In quibusdam codicibus deest. et principaliter.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 9, 23 : *Non gloriatur sapiens in sapientiâ suâ*, et loquitur de sapientiâ speculativarum scientiarum. Non ergo consistit in harum consideratione ultima hominis beatitudo.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., ad 4, duplex est hominis beatitudo, una perfecta, et alia imperfecta. Oportet autem intelligere perfectam beatitudinem, quæ attingit ad veram beatitudinis rationem; beatitudinem autem imperfectam, quæ non attingit, sed participat quamdam particularem beatitudinis similitudinem; sicut est perfecta prudentia in homine, apud quem est ratio rerum agibilibus; imperfecta autem prudentia est in quibusdam animalibus brutis, in quibus sunt quidam particulares instinctus ad quædam opera similia operibus prudentiæ.

Perfecta igitur beatitudo in consideratione scientiarum speculativarum essentialiter consistere non potest.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod consideratio speculativæ scientiæ non se extendit ultra virtutem principiorum illius scientiæ; quia in principiis scientiæ virtualiter tota scientia continetur. Prima autem principia scientiarum speculativarum sunt per sensum accepta, ut patet per Philosophum in princ. Metaph., à princ., et in fine Poster., text. ult. Unde tota consideratio scientiarum speculativarum non potest ultra extendi quam sensibilibus cognitio ducere potest. In cognitione autem sensibilibus non potest consistere ultima hominis beatitudo, quæ est ultima ejus perfectio. Non enim aliquid perficitur ab aliquo inferiori, nisi secundum quod in inferiori est aliqua participatio superioris. Manifestum est autem quod forma lapidis, vel cujuslibet rei sensibilis est inferior homine; unde per formam lapidis non perficitur intellectus, in quantum est talis forma, sed in quantum in eâ participatur aliquid simile alicui quod est supra intellectum humanum, scilicet lumen intelligibile, vel aliquid hujusmodi. Omne autem quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se. Unde oportet quod ultima perfectio hominis sit per cognitionem alicujus rei quæ sit supra intellectum humanum. Ostensum est autem part. 1., quæst. 88, art. 2, quod per sensibilia non potest deveniri in cognitionem substantiarum separatarum, quæ sunt supra intellectum humanum. Unde relinquitur quod hominis ultima beatitudo non possit esse in consideratione speculativarum scientiarum.

Sed sicut in formis sensibilibus participatur aliqua similitudo substantiarum superiorum; ita consideratio scientiarum speculativarum est quædam participatio veræ et perfectæ beatitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod Philosophus loquitur in lib. Ethic. de felicitate imperfectâ, qualiter in hac vitâ haberi potest, ut supra dictum est art. 2 hujus quæst., ad 4.

Ad secundum dicendum quod naturaliter desideratur non solum perfecta beatitudo, sed etiam qualiscumque similitudo, vel participatio ejus.

SUMMA. II.

Ad tertium dicendum quod per considerationem scientiarum speculativarum reducitur intellectus noster aliquo modo in actum, non autem in ultimum et completum.

ARTICULUS VII. — *Utrum beatitudo consistat in cognitione substantiarum separatarum, scilicet Angelorum.* — (1 p., quæst. 64, art. 1, ad 2, et quæst. 89, art. 2, ad 3, et 3 cont., cap. 44, et Verit. quæst. 2, art. 3, ad 5, et opusc. 2, cap. 108 et 164.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo hominis consistat in cognitione substantiarum separatarum, id est Angelorum. Dicit enim Gregorius in quâdam homiliâ, 26 in Evang., parum à med.: *Nihil prodest interesse festis hominum, si non contingat interesse festis Angelorum*; per quod finalem beatitudinem designat. Sed festis Angelorum interesse possumus per eorum contemplationem. Ergo videtur quod in contemplatione Angelorum ultima hominis beatitudo consistat.

2. Præterea, ultima perfectio uniuscujusque rei est ut jungatur suo principio; unde et circulus dicitur esse figura perfecta, quia habet idem principium et finem. Sed principium cognitionis humanæ est ab ipsis Angelis, per quos homines illuminantur, ut dicit Dionysius 4 cap. de cœlesti Hierarch., parum à princ. Ergo perfectio humani intellectus est in contemplatione Angelorum.

3. Præterea, unaquæque natura perfecta est quando jungitur superiori naturæ, sicut ultima perfectio corporis est ut jungatur naturæ spirituali. Sed supra intellectum humanum ordine naturæ sunt Angeli. Ergo ultima perfectio humani intellectus est ut jungatur per contemplationem ipsis Angelis.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 9, 4 : *In hoc gloriatur qui gloriatur, scire, et nosse me.* Ergo ultima hominis gloria vel beatitudo non consistit nisi in cognitione Dei.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., perfecta hominis beatitudo non consistit in eo quod est perfectio intellectus, secundum alicujus participationem, sed in eo quod est per essentiam tale.

Manifestum est autem quod unumquodque in tantum est perfectio alicujus potentiæ, in quantum ad ipsum pertinet ratio proprii objecti illius potentiæ; proprium autem objectum intellectus est *verum*. Quidquid ergo habet veritatem participatam, contemplatum non facit intellectum perfectum ultimâ perfectione. Cum autem eadem sit dispositio rerum in esse, sicut in veritate, ut dicitur in 2 Metaphysic., text. 4, quæcumque sunt entia per participationem, sunt vera per participationem. Angeli autem habent esse participatum, quia solius Dei suum esse est sua essentia, ut in primo ostensum est, quæst. 3, art. 4, et quæst. 61, art. 1. Unde relinquitur quod solus Deus sit veritas per essentiam, et quod ejus contemplatio faciat perfectè beatum.

Aliqualem autem beatitudinem imperfectam nihil prohibet attendi in contemplatione

(Deux.)

Angelorum, et etiam altiore[m] quàm in consideratione scientiarum speculativarum.

Ad primum ergo dicendum quòd festis Angelorum intererimus non solum contemplantes Angelos, sed simul cum ipsis Deum.

Ad secundum dicendum quòd secundum illos qui ponunt animas humanas esse ab Angelis creatas, satis conveniens videtur quòd beatitudo hominis sit in contemplatione Angelorum, quasi in conjunctione ad suum principium. Sed hoc est erroneum, ut in primo dictum est, quæst. 90, art. 3. Unde ultima perfectio intellectus humani est per conjunctionem ad Deum, qui est principium et creationis animæ, et illuminationis ejus. Angelus autem illuminat tanquam minister, ut in primo habitum est, quæst. 111, art. 1. Unde suo ministerio adjuvat hominem ut ad beatitudinem perveniat; non autem est humanæ beatitudinis objectum.

Ad tertium dicendum quòd attingi superiorem naturam ab inferiori contingit dupliciter. Uno modo secundum gradum potentie participantis; et sic ultima perfectio hominis erit in hoc quòd homo attinget ad contemplandum, sicut Angeli contemplantur. Alio modo sicut objectum attingitur à potentia: et hoc modo ultima perfectio cujuslibet potentie est ut attingat ad id in quo plenè invenitur ratio sui objecti.

ARTICULUS VIII. — *Utrum beatitudo hominis sit in visione divinæ essentiae.* — (Sup., art. 3, et 1 p., quæst. 12, art. 4, et quæst. 26, art. 2 et 3, et 1, dist. 1, quæst. 1, art. 1, et 2, dist. 4, et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 2, et quæst. 4, art. 5, quæst. 1, et 3 cont., cap. 25 et 32, et op. 3, cap. 106, 107, 108, 153, 166, etc.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo hominis non sit in visione ipsius divinæ essentiae. Dicit enim Dionysius in 1 cap. mysticæ Theologiæ, ad finem, quòd *per id quod est supremum intellectus, homo Deo conjungitur sicut omnino ignoto*. Sed id quod videtur per essentiam, non est omnino ignotum. Ergo ultima intellectus perfectio, seu beatitudo non consistit in hoc quòd Deus per essentiam videatur.

2. Præterea, altioris naturæ perfectio altior est. Sed hæc est perfectio divini intellectus propria, ut suam essentiam videat. Ergo ultima perfectio intellectus humani ad hoc non pertingit, sed infra subsistit.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est*.

Respondeo dicendum quòd ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinæ essentiae.

Ad cujus evidentiam duo consideranda sunt. Primum quidem quòd homo non est perfectè beatus quamdiu restat ei aliquid desiderandum et quærendum. Secundum est quòd uniuscujusque potentie perfectio attenditur secundum rationem sui objecti.

Objectum autem intellectus est quòd quid est, id est essentia rei, ut dicitur in 3 de Anima, text. 26, unde in tantum procedit perfectio intellectus, in quantum cognoscit essen-

tiam alicujus rei. Si ergo intellectus aliquis cognoscat essentiam alicujus effectus, per quam non possit cognosci essentia causæ, ut scilicet sciatur de causâ quid est, non dicitur intellectus attingere ad causam simpliciter; quamvis per effectum cognoscere possit de causâ an sit. Et ideò remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causâ quid est; et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem, ut dicitur in principio Metaph., cap. 2, circ. med., putâ, si aliquis cognoscens eclipsim solis considerat quòd ex aliquâ causâ procedit, de quâ, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquit; nec ista inquisitio quiescit, quousque perveniat ad cognoscendum essentiam causæ. Si igitur intellectus humanus cognoscens essentiam alicujus effectus creati non cognoscat de Deo nisi an est, nondum perfectio ejus attingit simpliciter ad causam primam, sed remanet ei adhuc naturale desiderium inquirendi causam; unde nondum est perfectè beatus. Ad perfectam igitur beatitudinem requiritur quòd intellectus pertingat ad ipsam essentiam primæ causæ.

Et sic perfectionem suam habebit per unionem ad Deum sicut ad objectum, in quo solo beatitudo hominis consistit, ut supra dictum est, art. præc. et art. 1 huj. quæst.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius loquitur de cognitione eorum qui sunt in viâ, tendentes ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., finis potest accipi dupliciter. Uno modo quantum ad rem ipsam quæ desideratur; et hoc modo idem est finis et superioris, et inferioris naturæ, imò omnium rerum, ut supra dictum est, qu. 1, art. 8. Alio modo quantum ad consecutionem hujus rei; et sic diversus est finis superioris, et inferioris naturæ secundum diversam habitudinem ad rem talem. Sic igitur altior est beatitudo Dei suam essentiam intellectu comprehendentis, quàm hominis vel Angeli videntis, et non comprehendentis.

QUESTIO IV.

DE HIS QUÆ AD BEATITUDINEM EXIGUNTUR.
(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de his quæ exiguntur ad beatitudinem; et circa hoc quærentur octo: 1º utrum delectatio requiratur ad beatitudinem; 2º quid sit principalius in beatitudine, utrum delectatio, vel visio; 3º utrum requiratur comprehensio; 4º utrum requiratur rectitudo voluntatis; 5º utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus; 6º utrum perfectio corporis; 7º utrum aliqua exteriora bona; 8º utrum requiratur societas amicorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.* — (Sup., quæst. 3, art. 4, corp., et 2, dist. 38, art. 2, corp., et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 4, quæst. 3, et op. 2, cap. 107, 161.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non requiratur ad beatitudinem. Dicit enim Augustinus in 1 de Trin.;

cap. 8, à med., quòd *visio est tota merces fidei*. Sed id quod est præmium, vel merces virtutis, est beatitudo, ut patet per Philosophum in 1 Ethic., cap. 9, in princ. Ergo nihil aliud requiritur ad beatitudinem nisi sola visio.

2. Præterea, beatitudo est per se sufficientissimum bonum, ut Philosophus dicit 1 Ethic., cap. 7, circ. med. Quod autem eget aliquo alio, non est perfectè sufficiens. Cum igitur essentia beatitudinis in visione Dei consistat, ut ostensum est, qu. 3, art. 8, videtur quòd ad beatitudinem non requiratur delectatio.

3. Præterea, operationem felicitatis seu beatitudinis oportet esse non impeditam, ut dicitur in 10 Eth., cap. 7. Sed delectatio impedit actionem intellectûs: *Corrupt enim æstimationem prudentiæ*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Ergo delectatio non requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit 10 Confess., cap. 22, ante med., quòd *beatitudo est gaudium de veritate*.

Respondeo dicendum quòd quadrupliciter aliquid requiritur ad aliud. Uno modo sicut præambulum vel præparatorium ad ipsum, sicut disciplina requiritur ad scientiam. Alio modo sicut perficiens aliquid, sicut anima requiritur ad vitam corporis. Tertio modo sicut coadiuvans extrinsecus, sicut amici requiruntur ad aliquid agendum (1). Quarto modo sicut aliquid concomitans, ut si dicamus, quòd calor requiritur ad ignem.

Et hoc modo delectatio requiritur ad beatitudinem. Delectatio enim causatur ex hoc quòd appetitus requiescit in bono adepto. Unde cum beatitudo nihil aliud sit quàm adeptio summi boni, non potest esse beatitudo sine delectatione concomitante.

Ad primum ergo dicendum quòd ex hoc ipso quòd merces alicui redditur, voluntas merentis quiescit; quod est delectari. Unde in ipsâ ratione mercedis redditæ delectatio includitur.

Ad secundum dicendum quòd ex ipsâ visione Dei causatur delectatio. Unde ille qui Deum videt, delectatione indigere non potest.

Ad tertium dicendum quòd delectatio concomitans operationem intellectûs non impedit ipsam, sed magis eam confortat, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4. Ea enim quæ delectabiliter facimus, attentius et perseverantius operamur. Delectatio autem extranea impedit operationem quandoque quidem ex intentionis distractione; quia sicut dictum est, hic sup., ad ea quibus delectamur, magis intenti sumus; et dùm uni vehementer intendimus, necesse est quòd ab alio intentio retrahatur; quandoque autem etiam ex contrarietate; sicut delectatio sensûs contraria rationi impedit æstimationem prudentiæ magis quàm æstimationem speculativi intellectûs (2).

(1) Perperam edit. Rom.: *Sicut anima requiritur ad aliquid agendum*.

(2) Ita codices Alean., Camer. et Tarrac. cum edit.

ARTICULUS II. — *Utrum in beatitudine sit principalius visio quàm delectatio.* — (Sup., art. 1, et locis ibi notatis.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio sit principalius in beatitudine quàm visio. Delectatio enim, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4, à med., est perfectio operis. Sed perfectio est potior perfectibili. Ergo delectatio est potior operatione intellectûs, quæ est visio.

2. Præterea, illud propter quod aliquid est appetibile, est potius. Sed operationes appetuntur propter delectationem ipsarum: unde et natura in operationibus necessariis ad conservationem individui, et speciei delectationem apposit, ut huiusmodi operationes ab animalibus non neglegantur. Ergo delectatio est potior in beatitudine quàm operatio intellectûs, quæ est visio.

3. Præterea, visio respondet fidei; delectatio autem, sive fruitio charitati. Sed charitas est major fide, ut dicit Apostolus 1 ad Corinth. 13. Ergo delectatio, sive fruitio est potior visione.

Sed contra, causa est potior effectu. Sed visio est causa delectationis. Ergo visio est potior quàm delectatio.

Respondeo dicendum quòd istam quæstionem movet Philosophus in 10 Ethic., cap. 4, in fin., et eam insolutam dimittit.

Sed si quis diligenter consideret, ex necessitate oportet quòd operatio intellectûs, quæ est visio, sit potior delectatione. Delectatio enim consistit in quâdam quietatione voluntatis; quòd autem voluntas in aliquo quietetur, non est nisi propter bonitatem ejus in quo quietatur. Si ergo voluntas quietatur in aliquâ operatione, ex bonitate operationis procedit quietatio voluntatis.

Nec voluntas quærit bonum propter quietationem; sic enim ipse actus voluntatis esset finis, quod est contra præmissa, quæst. 1, art. 1, ad 2. Sed ideò quærit quòd quietetur in operatione, quia operatio est bonum ejus. Unde manifestum est quòd principalius bonum est ipsa operatio, in quâ quietatur voluntas, quàm quietatio voluntatis in ipso.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Philosophus ibidem dicit, loc. cit. in arg., *delectatio perficit operationem, sicut decor juventutem*, qui est ad juventutem consequens; unde delectatio est quædam perfectio concomitans visionem, non sicut perfectio faciens visionem in suâ specie perfectam esse.

Ad secundum dicendum quòd apprehensio sensitiva non attingit ad communem rationem boni, sed ad aliquod bonum particulare quod est delectabile. Et ideò secundum appetitum sensitivum, qui est in animalibus, operationes quærentur propter delectationem. Sed intellectus apprehendit universalem rationem boni, ad cujus consecutionem sequitur delectatio; unde principalius intendit bonum quàm delectationem. Et inde

plurimis. Al.: *Impedit æstimationem speculativi intellectûs, intermediis omissis. Item: Impedit æstimationem prudentiæ magis quàm speculativi intellectûs.*

est quòd divinus intellectus, qui est institutor naturæ, delectationes apposuit propter operationes. Non est autem aliquid æstimandum simpliciter secundum ordinem sensitivi appetitûs, sed magis secundum ordinem appetitûs intellectivi.

Ad tertium dicendum quòd charitas non quærit bonum dilectum propter delectationem; sed hoc est ei consequens ut delectetur in bono adepto, quod amat; et sic delectatio non respondet ei ut finis, sed magis visio, per quam primò finis fit ei præsens.

ARTICULUS III. — *Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.* — (1, dist. 1, quæst. 1, art. 1, corp., et 4, dist. 49, quæst. 4, art. 3, quæst. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ad beatitudinem non requiratur comprehensio. Dicit enim Augustinus ad Paulinum de videndo Deum, cap. 9 implic., sed expres. serm. 38 de Verb. Dom., cap. 3: *Attingere mente Deum, magna est beatitudo, comprehendere autem est impossibile.* Ergo sine comprehensione est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo est perfectio hominis secundum intellectivam partem, in quâ non sunt aliæ potentie quàm intellectus et voluntas, ut in primo dictum est, quæst. 79. Sed intellectus sufficienter perficitur per visionem Dei; voluntas autem per delectationem in ipso. Ergo non requiritur comprehensio tanquàm aliquod tertium.

3. Præterea, beatitudo in operatione consistit. Operationes autem determinantur secundum objecta; objecta autem generalia sunt duo, verum et bonum; sed verum correspondet visioni, et bonum correspondet dilectioni. Ergo non requiritur comprehensio quasi aliquod tertium.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 9, 24: *Sic currite ut comprehendatis.* Sed spiritualis cursus terminatur ad beatitudinem. Unde ipse dicit 2 ad Tim. ult., 7: *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, fidem servavi; in reliquo reposita est mihi corona justitiæ.* Ergo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum quòd cum beatitudo consistat in consecutione ultimi finis, ea quæ requiruntur ad beatitudinem, sunt consideranda ex ipso ordine hominis ad finem.

Ad finem autem intelligibilem ordinatur homo partim quidem per intellectum, partim autem per voluntatem; per intellectum quidem, in quantum in intellectu præexistit aliqua cognitio finis imperfecta; per voluntatem autem primò quidem per amorem, qui est primus motus voluntatis in aliquid, secundò autem per realem habitudinem amantis ad amatum; quæ quidem potest esse triplex. Quandoque enim amatum est præsens amanti, et tunc jam non quæritur; quandoque autem non est præsens, sed impossibile est ipsum adipisci; et tunc etiam non quæritur; quandoque autem possibile est ipsum adipisci; sed est elevatum supra facultatem adipiscentis, ita ut statim haberi non possit; et hæc est habitudo sperantis ad spera-

tum, quæ sola habitudo facit inquisitionem.

Et istis tribus respondent aliqua in ipsâ beatitudine. Nam perfecta cognitio finis respondet imperfectæ; præsentia verò ipsius finis respondet habitudini spei; sed delectatio in præsentia consequitur dilectionem, ut supra dictum est, art. 1 huj. quæst. Et ideò necesse est ad beatitudinem ista tria concurrere, scilicet visionem, quæ est cognitio perfecta intelligibilis finis; comprehensionem, quæ importat præsentiam finis; delectationem, vel fruitionem, quæ importat quietationem rei amantis in amato.

Ad primum ergo dicendum quòd comprehensio dicitur dupliciter: Uno modo inclusio comprehensi in comprehendente, et sic omne quod comprehenditur à finito est finitum; unde hoc modo Deus comprehendi non potest ab aliquo intellectu creato. Alio modo comprehensio nihil aliud nominat quàm tensionem alicujus rei; quæ jam præsentialiter habetur; sicut aliquis consequens aliquem, dicitur eum comprehendere, quando tenet eum; et hoc modo comprehensio requiritur ad beatitudinem.

Ad secundum dicendum quòd sicut ad voluntatem pertinet spes et amor, quia ejusdem est amare aliquid, et tendere in illud non habitum; ita etiam ad voluntatem pertinet comprehensio et delectatio, quia ejusdem est habere aliquid, et quiescere in illo.

Ad tertium dicendum quòd comprehensio non est aliqua operatio præter visionem, sed quædam habitudo ad finem jam habitum. Unde etiam ipsa visio vel res visa quæ præsentialiter adest, objectum comprehensionis est.

ARTICULUS IV. — *Utrum ad beatitudinem requiratur rectitudo voluntatis.* — (Inf., qu. 5, art. 4 et 7, corp., et opusc. 2, cap. 173.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd rectitudo voluntatis non requiratur ad beatitudinem. Beatitudo enim consistit in operatione intellectûs, ut dictum est quæst. 3, art. 4. Sed ad perfectam intellectûs operationem non requiritur rectitudo voluntatis, per quam homines mundi dicuntur; dicit enim Augustinus in lib. 1 Retractationum, cap. 4, à princ.: *Non approbo quod in oratione dixi: «Deus qui nonnisi mundos verum scire voluisti;» responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera.* Ergo rectitudo voluntatis non requiritur ad beatitudinem.

2. Præterea, prius non dependet à posteriori. Sed operatio intellectûs est prior quàm operatio voluntatis. Ergo beatitudo, quæ est perfecta operatio intellectûs, non dependet à rectitudine voluntatis.

3. Præterea, quod ordinatur ad aliquid tanquàm ad finem, non est necessarium adepto jam fine, sicut navis postquàm pervenitur ad portum. Sed rectitudo voluntatis, quæ est per virtutem, ordinatur ad beatitudinem tanquàm ad finem. Ergo, adeptâ beatitudine, non est necessaria rectitudo voluntatis.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 8: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* et Hebr. 12, 14: *Pacem sequimini cum*

omnibus, et sanctimoniam, sine quâ nemo videbit Deum.

Respondeo dicendum quòd rectitudo voluntatis requiritur ad beatitudinem et antecedenter et concomitanter. Antecedenter quidem, quia rectitudo voluntatis est per debitum ordinem ad finem ultimum; finis autem comparatur ad id quod ordinatur ad finem, sicut forma ad materiam. Unde, sicut materia non potest consequi formam, nisi sit debito modo disposita ad ipsam; ita nihil consequitur finem, nisi sit debito modo ordinatum ad ipsum. Et ideò nullus potest ad beatitudinem pervenire, nisi habeat rectitudinem voluntatis. Concomitanter autem, quia, sicut dictum est quæst. 3, art. 8, beatitudo ultima consistit in visione divinæ essentiae, quæ est ipsa essentia bonitatis; et ita voluntas videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub ordine ad Deum; sicut voluntas non videntis Dei essentiam ex necessitate amat quicquid amat sub communi ratione boni, quam novit; et hoc ipsum est quod facit voluntatem rectam. Unde manifestum est quòd beatitudo non potest esse sine rectâ voluntate.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de cognitione veri, quod non est ipsa essentia bonitatis.

Ad secundum dicendum quòd omnis actus voluntatis procedit ab aliquo actu intellectûs; aliquis tamen actus voluntatis est prior quàm aliquis actus intellectûs; voluntas enim tendit in finalem actum intellectûs, qui est beatitudo. Et ideò recta inclinatio voluntatis præexigitur ad beatitudinem, sicut rectus motus sagittæ ad percussionem signi.

Ad tertium dicendum quòd non omne quod ordinatur ad finem, cessat adveniente fine; sed id tantum quod se habet in ratione imperfectionis, ut motus. Unde instrumenta motûs non sunt necessaria, postquàm pervenitur ad finem; sed debitus ordo ad finem est necessarius.

ARTICULUS V. — Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.— (3, part., quæst. 7, art. 4, ad 2, et quæst. 15, art. 10, corp., et ad 2, et 4, dist. 49, quæst. 4, art. 5, qu. 2, corp., et ad 1, et 4 cont., cap. 47, et Pot., qu. 5, art. 10, corp., et opusc. 2, c. 152, et Job. 19, fin.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad beatitudinem requiratur corpus. Perfectio enim virtutis et gratiæ præsupponit perfectionem naturæ. Sed beatitudo est perfectio virtutis et gratiæ; anima autem sine corpore non habet perfectionem naturæ, cum sit pars naturaliter humanæ naturæ; omnis autem pars est imperfecta à suo toto separata. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

2. Præterea, beatitudo est operatio quædam perfecta, ut supra dictum est quæst. 3, art. 2. Sed operatio perfecta sequitur esse perfectum, quia nihil operatur, nisi secundum quòd est ens in actu. Cum ergo anima non habeat esse perfectum, quando est à corpore separata, sicut nec pars separata à toto, videtur quòd anima sine corpore non possit esse beata.

3. Præterea, beatitudo est perfectio hominis. Sed anima sine corpore non est homo. Ergo beatitudo non potest esse in animâ sine corpore.

4. Præterea, secundum Philosophum in 10 Ethic., cap. 7, et lect. 7, cap. 13, operatio felicitatis, in quâ consistit beatitudo, est non impedita. Sed operatio animæ separatæ est impedita; quia, ut dicit Augustinus 12 super Genes. ad litt., cap. 35, *inest ei naturalis quidam appetitus corpus administrandi, quo appetitu retardatur quodammodo ne totâ intentione pergat in illud summum cælum*, id est, in visionem essentiae divinæ. Ergo anima sine corpore non potest esse beata.

5. Præterea, beatitudo est sufficiens bonum, et quietat desiderium. Sed hoc non convenit animæ separatæ; quia adhuc appetit corporis unionem, ut Augustinus dicit loc. cit. Ergo anima separata à corpore non est beata.

6. Præterea, homo in beatitudine est Angelis æqualis. Sed anima sine corpore non æquatur Angelis, ut Augustinus dicit ibid. Ergo non est beata.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 14, 13: *Beati mortui qui in Domino moriuntur.*

Respondeo dicendum quòd duplex est beatitudo: una imperfecta, quæ habetur in hac vitâ; et alia perfecta, quæ in Dei visione consistit. Manifestum est autem quòd ad beatitudinem hujus vitæ de necessitate requiritur corpus; est enim beatitudo hujus vitæ operatio intellectûs vel speculativi, vel practici. Operatio autem intellectûs in hac vitâ non potest esse sine phantasmate, quod non est nisi in organo corporeo, ut in 1 habitum est quæst. 84, art. 7. Et sic beatitudo quæ in hac vitâ haberi potest, dependet quodammodo ex corpore.

Sed circa beatitudinem perfectam, quæ in Dei visione consistit, aliqui posuerunt, quòd non potest animæ advenire sine corpore existenti, dicentes, quòd animæ sanctorum à corporibus separatæ ad illam beatitudinem non pervenient usque ad diem judicii, quando corpora resument. Quod quidem apparet esse falsum et auctoritate, et ratione. Auctoritate quidem, quia Apostolus dicit 2 ad Corinth. 5, 6: *Quamdiù sumus in corpore, peregrinamur à Domino*; et quæ sit ratio peregrinationis ostendit, subdens: *Per fidem enim ambulamus, et non per speciem*. Ex quo apparet quòd quamdiù aliquis ambulat per fidem, et non per speciem, carens visione divinæ essentiae, nondum est Deo præsens. Animæ autem sanctorum à corporibus separatæ sunt Deo præsentibus; unde subditur: *Audemus autem, et voluntatem habemus bonam peregrinari à corpore, et præsentibus esse ad Deum*. Unde manifestum est quòd animæ sanctorum separatæ à corporibus *ambulant per speciem*, Dei essentiam videntes, in quo est vera beatitudo. Hoc etiam per rationem apparet. Nam intellectus ad suam operationem non indiget corpore nisi propter phantasmata, in quibus veritatem intelligibilem contuetur, ut in 1 dictum est, quæst. 84, art. 7. Manifestum est autem quòd divina essentia per phantasmata

videri non potest, ut in 1 ostensum est quæst. 12, art. 2. Unde cum in visione divinæ essentiæ perfecta hominis beatitudo consistat, non dependet beatitudo perfecta hominis à corpore. Unde sine corpore potest anima esse beata.

Sed sciendum quòd ad perfectionem alicujus rei dupliciter aliquid pertinet. Uno modo ad constituendam essentiam rei, sicut anima requiritur ad perfectionem hominis. Alio modo requiritur ad perfectionem rei quod pertinet ad benè esse ejus, sicut pulchritudo corporis, vel velocitas ingenii pertinet ad perfectionem hominis. Quamvis ergo corpus primo modo ad perfectionem beatitudinis humanæ non pertineat, pertinet tamen secundo modo. Cum enim operatio dependeat ex naturâ rei, quantò anima perfectior erit in suâ naturâ, tantò perfectiùs habebit suam propriam operationem, in quâ felicitas consistit. Unde Augustinus in 12 super Genes. ad litt., cap. 35, cum quæsivisset *utrùm spiritibus defunctorum sine corporibus possit summa illa beatitudo præberi*, respondet quòd *non sic possunt videre incommutabilem substantiam, ut sancti Angeli vident, sive aliâ latentiore causâ, sive ideò quia est in eis naturalis quidam appetitus corpus administrandi*.

Ad primum ergo dicendum quòd beatitudo est perfectio animæ ex parte intellectûs, secundum quem anima transcendit corporis organa, non autem secundum quòd est forma naturalis corporis. Et ideò illa naturalis perfectio manet secundum quam ei beatitudo debetur; licèt non maneat illa naturæ perfectio secundum quam est corporis forma (1).

Ad secundum dicendum quòd anima aliter se habet ad esse quàm aliæ partes; nam esse totius non est alicujus suarum partium. Unde vel pars omninò desinit esse destructo toto, sicut partes animalis destructo animali; vel si remanent, habent aliud esse in actu, sicut pars lineæ habet aliud esse quàm tota linea. Sed animæ humanæ remanet esse compositi post corporis destructionem; et hoc ideò, quia idem est esse formæ, et materiæ; hoc idem est esse compositi. Anima autem subsistit in suo esse, ut in 1 ostensum est, quæst. 75, art. 2. Unde relinquitur quòd post separationem à corpore perfectum esse habeat; unde perfectam operationem habere potest, licèt non habeat perfectam naturam.

Ad tertium dicendum quòd beatitudo est hominis secundum intellectum; et ideò remanente intellectu, potest inesse ei beatitudo; sicut dentes Æthiopis possunt esse albi etiam post evulsionem, secundum quos Æthiops dicitur albus.

Ad quartum dicendum quòd dupliciter aliquid impeditur ab alio. Uno modo per modum contrarietatis, sicut frigus impedit actionem caloris; et tale impedimentum operationis repugnat felicitati. Alio modo per modum cujusdam defectûs, quia scilicet res impedita non habet quiddam ad omnimodam ejus perfectionem requiritur; et tale impedimentum operationis non repugnat felicitati, sed om-

nimodæ perfectioni ipsius. Et sic separatio animæ à corpore dicitur animam retardare, ne tota intentione tendat in visionem divinæ essentiæ. Appetit enim anima sic frui Deo, quòd etiam ipsa fruitio derivetur ad corpus per redundantiam, sicut est possibile; et ideò quamdiù ipsa fruitur Deo sine corpore, appetitus ejus sic quiescit in eo, quòd tamen adhuc ad participationem ejus vellet suum corpus pertingere.

Ad quintum dicendum quòd desiderium animæ separatæ totaliter quiescit ex parte appetibili, quia habet id quod suo appetitui sufficit; sed non totaliter requiescit ex parte appetentis, quia illud bonum non possidet secundum omnem modum quo possidere vellet. Et ideò, corpore resumpto, beatitudo crescit, non intensivè, sed extensivè.

Ad sextum dicendum quòd id quod ibidem dicitur, quòd *spiritus defunctorum non sic vident Deum sicut Angeli*, non est intelligendum secundum inæqualitatem quantitatis, quia etiam modo aliquæ animæ beatorum sunt assumptæ ad superiores ordines Angelorum, clariùs videntes Deum quàm inferiores Angeli; sed intelligitur secundum inæqualitatem proportionis, quia Angeli etiam infimi habent omnem perfectionem beatitudinis quam sunt habituri, non autem animæ separatæ sanctorum.

ARTICULUS VI. — *Utrùm ad beatitudinem requiratur aliqua perfectio corporis.* — (Sup., art. 5, et locis ibi inductis.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd perfectio corporis non requiratur ad beatitudinem hominis perfectam. Perfectio enim corporis est quoddam corporale bonum. Sed supra ostensum est, quæst. 2, quòd beatitudo non consistit in corporalibus bonis. Ergo ad beatitudinem hominis non requiritur aliqua perfecta dispositio corporis.

2. Præterea, beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ, ut ostensum est, quæst. 3, art. 8. Sed ad hanc operationem nihil exhibet corpus, ut dictum est art. præc. Ergo nulla dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

3. Præterea, quantò intellectus est magis abstractus à corpore, tantò perfectiùs intelligit. Sed beatitudo consistit in perfectissimâ operatione intellectûs. Ergo oportet omnibus modis animam esse abstractam à corpore. Nullo ergo modo requiritur aliqua dispositio corporis ad beatitudinem.

Sed contra, præmium virtutis est beatitudo. Unde dicitur Joan. 13, 17: *Beati eritis, si feceritis ea*. Sed sanctis repromittitur pro præmio non solum visio Dei, et delectatio, sed etiam corporis bona dispositio; dicitur enim Is. ult., 14: *Videbitis, et gaudebit cor vestrum, et ossa vestra quasi herba germinabunt*. Erga bona dispositio corporis requiritur ad beatitudinem.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de beatitudine hominis, qualis in hac vitâ potest haberi, manifestum est quòd ad eam ex necessitate requiritur bona dispositio corporis. Consistit enim hæc beatitudo, secundum

(1) Nicolaus: Secundum corporis formam.

Philosophum, 1 Ethic., cap. 7, circ. med., in operatione virtutis perfectæ. Manifestum est autem quod per invaletudinem corporis in omni operatione virtutis homo impediri potest.

Sed si loquamur de beatitudine perfectâ, sic quidam posuerunt, quod non requiritur ad beatitudinem aliqua corporis dispositio; imò requiritur ad eam ut omninò anima sit à corpore separata. Unde Augustinus 12 de Civit. Dei, cap. 26, in princip., introducit verba Porphyrii dicentis quod *ad hoc quod sit beata anima, omne corpus fugiendum est*. Sed hoc est inconveniens. Cum enim naturale sit animæ corpori uniri, non potest esse quod perfectio animæ naturalem ejus perfectionem excludat.

Et ideò dicendum est quod ad beatitudinem omnibus modis perfectam requiritur perfecta dispositio corporis et antecedenter, et consequenter. Antecedenter quidem, quia, ut Augustinus dicit 12 super Genes. ad litt., cap. 23: *Si tale sit corpus, cujus sit difficilis, et gravis administratio, sicut caro quæ corrumpitur, et aggravat animam, avertitur mens ab illâ visione summi cæli*; unde concludit, quod *cum hoc corpus jam non erit animale, sed spirituale, tunc Angelis adæquabitur, et erit ei ad gloriam, quod sarcinæ fuit*. Consequenter verò, quia ex beatitudine animæ fiet redundancia ad corpus, ut et ipsum suâ perfectione potiatur. Unde Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum: *Tam potenti naturâ Deus fecit animam, ut ex ejus plenissimâ beatitudine redundet in inferiorem naturam incorruptionis vigor*.

Ad primum ergo dicendum quod in corporali bono non consistit beatitudo sicut in objecto beatitudinis; sed corporale bonum potest facere ad aliquem beatitudinis decorem, vel perfectionem.

Ad secundum dicendum quod etsi corpus nihil conferat ad illam operationem intellectûs quâ Dei essentia videtur; tamen posset ab hac impedire; et ideò requiritur perfectio corporis, ut non impediatur elevationem mentis.

Ad tertium dicendum quod ad perfectam operationem intellectûs requiritur quidem abstractio ab hoc corruptibili corpore, quod aggravat animam; non autem à spirituali corpore quod erit totaliter spiritui subjectum. De quo in tertiâ parte hujus operis dicitur. (Vide Supplement., quæst. 82 et seq.)

ARTICULUS VII. — *Utrum ad beatitudinem requirantur aliqua exteriora bona.* — (2-2, quæst. 18, art. 3, ad 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod ad beatitudinem requirantur etiam exteriora bona. Quod enim in præmium sanctis promittitur, ad beatitudinem pertinet. Sed sanctis repromittuntur exteriora bona, sicut cibus et potus, divitiæ et regnum; dicitur enim Luc. 21, 30: *Ut edatis, et bibatis super mensam meam in regno meo*; et Matth. 6, 20: *Thesaurizate vobis thesaurum in cælo*; et Matth. 25, 34: *Venite, benedicti Patris mei, possidete regnum*. Ergo ad beatitudinem requiruntur exteriora bona.

2. Præterea, secundum Boetium in 3 de Consol., prosâ 2, *beatitudo est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Sed exteriora sunt aliqua hominis bona, licet minima, ut Augustinus dicit lib. 2 de lib. Arb., cap. 19, et 1 Retract., cap. 9. Ergo ipsa etiam requiruntur ad beatitudinem.

3. Præterea, Dominus, Matth. 5, 12, dicit. *Mercēs vestra multa est in cælis*. Sed esse in cælis significat esse in loco. Ergo saltem locus exterior requiritur ad beatitudinem.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 72. 24: *Quid enim mihi est in cælo, et à te quid volui super terram?* quasi dicat: Nihil volo nisi quod sequitur: *Mihi adherere Deo bonum est*. Ergo nihil aliud extra Deum ad beatitudinem requiritur.

Respondeo dicendum quod ad beatitudinem imperfectam, qualis in hac vitâ potest haberi, requiruntur exteriora bona, non quasi de essentiâ beatitudinis existentia, sed quasi instrumentaliter deservientia beatitudini, quæ consistit in operatione virtutis, ut dicitur 1 Ethic., cap. 7, à med.; indiget enim homo in hac vitâ necessariis corporis tam ad operationem virtutis contemplativæ, quàm etiam ad operationem virtutis activæ; ad quam etiam plura alia requiruntur quibus exerceat opera activæ virtutis.

Sed ad beatitudinem perfectam, quæ in visione Dei consistit, nullo modo hujusmodi bona requiruntur. Cujus ratio est, quia omnia hujusmodi bona exteriora vel requiruntur ad sustentationem animalis corporis, vel requiruntur ad aliquas operationes quas per animale corpus exercemus, quæ humanæ vitæ conveniunt. Illa autem perfecta beatitudo quæ in visione Dei consistit, vel erit in animâ sine corpore, vel erit in animâ corpori junctâ, non jam animali, sed spirituali. Et ideò nullo modo hujusmodi exteriora bona requiruntur ad illam beatitudinem, cum ordinentur ad vitam animalem. Et quia in hac vitâ magis accedit ad similitudinem illius perfectæ beatitudinis felicitas contemplativa quàm activa, utpote etiam Deo similior, ut ex dictis patet, quæst. 3, art. 5; ideò minùs indiget hujusmodi bonis corporis, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 8.

Ad primum ergo dicendum quod omnes illæ corporales promissiones quæ in sacrâ Scripturâ continentur, sunt metaphoricè intelligendæ, secundum quod in Scripturis solent spiritualia per corporalia designari, ut ex his quæ novimus, ad desiderandum incognita consurgamus, sicut Gregorius dicit in quâdam hom. (11 in Evang., in princ.) Sicut per cibum et potum intelligitur delectatio beatitudinis; per divitias sufficientia, quâ homini sufficiet Deus; per regnum exaltatio hominis usque ad conjunctionem cum Deo.

Ad secundum dicendum quod bona ista deservientia animali vitæ non competunt vitæ spirituali, in quâ beatitudo perfecta consistit. Et tamen erit in illâ beatitudine omnium bonorum congregatio; quia quidquid bonum invenitur in istis, totum habebitur in summo fonte bonorum.

Ad tertium dicendum quod secundum Au-

gustinum in lib. de Serm. Dom. in monte, cap. 5, à med., *merces sanctorum non dicitur esse in corporeis cœlis, sed per cœlos intelligitur altitudo spiritualium bonorum*. Nihilominus tamen locus corporeus, scilicet cœlum empyreum, aderit beatis, non propter necessitatem beatitudinis, sed secundum quamdam congruentiam et decorum.

ARTICULUS VIII. — *Utrum ad beatitudinem requiratur societas amicorum.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod amici sint necessarii ad beatitudinem. Futura enim beatitudo in Scripturis frequenter nomine gloriæ designatur. Sed gloria consistit in hoc quod bonum hominis ad notitiam multorum deducitur. Ergo ad beatitudinem requiritur societas amicorum.

2. Præterea, Boetius dicit, Seneca epist. 6, circa med., quod *nullius boni sine consortio jucunda est possessio*. Sed ad beatitudinem requiritur delectatio. Ergo etiam requiritur societas amicorum.

3. Præterea, charitas in beatitudine perficitur. Sed charitas extendit se ad dilectionem Dei et proximi. Ergo videtur quod ad beatitudinem requiratur societas amicorum.

Sed contra est quod dicitur Sap. 7, 11 : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum divinâ sapientiâ, quæ consistit in contemplatione Dei, et sic ad beatitudinem nihil aliud requiritur.

Respondeo dicendum quod si loquamur de felicitate præsentis vitæ, sicut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 9 et 11, felix indiget amicis, non quidem propter utilitatem, cum sit sibi sufficiens; nec propter delectationem, quia habet in seipso delectationem perfectam in operatione virtutis; sed propter bonam operationem, ut scilicet eis beneficiat, et ut eos inspiciens benefacere delectetur, et ut ab eis in benefaciendo juvetur. Indiget enim homo ad bene operandum auxilio amicorum tam in operibus vitæ activæ, quam in operibus vitæ contemplativæ.

Sed si loquamur de perfectâ beatitudine, quæ erit in patriâ, non requiritur societas amicorum de necessitate ad beatitudinem; quia homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo. Sed ad bene esse beatitudinis facit societas amicorum; unde Augustinus dicit 8 super Gen. ad litt., cap. 25, post med., quod *creatura spiritualis ad hoc quod sit beata, non nisi intrinsecus adjuvatur æternitate, veritate, charitate Creatoris; extrinsecus verò si adjuvari dicenda est, fortassè hoc solo adjuvatur quod se invicem vident, et de sua societate gaudent*.

Ad primum ergo dicendum quod gloria, quæ est essentialis beatitudini, est quam habet homo non apud hominem, sed apud Deum.

Ad secundum dicendum quod verbum illud intelligitur, quando in eo bono quod habetur, non est plena sufficientia; quod in proposito dici non potest, quia omnis boni sufficientiam habet homo in Deo.

Ad tertium dicendum quod perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem

proximi. Unde si esset una sola anima fruens Deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret. Sed, supposito proximo, sequitur dilectio ejus ex perfectâ dilectione Dei. Unde quasi concomitanter se habet amicitia ad perfectam beatitudinem.

QUÆSTIO V.

DE ADEPTIONE BEATITUDINIS. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ipsâ adeptione beatitudinis; et circa hoc quærentur octo : 1° utrum homo possit consequi beatitudinem; 2° utrum unus homo possit esse alio beatior; 3° utrum aliquis possit esse in hac vitâ beatus; 4° utrum beatitudo habita possit amitti; 5° utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem; 6° utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ; 7° utrum requirantur opera hominis aliqua ad hoc quod homo beatitudinem consequatur à Deo; 8° utrum omnis homo appetat beatitudinem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum homo possit consequi beatitudinem.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo beatitudinem adipisci non possit. Sicut enim natura rationalis est supra sensibilem, ita natura intellectualis est supra rationalem, ut patet per Dionysium in lib. de div. Nom., in multis locis, cap. 4, 5, 6, 7 et 8. Sed bruta animalia, quæ habent naturam sensibilem tantum, non possunt pervenire ad finem rationalis naturæ. Ergo nec homo, qui est rationalis naturæ, potest pervenire ad finem intellectualis naturæ, qui est beatitudo.

2. Præterea, beatitudo vera consistit in visione Dei, quæ est veritas pura. Sed homini est connaturale ut veritatem intueatur in rebus materialibus; unde species intelligibiles in phantasmatibus intelligit, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 39. Ergo non potest ad beatitudinem pervenire.

3. Præterea, beatitudo consistit in adeptione summi boni. Sed aliquis non potest pervenire ad summum, nisi transcendat media. Cum igitur inter Deum et naturam humanam media sit natura angelica, quam homo transcendere non potest, videtur quod non possit beatitudinem adipisci.

Sed contra est quod dicitur in Ps. 93, 12 : *Beatus homo quem tu erudieris, Domine!*

Respondeo dicendum quod beatitudo nominat adeptionem perfecti boni. Quicumque ergo est capax perfecti boni, potest ad beatitudinem pervenire. Quod autem homo boni perfecti sit capax, ex hoc apparet quod ejus intellectus potest comprehendere universale, et perfectum bonum, et ejus voluntas appetere illud; et ideo homo potest beatitudinem adipisci.

Apparet etiam idem ex hoc quod homo est capax visionis divinæ essentiæ, sicut in primo habitum est, quæst. 12, art. 1. In quâ quidem visione perfectam hominis beatitudinem consistere diximus.

Ad primum ergo dicendum quod aliter excedit natura rationalis sensitivam, et aliter

intellectualis rationalem. Natura enim rationalis excedit sensitivam quantum ad cognitionis objectum, quia sensus nullo modo potest cognoscere universale, cujus ratio est cognoscitiva. Sed intellectualis natura excedit rationalem quantum ad modum cognoscendi intelligibilem veritatem. Nam intellectualis natura statim apprehendit veritatem, ad quam rationalis natura per inquisitionem rationis pertingit, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt, quæst. 79, art. 8. Et ideò ad id quod intellectus apprehendit, ratio per quemdam motum pertingit. Unde rationalis natura consequi potest beatitudinem, quæ est perfectio intellectualis naturæ; tamen alio modo quam Angeli; nam Angeli consecuti sunt eam statim post principium suæ conditionis; homines autem per tempus ad ipsam perveniunt. Sed natura sensitiva ad hunc finem nullo modo pertingere potest.

Ad secundum dicendum quòd homini secundum statum præsentis vitæ est connaturalis modus cognoscendi veritatem intelligibilem per phantasmata; sed post hujus vitæ statum habet alium modum connaturalem, ut in 1 dictum est, quæst. 84, art. 7, et quæst. 99, art. 1.

Ad tertium dicendum quòd homo non potest transcendere Angelos gradu naturæ, ut scilicet naturaliter sit eis superior; potest tamen eos transcendere per operationem intellectus, dum intelligit aliquid super Angelos esse, quod homines beatificat; quod cum perfectè consequetur, perfectè beatus erit.

ARTICULUS II. — *Utrum unus homo possit esse beatior altero.* — (4, dist. 49, qu. 1, art. 4, quæst. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus homo alio non possit esse beatior. Beatitudo enim est præmium virtutis, ut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 9. Sed pro operibus virtutum omnibus æqualis merces redditur; dicitur enim Matth. 20, 10, quòd omnes qui operati sunt in vineâ, *acceperunt singulos denarios*; quia, ut dicit Gregorius, hom. 19 in Evang., ante med., *æqualem æternæ vitæ retributionem sortiti sunt*. Ergo unus non erit beatior alio.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum. Sed summo non potest esse aliquid majus. Ergo beatitudine unius hominis non potest esse alia major beatitudo.

3. Præterea, beatitudo, cum sit perfectum et sufficiens bonum, desiderium hominis quietat. Sed non quietatur desiderium, si aliquid bonum deest quod suppleri possit; si autem nihil deest quod suppleri possit, non poterit esse aliquid aliud majus bonum. Ergo vel homo non est beatus, vel si est beatus, non potest alia major beatitudo esse.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 2: *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*; per quas, ut Augustinus dicit, lib. de S. Virginit., cap. 26, in fine, et tract. 67 in Joan., circ. med.: *Diversæ meritum dignitates intelliguntur in vitâ æternâ*. Dignitas autem vitæ æternæ, quæ pro merito datur, est ipsa

beatitudo. Ergo sunt diversi gradus beatitudinis, et non omnium est æqualis beatitudo.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 8, et quæst. 2, art. 7, in ratione beatitudinis duo includuntur, scilicet ipse finis ultimus, qui est summum bonum, et adeptio vel fruitio ipsius boni. Quantum igitur ad ipsum bonum quod est beatitudinis objectum et causa, non potest esse una beatitudo aliâ major, quia non est nisi unum summum bonum, scilicet Deus, cujus fruitione homines sunt beati.

Sed quantum ad adeptionem hujusmodi boni, vel fruitionem, potest aliquis alio esse beatior, quia quantum magis hoc bono fruitur, tantò beatior est. Contingit autem aliquem perfectiùs frui Deo quam alium, ex eo quòd est meliùs dispositus vel ordinatus ad ejus fruitionem; et secundum hoc potest aliquis alio beatior esse.

Ad primum ergo dicendum quòd unitas denarii significat unitatem beatitudinis ex parte objecti; sed diversitas mansionum significat diversitatem beatitudinis secundum diversum gradum fruitionis.

Ad secundum dicendum quòd beatitudo dicitur esse summum bonum, in quantum est summi boni perfecta possessio, sive fruitio.

Ad tertium dicendum quòd nulli beato deest aliquod bonum desiderandum, cum habeat ipsum bonum infinitum, quod est *bonum omnis boni*, ut Augustinus dicit, 13 de Trin., cap. 7. Sed dicitur aliquis alio beatior ex diversâ ejusdem boni participatione. Additio autem aliorum bonorum non auget beatitudinem. Unde Augustinus dicit in 3 Confess., cap. 4, circ. princ.: *Qui et te, et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te solum beatus est*.

ARTICULUS III. — *Utrum aliquis in hac vitâ possit esse beatus.* — (Inf., art. 5, corp., et quæst. 62, art. 1, corp., et 3, dist. 27, qu. 2, art. 2, corp., et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, ad 5, et Ver., qu. 14, art. 2, corp., et 1 Eth., lect. 16, fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudo possit in hac vitâ haberi. Dicitur enim Psal. 118, 1: *Beati immaculati in vitâ, qui ambulant in lege Domini*. Hoc autem in hac vitâ contingit. Ergo aliquis in hac vitâ potest esse beatus.

2. Præterea, imperfecta participatio summi boni non adimit rationem beatitudinis; alioquin unus non esset beatior alio. Sed in hac vitâ homines possunt participare summum bonum cognoscendo et amando Deum, licet imperfectè. Ergo homo in hac vitâ potest esse beatus.

3. Præterea, quod ab omnibus dicitur, non potest totaliter falsum esse; videtur enim naturale quod in pluribus est; natura autem non totaliter deficit. Sed plures ponunt beatitudinem in hac vitâ, ut patet per illud Psal. 143, 15: *Beatum dixerunt populum, cui hæc sunt*, scilicet præsentis vitæ bona. Ergo aliquis in hac vitâ potest esse beatus.

Sed contra est quod dicitur Job. 14, 1: *Homo natus de muliere, brevi vivens tempore,*

repletur multis miseriis. Sed beatitudo excludit miseriam. Ergo homo in hac vita non potest esse beatus.

Respondeo dicendum quòd aliqualis beatitudinis participatio in hac vitâ haberi potest; perfecta autem et vera beatitudo non potest haberi in hac vitâ. Et hoc quidem considerari potest dupliciter :

Primò quidem ex ipsâ communi beatitudinis ratione ; nam beatitudo, cùm sit perfectum et sufficiens bonum, omne malum excludit, et omne desiderium implet. In hac autem vitâ non potest omne malum excludi ; multis enim malis præsens vita subjacet, quæ vitari non possunt, et ignorantiae ex parte intellectûs, et inordinatæ affectioni ex parte appetitûs, et multiplicibus pœnalitatibus ex parte corporis, ut Augustinus diligenter prosequitur, 19 de Civit. Dei, cap. 5, 6, 7 et 8. Similiter etiam boni desiderium in hac vitâ satiari non potest. Naturaliter enim homo desiderat permanentiam ejus boni quod habet. Bona autem præsens vitæ transitoria sunt, cùm et ipsa vita transeat, quam naturaliter desideramus, et eam perpetuò permanere vellemus, quia naturaliter homo refugit mortem. Unde impossibile est quòd in hac vitâ vera beatitudo habeatur.

Secundò, si consideretur id in quo specialiter beatitudo consistit, scilicet visio divinæ essentiae, non potest homini provenire in hac vitâ, ut in 1 ostensum est, qu. 12, art. 2. Ex quibus manifestè apparet quòd non potest aliquis in hac vitâ veram et perfectam beatitudinem adipisci.

Ad primum ergo dicendum quòd beati dicuntur aliqui in hac vitâ vel propter spem beatitudinis adipiscendæ in futurâ vitâ, secundum illud Rom. 8, 24 : *Spēs salvi facti sumus* ; vel propter aliqualem participationem beatitudinis secundum aliqualem summi boni fruitionem.

Ad secundum dicendum quòd participatio beatitudinis potest esse imperfecta dupliciter : uno modo ex parte ipsius objecti beatitudinis ; quod quidem secundum sui essentiam non videtur ; et talis imperfectio tollit rationem veræ beatitudinis. Alio modo potest esse imperfecta ex parte ipsius participantis ; qui quidem ad ipsum objectum beatitudinis secundum seipsum attingit, scilicet Deum, sed imperfectè per respectum ad modum quo Deus seipso fruitur ; et talis imperfectio non tollit veram rationem beatitudinis, quia cùm beatitudo sit operatio quædam, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 2, vera ratio beatitudinis consideratur ex objecto, quod dat speciem actui, non autem ex subjecto.

Ad tertium dicendum quòd homines reputant in hac vitâ esse aliquam beatitudinem, propter aliquam similitudinem veræ beatitudinis : et sic non ex toto in suâ æstimatione deficiunt.

ARTICULUS IV. — *Utrùm beatitudo habita possit amitti.* — (1 p., quæst. 64, art. 2, corp., et 1, dist. 8, quæst. 3, art. 2, corp., fin., et 3 cont., cap. 61 et 62, et op. 2, cap. 169, et Joan. 10, lect. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd

beatitudo possit amitti. Beatitudo enim est perfectio quædam. Sed omnis perfectio inest perfectibili secundum modum ipsius. Cùm igitur homo secundum naturam suam sit mutabilis, videtur quòd beatitudo ab homine mutabiliter participetur ; et ita videtur quòd homo beatitudinem possit amittere.

2. Præterea, beatitudo consistit in actione intellectûs, qui subjacet voluntati. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo videtur quòd possit desistere ab operatione quâ homo beatificatur ; et ita homo desinet esse beatus.

3. Præterea, principio respondet finis. Sed beatitudo hominis habet principium, quia homo non semper fuit beatus. Ergo videtur quòd habeat finem.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46, de justis, quòd *ibunt hi in vitam æternam*, quæ, ut dictum est art. 2 hujus quæst., est beatitudo sanctorum. Quòd autem est æternum, non deficit. Ergo beatitudo non potest amitti.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de beatitudine imperfectâ, qualis in hac vitâ potest haberi, sic potest amitti. Et hoc patet in felicitate contemplativâ, quæ amittitur vel per oblivionem, putâ cùm corrumpitur scientia ex aliquâ ægritudine, vel per aliquas occupationes : quibus totaliter abstrahitur aliquis à contemplatione. Patet etiam idem in felicitate activâ. Voluntas enim hominis transmutari potest, ut videlicet degeneret à virtute, in cujus actu principaliter consistit felicitas. Si autem virtus remanet integra, exteriores transmutationes possunt quidem beatitudinem talem perturbare, in quantum impediunt multas operationes virtutum, non tamen possunt eam totaliter auferre, quia adhuc remanet operatio virtutis, dùm ipsas adversitates homo laudabiliter sustinet. Et quia beatitudo hujus vitæ amitti potest, quod videtur esse contra rationem beatitudinis, ideò Philosophus dicit in 1 Eth., cap. 10, in fin., *aliquos esse in hac vitâ beatos non simpliciter, sed sicut homines*, quorum natura mutationi subjecta est.

Si verò loquamur de beatitudine perfectâ, quæ exspectatur post hanc vitam, sciendum est quòd Origenes posuit, lib. 1 Periarch., cap. 5, quorundam Platoniorum errorem sequens, quòd post ultimam beatitudinem homo potest fieri miser. Sed hoc manifestè apparet esse falsum dupliciter.

Primò quidem ex ipsâ communi ratione beatitudinis. Cùm enim ipsa beatitudo sit perfectum bonum et sufficiens, oportet quòd desiderium hominis quietet, et omne malum excludat. Naturaliter autem homo desiderat retinere bonum quod habet, et quod eju retinendi securitatem obtineat ; alioquin necesse est quòd timorè amittendi, vel dolore de certitudine amissionis affligatur. Requiritur igitur ad veram beatitudinem quòd homo certam habeat opinionem, bonum quod habet nunquàm se amissurum ; quæ quidem opinio si vera sit, consequens est quòd beatitudinem nunquàm amittet. Si autem falsa sit, hoc ipsum est quoddam malum, falsam opinionem habere ; nam falsum est malum intellectûs, sicut verum est bonum ipsius, ut

videtur in 6 Eth., cap. 2. Non igitur jam verè erit beatus, si aliquod malum ei inest.

Secundò idem apparet si consideretur ratio beatitudinis in speciali. Ostensum est enim supra, quæst. 3, art. 8, quòd perfecta beatitudo hominis in visione divinæ essentiae consistit. Est autem impossibile quòd aliquis videns divinam essentiam velit eam non videre, quia omne bonum habitum, quo aliquis carere vult, aut est insufficiens, et quæritur aliquid sufficientius loco ejus, aut habet aliquid incommodum annexum, propter quod in fastidium venit. Visio autem divinæ essentiae replet animam omnibus bonis, cum jungat fonti totius bonitatis. Unde dicitur in Psal. 16, 15 : *Satiabor, cum apparuerit gloria tua*; et Sap. 7, 11, dicitur : *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa*, scilicet cum contemplatione sapientiae. Similiter etiam non habet aliquod incommodum adjunctum, quia de contemplatione sapientiae dicitur Sap. 8, 16 : *Non habet amaritudinem conversatio illius, nec tedium convictus ejus*. Sic ergo patet quòd propriâ voluntate beatus non potest beatitudinem deserere. Similiter etiam non potest eam perdere, Deo subtrahente, quia cum subtractio beatitudinis sit quædam pœna, non potest talis subtractio à Deo justo iudice provenire nisi pro aliquâ culpâ; in quam cadere non potest qui Dei essentiam videt, cum ad hanc visionem ex necessitate sequatur rectitudo voluntatis, ut supra ostensum est, quæst. 4, art. 4. Similiter etiam nec aliquod aliud agens potest eam subtrahere, quia mens Deo conjuncta super omnia alia elevatur, et sic ab hujusmodi conjunctione nullum aliud agens potest ipsam excludere. Unde inconveniens videtur quòd per quasdam alternationes temporum transeat homo de beatitudine ad miseriam, et è converso, quia hujusmodi temporales alternationes esse non possunt nisi circa ea quæ subjacent tempori et motui.

Ad primum ergo dicendum quòd beatitudo est perfectio consummata, quæ omnem defectum excludit à beato; et idèd absque mutabilitate advenit eam habenti, faciente hoc virtute divinâ, quæ hominem sublevat in participationem æternitatis transcendentis omnem mutationem.

Ad secundum dicendum quòd voluntas ad opposita se habet in his quæ ad finem ordinantur; sed ad ultimum finem naturali necessitate ordinatur : quod patet ex hoc quòd homo non potest non velle esse beatus.

Ad tertium dicendum quòd beatitudo habet principium ex conditione participantis; sed caret fine propter conditionem boni cujus participatio facit beatum. Unde ab alio est initium beatitudinis, et ab alio est quòd caret fine.

ARTICULUS V. — *Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.* — (Inf., quæst. 62, art. 1 et 3, et 1 p., quæst. 12, art. 4, et quæst. 94, art. 1, et 4, dist. 49, quæst. 2, art. 6, et 3 cont., cap. 52, 147, 157, et 159, et Rom. 1, lect. 9, fin.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo per sua naturalia possit beatitudinem consequi. Natura enim non deficit in neces-

sariis. Sed nihil est homini tam necessarium quàm id per quod (1) finem ultimum consequitur. Ergo hoc naturæ humanæ non deest. Potest igitur homo per sua naturalia beatitudinem consequi.

2. Præterea, homo cum sit nobilior irrationalibus creaturis, videtur esse sufficientior. Sed irracionales creaturæ per sua naturalia possunt consequi suos fines. Ergo multò magis homo per sua naturalia potest beatitudinem consequi.

3. Præterea, beatitudo est operatio perfecta secundum Philosophum, 2 Eth., cap. 7. Ejusdem autem est incipere rem, et perficere ipsam. Cum igitur operatio imperfecta, quæ est quasi principium in operationibus humanis, subdatur naturali hominis potestati, quâ suorum actuum est dominus, videtur quòd per naturalem potentiam possit perferre ad operationem perfectam, quæ est beatitudo.

Sed contra, homo est principium naturaliter actuum suorum per intellectum et voluntatem. Sed ultima beatitudo sanctis præparata excedit intellectum hominis et voluntatem; dicit enim Apostolus, 1 ad Corinth. 2, 9 : *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se*. Ergo homo per sua naturalia non potest beatitudinem consequi.

Respondeo dicendum quòd beatitudo imperfecta, quæ in hac vitâ haberi potest, potest ab homine acquiri per sua naturalia, eo modo quo et virtus, in cujus operatione consistit; de quo infra dicetur, quæst. 63.

Sed beatitudo hominis perfecta, sicut supra dictum est, quæst. 3, art. 8, consistit in visione divinæ essentiae. Videre autem Deum per essentiam est supra naturam non solum hominis, sed etiâ omnis creaturæ, ut in primo ostensum est, qu. 12, art. 4. Naturalis enim cognitio cujuslibet creaturæ est secundum modum substantiæ ejus, sicut de intelligentiâ dicitur in lib. de Causis, propos. 8, quòd *cognoscit ea quæ sunt super se, et ea quæ sunt infra se, secundum modum substantiæ suæ*. Omnis autem cognitio quæ est secundum modum substantiæ creatæ, deficit à visione divinæ essentiae, quæ in infinitum excedit omnem substantiam creatam. Unde nec homo nec aliqua creatura potest consequi beatitudinem ultimam per sua naturalia.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut natura non deficit homini in necessariis, quamvis non dederit ipsi arma et tegumenta, sicut aliis animalibus, quia dedit ei rationem et manus quibus possit hæc sibi acquirere, ita nec deficit homini in necessariis, quamvis non daret ipsi aliquod principium quo posset beatitudinem consequi; hoc enim erat impossibile; sed dedit ei liberum arbitrium, quo possit converti ad Deum qui eum faceret beatum. Quæ enim per amicos possumus, per nos aliquantulum possumus, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, post. med.

Ad secundum dicendum quòd nobilioris

(1) Ita Garcia, theologi, Nicolaius et editi plurimi. Codices quidam, et edit. Rom., quàm id quod per finem.

conditionis est natura quæ potest consequi perfectum bonum, licet indigeat exteriori auxilio ad hoc consequendum, quàm natura quæ non potest consequi perfectum bonum, sed consequitur quoddam bonum imperfectum, licet ad consecutionem ejus non indigeat exteriori auxilio, ut Philosophus dicit in 2 de Cælo, à text. 60 usque ad 66, sicut melius est dispositus ad sanitatem qui potest consequi perfectam sanitatem, licet hoc sit per auxilium medicinæ, quàm qui solum potest consequi quamdam imperfectam sanitatem sine medicinæ auxilio. Et ideò creatura rationalis, quæ potest consequi perfectum beatitudinis bonum, indigens ad hoc divino auxilio, est perfectior quàm creatura irrationalis, quæ hujusmodi boni non est capax, sed quoddam bonum imperfectum consequitur virtute suæ naturæ.

Ad tertium dicendum quòd quando imperfectum et perfectum sunt ejusdem speciei, ab eadem virtute causari possunt; non autem hoc est necesse, si sint alterius speciei. Non enim quidquid potest causare dispositionem materiæ, potest ultimam perfectionem conferre. Imperfecta autem operatio, quæ subiacet naturali hominis potestati, non est ejusdem speciei cum operatione illâ perfectâ quæ est hominis beatitudo, cùm operationis species dependeat ex objecto. Unde ratio non sequitur.

ARTICULUS VI. — *Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit fieri beatus per actionem alicujus superioris creaturæ, scilicet Angeli. Cùm enim duplex ordo inveniatur in rebus, unus partium universi ad invicem, alius totius universi ad bonum, quod est extra universum, primus ordo ordinatur ad secundum sicut ad finem, ut dicitur in 12 Metaph., text. 52 et 53; sicut ordo partium exercitûs ad invicem est propter ordinem totius exercitûs ad ducem. Sed ordo partium universi ad invicem attenditur secundum quòd superiores creaturæ agunt in inferiores, ut in 1 dictum est, quæst. 21, art. 1, ad 3. Beatitudo autem consistit in ordine hominis ad bonum, quod est extra universum, quod est Deus. Ergo per actionem superioris creaturæ, scilicet Angeli in hominem, homo beatus efficitur.

2. Præterea, quod est in potentiâ tale potest reduci in actum per id quod est actu tale; sicut quod est potentiâ calidum, fit actu calidum per id quod est actu calidum. Sed homo est in potentiâ beatus. Ergo potest fieri actu beatus per Angelum, qui est actu beatus.

3. Præterea, beatitudo consistit in operatione intellectûs, ut supra dictum est, qu. 3, art. 4. Sed Angelus potest illuminare intellectum hominis, ut in primo habitum est, quæst. 111, art. 1. Ergo Angelus potest facere hominem beatum.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 83, 12 : *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum quòd cùm omnis

creatura naturæ legibus sit subjecta, utpote habens limitatam virtutem et actionem, illud quod excedit naturam creatam, non potest fieri virtute alicujus creaturæ. Et ideò, si quid fieri oporteat quod sit supra naturam, hoc fit immediatè à Deo, sicut suscitatio mortui, illuminatio cæci, et cætera hujusmodi. Ostensum est autem, art. præc., quòd beatitudo est quoddam bonum excedens naturam creatam. Unde impossibile est quòd per actionem alicujus creaturæ conferatur; sed homo beatus fit solo Deo agente, si loquamur de beatitudine perfectâ.

Si verò loquamur de beatitudine imperfectâ, sic eadem ratio est de ipsâ et de virtute in cujus actu consistit.

Ad primum ergo dicendum quòd plerumque contingit in potentiis activis ordinatis quòd perducere ad ultimum finem pertinet ad supremam potentiam; inferiores verò potentiæ coadjuvant ad consecutionem illius ultimi finis disponendo; sicut ad artem gubernativam, quæ præest navifactivæ, pertinet usus navis, propter quem navis ipsa fit. Sic igitur in ordine universi homo quidem adjuvatur ab Angelis ad consequendum ultimum finem secundum aliqua præcedentia, quibus disponitur ad ejus consecutionem; sed ipsum ultimum finem consequitur per ipsum primum agentem, qui est Deus.

Ad secundum dicendum quòd quando aliqua forma actu existit in aliquo secundum esse perfectum et naturale, potest esse principium actionis in alterum, sicut calidum per calorem calefacit; sed si forma existit in aliquo imperfectè, et non secundum esse naturale, non potest esse principium communicationis sui ad alterum; sicut intentio coloris qui est in pupillâ, non potest facere album; neque etiam omnia quæ sunt illuminata aut calefacta, possunt alia calefacere et illuminare; sic enim illuminatio et calefactio essent usque ad infinitum. Lumen autem gloriæ, per quod Deus videtur, in Deo quidem est perfectè et secundum esse naturale; in quâlibet autem creaturâ est imperfectè, et secundum esse similitudinarium vel participatum. Unde nulla creatura beata potest communicare suam beatitudinem alteri.

Ad tertium dicendum quòd Angelus beatus illuminat intellectum hominis vel etiam inferioris Angeli, quantum ad aliquas rationes divinorum operum, non autem quantum ad visionem divinæ essentiæ, ut in primo dictum est, quæst. 106, art. 1, ad 2; ad eam enim videndam omnes immediatè illuminantur à Deo.

ARTICULUS VII. — *Utrum requirantur aliqua opera bona ad hoc quòd homo beatitudinem consequatur à Deo.* — (Inf., quæst. 6, et 1, quæst. 62, art. 5, ad 1, et opus. 2, cap. 173.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non requirantur aliqua opera hominis ad hoc ut beatitudinem consequatur à Deo. Deus enim cùm sit agens infinitæ virtutis, non præexigit in agendo materiam, aut dispositionem materiæ, sed statim potest totum producere. Sed opera hominis, cùm non re-

quirantur ad beatitudinem ejus sicut causa efficiens, ut dictum est art. præc., non possunt requiri ad eam nisi sicut dispositiones. Ergo Deus, qui dispositiones non præexigit in agendo, beatitudinem sine præcedentibus operibus confert.

2. Præterea, sicut Deus est auctor beatitudinis immediatè, ita et naturam immediatè instituit. Sed in primâ institutione naturæ produxit creaturas nullâ dispositione præcedente, vel actione creaturæ, sed statim fecit unumquodque perfectum in suâ specie. Ergo videtur quòd beatitudinem conferat homini sine aliquibus operationibus præcedentibus.

3. Præterea, Apostolus dicit, Rom. 4, beatitudinem hominis esse cui Deus confert justitiam sine operibus. Non ergo requiruntur aliqua opera hominis ad beatitudinem consequendam.

Sed contra est quod dicitur Joan. 13, 17 : *Si hæc scitis, beati eritis si feceritis ea*. Ergo per actionem ad beatitudinem pervenimus.

Respondeo dicendum, quòd rectitudo voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 4, art. 4, requiritur ad beatitudinem; cum nihil aliud sit quàm debitus ordo voluntatis ad ultimum finem; quæ ita exigitur ad consecutionem ultimi finis, sicut debita dispositio materiæ ad consecutionem formæ. Sed ex hoc non ostenditur quòd aliqua operatio hominis debeat præcedere ejus beatitudinem. Posset enim Deus simul facere voluntatem rectè tendentem in finem, et finem consequentem, sicut quandoque simul materiam disponit et inducit formam.

Sed ordo divinæ sapientiæ exigit ne hoc fiat. Ut enim dicitur in 2 de Cælo, text. 62 et seq., *eorum quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet ipsum motu, aliquid uno motu, et aliquid pluribus*. Habere autem perfectum bonum sine motu convenit ei quod naturaliter habet illud. Habere autem beatitudinem naturaliter est solius Dei. Unde solius Dei proprium est quòd ad beatitudinem non moveatur per aliquam operationem præcedentem.

Cum autem beatitudo excedat omnem naturam creatam, nulla pura creatura convenienter beatitudinem consequitur absque motu operationis, per quam tendit in ipsam. Sed Angelus, qui est superior ordine naturæ quàm homo, consecutus est eam ex ordine divinæ sapientiæ uno motu operationis meritorie, ut in primo expositum est, quæst. 62, art. 5; homines autem consequuntur ipsam multis motibus operationum, qui merita dicuntur. Unde etiam secundum Philosophum, 1 Eth., cap. 9 et 10, cap. 6, 7, 8, *beatitudo est præmium virtuosarum operationum*.

Ad primum ergo dicendum quòd operatio hominis non præexigitur ad consecutionem beatitudinis propter insufficientiam divinæ virtutis beatificantis, sed ut servetur ordo in rebus.

Ad secundum dicendum quòd primas creaturas statim Deus perfectas produxit absque aliâ dispositione, vel operatione creaturæ præcedente; quia sic instituit prima individua specierum, ut per ea natura propaga-

retur ad posteros. Et similiter quia per Christum, qui est Deus et homo, beatitudo erat ad alios derivanda, secundum illud Apostoli ad Heb. 2, 10: *Qui multos filios in gloriam adduxerat*; statim à principio suæ conceptionis, absque aliquâ operatione meritoria præcedente, anima ejus fuit beata. Sed hoc est singulare in ipso. Nam pueris baptizatis subvenit meritum Christi ad beatitudinem consequendam, licet desint in eis merita propria, eò quòd per baptismum sunt Christi membra effecti.

Ad tertium dicendum quòd Apostolus loquitur de beatitudine spei, quæ habetur per gratiam justificantem, quæ quidem non datur propter opera præcedentia; non enim habet rationem termini motûs, ut beatitudo; sed magis est principium motûs, quo ad beatitudinem tenditur.

ARTICULUS VIII. — *Utrum omnis homo appetat beatitudinem.* — (Inf., quæst. 10, art. 1 et 2, et 1, quæst. 19, art. 1, et quæst. 82, art. 1 et 2, corp., et 1 cont., cap. 88, et 3, cap. 97, et Ver., quæst. 22, art. 5 et 6, et Mal. quæst. 6, art. 4, corp., et 3 Ethic., com. 5.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim potest appetere quod ignorat, cum bonum apprehensum sit objectum appetitûs, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 29 et 34. Sed multi nesciunt quid sit beatitudo; quod, sicut Augustinus dicit in 13 de Trinit., cap. 4, circ. princ., patet ex hoc quòd quidam posuerunt beatitudinem in voluptatibus corporis, quidam in virtute animæ, quidam in aliis rebus. Non ergo omnes beatitudinem appetunt.

2. Præterea, essentia beatitudinis est visio essentiæ divinæ, ut dictum est, quæst. 3, art. 8. Sed aliqui opinantur hoc esse impossibile quòd Deus per essentiam ab homine videatur: unde hoc non appetunt. Ergo non omnes homines appetunt beatitudinem.

3. Præterea, Augustinus dicit in 13 de Trinit., cap. 5, in fin., quòd *beatus est qui habet omnia quæ vult, et nihil malè vult*. Sed non omnes hoc volunt; quidam enim malè aliqua volunt, et tamen volunt illa se velle. Non ergo omnes volunt beatitudinem.

Sed contra est quod Augustinus dicit 13 de Trin., cap. 3, circ. fin.: *Si minus dixisset (1): Omnes beati esse vultis, miseri esse non vultis, dixisset aliquid quod nullus in suâ non cognosceret voluntate*. Quilibet ergo vult esse beatus.

Respondeo dicendum quòd beatitudo dupliciter potest considerari: uno modo secundum communem rationem beatitudinis, et sic necesse est quòd omnis homo beatitudinem velit. Ratio autem beatitudinis communis est ut sit bonum perfectum, sicut dictum est art. 3 hujus quæst., et quæst. 4, art. 5 et 7. Cum autem bonum sit objectum voluntatis, perfectum bonum est alicujus quod totaliter ejus

(1) Ita editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alean., *Si unus dixisset*. Augustinus, *Si dixisset*; sed minus ex superioribus apud ipsum subintelligitur.

voluntati satisfaciatur. Unde appetere beatitudinem nihil aliud est quàm appetere ut voluntas satietur; quod quilibet vult.

Alio modo possumus loqui de beatitudine secundum specialem rationem, quantum ad id in quo beatitudo consistit; et sic non omnes cognoscunt beatitudinem, quia nesciunt cui rei communis ratio beatitudinis conveniat; et per consequens, quantum ad hoc, non omnes eam volunt.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd cum voluntas sequatur apprehensionem intellectus seu rationis, sicut contingit quòd aliquid est idem secundum rem, quod tamen est diversum secundum rationis considerationem, ita contingit quòd aliquid est idem secundum rem, et tamen uno modo appetitur, alio modo non appetitur. Beatitudo ergo potest considerari sub ratione finalis boni et perfecti, quæ est communis ratio beatitudinis; et sic naturaliter et ex necessitate voluntas in illud tendit, ut dictum est, in corp. art., et quæst. 1, art. 5. Potest etiam considerari secundum alias speciales considerationes, vel ex parte ipsius operationis, vel ex parte potentiae operativæ, vel ex parte objecti; et sic non ex necessitate voluntas tendit in ipsam.

Ad tertium dicendum quòd ista definitio beatitudinis quam quidam posuerunt: *Beatus est qui habet omnia quæ vult*, vel *cui omnia optata succedunt*, quodam modo intellecta est bona et sufficiens; alio verò modo est imperfecta. Si enim intelligatur simpliciter de omnibus quæ vult homo naturali appetitu, sic verum est quòd qui habet omnia quæ vult est beatus; nihil enim satiat naturalem hominis appetitum nisi bonum perfectum, quod est beatitudo. Si verò intelligunt de his quæ homo vult secundum apprehensionem rationis, sic habere quædam quæ homo vult, non pertinet ad beatitudinem, sed magis ad miseriam, in quantum huiusmodi habita impediunt hominem ne habeat quæcumque vult naturaliter; sicut etiam ratio accipit ut vera interdum, quæ impediunt à cognitione veritatis. Et secundum hanc considerationem Augustinus addidit ad perfectionem beatitudinis, quòd *nihil malè* (1) *velit*; quamvis primum posset sufficere, si rectè intelligeretur, scilicet quòd *beatus est qui habet omnia quæ vult*.

QUÆSTIO VI.

DE VOLUNTARIO ET INVOLUNTARIO. — (In octo articulos divisa.)

Quia igitur ad beatitudinem per actus aliquos necesse est pervenire, oportet consequenter de humanis actibus considerare, ut sciamus quibus actibus perveniatur ad beatitudinem, vel impediatur beatitudinis via. Sed quia operationes et actus circa singularia sunt, ideò omnis operativa scientia in particulari consideratione perficitur. Moralis igitur consideratio, quia est humanorum actuum, primò quidem tradenda est in universali, secundò verò in particulari.

Circa universalem autem considerationem humanorum actuum, primò quidem conside-

randum occurrit de ipsis actibus humanis, secundò de principiis eorum. Humanorum autem actuum quidam sunt hominis proprii, quidam sunt homini, et aliis animalibus communes. Et quia beatitudo est proprium hominis bonum, propinquiùs se habent ad beatitudinem actus qui sunt propriè humani, quàm actus qui sunt homini, aliisque animalibus communes. Primò ergo considerandum est de actibus qui sunt proprii hominis. Secundò de actibus qui sunt homini, aliisque animalibus communes, qui dicuntur animæ passionēs.

Circa primum duo considerata occurrunt: primò de conditione (1) humanorum actuum; secundò de distinctione eorum actuum. Cum autem actus humani propriè dicantur qui sunt voluntarii, eò quòd voluntas est rationalis appetitus, qui est proprius hominis, oportet considerare de actibus in quantum sunt voluntarii. Primò ergo considerandum est de voluntario et involuntario in communi; secundò de actibus qui sunt voluntarii, quasi ab ipsà voluntate elicit, ut immediatè ipsius voluntatis existentes; tertio de actibus qui sunt voluntarii, quasi à voluntate imperati, qui sunt ipsius voluntatis mediantibus aliis potentiis. Et quia actus voluntarii habent quasdam circumstantias, secundum quas dijudicantur, primò considerandum est de voluntario et involuntario, et consequenter de circumstantiis ipsorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium invenitur.

Circa primum quærentur octo: 1° utrùm in humanis actibus inveniatur voluntarium; 2° utrùm inveniatur in animalibus brutis; 3° utrùm voluntarium esse possit absque omni actu; 4° utrùm violentia voluntati possit inferri; 5° utrùm violentia causet involuntarium; 6° utrùm metus causet involuntarium; 7° utrùm concupiscentia involuntarium causet; 8° utrùm ignorantia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in humanis actibus inveniatur voluntarium.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in humanis actibus non inveniatur voluntarium. Voluntarium enim est cujus principium est in ipso, ut patet per Gregorium Nysserum, vel potiùs Nemesium, lib. de Nat. hom., cap. 32, in princ., et Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 24, et Aristotelem, 3 Ethic., cap. 1. Sed principium humanorum actuum non est in ipso homine, sed est extra; nam appetitus hominis movetur ad agendum ab appetibili, quod est extra, quod est sicut movens non motum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 54. Ergo in humanis actibus non invenitur voluntarium.

2. Præterea, Philosophus in 8 Physic., text. 28, probat quòd non invenitur in animalibus aliquis actus (2) novus, qui non prævenitur ab alio (3) motu exteriori. Sed omnes actus hominis sunt novi, nullus enim actus homi-

(1) Al., de consideratione.

(2) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. Theologi ex cod. Camer. et aliæ editiones posteriores habent motus.

(3) Fortè, ab aliq.que.

(1) Al., malè.

nis æternus est. Ergo principium omnium humanorum actuum est ab extra. Non igitur in eis invenitur voluntarium.

3. Præterea, qui voluntariè agit, per se agere potest. Sed hoc homini non convenit: dicitur enim Joan. 13, 5: *Sine me nihil potestis facere*. Ergo voluntarium in humanis actibus non invenitur.

Sed contra est quod dicit Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 24, quod *voluntarium est actus qui est operatio rationalis*. Tales autem sunt actus humani. Ergo in actibus humanis invenitur voluntarium.

Respondeo dicendum quod oportet in actibus humanis voluntarium esse.

Ad cujus evidentiam considerandum est, quod quorundam actuum, seu motuum (1) principium est in agente, seu in eo quod movetur; quorundam autem motuum vel actuum principium est extra. Cum enim lapis movetur sursum, principium hujus motionis est extra lapidem; sed cum movetur deorsum, principium hujus motionis est in ipso lapide.

Eorum autem quæ à principio intrinseco moventur, quædam movent seipsa, quædam autem non. Cum enim omne agens, seu motum agat, seu moveatur propter finem, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 1, illa perfectè moventur à principio intrinseco in quibus est aliquod intrinsecum principium, non solum ut moveantur, sed ut moveantur in finem. Ad hoc autem quod fiat aliquid propter finem, requiritur cognitio finis alicqualis. Quodcumque igitur sic agit vel movetur à principio intrinseco, quod habet aliquam notitiam finis, habet in seipso principium sui actus, non solum ut agat, sed etiam ut agat propter finem; quod autem nullam notitiam finis habet, etsi in eo sit principium actionis vel motus, non tamen ejus quod est agere vel moveri propter finem, est principium in ipso, sed in alio à quo ei imprimitur principium suæ motionis in finem. Unde hujusmodi non dicuntur movere seipsa, sed ab aliis moveri; quæ verò habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere, quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem.

Et ideò cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod agunt, et quod propter finem agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii. Hoc autem importat nomen *voluntarii*, quod motus et actus sit à propriâ inclinatione; et inde est quod voluntarium dicitur esse, secundum definitionem Aristotelis, et Gregorii Nysseni, et Damasceni, locis in arg. 1 cit., non solum *cujus principium est intra*, sed cum additione *scientiæ*. Unde cum homo maximè cognoscat finem sui operis, et moveat seipsum, in ejus actibus maximè voluntarium invenitur.

Ad primum ergo dicendum quod non omne principium est principium primum. Licet ergo de ratione voluntarii sit quod principium ejus sit intus, non tamen est contra rationem voluntarii quod principium intrinsecum causetur vel moveatur ab exteriori principio; quia non est de ratione voluntarii quod prin-

cipium intrinsecum sit principium primum. Sed tamen sciendum quod contingit aliquod principium motus esse primum in genere, quod tamen non est primum simpliciter; sicut in genere alterabilium primum alterans est corpus cæleste, quod tamen non est primum movens simpliciter, sed movetur motu locali à superiori movente. Sic igitur principium intrinsecum voluntarii actus, quod est vis cognoscitiva et appetitiva, est primum principium in genere appetitivi motus, quamvis moveatur ab aliquo exteriori secundum alias species motus.

Ad secundum dicendum quod motus animalis novus prævenitur quidem ab aliquo exteriori motu quantum ad duo: uno modo in quantum per motum exteriorem præsentatur sensui animalis aliquod sensibile, quod apprehensum movet appetitum; sicut leo videns cervum per ejus motum appropinquantem, incipit moveri ad ipsum. Alio modo in quantum per exteriorem motum incipit alicqualiter immutari naturali immutatione corpus animalis, putà per frigus vel calorem; corpore autem immutato per motum exterioris corporis, immutatur etiam per accidens appetitus sensitivus, qui est virtus organi corporei, sicut cum ex aliquâ alteratione corporis commovetur appetitus ad concupiscentiam alicujus rei. Sed hoc non est contra rationem voluntarii, ut dictum est, ad arg. 1; hujusmodi enim motiones ab exteriori principio sunt alterius generis.

Ad tertium dicendum quod Deus movet hominem ad agendum, non solum sicut proponens sensui appetibile, vel sicut immutans corpus, sed etiam sicut movens ipsam voluntatem; quia omnis motus tam voluntatis, quam naturæ ab eo procedit sicut à primo movente. Et sicut non est contra rationem naturæ quod motus naturæ sit à Deo sicut à primo movente, in quantum natura est quoddam instrumentum Dei moventis, ita non est contra rationem actus voluntarii quod sit à Deo, in quantum voluntas à Deo movetur. Est tamen communiter de ratione naturalis et voluntarii motus quod sint à principio intrinseco.

ARTICULUS II. — *Utrum voluntarium invenitur in animalibus brutis.* — (2, dist. 25, art. 2, ad 6, et 3, dist. 27, quæst. 1, art. 4, ad 3, et Ver. quæst. 24, art. 2, ad 1, et 3 Eth., lect. 4 et 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non sit in brutis animalibus. Voluntarium enim à voluntate dicitur. Voluntas autem, cum sit in ratione, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 42, non potest esse in brutis animalibus. Ergo neque voluntarium in eis invenitur.

2. Præterea, secundum hoc quod actus humani sunt voluntarii, homo dicitur esse dominus suorum actuum. Sed bruta animalia non habent dominium sui actus; non enim agunt, sed magis aguntur, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 27. Ergo in brutis animalibus non est voluntarium.

3. Præterea, Damascenus dicit, ibid., cap.

(1) In edit. Rom. deest seu motuum.

24, quod actus voluntarios sequitur laus, vel vituperium. Sed actibus brutorum animalium non debetur neque laus, neque vituperium. Ergo in eis non est voluntarium.

Sed contra est quod dicit Philosophus in 3 Ethic., cap. 1, propè fin., quod *pueri et bruta animalia communicant voluntario*, et idem dicunt Gregorius Nyssenus vel Nemesis de Nat. hom., cap. 32, circa med., et Damascenus, loc. prox. cit.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ad rationem voluntarii requiritur quod principium actus sit intra cum aliqua cognitione finis. Est autem duplex cognitio finis, perfecta scilicet et imperfecta. Perfecta quidem finis cognitio est quando non solum apprehenditur res quæ est finis, sed etiam cognoscitur ratio finis, et proportio ejus quod ordinatur ad finem ipsum; et talis cognitio finis competit soli rationali naturæ. Imperfecta autem cognitio finis est quæ in solâ finis apprehensione consistit, sine hoc quod cognoscatur ratio finis et proportio actus ad finem; et talis cognitio finis reperitur in brutis animalibus per sensum et æstimationem naturalem.

Perfectam igitur cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem perfectam, prout scilicet apprehenso fine aliquis potest deliberans de fine et de his quæ sunt ad finem, moveri in finem vel non moveri; imperfectam autem cognitionem finis sequitur voluntarium secundum rationem imperfectam, prout scilicet apprehendens finem non deliberat, sed subito movetur in ipsum. Unde soli rationali naturæ competit voluntarium secundum rationem perfectam; sed secundum rationem imperfectam competit etiam brutis.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas nominat rationalem appetitum; et ideo non potest esse in his quæ ratione carent; voluntarium autem denominativè dicitur à voluntate, et potest trahi ad ea in quibus est aliqua participatio voluntatis secundum aliquam convenientiam ad voluntatem; et hoc modo voluntarium attribuitur animalibus brutis, in quantum scilicet per cognitionem aliquam moventur in finem.

Ad secundum dicendum quod ex hoc contingit quod homo est dominus sui actus, quod habet deliberationem de suis actibus. Ex hoc enim quod ratio deliberans se habet ad opposita, voluntas in utrumque potest. Sed secundum hoc voluntarium non est in brutis animalibus, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod laus et vituperium consequuntur actum voluntarium secundum perfectam voluntarii rationem, qualis non invenitur in brutis.

ARTICULUS III. — *Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.* — (Inf., quæst. 71, art. 5, ad 2, et 2, dist. 25, art. 3, corp., et Mal. quæst. 11, art. 1, ad 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntarium non possit esse sine actu. Voluntarium enim dicitur quod est à voluntate.

Sed nihil potest esse à voluntate nisi per aliquem actum, ad minus ipsius voluntatis. Ergo voluntarium non potest esse sine actu.

2. Præterea, sicut per actum voluntatis dicitur aliquis velle, ita cessante actu voluntatis dicitur non velle. Sed non velle involuntarium causat, quod opponitur voluntario. Ergo voluntarium non potest esse actu voluntatis cessante.

3. Præterea, de ratione voluntarii est cognitio, ut dictum est art. præc. Sed cognitio est per aliquem actum. Ergo voluntarium non potest esse absque aliquo actu.

Sed contra, illud cuius domini sumus, dicitur esse voluntarium. Sed nos domini sumus ejus quod est agere et non agere, velle et non velle. Ergo sicut agere et velle est voluntarium, ita et non agere et non velle.

Respondeo dicendum quod voluntarium dicitur quod est à voluntate. Ab aliquo autem dicitur esse aliquid dupliciter: uno modo directè, quod scilicet procedit ab aliquo, in quantum est agens, sicut calefactio à calore; alio modo indirectè, ex hoc ipso quod non agit, sicut submersio navis dicitur esse à gubernatore, in quantum desistit à gubernando.

Sed sciendum quod non semper id quod sequitur ad defectum rationis, reducitur sicut in causam in agens, ex eo quod non agit, sed solum tunc potest et debet agere. Si enim gubernator non posset navem dirigere, vel non esset ei commissa gubernatio navis, non imputaretur ei navis submersio, quæ per absentiam gubernatoris contingeret.

Quia igitur voluntas volendo et agendo potest impedire hoc quod est *non velle et non agere*, et aliquando debet; hoc quod est *non velle et non agere* imputatur ei, quasi ab ipsa existens; et sic voluntarium potest esse absque actu; quandoque quidem absque actu exteriori cum actu interiori, sicut cum vult non agere; aliquando autem etiam absque actu interiori, sicut cum non vult agere.

Ad primum ergo dicendum quod voluntarium dicitur, non solum quod procedit à voluntate directè sicut ab agente, sed etiam quod est ab eâ indirectè sicut à non agente.

Ad secundum dicendum quod *non velle* dicitur dupliciter: uno modo prout sumitur in vi unius dictionis; secundum quod est infinitivum hujus verbi *Nolo*; unde sicut cum dico, *Nolo legere*, sensus est, *Volo non legere*; ita hoc quod est, *non velle legere*, significat *velle non legere*; et sic *non velle* causat involuntarium. Alio modo sumitur in vi orationis; et tunc non affirmatur actus voluntatis; et hujusmodi *non velle* non causat involuntarium.

Ad tertium dicendum quod eo modo requiritur ad voluntarium actus cognitionis, sicut et actus voluntatis, ut scilicet sit in potestate alicujus considerare, et velle, et agere; et tunc sicut *non velle et non agere*, cum tempus fuerit, est voluntarium; ita etiam non considerare.

ARTICULUS IV. — *Utrum violentia voluntati possit inferri.* — (1, quæst. 82, art. 1, corp., et ad 1, et 4, dist. 29, art. 1, et Ver. quæst.

22, art. 5 et 8, et quæst. 24, art. 4, et Rom. 6, lect. 4.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntati possit violentia inferri. Unumquodque enim potest cogi à potentiori. Sed aliquid est humanâ voluntate (1) potentius, scilicet Deus. Ergo saltem ab eo cogi potest.

2. Præterea, omne passivum cogitur à suo activo quando immutatur ab eo. Sed voluntas est vis passiva; est enim movens motum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 54. Cùm ergo aliquando moveatur à suo activo, videtur quod aliquando cogatur.

3. Præterea, motus violentus est qui est contra naturam. Sed motus voluntatis aliquando est contra naturam, ut patet de motu voluntatis ad peccandum, qui est contra naturam, ut Damascenus dicit, 4 orth. Fid., cap. 21. Ergo motus voluntatis potest esse coactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 5 de Civit. Dei, cap. 10, quod si aliquid fit voluntariè, non fit ex necessitate. Omne autem coactum fit ex necessitate. Ergo quod fit ex voluntate, non potest esse coactum. Ergo voluntas non potest cogi ad agendum.

Respondeo dicendum quod duplex est actus voluntatis: unus quidem qui est ejus immediatè, velut ab ipsâ elicitus, scilicet velle; alius autem est actus voluntatis à voluntate imperatus, et mediante aliâ potentiâ exercitus, ut ambulare et loqui; qui à voluntate imperantur, exercentur autem mediante potentiâ motivâ.

Quantum igitur ad actus à voluntate imperatos, voluntas violentiam pati potest, in quantum per violentiam exteriora membra impediri possunt ne imperium voluntatis exequantur.

Sed quantum ad ipsum proprium actum voluntatis, non potest ei violentia inferri. Et hujus est ratio quia actus voluntatis nihil est aliud quàm inclinatio quædam procedens ab interiori principio cognoscente, sicut appetitus naturalis est quædam inclinatio ab interiori principio et sine cognitione; quod autem est coactum vel violentum, est ab exteriori principio. Unde contra rationem ipsius actus voluntatis est quod sit coactus vel violentus; sicut etiam est contra rationem naturalis inclinationis vel motus lapidis, quod feratur sursùm; potest enim lapis per violentiam ferri sursùm; sed quod iste motus violentus sit ex ejus naturali inclinatione, esse non potest. Similiter etiam potest homo per violentiam trahi; sed quod hoc sit ex ejus voluntate, repugnat rationi violentiæ.

Ad primum ergo dicendum quod Deus, qui est potentior quàm voluntas humana, potest voluntatem humanam (2) movere, secundum illud Proverb. 21, 1: *Cor regis in manu Dei est; et quodcumque voluerit, inclinabit illud.* Sed si hoc esset per violentiam, jam non esset cum actu voluntatis, nec ipsa voluntas moveretur, sed aliquid contra voluntatem.

Ad secundum dicendum quod non semper est motus violentus quando passivum immutatur à suo activo, sed quando hoc fit contra interiorem inclinationem passivi; alioquin omnes alterationes et generationes simplicium corporum essent innaturales et violentæ; sunt autem naturales propter naturalem aptitudinem interiorem materiæ, vel subjecti ad talem dispositionem. Et similiter, quando voluntas movetur ab appetibili secundum propriam inclinationem, non est motus violentus, sed voluntarius.

Ad tertium dicendum quod id in quod voluntas tendit peccando, etsi sit malum, et contra rationalem naturam secundum rei veritatem, apprehenditur tamen ut bonum et conveniens naturæ, in quantum est conveniens homini secundum aliquam delectationem (1) sensûs, vel secundum aliquem habitum corruptum.

ARTICULUS V. — *Utrùm violentia causet involuntarium.* — (Sup., art. 4, corp., et inf., art. 6 ad 1, et qu. 73, art. 6, corp., et 2-2, quæst. 88, art. 6 ad 1, et Mal. quæst. 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod violentia non causet involuntarium. Voluntarium enim et involuntarium secundum voluntatem dicuntur. Sed voluntati violentia inferri non potest, ut ostensum est art. præc. Ergo violentia involuntarium causare non potest.

2. Præterea, id quod est involuntarium, est cum tristitiâ, ut Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 21, et Philosophus, 3 Eth. cap. 1, dicunt. Sed aliquando patitur aliquis violentiam, nec tamen inde tristatur. Ergo violentia non causat involuntarium.

3. Præterea, id quod est à voluntate, non potest esse involuntarium. Sed aliqua violenta sunt à voluntate, sicut cùm aliquis cum corpore gravi sursùm ascendit, et sicut cùm aliquis inflectit membra contra naturalem eorum flexibilitatem. Ergo violentia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Philosophus et Damascenus dicunt, locis in arg. 2 cit., quod *aliquid est involuntarium per violentiam.*

Respondeo dicendum quod violentia directè opponitur voluntario, sicut etiam et naturali. Commune est enim voluntario et naturali quod utrumque sit à principio intrinseco; violentum autem est à principio extrinseco.

Et propter hoc, sicut in rebus quæ cognitione carent, violentia aliquid facit esse contra naturam, ita in rebus cognoscentibus facit aliquid esse contra voluntatem; quod autem est contra naturam dicitur esse innaturale; et similiter quod est contra voluntatem dicitur esse involuntarium. Unde violentia involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum quod involuntarium voluntario opponitur. Dictum est au-

(1) Ita codd. et editi passim. Al., *humanæ voluntati.*

(2) In edit. Rom. deest, *humanam.*

(1) Ita codd. Alcan., Camer. aliique, ex quibus editi passim. Edit. Rom. Duacensis, Coloniensis: *Et conveniens homini secundum aliquam delectationem, etc., intermediis omissis.*

tem supra, art. præc., quòd voluntarium dicitur non solum actus qui est immediatè ipsius voluntatis, sed etiam actus à voluntate imperatus. Quantum igitur ad actum qui est immediatè ipsius voluntatis, ut supra dictum est, art. præc., violentia voluntati inferri non potest; sed quantum ad actum imperatum voluntas potest pati violentiam, et quantum ad hunc actum violentia involuntarium facit.

Ad secundum dicendum quòd sicut naturale dicitur quod est secundum inclinationem naturæ, ita voluntarium dicitur quod est secundum inclinationem voluntatis. Dicitur autem aliquid naturale dupliciter: uno modo quia est à naturâ sicut à principio activo, sicut calefacere est naturale igni; alio modo secundum principium passivum, quia scilicet est innata inclinatio ad recipiendum actionem à principio extrinseco; sicut motus cœli dicitur esse naturalis propter aptitudinem naturalem cœlestis corporis ad talem motum, licet movens sit voluntarium. Et similiter voluntarium potest aliquid dici dupliciter: uno modo secundum actionem, puta cum aliquis vult aliquid agere; alio modo secundum passionem, scilicet cum aliquis vult pati ab alio. Unde cum actio infertur ab aliquo exteriori, manente in eo qui patitur voluntate patiendi, non est simpliciter violentum, quia, licet ille qui patitur non conferat agendo, confert tamen volendo pati: unde non potest dici involuntarium.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 8 Physic., text. 27, motus animalis, quo interdum movetur animal contra naturalem inclinationem corporis, etsi non sit naturalis corpori, est tamen quodammodo naturalis animali, cui naturale est quòd secundum appetitum moveatur; et ideò hoc non est violentum simpliciter, sed secundum quid. Et similiter est dicendum, cum aliquis inflectit membra contra naturalem dispositionem: hoc enim est violentum secundum quid, scilicet quantum ad membrum particulare, non tamen simpliciter quantum ad ipsum hominem.

ARTICULUS VI. — Utrum metus causet involuntarium simpliciter. — (*Inf., art. 7, ad 1 et 2; et 4, dist. 29, quæst. 1, art. 2, et quodl. 5, art. 10, et 2 Corinth., cap. 9, com. 3, et 3 Ethic., com. 2 et 4, fin.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd metus causet involuntarium simpliciter. Sicut enim violentia est respectu ejus quod contrariatur præsentialiter voluntati, ita metus est respectu futuri mali, quod repugnat voluntati. Sed violentia causat involuntarium simpliciter. Ergo et metus involuntarium simpliciter causat.

2. Præterea, quod est secundum se tale, quolibet addito remanet tale; sicut quod secundum se est calidum, cuicumque conjungatur, nihilominus est calidum ipso manente. Sed illud quod per metum agitur, secundum se est involuntarium. Ergo etiam adveniente metu est involuntarium.

3. Præterea, quod sub conditione tale est, secundum quid est tale; quod autem absque

conditione est tale, simpliciter est tale; sicut quod est necessarium ex conditione, est necessarium secundum quid; quod autem est necessarium absolutè, est necessarium simpliciter. Sed id quod per metum agitur, est involuntarium absolutè; non est autem voluntarium, nisi sub conditione, scilicet ut vitetur malum quod timetur. Ergo quod per metum agitur, est simpliciter involuntarium.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemesius, lib. de Nat. hom. c. 30), et etiam Philosophus, lib. 3 Eth., c. 1, non procul à princ., quòd *hujusmodi quæ per metum aguntur, sunt magis voluntaria quam involuntaria.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 3 Eth., ibid., et idem dicit Gregorius Nyssenus in lib. suo de Homine, ibid., *hujusmodi quæ per metum aguntur, mixta sunt ex voluntario et involuntario.* Id enim quod per metum agitur, in se consideratum non est voluntarium, sed fit voluntarium in casu, scilicet ad vitandum malum quod timetur.

Sed si quis rectè consideret, magis sunt hujusmodi voluntaria quam involuntaria; sunt enim voluntaria simpliciter, involuntaria autem secundum quid. Unumquodque enim simpliciter esse dicitur, secundum quòd est in actu; secundum autem quòd est in solâ apprehensione, non est simpliciter, sed secundum quid. Hoc autem quod per metum agitur, secundum hoc est in actu, secundum quòd fit. Cum enim actus in singularibus sint, singulare autem, in quantum hujusmodi, est hic et nunc; secundum hoc id quod fit, est in actu, secundum quòd est hic et nunc, et sub aliis conditionibus individualibus. Sic autem hoc quod fit per metum, est voluntarium, in quantum scilicet est hic et nunc, prout scilicet in hoc casu est impedimentum majoris mali quod timebatur; sicut projectio mercium in mare fit voluntarium tempore tempestatis propter timorem periculi; unde manifestum est quòd simpliciter voluntarium est; unde et competit ei ratio voluntarii, quia principium ejus est intra. Sed quòd accipitur id quod per metum fit, ut extra hunc casum existens, prout repugnat voluntati, hoc non est nisi secundum rationem tantum; et ideò est involuntarium secundum quid, id est prout consideratur extra hunc casum existens.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ aguntur per metum et per vim, non solum differunt secundum præsens et futurum, sed etiam secundum hoc quòd in eo quod agitur per vim voluntas non consentit, sed omnino est contra motum voluntatis; sed id quod per metum agitur, fit voluntarium, ideò quia motus voluntatis fertur in id, licet non propter seipsum, sed propter aliud, scilicet ad repellendum malum quod timetur. Sufficit enim ad rationem voluntarii quòd sit propter aliud voluntarium; voluntarium enim est non solum quod propter seipsum volumus ut finem, sed etiam quod propter aliud volumus ut propter finem. Patet ergo quòd in eo quod per vim agitur, voluntas interior nihil agit; sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit

(1). Et ideò, ut Gregorius Nyssenus dicit, loc. sup. cit., ad excludendum ea quæ per metum aguntur, in definitione violenti non solùm dicitur quòd *violentum est cujus principium est extra*, sed additur, *nihil* (2) *conferente vim passo*; quia ad id quod agitur per metum, voluntas timentis aliquid confert.

Ad secundum dicendum quòd ea quæ absolutè dicuntur, quolibet addito, remanent talia, sicut calidum et album; sed ea quæ relativè dicuntur, variantur secundum comparisonem ad diversa; quod enim est magnum comparatum huic, est parvum comparatum alteri. Voluntarium autem dicitur aliquid, non solùm propter se quasi absolutè, sed etiam propter aliud quasi relativè. Et ideò nihil prohibet aliquid quod de se non esset voluntarium, alteri comparatum fieri voluntarium per comparisonem ad aliud (3).

Ad tertium dicendum quòd illud quod per metum agitur, absque conditione est voluntarium, id est, secundum quod actu agitur; sed involuntarium est sub conditione, id est, si talis metus non immineret. Unde secundum illam rationem magis potest concludi oppositum.

ARTICULUS VII. — *Utrùm concupiscentia causet involuntarium.* — (2-2, quæst. 142, art. 1, corp., et 2 Eth., lect. 3, cont. 5, et lect. 4.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd concupiscentia causet involuntarium. Sicut enim metus est quædam passio, ita et concupiscentia. Sed metus causat quodam modo involuntarium. Ergo etiam concupiscentia.

2. Præterea, sicut per timorem timidus agit contra id quod proponebat, ita in continens propter concupiscentiam. Sed timor aliquo modo causat involuntarium. Ergo et concupiscentia.

3. Præterea, ad voluntarium requiritur cognitio. Sed concupiscentia corrumpit cognitionem; dicit enim Philosophus in 6 Ethicor., cap. 5, quòd delectatio, sive concupiscentia delectationis corrumpit æstimationem prudentiæ. Ergo concupiscentia causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 Fid. orth. cap. 24, ut jam sup.: *Involuntarium est misericordiæ vel indulgentiæ dignum, et cum tristitiâ agitur.* Sed neutrum horum competit ei quod per concupiscentiam agitur. Ergo concupiscentia non causat involuntarium.

Respondeo dicendum quòd concupiscentia non causat involuntarium, sed magis facit aliquid voluntarium. Dicitur enim aliquid voluntarium ex eo quòd voluntas in id fertur; per concupiscentiam autem voluntas inclinatur ad volendum id quod concupiscit; et ideò concupiscentia magis facit ad hoc quòd aliquid sit voluntarium, quàm quòd sit involuntarium.

(1) Ita codd. Alean. et Camer. cum Nicolaio. Edit. Rom. et Patav. expungunt ex textu, *sed in eo quod per metum agitur, voluntas aliquid agit.*

(2) Perperam editio Duacensis, aliqueque, nullam.

(3) An ad illud? an verò redundat per comparisonem ad illud?

Ad primum ergo dicendum quòd timor est de malo, concupiscentia autem respicit bonum; malum autem secundum se contrariatur voluntati, sed bonum est voluntati consonum. Unde magis se habet timor ad causandum involuntarium quàm concupiscentia.

Ad secundum dicendum quòd in eo qui per metum aliquid agit, manet repugnantia voluntatis ad id quod agitur secundum quòd in se consideratur; sed in eo qui agit aliquid per concupiscentiam (sicut est incontinens), non manet prior voluntas, quæ repudiabat illud quod concupiscitur; sed mutatur ad volendum id quod prius repudiabat. Et ideò quod per metum agitur, quodam modo est involuntarium; sed quod per concupiscentiam agitur, nullo modo. Nam incontinens concupiscentiæ agit contra id quod prius proponebat, non autem contra id quod nunc vult; sed timidus agit contra id quod etiam nunc secundum se vult.

Ad tertium dicendum quòd si concupiscentia totaliter cognitionem auferret, sicut contingit in illis qui propter concupiscentiam fiunt amentes, sequeretur quòd concupiscentia voluntarium tolleretur; nec tamen propriè esset ibi involuntarium, quia in his quæ usum rationis non habent, neque voluntarium est, neque involuntarium. Sed quandoque in his quæ per concupiscentiam aguntur, non totaliter tollitur cognitio, quia non tollitur potestas cognoscendi, sed solùm consideratio actualis in particulari agibili; et tamen hoc ipsum est voluntarium, secundum quòd voluntarium dicitur quod est in potestate voluntatis, ut non agere et non velle; similiter autem et non considerare: potest enim voluntas passioni resistere, ut infra dicitur, quæst. 77, 6 et 7.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm ignorantia causet involuntarium.* — (Infr., qu. 19, art. 6, corp., et qu. 76, art. 3 et 4; et 1, dist. 39, qu. 1, art. 1, ad 3, et dist. 43, art. 1, ad 2, et Mal. quæst. 3, art. 8, corp.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignorantia non causet involuntarium. Involuntarium enim veniam meretur, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 24. Sed interdum quod per ignorantiam agitur, veniam non meretur, secundum illud 1 ad Corinth. 14, 38: *Si quis ignorat, ignorabitur.* Ergo ignorantia non causat involuntarium.

2. Præterea, omne peccatum est cum ignorantia, secundum illud Prov. 14, 22: *Errant qui operantur malum.* Si igitur ignorantia involuntarium causaret, sequeretur quòd omne peccatum esset involuntarium, quod est contra Augustinum dicentem, lib. 1 Retract., cap. 15, circ. med., quòd *omne peccatum est voluntarium.*

3. Præterea, involuntarium cum tristitiâ est, ut Damascenus dicit, loc. sup. cit. Sed quædam ignoranter aguntur et sine tristitiâ, putà si aliquis occidit hostem, quem quærit occidere putans occidere cervum. Ergo ignorantia non causat involuntarium.

Sed contra est quod Damascenus, loc. nunc dicto, et Philosophus, 3 Eth., cap. 1, dicunt

quod involuntarium quoddam est per ignorantiam.

Respondeo dicendum quod ignorantia habet causare involuntarium eâ ratione quâ privat cognitionem quæ præexigitur ad voluntarium ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., non tamen quælibet ignorantia huiusmodi cognitionem privat.

Et ideò sciendum quod ignorantia tripliciter se habet ad actum voluntatis: uno modo concomitanter, alio modo consequenter, tertio modo antecedenter. Concomitanter quidem, quando ignorantia est de eo quod agitur, tamen etiamsi sciretur, nihilominus ageretur. Tunc enim ignorantia non inducit ad volendum ut hoc fiat; sed accidit simul esse aliquid factum et ignoratum; sicut in exemplo posito, scilicet cum aliquis vellet quidem occidere hostem, sed ignorans occidit eum, putans occidere cervum. Et talis ignorantia non facit in voluntarium, ut Philosophus dicit, loc. prox. cit., quia non causat aliquid quod sit repugnans voluntati; sed facit non voluntarium, quia non potest esse actu volitum quod ignoratum est.

Consequenter autem se habet ignorantia ad voluntatem, in quantum ipsa ignorantia est voluntaria; et hoc contingit dupliciter, secundum duos modos voluntarii supra positos, art. 3 hujus quæst., ad 1: uno modo quia actus voluntatis fertur in ignorantiam; sicut cum aliquis ignorare vult, vel ut excusationem peccati habeat, vel ut non retrahatur à peccando, secundum illud Job. 21, 14: *Scientiam viarum tuarum nolumus*; et hæc dicitur *ignorantia affectata*. Alio modo dicitur ignorantia voluntaria ejus quod quis potest scire et debet; sic enim non agere et non velle voluntarium dicitur, ut supra dictum est, art. 3 huj. quæst. Hoc igitur modo dicitur ignorantia, sive cum aliquis actu non considerat quod considerare potest et debet, quæ est *ignorantia malæ electionis*; vel ex passione, vel ex habitu proveniens; sive cum aliquis notitiam quam debet habere, non curat acquirere: et secundum hunc modum, *ignorantia universalium juris*, quæ quis scire tenetur, voluntaria dicitur, quasi per negligentiam proveniens. Cum autem ipsa ignorantia sit voluntaria aliquo istorum modorum, non potest causare simpliciter involuntarium; causat tamen secundum quid involuntarium, in quantum præcedit motum voluntatis ad aliquid agendum, qui non esset scientiâ præsentem.

Antecedenter autem se habet ad voluntatem ignorantia, quando non est voluntaria, et tamen est causa volendi quod aliàs non vellet; sicut cum aliquis homo ignorat aliquam circumstantiam actûs, quam non tenebatur scire, et ex hoc aliquid agit, quod non faceret, si sciret, puta cum aliquis diligentiam adhibita nesciens aliquem transire per viam, projicit sagittam, quâ interficit transeuntem; et talis ignorantia causat involuntarium simpliciter.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de ignorantia eorum quæ quis tenetur scire; secunda autem, de

ignorantiâ electionis, quæ quodammodo est voluntaria, ut dictum est in corp. art. Tertia verò, de ignorantia quæ concomitanter se habet ad voluntatem.

QUÆSTIO VII.

DE CIRCUMSTANTIIS HUMANORUM ACTUUM. —
(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de circumstantiis humanorum actuum; et circa hoc quærentur quatuor: 1° quid sit circumstantia; 2° utrùm circumstantiæ sint circa humanos actus attendendæ à theologo; 3° quot sunt circumstantiæ; 4° quæ sunt in eis principales.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm circumstantia sit accidens actûs humani.* — (Inf., art. 3, corp., et quæst. 18, art. 3; et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 1, quæst. 1, et Mal. quæst. 2, art. 4, ad 5, et art. 5, in corp., et 3 Eth., lect. 5, cont. 2, fn.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non sit accidens actûs humani; dicit enim Tullius in Rhetoricis (quid simile habet 1 de Invent.), quod *circumstantia est per quam argumentationi auctoritatem et firmitatem adjungit oratio*. Sed oratio dat firmitatem argumentationi præcipuè ab his quæ sunt de substantiâ rei (1), ut definitio, genus, species, et alia huiusmodi, à quibus etiam Tullius, in Topicis ad Trebatum, oratorem argumentari docet. Ergo circumstantia non est accidens humani actûs.

2. Præterea, accidentis proprium est inesse. Quod autem circumstat, non inest, sed magis est extra. Ergo circumstantiæ non sunt accidentia humanorum actuum.

3. Præterea, accidentis non est accidens. Sed ipsi humani actus sunt quædam accidentia. Non ergo circumstantiæ sunt accidentia actuum.

Sed contra, particulares conditiones cujuslibet rei singularis dicuntur accidentia individuantia ipsam. Sed Philosophus, in 3 Eth., cap. 1, ante med., circumstantias nominat *particularia*, id est, particulares singulorum actuum conditiones. Ergo circumstantiæ sunt accidentia individualia humanorum actuum.

Respondeo dicendum quod quia nomina, secundum Philosophum, lib. 1 Periher., cap. 1, sunt signa intellectuum, necesse est quod secundum processum intellectivæ cognitionis sit etiam nominationis processus. Procedit autem nostra cognitio intellectualis à notioribus ad minùs nota; et ideò apud nos à notioribus nomina transferuntur ad significandum res minùs notas. Et inde est quod, sicut dicitur in 10 Metaphys., text. 13 et 14, ab his quæ sunt secundum locum, processit nomen distantiae ad omnia contraria; et similiter nominibus pertinentibus ad motum localem utimur ad significandum alios motus, eò quod corpora, quæ loco circumscribuntur, sunt maximè nobis nota. Et inde est quod nomen

(1) Ita cod. Alcan. Garcia, Nicolaius, et edit. Pat., Edit. Rom., quæ sunt subjecta rei.

circumstantiæ ab his quæ in loco sunt, derivatur ad actus humanos.

Dicitur autem in localibus aliquid circumstare, quod est quidem extrinsecum à re, tamen attingit ipsam, vel appropinquat ei secundum locum. Et ideo quæcumque conditiones sunt extra substantiam actûs, et tamen attingunt aliquo modo actum humanum, *circumstantiæ* dicuntur. Quod autem est extra substantiam rei, ad rem ipsam pertinens, accidens ejus dicitur. Unde *circumstantiæ* actuum humanorum accidentia eorum dicendæ sunt.

Ad primum ergo dicendum quod oratio quidem dat firmamentum argumentationi primo ex substantiâ actûs, secundariò verò ex his quæ circumstant actum; sicut primò accusabilis redditur aliquis ex hoc quod homicidium fecit, secundariò verò ex hoc quod dolo fecit, vel propter lucrum, vel in tempore, vel in loco sacro, aut aliquid aliud hujusmodi. Et ideo signanter dicit quod per circumstantiam oratio argumentationi firmamentum adjungit, quasi secundariò.

Ad secundum dicendum quod aliquid dicitur accidens alicujus dupliciter, ut patet 5 Metaph., text. 16: uno modo quia inest ei, sicut *album* dicitur accidens Socratis; alio modo quia est simul cum eo in eodem subjecto, sicut dicitur quod *album* accidit musico, in quantum conveniunt et quodammodò se continent in uno subjecto. Et per hunc modum dicuntur *circumstantiæ* accidentia actuum.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in solut. præc., accidens dicitur accidenti accidere propter convenientiam in subjecto. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo secundum quod duo accidentia comparantur ad unum subjectum absque aliquo ordine, sicut *album* et *musicum*, ad Socratem; alio modo cum aliquo ordine, putà quia subjectum recipit unum accidens alio mediante, sicut corpus recipit colorem mediante superficie; et sic unum accidens dicitur etiam alteri inesse; dicimus enim colorem esse in superficie. Utroque autem modo *circumstantiæ* se habent ad actus; nam aliquæ *circumstantiæ* ordinatæ ad actum pertinent ad agentem non mediante actu, putà locus et conditio personæ, aliquæ verò mediante ipso actu, sicut modus agendi.

ARTICULUS II. — *Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ à theologo.*

— (4, dist. 16, quæst. 3, art. 1, quæst. 1, ad 2, et quæst. 2, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *circumstantiæ* humanorum actuum non sint considerandæ à theologo. Non enim considerantur à theologo actus humani, nisi secundum quod sunt aliquales, id est, boni vel mali. Sed *circumstantiæ* non videntur posse facere actus aliquales, quia nihil qualificatur, formaliter loquendo, ab eo quod est extra ipsum, sed ab eo quod in ipso est. Ergo *circumstantiæ* actuum non sunt à theologo considerandæ.

2. Præterea, *circumstantiæ* sunt accidentia actuum. Sed uni infinita accidunt; et ideo,

ut dicitur in 6 Metaph., text. 4, *nulla ars vel scientia est circa ens per accidens, nisi sola sophistica*. Ergo theologus non habet considerare *circumstantias* humanorum actuum.

3. Præterea, *circumstantiarum* consideratio pertinet ad rhetorem. Rhetorica autem non est pars theologiæ. Ergo consideratio *circumstantiarum* non pertinet ad theologum.

Sed contra, ignorantia *circumstantiarum* causat involuntarium, ut Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 24, et Gregorius Nyssenus vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 31, dicunt. Sed involuntarium excusat à culpâ, cujus consideratio pertinet ad theologum. Ergo et consideratio *circumstantiarum* ad theologum pertinet.

Respondeo dicendum quod *circumstantiæ* pertinent ad considerationem theologi triplici ratione.

Primò quidem quia theologus considerat actus humanos secundum quod per eos homo ad beatitudinem ordinatur; omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; actus autem proportionantur fini secundum commensurationem quamdam, quæ fit per debitas *circumstantias*. Unde consideratio *circumstantiarum* ad theologum pertinet.

Secundò quia theologus considerat actus humanos secundum quod in eis invenitur bonum et malum, melius et pejus; et hoc diversificatur secundum *circumstantias*, ut infra patebit, qu. 18, art. 10 et 11, et qu. 73, art. 7.

Tertiò quia theologus considerat actus humanos secundum quod sunt meritorii vel demeritorii, quod convenit actibus humanis; ad quod requiritur quod sint voluntarii. Actus autem humanus judicatur voluntarius vel involuntarius secundum cognitionem vel ignorantiam *circumstantiarum*, ut dictum est in arg. *Sed contra*. Et ideo consideratio *circumstantiarum* pertinet ad theologum.

Ad primum ergo dicendum quod bonum ordinatum ad finem dicitur utile, quod importat relationem quamdam. Unde Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 6, circa princ., quod in *ad aliquid* bonum est utile. In his autem quæ *ad aliquid* dicuntur, denominatur aliquid non solum ab eo quod inest, sed etiam ab eo quod extrinsecus adjacet, ut patet in dextro et sinistro, æquali et inæquali, et similibus. Et ideo cum bonitas actuum sit, in quantum sunt utiles ad finem, nihil prohibet eos bonos vel malos dici secundum proportionem ad aliqua quæ exteriùs adjacent.

Ad secundum dicendum quod accidentia quæ omninò per accidens se habent, relinquuntur ab omni arte propter eorum incertitudinem et infinitatem. Sed talia accidentia non habent rationem *circumstantiæ*; quia ut dictum est, art. præc., sic *circumstantiæ* sunt extra actum, quod tamen actum aliquo modo contingant ordinatæ ad ipsum. Accidentia autem per se cadunt sub arte.

Ad tertium dicendum quod consideratio *circumstantiarum* pertinet ad moralem et politicum, et ad rhetorem. Ad moralem quidem,

prout secundum eas invenitur, vel præmittitur medium virtutis in humanis actibus et passionibus; ad politicum autem et rhetoricum, secundum quod ex circumstantiis actus redduntur laudabiles vel vituperabiles, excusabiles vel accusabiles. Diversimodè tamen; nam quod rhetor persuadet, politicus dijudicat; ad theologum autem, cui omnes aliæ artes deserviunt, pertinet omnibus modis prædictis. Nam ipse habet considerationes de actibus virtuosis et vitiosis cum morali; et considerat actus secundum quod merentur pœnam vel præmium cum rhetore et politico.

ARTICULUS III. — *Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in 3 Ethicorum.* — (4, dist. 16, quæst. 111, art. 1, quæst. 2 et 3, et Mal. quæst. 11, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter circumstantiæ numerentur in 3 Ethic., cap. 1, à med. Circumstantia enim actus dicitur quod exterius se habet ad actum. Hujusmodi autem sunt tempus et locus. Ergo solæ duæ sunt circumstantiæ, scilicet *quando* et *ubi*.

2. Præterea, ex circumstantiis accipitur quid benè vel malè fiat. Sed hoc pertinet ad modum actus. Ergo omnes circumstantiæ includuntur sub unâ, quæ est modus agendi.

3. Præterea, circumstantiæ non sunt de substantiâ actus. Sed ad substantiam actus pertinere videntur causæ ipsius actus. Ergo nulla circumstantia debet sumi ex causâ (1) ipsius actus. Sic ergo neque *quis*, neque *propter quid*, neque *circa quid*, sunt circumstantiæ; nam *quis* pertinet ad causam efficientem, *propter quid* ad finalem, *circa quid* ad materiale.

Sed contra est auctoritas Philosophi in 3 Ethicor., loc. sup. cit.

Respondeo dicendum quod Tullius in suâ Rhetoricâ, æquivalenter 1 de Invent., assignat septem circumstantias, quæ hoc versu continentur:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodò, quando.

Considerandum est enim in actibus, *quis* fecit, *quibus auxiliis*, vel instrumentis fecerit, *quid* fecerit, *ubi* fecerit, *cur* fecerit, *quomodò* fecerit, et *quando* fecerit. Sed Aristoteles in 3 Ethic., loc. cit., addit aliam, scilicet *circa quid*, quæ à Tullio comprehenditur sub *quid*.

Et ratio hujus annumerationis sic accipi potest: nam circumstantia dicitur quasi extra substantiam actus existens, ita tamen quod aliquo modo attingit ipsum. Contingit autem hoc fieri tripliciter: uno modo, in quantum attingit ipsum actum; alio modo, in quantum attingit causam actus; tertio modo, in quantum attingit effectum. Ipsum autem actum attingit vel per modum mensuræ, sicut tempus et locus; vel per modum qualitatis actus, sicut modus agendi. Ex parte autem effectus, ut cum consideratur *quid* aliquis fecerit. Ex parte verò causæ actus,

quantum ad causam finalem, accipitur *propter quid*; ex parte autem causæ materialis, sive objecti accipitur *circa quid*; ex parte verò causæ agentis principalis accipitur *quis* egerit; ex parte verò causæ agentis instrumentalis accipitur *quibus auxiliis*.

Ad primum ergo dicendum quod tempus et locus circumstant actum per modum mensuræ; sed alia circumstant actum, in quantum attingunt ipsum quocumque alio modo extra substantiam ejus existentia.

Ad secundum dicendum quod iste modus qui est *benè* vel *malè*, non ponitur circumstantia, sed consequens ad omnes circumstantias. Sed specialis circumstantia ponitur modus qui pertinet ad qualitatem actus; puta quod aliquis ambulet velociter vel tardè; et quod aliquis percutiat fortiter vel remissè; et sic de aliis.

Ad tertium dicendum quod illa conditio causæ, ex quâ substantia actus dependet, non dicitur circumstantia, sed aliqua conditio adjuncta; sicut in objecto non dicitur circumstantia furti quod sit *alienum*; hoc enim pertinet ad substantiam furti; sed quod sit *magnum* vel *parvum*: et similiter est de aliis circumstantiis, quæ accipiuntur ex parte aliarum causarum. Non enim finis, qui dat speciem actus, est circumstantia, sed aliquis finis adjunctus; sicut quod fortis fortiter agat propter bonum fortitudinis, non est circumstantia; sed si fortiter agat propter liberationem civitatis, vel propter Christum (1), vel aliquid hujusmodi. Similiter etiam (2) ex parte ejus quod est *quid*; nam quod aliquis perfundens aliquem aquâ, abluat ipsum, non est circumstantia ablutionis; sed quod abluendo infrigidet, vel calefaciat, et sanet, vel noceat, hoc est circumstantia.

ARTICULUS IV. — *Utrum sint principales circumstantiæ, propter quid, et ea in quibus est operatio.* — (4, dist. 16, quæst. 3, art. 2, quæst. 2, et dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 2 ad 4, et 3 Eth., lect. 3, fin.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint principales circumstantiæ *propter quid*; et ea in quibus est operatio, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, à med. Ea enim in quibus est operatio, videntur esse locus et tempus; quæ non videntur esse principalia inter circumstantias, cum sint maximè extrinseca ab actu. Ea ergo in quibus est operatio, non sunt principalissimæ circumstantiarum.

2. Præterea, finis est extrinsecus rei. Non ergo videtur esse principalissima circumstantiarum.

3. Præterea, principalissimum in unoquoque est causa ejus, et forma. Sed causa ipsius actus est persona agens; forma autem actus est modus ipsius. Ergo istæ duæ circumstantiæ videntur esse principalissimæ.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom. cap. 31), dicit quod principalissimæ circumstantiæ sunt

(1) Ita edit. Patav. Edit. Rom. et Nicolaius, *vel populi christiani*.

(2) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis passim Edit. Rom. cum aliis, *intelligitur etiam*.

(1) Ita emendat Garcia ex Conrado, quem sequuntur editi passim. Cod. Alcan. et edit. Rom., *ex substantiâ*.

cujus gratiâ agitur, et quid est quod agitur.

Respondeo dicendum quòd actus propriè dicuntur humani, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 1, prout sunt voluntarii. Voluntatis autem motivum et objectum est finis.

Et ideò principalissima est omnium circumstantiarum illa quæ attingit actum ex parte finis; scilicet *cujus gratiâ*; secundaria verò quæ attingit ipsam substantiam actûs; id est, *quid fecit*.

Aliæ verò circumstantiæ sunt magis vel minùs principales, secundum quòd magis vel minùs ad has appropinquant.

Ad primum ergo dicendum quòd per ea in quibus est operatio, Philosophus non intelligit tempus et locum, sed ea quæ adjunguntur ipsi actui. Unde Gregorius Nyssenus (loc. sup. cit.), quasi exponens dictum Philosophi, loco ejus quod Philosophus dixit, *in quibus est operatio*, dicit, *quid agitur*.

Ad secundum dicendum quòd finis etsi non sit de substantiâ actûs, est tamen causa actûs principalissima, in quantum movet agentem ad agendum. Unde et maximè actus moralis speciem habet ex fine.

Ad tertium dicendum quòd persona agens causa est actûs, secundum quòd movetur à fine; et secundum hoc principaliter ordinatur ad actum; aliæ verò conditiones personæ non ita principaliter ordinantur ad actum. Modus etiam non est substantialis forma actûs (hæc enim attenditur in actu secundum objectum, vel finem et terminum), sed est quasi quædam qualitas accidentalis.

QUÆSTIO VIII.

DE VOLUNTATE, QUORUM SIT UT VOLITORUM. —
(*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ipsis actibus voluntatis in speciali; et primò de actibus qui sunt immediatè ipsius voluntatis, velut à voluntate elicit; secundò de actibus imperatis à voluntate. Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Primò igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus ejus quibus movetur in ea quæ sunt ad finem. Actus autem voluntatis in finem videntur esse tres, scilicet *velle, frui et intendere*. Primò ergo considerabimus de voluntate; secundò de fruitione; tertio de intentione.

Circa primum considerata sunt tria: primò quidem quorum voluntas sit; secundò, à quo moveatur; tertio, quomodo moveatur.

Circa primum quæruntur tria: 1° utrùm voluntas sit tantum boni; 2° utrùm sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem; 3° si est aliquo modo eorum quæ sunt ad finem, utrùm uno motu moveatur in finem et in ea quæ sunt ad finem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm voluntas sit tantum boni.* — (1 p., quæst. 16, art. 9, corp.; et 1, dist. 46, art. 2, ad 2; et 2, dist. 3, quæst. 4 ad 2; et 4, dist. 49, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, corp., et 1 cont., cap. 96, § 2, et Ver. quæst. 14, art. 2, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non tantum sit boni. Eadem enim

est potentia oppositorum, ex Ethic. 3, cap. 1, sicut visus albi et nigri. Sed bonum et malum sunt opposita. Ergo voluntas non solum est boni, sed etiam mali.

2. Præterea, potentiæ rationales se habent ad opposita prosequenda, secundum Philosophum, lib. 9 Met., text. 3. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 42. Ergo voluntas se habet ad opposita; non ergo tantum ad volendum bonum, sed etiam ad volendum malum.

3. Præterea, bonum et ens convertuntur. Sed voluntas non solum est entium, sed etiam non entium; volumus enim quandoque non ambulare, et non loqui; volumus etiam interdum quædam futura, quæ non sunt entia in actu. Ergo voluntas non tantum est boni.

Sed contra est quod Dionysius dicit cap. 4, de div. Nom., lect. 9 et 22, quòd *malum est præter voluntatem*, et quòd *omnia bonum appetunt*.

Respondeo dicendum quòd voluntas est appetitus quidam rationalis; omnis autem appetitus non est nisi boni. Cujus ratio est quia appetitus nihil aliud est quàm quædam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit in Ethic., in princ., quòd *bonum est quod omnia appetunt*.

Sed considerandum est quòd cum omnis inclinatio consequatur aliquam formam, appetitus naturalis consequitur formam in naturâ existentem; appetitus autem sensitivus, vel etiam intellectivus, seu rationalis, qui dicitur *voluntas*, sequitur formam apprehensam. Sicut igitur id in quod tendit appetitus naturalis, est bonum existens in re, ita id in quod tendit et appetitus animalis, vel voluntarius, est bonum apprehensum. Ad hoc igitur quòd voluntas in aliquid tendat, non requiritur quòd sit bonum in rei veritate, sed quòd apprehendatur in ratione boni; et propter hoc Philosophus dicit in 2 Physic., text. 31, quòd *finis est bonum, vel apparens bonum*.

Ad primum ergo dicendum quòd eadem potentia est oppositorum, sed non eodem modo se habet ad utrumque. Voluntas igitur se habet et ad bonum et ad malum; sed ad bonum, appetendo ipsum; ad malum verò, fugiendo illud. Ipse ergo actualis appetitus boni vocatur *voluntas*, secundum quòd voluntas nominat actum voluntatis; sic enim nunc loquimur de voluntate; fuga autem mali magis dicitur *noluntas*. Unde sicut *voluntas* est boni, ita *noluntas* est mali.

Ad secundum dicendum quòd potentia rationalis non se habet ad quælibet opposita prosequenda, sed ad ea quæ sub suo objecto convenienti continentur. Nam nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens objectum. Objectum autem voluntatis est bonum; unde ad illa opposita prosequenda se habet voluntas quæ sub bono comprehenduntur; sicut moveri et quiescere, loqui et tacere, et alia hujusmodi; in utrumque enim horum fertur voluntas sub ratione boni.

Ad tertium dicendum quòd illud quod non est ens in rerum naturâ, accipitur ut ens in ratione; unde negationes et privationes entia dicuntur rationis; per quem etiam modum futura, prout apprehenduntur, sunt entia. In quantum igitur sunt huiusmodi entia, apprehenduntur sub ratione boni; et sic voluntas in ea tendit. Unde Philosophus dicit in 5 Eth., cap. 1, à princ., quòd *carere malo habet rationem boni*.

ARTICULUS II. — *Utrum voluntas sit tantum finis, an etiam eorum quæ sunt ad finem.* — (Ver. quæst. 22, art. 3, ad 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non sit eorum quæ sunt ad finem, sed tantum finis. Dicit enim Philosophus, in 3 Ethic., cap. 2, quòd *voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem*.

2. Præterea, ad ea quæ sunt diversa genere, diversæ potentiæ animæ ordinantur, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 1, à med. Sed finis et ea quæ sunt ad finem sunt in diverso genere boni; nam finis, qui est bonum honestum vel delectabile, est in genere qualitatis, vel actionis aut passionis; bonum autem, quod dicitur utile, quod est ad finem, est in *ad aliquid*, ut dicitur in 1 Eth., cap. 6. Ergo, si voluntas est finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

3. Præterea, habitus proportionantur potentiis, cum sint earum perfectiones. Sed in habitibus, qui dicuntur artes operativæ, ad aliud pertinet finis, et ad aliud quod est ad finem; sicut ad gubernationem pertinet usus navis, qui est finis ejus; ad navifactivam verò constructio navis, quæ est propter finem. Ergo, cum voluntas sit finis, non erit eorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est quia in rebus naturalibus per eandem potentiam aliquid pertransit media, et pertingit ad terminum. Sed ea quæ sunt ad finem, sunt quædam media, per quæ pervenitur ad finem sicut ad terminum. Ergo, si voluntas est finis, ipsa etiam est eorum quæ sunt ad finem.

Respondeo dicendum quòd voluntas quandoque dicitur ipsa potentia quâ volumus, quandoque autem ipse voluntatis actus.

Si ergo loquamur de voluntate, secundum quòd nominat potentiam, sic se extendit et ad finem, et ad ea quæ sunt ad finem. Ad ea enim se extendit unaquæque potentia in quibus inveniri potest quocumque modo ratio sui objecti; sicut visus se extendit ad omnia quæcumque participant quocumque modo colorem. Ratio autem boni, quod est objectum potentiæ voluntatis, invenitur non solum in fine, sed etiam in his quæ sunt ad finem.

Si autem loquamur de voluntate secundum quòd nominat propriè actum, sic propriè loquendo est finis tantum. Omnis enim actus denominatus à potentiâ nominat simplicem actum illius potentiæ, sicut intelligere nominat simplicem actum intellectûs. Simplex autem actus potentiæ est in id quod est secundum se objectum potentiæ. Id autem quod est propter se bonum et volitum, est finis; unde voluntas propriè est ipsius finis. Ea verò quæ sunt ad finem, non sunt bona, vel volita

propter seipsa, sed ex ordine ad finem; unde voluntas in ea non fertur, nisi quatenus fertur in finem; unde hoc ipsum quod in eis vult est finis; sicut et intelligere propriè est eorum quæ secundum se cognoscuntur, scilicet principiorum; eorum autem quæ cognoscuntur per principia, non dicitur esse intelligentia, nisi in quantum in eis ipsa principia considerantur. Sic enim se habet finis in appetibilibus, sicut se habet principium in intelligibilibus, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 8.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de voluntate secundum quòd propriè nominat simplicem actum voluntatis, non autem secundum quòd nominat potentiam.

Ad secundum dicendum quòd ad ea quæ sunt diversa genere, ex æquo se habentia, ordinantur diversæ potentiæ, sicut sonus et color sunt diversa genera sensibilium, ad quæ ordinantur auditus et visus. Sed *utile* et *honestum* non ex æquo se habent, sed sicut quod est *secundum se*, et *secundum alterum*. Huiusmodi autem semper referuntur ad eandem potentiam; sicut per potentiam visivam sentitur et color, et lux, per quam color videtur.

Ad tertium dicendum quòd non quidquid diversificat habitum, diversificat potentiam. Habitus enim sunt quædam determinationes potentiarum ad aliquos speciales actus. Et tamen quælibet ars operativa considerat et finem, et id quod est ad finem; nam ars gubernativa considerat quidem finem ut quem operatur; id autem quod est ad finem, ut quod imperat; è contra verò navifactiva considerat id quod est ad finem, ut quod operatur; id verò quod est finis, ut ad quod ordinat id quod operatur. Et iterum in unaquæque arte operativâ est et aliquis finis proprius, et aliquid quod est ad finem, quod propriè ad illam artem pertinet.

ARTICULUS III. — *Utrum voluntas eodem actu moveatur in finem, et in id quod est ad finem.*

— (Inf., quæst. 12, art. 4, corp., et 3, dist. 14, art. 2, quæst. 4, corp., quæst. 2, art. 24, corp., et ad 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd eodem actu voluntas feratur in finem, et in id quod est ad finem, quia, secundum Philosophum, 3 Topic., cap. 2, in explicat. loci 22, *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*. Sed voluntas non vult id quod est ad finem nisi propter finem. Ergo eodem actu movetur in utrumque.

2. Præterea, finis est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, sicut lumen est ratio visionis colorum. Sed eodem actu videtur lumen et color. Ergo idem est motus voluntatis quo vult finem, et ea quæ sunt ad finem.

3. Præterea, idem numero motus naturalis est qui per media tendit ad ultimum. Sed ea quæ sunt ad finem, comparantur ad finem sicut media ad ultimum. Ergo idem motus voluntatis est quo voluntas fertur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

Sed contra, actus diversificantur secundum objecta. Sed diversæ species boni sunt finis et id quod est ad finem, quod dicitur

utile. Ergo non eodem actu voluntas fertur in utrumque.

Respondeo dicendum quòd cùm finis sit secundùm se volitus, id autem quod est ad finem, in quantum hujusmodi, non sit volitum nisi propter finem, manifestum est quòd voluntas potest ferri in finem, in quantum hujusmodi, sine hoc quòd feratur in ea quæ sunt ad finem. Sed in ea quæ sunt ad finem, in quantum hujusmodi, non potest ferri, nisi feratur in ipsum finem. Sic ergo voluntas in ipsum finem dupliciter fertur : uno modo absolutè ac secundùm se; alio modo sicut in rationem (1) volendi ea quæ sunt ad finem.

Manifestum est ergo quòd unus et idem motus voluntatis est quo fertur in finem, secundùm quòd est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et in ipsa quæ sunt ad finem.

Sed alius actus est quo fertur in ipsum finem absolutè, et quandoque præcedit tempore; sicut cùm aliquis primò vult sanitatem, et postea deliberans quomodò possit sanari, vult conducere medicum, ut sanetur. Sic etiam et circa intellectum accidit. Nam primò aliquis intelligit ipsa principia secundùm se, postmodum autem intelligit ea in ipsis conclusionibus, secundùm quòd assentit conclusionibus per principia.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit secundùm quòd voluntas fertur in finem, ut est ratio volendi ea quæ sunt ad finem.

Ad secundum dicendum quòd quodcumque videtur color, eodem actu videtur lumen; potest tamen videri lumen sine hoc quòd videatur color; et similiter quodcumque quis vult ea quæ sunt ad finem, vult eodem actu finem; non tamen è converso.

Ad tertium dicendum quòd in executione operis ea quæ sunt ad finem, habent se ut media, et finis ut terminus. Unde sicut motus naturalis interdum sistit in medio, et non pertingit ad terminum, ita quandoque operatur aliquis id quod est ad finem, et tamen non consequitur finem. Sed in volendo est è converso; nam voluntas per finem devenit ad volendum ea quæ sunt ad finem, sicut et intellectus devenit in conclusiones per principia, quæ media dicuntur. Unde intellectus aliquando intelligit medium, et ex eo non procedit ad conclusionem; et similiter voluntas aliquando vult finem, et tamen non procedit ad volendum id quod est ad finem.

Ad illud verò quod in contrarium objicitur, patet solutio per ea quæ supra dicta sunt, art. præc., ad 2. Nam *utile* et *honestum* non sunt species boni ex æquo divisæ; sed se habent sicut *propter se*, et *propter alterum*. Unde actus voluntatis in unum potest ferri sine hoc quòd feratur in alterum, sed non è converso.

QUÆSTIO IX.

DE MOTIVO VOLUNTATIS. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de motivo vo-

(i) Al., in ratione.

luntatis; et circa hoc quærentur sex : 1° utrùm voluntas moveatur ab intellectu; 2° utrùm moveatur ab appetitu sensitivo; 3° utrùm voluntas moveat seipsam; 4° utrùm moveatur ab aliquo exteriori principio; 5° utrùm moveatur à corpore cœlesti; 6° utrùm voluntas moveatur à solo Deo sicut ab exteriori principio.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm voluntas moveatur ab intellectu.* — (*Inf., quæst. 17, art. 1, et quæst. 82, art. 4, et Ver. quæst. 14, art. 1 et 2, et quæst. 22, art. 2, et Mal. quæst. 4, art. 2, corp., et 13, et quæst. 6, corp., et ad 10 et 12.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveatur ab intellectu. Dicit enim Augustinus super illud Psalm. 118 : *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas*, conc. 8 propè fin. : *Prævolat intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus; scimus bonum, nec delectat agere*. Hoc autem non esset, si voluntas ab intellectu moveretur, quia motus mobilis sequitur motionem moventis. Ergo intellectus non movet voluntatem.

2. Præterea, intellectus se habet ad voluntatem ut demonstrans appetibile, sicut imaginatio demonstrat appetibile appetitui sensitivo. Sed imaginatio demonstrans appetibile non movet appetitum sensitivum; imò quandoque ita nos habemus ad ea quæ imaginamur, sicut ad ea quæ in picturâ nobis ostenduntur, ex quibus non movemur, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 154. Ergo neque etiam intellectus movet voluntatem.

3. Præterea, idem respectu ejusdem non est movens et motum. Sed voluntas movet intellectum; intelligimus enim quando volumus. Ergo intellectus non movet voluntatem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 54, quòd *appetibile intellectum est movens non motum; voluntas autem est movens motum*.

Respondeo dicendum quòd in tantum aliquid indiget moveri ab aliquo, in quantum est in potentiâ ad plura; oportet enim ut id quod est in potentiâ reducat in actum per aliquid quod est in actu; et hoc est movere. Dupliciter autem aliqua vis animæ invenitur esse in potentiâ ad diversa : uno modo quantum ad agere vel non agere; alio modo quantum ad agere hoc vel illud; sicut visus quandoque videt actu, et quandoque non videt; et quandoque videt album, et quandoque videt nigrum. Indiget igitur movente quantum ad duo, scilicet quantum ad exercitium vel usum actûs, et quantum ad determinationem actûs; quorum primum est ex parte subjecti, quod quandoque invenitur agens, quandoque non agens; aliud autem est ex parte objecti, secundùm quod specificatur actus.

Motio autem ipsius subjecti est ex agente aliquo. Et cùm omne agens agat propter finem, ut supra ostensum est, quæst. 1, art. 2, principium hujus motionis est ex fine. Et inde est quòd ars ad quam pertinet finis,

movet suo imperio artem ad quam pertinet id quod est ad finem; sicut gubernatoria ars imperat navifactivæ, ut in 2 Physic., text. 25, dicitur. Bonum autem in communi, quod habet rationem finis, est objectum voluntatis; et ideo ex hac parte voluntas movet alias potentias animæ ad suos actus. Utimur enim aliis potentiis, cum volumus. Nam fines et perfectiones omnium aliarum potentiarum comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona. Semper autem ars vel potentia ad quam pertinet finis universalis, movet ad agendum artem vel potentiam ad quam pertinet finis particularis sub illo universali comprehensus; sicut dux exercitus, qui intendit bonum commune, scilicet ordinem totius exercitus, movet suo imperio aliquem ex tribunis, qui intendit ordinem unius aciei.

Sed objectum movet determinando actum ad modum principii formalis, à quo in rebus naturalibus actio specificatur, sicut calefactio à calore. Primum autem principium formale est ens, et verum universale, quod est objectum intellectus; et ideo isto modo motionis intellectus movet voluntatem, sicut præsentans ei objectum suum.

Ad primum ergo dicendum quod ex illâ auctoritate non habetur quod intellectus non moveat, sed quod non moveat ex necessitate.

Ad secundum dicendum quod sicut imaginatio formæ sine æstimatione convenientis vel nocivi non movet appetitum sensitivum, ita nec apprehensio veri sine ratione boni et appetibilis. Unde intellectus speculativus non movet, sed intellectus practicus, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 46 et seq.

Ad tertium dicendum quod voluntas movet intellectum quantum ad exercitium actus, quia et ipsum verum, quod est perfectio intellectus, continetur sub universali bono, ut quoddam bonum particulare. Sed quantum ad determinationem actus, quæ est ex parte objecti, intellectus movet voluntatem, quia et ipsum bonum apprehenditur secundum quamdam specialem rationem comprehensam sub universali ratione veri. Et sic patet quod non est idem movens et motum secundum idem.

ARTICULUS II. — Utrum voluntas moveatur ab appetitu sensitivo. — (Inf., art. 5, corp., et quæst. 10, art. 3, et quæst. 77, art. 1, et Verit. quæst. 5, art. 10, corp., et quæst. 22, art. 9, ad 3 et 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas ab appetitu sensitivo moveri non possit. Movens enim et agens est præstantius patiente, ut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 16, circa med. Sed appetitus sensitivus est inferior voluntate, quæ est appetitus intellectivus; sicut sensus est inferior intellectu. Ergo appetitus sensitivus non movet intellectum.

2. Præterea, nulla virtus particularis potest facere effectum universalem. Sed appetitus sensitivus est virtus particularis; conse-

quitur enim particularem sensus apprehensionem. Ergo non potest causare motum voluntatis, qui est universalis, velut consequens apprehensionem universalem intellectus.

3. Præterea, ut probatur in 8 Phys., text. 40, movens non movetur ab eo quod movet, ut sit motio reciproca. Sed voluntas movet appetitum sensitivum, in quantum appetitus sensitivus obedit rationi. Ergo appetitus sensitivus non movet voluntatem.

Sed contra est quod dicitur Jacobi 1, 14: *Unusquisque tentatur à concupiscentiâ suâ abstractus et illectus*. Non autem abstraheretur quis à concupiscentiâ, nisi voluntas ejus moveretur ab appetitu sensitivo, in quo appetitu est concupiscentia. Ergo appetitus sensitivus movet voluntatem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis, movet voluntatem per modum objecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens, ex duobus contingit, scilicet ex conditione ejus quod proponitur, et ejus cui proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimodè dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens, et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5, à med.: *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*.

Manifestum est autem quod secundum passionem appetitus sensitivi immutatur homo ad aliquam dispositionem: unde secundum quod homo est in passione aliquâ, videtur ipsi aliquid conveniens, quod non videtur ei extra passionem existenti; sicut irato videtur bonum quod non videtur quieto; et per hunc modum ex parte objecti appetitus sensitivus movet voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quod nihil prohibet id quod est simpliciter et secundum se præstantius, quoad aliquid esse debilius. Voluntas igitur simpliciter præstantior est quàm appetitus sensitivus; sed quoad illum in quo passio dominatur, in quantum subiacet passioni, præminet appetitus sensitivus.

Ad secundum dicendum quod actus et electiones hominum sunt circa singularia; unde ex hoc ipso quod appetitus sensitivus est virtus particularis, habet magnam virtutem ad hoc quod per ipsum sic disponatur homo, ut ei aliquid videatur sic vel aliter circa singularia.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 3, post med., ratio, in quâ est voluntas, movet suo imperio irascibilem et concupiscibilem; non quidem despotico principatu, sicut movetur servus à domino; sed principatu regali, seu politico, sicut liberi homines reguntur à gubernante, qui tamen possunt contra movere. Unde et irascibilis et concupiscibilis possunt in contrarium movere voluntatem; et sic nihil prohibet voluntatem aliquando ab eis moveri.

ARTICULUS III. — *Utrum voluntas moveat seipsam.* — (Ver., quæst. 22, art. 9, corp., et ad 1, et Mal. quæst. 3, art. 3, corp., et quæst. 6, corp., et ad 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveat seipsam. Omne enim movens, in quantum hujusmodi, est in actu; quod autem movetur, est in potentiâ; nam motus est *actus existentis in potentiâ, in quantum hujusmodi*. Sed non est idem in potentiâ et in actu respectu ejusdem. Ergo nihil movet seipsum; neque ergo voluntas seipsam movere potest.

2. Præterea, mobile movetur ad præsentiam moventis. Sed voluntas semper sibi est præsens. Si ergo seipsam moveret, semper moveretur; quod patet esse falsum.

3. Præterea, voluntas movetur ab intellectu, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Si igitur voluntas movet seipsam, sequitur quod idem simul moveatur à duobus motoribus immediatè; quod videtur inconveniens. Non ergo voluntas movet seipsam.

Sed contra est quia voluntas domina est sui actûs, et in ipsâ est velle et non velle; quod non esset si non haberet in potestate movere seipsam ad volendum. Ergo ipsa movet seipsam.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad voluntatem pertinet movere alias potentias ex ratione finis, qui est voluntatis objectum. Sed, sicut dictum est, quæst. præc., art. 2, hoc modo se habet finis in appetibilibus, sicut principium in intelligibilibus.

Manifestum est autem quod intellectus per hoc quod cognoscit principium, reducit seipsum de potentiâ in actum, quantum ad cognitionem conclusionum; et hoc modo movet seipsum; et similiter voluntas per hoc quod vult finem movet seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas non secundum idem movet et movetur; unde nec secundum idem est in actu et in potentiâ; sed in quantum actu vult finem, reducit se de potentiâ in actum respectu eorum quæ sunt ad finem, ut scilicet actu ea velit.

Ad secundum dicendum quod potentia voluntatis semper actu est sibi præsens; sed actus voluntatis, quo vult finem aliquando, non semper est in ipsâ voluntate; per hunc autem modum movet seipsam. Unde non sequitur quod semper seipsam moveat.

Ad tertium dicendum quod non eodem modo voluntas movetur ab intellectu et à seipsâ; sed ab intellectu quidem movetur secundum rationem objecti; à seipsâ verò quantum ad exercitium actûs, secundum rationem finis.

ARTICULUS IV. — *Utrum voluntas moveatur ab aliquo exteriori principio.* — (Inf., qu. 17, art. 5, ad 2, et quæst. 80, art. 1, corp., et quæst. 105, art. 4, et quæst. 106, art. 2, corp., et qu. 111, art. 2, corp., et 3 cont., cap. 88 et 89.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ab aliquo exte-

riori. Motus enim voluntatis est voluntarius. Sed de ratione voluntarii est quod sit à principio intrinseco, sicut et de ratione naturalis. Non ergo motus voluntatis est ab aliquo extrinseco.

2. Præterea, voluntas violentiam pati non potest, ut supra ostensum est, quæst. 6, art. 4. Sed violentum est *cujus principium est extra*. Ergo voluntas non potest ab aliquo exteriori moveri.

3. Præterea, quod sufficienter movetur ab uno motore, non indiget moveri ab alio. Sed voluntas sufficienter movet seipsam. Non ergo movetur ab aliquo exteriori.

Sed contra, voluntas movetur ab objecto, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Sed objectum voluntatis potest esse aliqua res exterior sensui proposita. Ergo voluntas potest ab aliquo exteriori moveri.

Respondeo dicendum quod secundum quod voluntas movetur ab objecto, manifestum est quod moveri potest ab aliquo exteriori.

Sed eo modo quo movetur quantum ad exercitium actûs, adhuc necesse est ponere voluntatem ab aliquo principio exteriori moveri. Omne enim quod quandoque est agens in actu, et quandoque in potentiâ, indiget moveri ab aliquo movente. Manifestum est autem quod voluntas incipit velle aliquid, cum hoc prius non vellet. Necesse est ergo quod ab aliquo moveatur ad volendum. Et quidem, sicut dictum est, art. præc., ipsa movet seipsam in quantum per hoc quod vult finem, reducit seipsam ad volendum ea quæ sunt ad finem. Hoc autem non potest facere nisi consilio mediante. Cum enim aliquis vult sanari, incipit cogitare quomodo hoc consequi possit; et per talem cogitationem pervenit ad hoc quod potest sanari per medicum, et hoc vult. Sed quia non semper sanitatem actu voluit, necesse est quod incœperit velle sanari ab aliquo movente. Et si quidem ipsa moveret seipsam ad volendum, oportuisset quod mediante consilio hoc ageret ex aliquâ voluntate præsuppositâ. Non autem est (1) procedere in infinitum. Unde necesse est ponere quod in primum motum voluntatis voluntas prodeat ex instinctu alicujus exterioris moventis, ut Aristoteles concludit in quodam cap. Eth. Eudemicæ, cap. 18, circ. princ.

Ad primum ergo dicendum quod de ratione voluntarii est quod principium ejus sit intra; sed non oportet quod hoc principium intrinsecum sit primum principium non motum ab alio. Unde motus voluntarius, etsi habeat principium proximum intrinsecum, tamen principium primum est ab extra, sicut et primum principium motûs naturalis est ab extra, quod scilicet movet naturam.

Ad secundum dicendum quod hoc non sufficit ad rationem violenti, quod principium sit extra; sed oportet addere quod nihil conferat (2) vim patiens; quod non contingit dum voluntas ab exteriori movetur; nam ipsa est quæ vult, ab alio tamen mota. Esset

(1) Al., Hoc autem non est.

(2) Al., Nullam conferat vim.

autem motus iste violentus, si esset contrarius motui voluntatis, quod in proposito esse non potest, quia sic idem vellet et non vellet.

Ad tertium dicendum quod voluntas quantum ad aliquid sufficienter se movet, et in suo ordine, scilicet sicut agens proximum; sed non potest seipsam movere quantum ad omnia, ut ostensum est in corp. art., unde adiget moveri ab alio, sicut à primo (1) novente.

ARTICULUS V. — *Utrum voluntas moveatur à corpore cœlesti.* — (1 p., quæst. 115, art. 3 et 5, et 2-2, quæst. 95, art. 5, 6 et 7; et 2, dist. 15, quæst. 1, art. 2 et 3, et 3 cont., cap. 84, usque 93, et Ver. quæst. 5, art. 9 et 10, et opusc. 2, cap. 129, 130 et 161, et opusc. 10, art. 19, et opusc. 25, cap. 5, et opusc. 26.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas humana à corpore cœlesti moveatur. Omnes enim motus varii et multiformes reducuntur, sicut in causam, in motum uniformem, qui est motus cœli, ut probatur in 8 Physic., text. 76, et lib. 4, text. 133. Sed motus humani sunt varii et multiformes, incipientes postquam prius non fuerant. Ergo reducuntur in motum cœli sicut in causam, qui est uniformis secundum naturam.

2. Præterea, secundum Augustinum, 3 de Trin., cap. 4, in princ., *corpora inferiora moventur per corpora superiora.* Sed motus humani corporis, qui causatur à voluntate, non posset reduci in motum cœli sicut in causam, nisi etiam voluntas à cœlo moveretur. Ergo cœlum movet voluntatem humanam.

3. Præterea, per observationem cœlestium corporum astrologi quædam vera prænuntiant de humanis actibus futuris, qui sunt à voluntate; quod non esset si corpora cœlestia voluntatem hominis movere non possent. Movetur ergo voluntas humana à cœlesti corpore.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 8, parum ante med., quod *corpora cœlestia non sunt causæ nostrorum actuum.* Essent autem si voluntas, quæ est humanorum actuum principium, à corporibus cœlestibus moveretur. Non ergo movetur voluntas à corporibus cœlestibus.

Respondeo dicendum quod eo modo quo voluntas movetur ab exteriori objecto, manifestum est quod voluntas potest moveri à corporibus cœlestibus, in quantum scilicet corpora exteriora, quæ sensui proposita movent voluntatem, et etiam ipsa organa potentiarum sensitivarum subjacent motibus cœlestium corporum.

Sed eo modo quo voluntas movetur, quantum ad exercitium actûs, ab aliquo exteriori agente, adhuc quidam posuerunt, corpora cœlestia directè imprimere in voluntatem humanam.

Sed hoc est impossibile. Voluntas enim, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 42, est in ratione. Ratio autem est potentia animæ non alligata organo corporali. Unde relinquitur quod voluntas sit potentia omnino immaterialis et

incorporea. Manifestum est autem quod nullo corpus agere potest in rem incorpoream, sed potius è converso, eò quod res incorporeæ et immateriales sunt formalioris et universalioris virtutis quam quæcumque res corporales. Unde impossibile est quod corpus cœlestis imprimat directè in intellectum aut voluntatem. Et propter hoc Aristoteles, in lib. 2 de Animâ, text. 150, recitans opinionem dicentium quod *talis est voluntas in hominibus, qualem in diem inducit pater deorum, virorumque* (1), scilicet Jupiter, per quem totum cœlum intelligitur, attribuit eis qui ponebant intellectum non differre à sensu. Omnes enim vires sensitivæ, cum sint actus organorum corporalium, per accidens moveri possunt à cœlestibus corporibus, motis scilicet corporibus quorum sunt actus.

Sed quia dictum est art. 2 hujus quæst., quod appetitus intellectivus quodammodo movetur ab appetitu sensitivo, indirectè redundat motus cœlestium corporum in voluntatem, in quantum scilicet per passionem appetitus sensitivi voluntatem moveri contingit.

Ad primum ergo dicendum quod multiformes motus voluntatis humanæ reducuntur in aliquam causam uniformem, quæ est tamen intellectu et voluntate superior (2); quod non potest dici de aliquo corpore, sed de aliquâ superiori substantiâ immateriali. Unde non oportet quod motus voluntatis in motum cœli reducatur sicut in causam.

Ad secundum dicendum quod motus corporales humani reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in causam, in quantum ipsa dispositio organorum congrua est ad motum aliqualem ex impressione cœlestium corporum; et in quantum etiam appetitus sensitivus commovetur ex impressione cœlestium corporum; et ulterius in quantum corpora exteriora moventur secundum motum cœlestium corporum, ex quorum concursu voluntas incipit aliquid velle (3), sicut adveniente frigore incipit aliquis velle facere ignem. Sed ista motio voluntatis est ex parte objecti exterioris præsentati, non ex parte interioris instinctûs.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., et p. 1, quæst. 80 et 81, appetitus sensitivus est actus organi corporalis. Unde nihil prohibet ex impressione corporum cœlestium aliquos esse habiles ad irascendum vel ad concupiscendum, vel ad aliquam huiusmodi passionem; sicut ex complexione naturali plures hominum sequuntur passionem, quibus soli sapientes resistunt. Et ideo ut in pluribus verificantur quæ prænuntiantur de actibus hominum secundum considerationem cœlestium corporum. Sed

(1) Ita optime ex græco edit. Pat. ann. 1712. Edit. Rom., Patav. an. 1698, aliæque: *Qualem in eis inducit. Nicolaius, in dies. Cod. Alcan.: In die ducit pater dictorum virorum.*

(2) Ita ex Mss. restituit Nicolaius. Aliæ editiones quas vidimus: *Quæ est in intellectu et voluntate superiorum.*

(3) Ita cod. Alcan. Editi passim cum cod. Camer. addunt, *et non velie.*

(1) Ita edit. Rom. cum Patav. Nicolaius, *proximo.*

tamen; ut Ptolemæus dicit in Centiloquio, parum à princ., sapiens dominatur astris, scilicet quia resistens passionibus impedit per voluntatem liberam et nequaquam motui cœlesti subjectam, huiusmodi cœlestium corporum effectus. Vel, ut Augustinus dicit 2, super Gen. ad lit., cap. 17, circ. fin., *fatendum est, quando ab astrologis vera dicuntur, instinctu quodam occultissimo dici, quem nescientes humanæ mentes patiuntur; quod cum ad decipiendum homines fit, spirituum seductorum operatio est.*

ARTICULUS VI. — *Utrum voluntas moveatur à Deo solo sicut ab exteriori principio.* — (Inf., quæst. 80, art. 1, et 1, quæst. 105, art. 4, et quæst. 111, art. 2, et 3, cont., cap. 88, 89, 91 et 93, princ., et Mal. quæst. 111, art. 3, corp., et quæst. 16, art. 5, corp., et ad 13.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non à solo Deo moveatur sicut ab exteriori principio. Inferius enim natum est moveri à suo superiori, sicut corpora inferiora à corporibus cœlestibus. Sed voluntas hominis habet aliquid superius post Deum, scilicet Angelum. Ergo voluntas potest moveri, sicut ab exteriori principio, etiam ab Angelo.

2. Præterea, actus voluntatis sequitur actum intellectûs. Sed intellectus hominis reducitur in suum actum non solum à Deo, sed etiam ab Angelo per illuminationes, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., lect. 1 et 6. Ergo eadem ratione et voluntas.

3. Præterea, Deus non est causa nisi bonorum, secundum illud Genes. 1, 31, *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Si ergo à solo Deo voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum, cum tamen voluntas sit quod peccatur, et rectè vivitur, ut Augustinus dicit, 2 Retract., cap. 9, ante med.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 2, 13: *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere.*

Respondeo dicendum quod motus voluntatis est ab intrinseco, sicut et motus naturalis. Quamvis autem rem naturalem possit aliquid movere quod non est causa naturæ rei motæ, tamen motum naturalem causare non potest nisi quod est aliquo modo causa naturæ. Movetur enim lapis sursum ab homine, qui naturam lapidis non causat; sed hic motus non est lapidi naturalis; naturalis autem motus ejus non causatur nisi ab eo quod causat naturam. Unde dicitur in 8 Physic., text. 29, 30, 31 et 32, quod generans movet secundum locum gravia et levia. Sic ergo hominem voluntatem habentem contingit moveri ab aliquo qui non est causa ejus; sed quod motus voluntarius ejus sit ab aliquo principio extrinseco quod non est causa voluntatis, est impossibile.

Voluntatis autem causa nihil aliud esse potest quam Deus. Et hoc patet dupliciter. Primum quidem ex hoc quod voluntas est potentia animæ rationalis, quæ à solo Deo causatur per creationem, ut in 1 dictum est, quæst. 90, art. 2 et 3. Secundò verò ex hoc quod voluntas habet ordinem ad universale bonum; unde nihil aliud potest esse voluntatis causa nisi ipse Deus, qui est universale bonum. Omne au-

tem aliud bonum per participationem dicitur, et est quoddam particulare bonum; particularis autem causa non dat inclinationem universalem; unde nec materia prima, quæ est in potentiâ ad omnes formas, potest causari ab aliquo particulari agente.

Ad primum ergo dicendum quod Angelus non sic est supra hominem, quod sit causa voluntatis ejus, sicut corpora cœlestia sunt causa formarum naturalium, ad quas consequuntur naturales motus corporum naturalium.

Ad secundum dicendum quod intellectus hominis movetur ab Angelo ex parte objecti, quod sibi proponitur virtute angelici luminis ad cognoscendum; et sic etiam voluntas ab exteriori creaturâ potest moveri, ut dictum art. 1 hujus quæst.

Ad tertium dicendum quod Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis, quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est verè bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinatè volendum, quod est bonum, sicut in his quos movet per gratiam, ut infra dicetur, quæst. 109 et 114.

QUÆSTIO X.

DE MODO QUO VOLUNTAS MOVETUR. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de modo quo voluntas movetur; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur; 2° utrum de necessitate moveatur à suo objecto; 3° utrum de necessitate moveatur ab appetitu inferiori; 4° utrum de necessitate moveatur ab exteriori motivo, quod est Deus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.* — (1 p., quæst. 42, art. 2, corp., et Ver. quæst. 22, art. 5 et 9, et Mal. quæst. 18, art. 4, ad 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non moveatur ad aliquid naturaliter. Agens enim naturale dividitur contra agens voluntarium, ut patet in principio 2 Physic. et text. 94. Non ergo voluntas ad aliquid naturaliter movetur.

2. Præterea, id quod est naturale, inest alicui semper, sicut igni esse calidum. Sed nullus motus inest voluntati semper. Ergo nullus motus est naturalis voluntati.

3. Præterea, natura est determinata ad unum. Sed voluntas se habet ad opposita. Ergo voluntas nihil naturaliter vult.

Sed contra est quod motus voluntatis sequitur actum intellectûs. Sed intellectus aliqua intelligit naturaliter. Ergo et voluntas aliqua vult naturaliter.

Respondeo dicendum quod, sicut Boetius dicit, lib. de duabus Naturis, parum à princ., et Philosophus in 5 Metaph., text. 5, natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus;

et talis natura est vel materia vel forma materialis, ut patet in 2 Phys., text. 4. Alio modo dicitur natura quælibet substantia, vel quodlibet ens; et secundum hoc illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam, et hoc est quod per se inest rei.

In omnibus autem ea quæ non per se in-sunt, reducuntur in aliquid quod per se inest, sicut in primum. Et ideo necesse est quod hoc modo accipiendo naturam, semper principium in his quæ conveniunt rei, sit naturale. Et hoc manifestè apparet in intellectu; nam principia intellectualis cognitionis sunt naturaliter nota. Similiter etiam principium motuum (1) voluntariorum oportet esse aliquid naturaliter volitum.

Hoc autem est bonum in communi, in quod voluntas naturaliter tendit, sicut etiam quælibet potentia in suum objectum, et etiam ipse finis ultimus, qui hoc modo se habet in appetibilibus, sicut prima principia demonstrationum in intelligibilibus; et universaliter omnia illa quæ conveniunt volenti secundum suam naturam. Non enim per voluntatem appetimus solum ea quæ pertinent ad potentiam voluntatis, sed etiam ea quæ pertinent ad singulas potentias et ad totum hominem. Unde naturaliter homo vult non solum objectum voluntatis, sed etiam alia quæ conveniunt aliis potentiis; ut cognitionem veri, quæ convenit intellectui; et esse et vivere, et huiusmodi alia, quæ respiciunt consistentiam naturalem; quæ omnia comprehenduntur sub objecto voluntatis, sicut quædam particularia bona.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas dividitur contra naturam sicut una causa contra aliam: quædam enim fiunt naturaliter, et quædam fiunt voluntariè. Est autem alius modus causandi proprius voluntati, quæ est domina sui actûs, præter modum qui convenit naturæ, quæ est determinata ad unum. Sed quia voluntas in aliquâ naturâ fundatur, necesse est quod modus proprius naturæ quantum ad aliquid participetur à voluntate, sicut quod est prioris causæ, participatur à posteriori. Est enim prius in unaquâque re ipsum esse, quod est per naturam, quam velle, quod est per voluntatem; et inde est quod voluntas naturaliter aliquid vult.

Ad secundum dicendum quod in rebus naturalibus id quod est naturale, quasi consequens formam tantum, semper actu inest, sicut calidum igni; quod autem est naturale, sicut consequens materiam, non semper actu inest sed quandoque secundum potentiam tantum; nam forma est actus, materia verò potentia: motus autem est *actus existentis in potentiâ*, ut dicitur 3 Phys. text.; et ideo illa quæ pertinent ad motum, vel quæ sequuntur motum in rebus naturalibus, non semper in-sunt, sicut ignis non semper movetur sursum, sed quando est extra locum suum. Et similiter non oportet quod voluntas, quæ de potentiâ in actum reducitur, dum aliquid vult, semper actu velit, sed solum quando est in aliquâ dis-

positione determinatâ. Voluntas autem Dei, quæ est actus purus, semper est in actu volendi.

Ad tertium dicendum quod semper naturæ respondet unum proportionatum naturæ; naturæ enim in genere respondet aliquid unum in genere, et naturæ in specie acceptæ respondet unum in specie; naturæ autem individuatæ respondet aliquid unum individuale. Cum igitur voluntas sit quædam vis immaterialis, sicut et intellectus, respondet ei naturaliter aliquid unum commune, scilicet bonum, sicut etiam intellectui aliquid unum (1) commune, scilicet verum, vel ens, vel quidquid est huiusmodi. Sub bono autem communi multa particularia bona continentur, ad quorum nullum voluntas determinatur.

ARTICULUS II. — *Utrum voluntas moveatur de necessitate à suo objecto.* — (*Inf., quæst. 80, art. 1, corp., fin., et 1, quæst. 82, art. 1 et 2, Ver., quæst. 22, art. 5 et 6, Mal. quæst. 6, art. 9 et 10.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas de necessitate moveatur à suo objecto. Objectum enim voluntatis comparatur ad ipsam sicut motivum ad mobile, ut patet in 3 de Animâ, text. 54. Sed motivum, si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile. Ergo voluntas ex necessitate potest moveri à suo objecto.

2. Præterea; sicut voluntas est vis immaterialis, ita et intellectus; et utraque potentia ad objectum universale ordinatur, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed intellectus ex necessitate movetur à suo objecto. Ergo et voluntas à suo.

3. Præterea, omne quod quis vult, aut est finis, aut aliquid ordinatum ad finem. Sed finem aliquis ex necessitate vult, ut videtur; quia est sicut principium in speculativis, cui ex necessitate assentimur; finis autem est ratio volendi ea quæ sunt ad finem, et sic videtur etiam quod ea quæ sunt ad finem, ex necessitate velimus. Voluntas ergo ex necessitate movetur à suo objecto.

Sed contra est quod potentiæ rationales secundum Philosophum, 9 Metaph., text. 3, sunt ad opposita. Sed voluntas est potentia rationalis; est enim in ratione, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 42. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate movetur ad alterum oppositorum.

Respondeo dicendum quod voluntas movetur dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actûs; alio modo quantum ad specificationem actûs, quæ est ex objecto. Primo ergo modo voluntas à nullo objecto ex necessitate movetur; potest enim aliquis de quocumque objecto non cogitare; et per consequens neque actu velle illud.

Sed quantum ad secundum motionis modum, voluntas ab aliquo objecto ex necessitate movetur, ab aliquo autem non. In motu enim cujuslibet potentiæ à suo objecto consideranda est ratio per quam objectum movet potentiam. Visibile enim movet visum sub ra-

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolaio. Al. *motivum*.

(1) Ita cod. Alcan. cum aliis, et editi passim. Edit. Rom., *aliquid bonum*.

trone coloris actu visibilis; unde, si color proponatur visui, ex necessitate movet ipsum, nisi aliquis visum avertat; quod pertinet ad exercitium actûs. Si autem proponeretur aliquid visui quod non omnibus modis esset coloratum in actu, sed secundum aliquid esset tale, secundum autem aliquid non tale, non ex necessitate visus tale objectum videret; posset enim intendere in ipsum ex eâ parte quâ non est coloratum in actu, et sic ipsum non videret. Sicut autem coloratum in actu est objectum visûs, ita bonum est objectum voluntatis. Unde, si proponatur aliquod objectum voluntati quod sit universaliter bonum, et secundum omnem considerationem, ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit; non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur ei aliquod objectum quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud.

Et quia defectus cujuscunque boni habet rationem non boni, ideò illud solum bonum quod est perfectum, et cui nihil deficit, est tale bonum quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo. Alia autem qualibet particularia bona, in quantum deficient ab aliquo bono, possunt accipi ut non bona; et secundum hanc considerationem possunt repudiari vel approbari à voluntate, quæ potest in idem ferri secundum diversas considerationes.

Ad primum ergo dicendum quòd sufficiens motivum alicujus potentiae non est nisi objectum quod totaliter habet rationem motivi; si autem in aliquo deficiat, non ex necessitate movebit, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd intellectus ex necessitate movetur à tali objecto quod est semper et ex necessitate verum; non autem ab eo quod potest esse verum et falsum, scilicet à contingenti, sicut et de bono dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd finis ultimus ex necessitate movet voluntatem, quia est bonum perfectum; et similiter illa quæ ordinantur ad hunc finem, sine quibus finis haberi non potest, sicut esse et vivere, et hujusmodi. Alia verò, sine quibus finis haberi potest, non ex necessitate vult qui vult finem; sicut conclusiones, sine quibus principia possunt esse vera, non ex necessitate credit qui principia credit.

ARTICULUS III. — *Utrum voluntas moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas ex necessitate moveatur à passione appetitûs inferioris. Dicit enim Apostolus Rom. 7, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*; quod dicitur propter concupiscentiam, quæ est passio quædam. Ergo voluntas ex necessitate movetur à passione.

2. Præterea, sicut dicitur in 3 Ethicor., c. 5, *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*. Sed non est in potestate voluntatis quòd statim passionem abjiciat. Ergo non est in potestate voluntatis quòd non velit illud ad quod passio se inclinat.

3. Præterea, causa universalis non appli-

catur ad effectum particularem nisi mediante causâ particulari; unde ratio universalis non movet nisi mediante æstimatione particulari, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 38. Sed sicut se habet ratio universalis ad æstimationem particularem, ita se habet voluntas ad appetitum sensitivum. Ergo ad aliquod particulare volendum non movetur voluntas nisi mediante appetitu sensitivo. Ergo, si appetitus sensitivus sit per aliquam passionem ad aliquid dispositus, voluntas non poterit in contrarium moveri.

Sed contra est quod dicitur Genes. 4: *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius*. Non ergo voluntas hominis ex necessitate movetur ab appetitu inferiori.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præced., art. 2, passio appetitûs sensitivi movet voluntatem ex eâ parte quâ voluntas movetur ab objecto, in quantum scilicet homo aliquammodo dispositus per passionem indicat aliquid esse conveniens et bonum, quod extra passionem existens non judicaret. Hujusmodi autem immutatio hominis per passionem duobus modis contingit. Uno modo sic quòd totaliter ratio ligatur, ita quòd homo usum rationis non habet; sicut contingit in his qui propter vehementem iram vel concupiscentiam furiosi vel amentes fiunt, sicut et propter aliquam perturbationem corporalem: hujusmodi enim passiones non sine corporali transmutatione accidunt. Et de talibus eadem est ratio sicut et de animalibus brutis, quæ ex necessitate sequuntur impetum passionis; in his enim non est aliquis rationis motus, et per consequens nec voluntatis.

Aliquando autem ratio non totaliter absorbetur à passione, sed remanet quantum ad aliquid iudicium rationis liberum; et secundum hoc remanet aliquid de motu voluntatis.

In quantum ergo ratio manet libera, et passioni non subjecta, in tantum voluntatis motus, qui manet, non ex necessitate tendit ad hoc ad quod passio inclinat; et sic aut motus voluntatis non est in homine, sed sola passio dominatur; aut si motus voluntatis sit, non ex necessitate sequitur passionem.

Ad primum ergo dicendum quòd etsi voluntas non possit facere quin motus concupiscentiæ insurgat, de quo Apostolus dicit Rom. 7, 19: *Quod odi malum, illud facio*, id est, concupisco, tamen potest voluntas non velle concupiscere, aut concupiscentiæ non consentire; et sic non ex necessitate sequitur concupiscentiæ motum.

Ad secundum dicendum quòd cum in homine duæ sint naturæ, intellectualis scilicet et sensitiva, quandoque quidem est homo aliquammodo uniformiter secundum totam animam, quia scilicet vel pars sensitiva totaliter subijcitur rationi, sicut contingit in virtuosis; vel è converso ratio totaliter absorbetur à passione, sicut accidit in amentibus. Sed aliquando, etsi ratio obnubiletur à passione, remanet tamen aliquid rationis liberum; et secundum hoc potest aliquis vel totaliter passionem repellere, vel saltem se tenere ne

passionem sequatur. In tali enim dispositione, quia homo secundum diversas partes animæ diversimodè disponitur, aliud ei videtur secundum rationem, et aliud secundum passionem.

Ad tertium dicendum quòd voluntas non solum movetur à bono universali apprehenso per rationem, sed etiam à bono apprehenso per sensum; et ideò potest moveri ad aliquod particulare bonum absque passione appetitûs sensitivi. Multa enim volumus et operamur absque passione per solam appetitûs electionem, ut patet in his in quibus ratio renititur passioni.

ARTICULUS IV. — *Utrùm voluntas moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas ex necessitate moveatur à Deo. Omne enim agens cui resisti non potest, ex necessitate movet. Sed Deo, cum sit infinitæ virtutis, resisti non potest; unde dicitur Rom. 9, 19: *Voluntati ejus quis resistit?* Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem.

2. Præterea, voluntas ex necessitate movetur in illa quæ naturaliter vult, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed hoc est unicuique rei naturale quod Deus in eo operatur, ut Augustinus dicit 26 contra Faustum, cap. 3, ante med. Ergo voluntas ex necessitate vult omne illud ad quod à Deo movetur.

3. Præterea, possibile est quo posito non sequitur impossibile. Sequitur autem impossibile, si ponatur quòd voluntas non velit hoc ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax. Non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet. Ergo necesse est eam hoc velle.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15, 14: *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Non ergo ex necessitate movet voluntatem ejus.

Respondeo dicendum quòd, sicut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., lect. 23, ad Providentiam divinam non pertinet naturam rerum corrumpere, sed servare. Unde omnia movet secundum eorum conditionem; ita quòd ex causis necessariis per motionem divinam sequuntur (1) effectus ex necessitate; ex causis autem contingentibus sequuntur effectus contingentes.

Quia igitur voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa; sic Deus ipsam movet quòd non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus ejus contingens, et non necessarius, nisi in his ad quæ naturaliter movetur.

Ad primum ergo dicendum quòd voluntas divina non solum se extendit ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturæ ipsius. Et ideò magis repugnaret divinæ motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suæ

naturæ non competit, quàm si moveretur liberè, prout competit suæ naturæ.

Ad secundum dicendum quòd naturale est unicuique quod Deus operatur in ipso, ut sit ei naturale; sic enim unicuique convenit aliquid, secundum quòd Deus vult quod ei conveniat. Non autem vult quòd quidquid operatur in rebus, sit naturale, putà quòd mortui resurgant; sed hoc vult unicuique esse naturale quod potestati divinæ subdatur.

Ad tertium dicendum quòd si Deus movet voluntatem ad aliquid, impossibile est huic positioni quòd (1) voluntas ad illud non moveatur; non tamen est impossibile simpliciter. Unde non sequitur quòd voluntas à Deo ex necessitate moveatur.

QUÆSTIO XI.

DE FRUITIONE, QUÆ EST ACTUS VOLUNTATIS. —
(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de fruitione; et circa hoc quærentur quatuor: 1º utrùm frui sit actus appetitivæ potentiæ; 2º utrùm soli rationali creaturæ conveniat, an etiam animalibus brutis; 3º utrùm fruitio sit tantum ultimi finis; 4º utrùm sit solum finis habiti.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm frui sit actus appetitivæ potentiæ.* — (*Inf., art. 2, corp.; et 1, dist. 1, quæst. 1, art. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd frui non sit solum appetitivæ potentiæ. Frui enim nihil aliud esse videtur quàm fructum capere. Sed fructum humanæ vitæ, quæ est beatitudo, accipit intellectus, in cujus actu beatitudo consistit, sicut supra ostensum est, quæst. 3, art. 8. Ergo frui non est appetitivæ potentiæ, sed intellectus.

2. Præterea, quælibet potentia habet proprium finem, qui est ejus perfectio; sicut visus finis est cognoscere visibile, auditus percipere sonos, et sic de aliis. Sed finis rei est fructus ejus. Ergo frui est potentiæ cujuslibet, et non solum appetitivæ.

3. Præterea, fruitio delectationem quamdam importat. Sed delectatio sensibilis pertinet ad sensum, qui delectatur in suo objecto, et eadem ratione delectatio intellectualis ad intellectum. Ergo fruitio pertinet ad apprehensivam potentiam, et non ad appetitivam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 4, in pr., et in 10 de Trinit., cap. 10, parum à princ.: *Frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.* Sed amor pertinet ad appetitivam potentiam. Ergo et frui est actus appetitivæ potentiæ.

Respondeo dicendum quòd fruitio et fructus ad idem pertinere videntur, et unum ex altero derivari; quid autem à quo, nihil ad propositum refert, nisi quòd hoc probabile videtur quòd id quod magis est manifestum, prius etiam fuerit nominatum. Sunt

(1) Ita theologi cum posterioribus editis. Cod. Alc. cum edit. Rom., consequuntur

(1) Ita Nicolaius cum edit. Pat. an. 1712. Cod. Alcan. et Camer. cum edit. Patav. an. 1698, impossibile est huic positioni. Edit. Rom. aliæque, impossibile est poni quòd, etc.

autem nobis primò manifesta quæ sunt sensibilia magis; unde à sensibilibus fructibus nomen fruitionis derivatum videtur.

Fructus autem sensibilis est id quod ultimum ex arbore expectatur, et cum quâdam suavitate percipitur. Unde fruitio pertinere videtur ad amorem vel delectationem, quam aliquis habet de ultimo expectato, quod est finis. Finis autem et bonum est objectum appetitivæ potentiæ. Unde manifestum est quòd fruitio est actus appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet unum et idem secundum diversas rationes ad diversas potentias pertinere. Ipsa igitur visio Dei, in quantum est visio, est actus intellectûs; in quantum autem est bonum et finis, est voluntatis objectum; et hoc modo est ejus fruitio. Et finem hunc intellectus consequitur tanquàm potentia agens, voluntas autem tanquàm potentia movens ad finem, et fruens fine jam adepto.

Ad secundum dicendum quòd perfectio et finis cujuslibet alterius potentiæ continetur sub objecto appetitivæ sicut proprium sub communi, ut dictum est supra, quæst. 9, art. 1. Unde perfectio et finis cujuslibet potentiæ, in quantum est quoddam bonum, pertinet ad appetitivam, propter quòd appetitiva potentia movet alias ad suos fines, et ipsa consequitur finem, quando quælibet aliarum pertingit ad finem.

Ad tertium dicendum quòd in delectatione duo sunt, scilicet perceptio convenientis, quæ pertinet ad apprehensivam potentiam, et complacentia ejus quod offertur ut conveniens, et hoc pertinet ad appetitivam potentiam, in quâ ratio delectationis completur.

ARTICULUS II. — *Utrùm frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.* — (*Inf., quæst. 13, art. 5, ad 2, et 1, dist. 1, quæst. 4, art. 1.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd frui solummodò sit hominum. Dicit enim Augustinus in 1 de Doctrinâ christianâ, cap. 3 et 22, quòd *nos homines sumus, qui fruimur et utimur*. Non ergo alia animalia frui possunt.

2. Præterea, frui est ultimi finis. Sed ad ultimum finem non possunt pertingere bruta animalia. Ergo eorum non est frui.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est sub intellectivo, ita appetitus naturalis est sub sensitivo. Si igitur frui pertinet ad appetitum sensitivum, videtur quòd pari ratione possit ad naturalem pertinere; quod patet esse falsum, quia ejus non est delectari. Ergo appetitus sensitivi non est frui, et ita non convenit brutis animalibus.

4. Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 30, circ. med.: *Frui quidem cibo et quâlibet corporali voluptate, non absurdè existimantur et bestię.*

Respondeo dicendum quòd, sicut ex prædictis habetur, art. præc., ad 2, frui non est actus potentiæ pervenientis ad finem sicut exequentis, sed potentiæ imperantis execu-

tionem. Dictum est enim ibid. quòd est appetitivæ potentiæ. In rebus autem cognitione carentibus invenitur quidem potentia pertingens ad finem per modum exequentis, sicut grave tendit deorsum, et leve sursum; sed potentia ad quam pertinet finis per modum imperantis, non invenitur in eis, sed in aliquâ superiori naturâ, quæ sic movet totam naturam per imperium, sicut in habentibus cognitionem appetitus movet alias potentias ad suos actus. Unde manifestum est quòd in his quæ cognitione carent, quamvis pertingant ad finem, non invenitur fruitio finis, sed solum in his quæ cognitionem habent. Sed cognitio finis est duplex, perfecta et imperfecta. Perfecta quidem, quâ non solum cognoscitur id quod est finis et bonum, sed ratio universalis finis et boni; et talis cognitio est solius rationalis naturæ. Imperfecta autem cognitio est, quâ cognoscitur particulariter finis et bonum; et talis cognitio est brutis animalibus, quorum et virtutes appetitivæ non sunt imperantes liberè; sed secundum naturalem instinctum ad ea quæ apprehendunt, moventur. Unde rationali naturæ convenit fruitio secundum rationem perfectam; brutis autem animalibus secundum rationem imperfectam; aliis autem creaturis nullo modo.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur de fruitione perfectâ.

Ad secundum dicendum quòd non oportet quòd fruitio sit ultimi finis simpliciter, sed ejus quod habetur ab unoquoque pro ultimo fine.

Ad tertium dicendum quòd appetitus sensitivus consequitur aliquam cognitionem, non autem appetitus naturalis, præcipuè prout est in his quæ cognitione carent.

Ad quartum dicendum quòd Augustinus ibi loquitur de fruitione imperfectâ, quod ex ipso modo loquendi apparet; dicit enim quòd *frui non adeò absurdè existimantur et bestię, scilicet sicut uti absurdissimè dicerentur.*

ARTICULUS III. — *Utrùm fruitio sit tantum ultimi finis.* — (*Inf., quæst. 12, art. 2, ad 3.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd fruitio non sit tantum ultimi finis. Dicit enim Apostolus ad Philemonem, 20: *Itaque, frater, ego te fruar in Domino*. Sed manifestum est quòd Paulus non posuerat ultimum suum finem in homine. Ergo frui non tantum est ultimi finis.

2. Præterea, fructus est quo aliquis fruitur. Sed Apostolus dicit ad Galat. 5, 22: *Fructus spiritûs est charitas, gaudium, pax*, et hujusmodi, quæ non habent rationem ultimi finis. Non ergo fruitio est tantum ultimi finis.

3. Præterea, actus voluntatis supra seipsos reflectuntur; volo enim me velle, et amo me amare. Sed frui est actus voluntatis; *voluntas enim est per quam fruimur*, ut Augustinus dicit 10 de Trinit., cap. 10, ante med. Ergo aliquis fruitur suâ fruitione. Sed fruitio non est ultimus finis hominis, sed solum bonum increatum, quod est Deus. Non ergo fruitio est solum ultimi finis.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 10 (*Quatre.*)

de Trinit., cap. 11, ante med., quod non fruatur, si quis id quod in facultatem voluntatis assumitur, propter aliud appetit. Sed solum ultimus finis est qui non propter aliud appetitur. Ergo solius ultimi finis est fruitio.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., ad rationem fructus duo pertinent, scilicet quod sit ultimum, et quod appetitum quietet quâdam dulcedine vel delectatione. Ultimum autem est simpliciter et secundum quid; simpliciter quidem quod ad aliud non refertur; sed secundum quid, quod est aliquorum ultimum.

Quod ergo est simpliciter ultimum, in quo aliquis delectatur sicut in ultimo fine, hoc propriè dicitur fructus; et eo propriè dicitur aliquis frui; quod autem in seipso non est delectabile, sed tantum appetitur in ordine ad aliud, sicut potio amara ad sanitatem, nullo modo fructus dici potest; quod autem in se habet quamdam delectationem, ad quam quædam præcedentia referuntur; potest quidem aliquo modo dici fructus; sed non propriè et secundum completam rationem fructus, eo dicimur frui. Unde Augustinus in 10 de Trinit., cap. 10, ante med., dicit quod *frui-mur cognitis; in quibus voluntas delectata conquiescit*. Non autem quiescit simpliciter nisi in ultimo, quia quamdiu aliquid expectatur, motus voluntatis remanet in suspensio, licet jam ad aliquid pervenerit; sicut in motu locali licet illud quod est medium in magnitudine, sit principium et finis, non tamen accipitur ut finis in actu, nisi quando in eo quiescitur.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 33, post med., si dixisset: *Te fruar*, et non addidisset: *In Domino*, videretur finem delectationis in eo posuisse; sed quia addidit: *In Domino*, in Domino se posuisse finem, atque eo se frui significavit; ut sic fratre se frui dixerit non tanquam termino, sed tanquam medio.

Ad secundum dicendum quod fructus aliter comparatur ad arborem producentem, et aliter ad hominem fruentem. Ad arborem quidem producentem comparatur ut effectus ad causam; ad fruentem autem sicut ultimum expectatum et delectans. Dicuntur igitur ea quæ enumerat ibi Apostolus *fructus*; quia sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis (unde et *fructus Spiritus* dicuntur), non autem ita quod eis fruamur tanquam ultimo fine.

Vel aliter dicendum quod dicuntur *fructus* secundum Ambrosium, ut citatur in 1 Sent., dist. 1, et habetur in Gloss. interl. ad Gal., super illud: *Fructus autem Spiritus*, quia *propter se petenda sunt*, non quidem ita quod ad beatitudinem non referantur, sed quia in seipsis habent unde nobis placere debeant.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 8, et quæst. 2, art. 7, finis dicitur dupliciter: uno modo ipsa res, alio modo adeptio rei. Quæ quidem non sunt duo fines, sed unus finis in se consideratus, et alteri applicatus. Deus igitur est ultimus finis sicut res quæ ultimo quæritur; fruitio

autem, sicut adeptio hujus ultimi finis. Sicut igitur non est alius finis Deus, et fruitio Dei, ita eadem ratio fruitionis est quæ fruimur Deo, et quæ fruimur divinâ fruitione. Et eadem ratio est de beatitudine creatâ, quæ in fruitione consistit.

ARTICULUS IV. — *Utrum fruitio sit solum finis habiti.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fruitio non sit nisi finis habiti. Dicit enim Augustinus 10 de Trinit., cap. 11, ante med., quod *frui est cum gaudio uti, non adhuc spei, sed jam rei*. Sed quamdiu non habetur, non est gaudium rei, sed spei. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

2. Præterea, sicut dictum est art. 8 hujus quæst., fruitio non est propriè nisi ultimi finis, quia solus ultimus finis quietat appetitum. Sed appetitus non quietatur nisi in fine jam habito. Ergo fruitio, propriè loquendo, non est nisi finis habiti.

3. Præterea, frui est capere fructum. Sed non capitur fructus, nisi quando jam finis habetur. Ergo fruitio non est nisi finis habiti.

Sed contra, *frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam*, ut Augustinus dicit lib. 1 de Doctr. christ., cap. 4, in prin. Sed hoc potest fieri etiam de re non habita. Ergo frui potest esse etiam finis non habiti.

Respondeo dicendum quod frui importat comparisonem quamdam voluntatis ad ultimum finem, secundum quod voluntas habet aliquid pro ultimo fine.

Habetur autem ultimus finis dupliciter: uno modo perfectè, et alio modo imperfectè. Perfectè quidem, quando habetur non solum in intentione, sed etiam in re; imperfectè autem, quando habetur in intentione tantum.

Est ergo perfecta fruitio jam habiti finis realiter; sed imperfecta est etiam finis non habiti realiter, sed in intentione tantum.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de fruitione perfectâ.

Ad secundum dicendum quod quies voluntatis dupliciter impeditur: Uno modo ex parte objecti, quia scilicet non est ultimus finis, sed ad aliud ordinatur; alio modo ex parte appetentis finem, qui nondum adipiscitur finem. Objectum autem est quod dat speciem actui; sed ab agente dependet modus agendi, ut sit perfectus vel imperfectus secundum conditionem agentis. Et ideo ejus quod non est ultimus finis, fruitio est impropria; quasi deficiens à specie fruitionis; finis autem ultimi non habiti est fruitio propria quidem, sed imperfecta propter imperfectum modum habendi ultimum finem.

Ad tertium dicendum quod finem accipere vel habere dicitur aliquis non solum secundum rem, sed etiam secundum intentionem, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO XII.

DE INTENTIONE. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de intentione; et circa hoc quærentur quinque: 1^o utrum intentio sit actus intellectus vel voluntatis; 2^o utrum sit tantum finis ultimi; 3^o utrum ali-

quis possit simul duo intendere; 4^o utrùm intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem; 5^o utrùm intentio conveniat brutis animalibus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm intentio sit actus intellectus vel voluntatis.* — (2-2, quæst. 168, art. 1, corp., et 2, dist. 38, art. 3, et Ver. quæst. 23, art. 13, et Mal. quæst. 16, art. 11, ad 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit actus intellectus, et non voluntatis. Dicitur enim Matth. 6, 22: *Si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit*; ubi per oculum significatur intentio, ut dicit Augustinus, in lib. 2 de Serm. Dom. in monte, cap. 23, circ. med. Sed oculus, cum sit instrumentum visus, significat apprehensivam potentiam. Ergo intentio non est actus appetitivæ potentiæ, sed apprehensivæ.

2. Præterea, ibidem Augustinus dicit, in fin. cap., quod intentio *lumen* vocatur à Domino, ubi dicit, Matth. 6, 23: *Si lumen quod in te est tenebræ sunt*, etc. Sed lumen ad cognitionem pertinet. Ergo et intentio.

3. Præterea, intentio designat ordinationem quamdam in finem. Sed ordinare est rationis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea, actus voluntatis non est nisi finis, vel eorum quæ sunt ad finem. Sed actus voluntatis respectu finis vocatur *voluntas*, seu *fruitio*; respectu autem eorum quæ sunt ad finem, est *electio*, à quibus differt *intentio*. Ergo intentio non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 de Trinit., cap. 7, circ. fin., et lib. 11, cap. 9, quod *voluntatis intentio copulat corpus visum visui, et similiter speciem in memoria existentem ad artem animi interiorius cogitantis*. Est igitur intentio actus voluntatis.

Respondeo dicendum quod *intentio*, sicut ipsum nomen sonat, significat *in aliud tendere*. In aliquid autem tendit et actio movens, et motus mobilis; sed hoc quod motus mobilis in aliquid tendit, ab actione moventis procedit.

Unde intentio primò et principaliter pertinet ad id quod movet ad finem; unde dicimus architectorem, et omnem præcipientem movere suo imperio alios ad id ad quod ipse tendit. Voluntas autem movet omnes alias vires animæ ad finem, ut supra habitum est, quæst. 9, art. 1. Unde manifestum est quod intentio propriè est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum quod intentio nominatur *oculus* metaphoricè, non quia ad cognitionem pertinet, sed quia cognitionem præsupponit, per quam proponitur voluntati finis, ad quem movet; sicut oculo prævidemus quod tendere corporaliter debeamus.

Ad secundum dicendum quod intentio dicitur *lumen*, quia manifesta est intendenti. Unde et opera dicuntur *tenebræ*, quia homo scit quid intendit, sed nescit quid ex opere sequatur, sicut Augustinus ibidem exponit, loc. cit. in arg.

Ad tertium dicendum quod voluntas quidem non ordinat, sed tamen in aliquid tendit

secundum ordinem rationis. Unde hoc nomen *intentio* nominat actum voluntatis, præsupposita ordinatione rationis ordinantis aliquid in finem.

Ad quartum dicendum quod intentio est actus voluntatis respectu finis. Sed voluntas respicit finem tripliciter: uno modo absolutè, et sic dicitur *voluntas*, prout absolutè volumus vel sanitatem, vel si quid aliud est hujusmodi: alio modo consideratur finis secundum quod in eo quiescitur, et hoc modo *fruitio* respicit finem; tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicujus quod in ipsum ordinatur; et sic *intentio* respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam, sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire.

ARTICULUS II. — *Utrùm intentio sit tantum ultimi finis.* — (2-2, quæst. 180, art. 1, corp., et 2, dist. 38, art. 3, et Ver. quæst. 22, art. 13, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio sit tantum ultimi finis. Dicitur enim in lib. Sententiarum Prosperi, sent. 100. *Clamor ad Deum est intentio cordis*. Sed Deus est ultimus finis humani cordis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

2. Præterea, intentio respicit finem, secundum quod est terminus, ut dictum est art. præc., ad 4. Sed terminus habet rationem ultimi finis. Ergo intentio semper respicit ultimum finem.

3. Præterea, sicut intentio respicit finem, ita et fruitio. Sed fruitio semper est ultimi finis. Ergo et intentio.

Sed contra, ultimus finis humanarum voluntatum est unus, scilicet beatitudo, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 7. Si igitur intentio esset tantum ultimi finis, non essent diversæ hominum intentiones, quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., intentio respicit finem secundum quod est terminus motus voluntatis. In motu autem potest accipi terminus dupliciter: uno modo ipse terminus ultimus, in quo quiescitur, qui est terminus totius motus. Alio modo aliquod medium, quod est principium unius partis motus et finis, vel terminus alterius; sicut in motu quo itur de A in C per B, C est terminus ultimus, B autem terminus, sed non ultimus; et utriusque potest esse intentio. Unde, etsi semper sit finis, non tamen oportet quod semper sit ultimi finis.

Ad primum ergo dicendum quod *intentio cordis* dicitur *clamor ad Deum*, non quod Deus sit objectum intentionis semper, sed quia est intentionis cognitor; vel quia cum oramus, intentionem nostram ad Deum dirigimus, quæ quidem intentio vim clamoris habet.

Ad secundum dicendum quod terminus habet rationem ultimi finis, sed non semper ultimi respectu totius, sed quandoque respectu alicujus partis.

Ad tertium dicendum quod fruitio importat quidem quietem, quæ est in fine, quod pertinet solum ad ultimum finem; sed inten-

tio importat motum in finem, non autem in quietem. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. — *Utrum aliquis possit simul duo intendere.* — (*Verit. quæst. 13, art. 13, corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non possit aliquis simul intendere plura. Dicit enim Augustinus in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 14, 16, 17 et 22, quod *non potest homo simul intendere Deum et commodum corporale*. Ergo pari ratione neque aliqua alio duo.

2. Præterea, intentio nominat motum voluntatis ad terminum. Sed unius motus non possunt esse plures termini ex unâ parte. Ergo voluntas non potest simul multa intendere.

3. Præterea, intentio præsupponit actum rationis, sive intellectus. Sed *non contingit simul plura intelligere*, secundum Philosophum, 2 Topic., cap. 4, in declaratione loci 33. Ergo etiam neque contingit simul plura intendere.

Sed contra, ars imitatur naturam. Sed natura ex uno instrumento intendit duas utilitates; sicut lingua ordinatur ad gustum et ad locutionem, ut dicitur in 3 de Animâ, in fin., et lib. 2, text. 88. Ergo pari ratione ars vel ratio potest simul aliquid unum ad duos fines ordinare; et ita potest aliquis simul plura intendere.

Respondeo dicendum quod aliqua duo possunt accipi dupliciter, vel ordinata ad invicem, vel ad invicem non ordinata.

Et si quidem ad invicem fuerint ordinata, manifestum est ex præmissis, art. 2 hujus qu., quod homo potest simul multa intendere. Est enim intentio non solum finis ultimi, ut dictum est ibid., sed etiam finis medii. Simul autem intendit aliquis et finem proximum, et ultimum, sicut confectionem medicinæ et sanitatem.

Si autem accipiantur duo ad invicem non ordinata, sic etiam simul homo potest plura intendere; quod patet ex hoc quod homo unum alteri præeligit, quia melius est altero. Inter alias autem conditiones quibus aliquid est melius altero, una est quod ad plura valet; unde potest aliquid præeligi alteri ex hoc quod ad plura valet. Et sic manifestè homo simul plura intendit.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus intelligit hominem non posse simul Deum et commodum temporale intendere sicut ultimos fines, quia, ut supra ostensum est, quæst. 1, art. 5, non possunt esse plures fines ultimi unius hominis.

Ad secundum dicendum quod unius motus possunt ex unâ parte esse plures termini, si unus ad alium ordinetur; sed duo termini ad invicem non ordinati ex unâ parte unius motus esse non possunt. Sed tamen considerandum est quod id quod non est unum secundum rem, potest accipi ut unum secundum rationem. Intentio autem est motus voluntatis in aliquid præordinatum in ratione, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 3. Et ideo ea quæ sunt plura secundum rem, possunt accipi

ut unus terminus intentionis, prout sunt unum secundum rationem; vel quia aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum, sicut ad sanitatem concurrunt calor, et frigus commensurata; vel quia aliqua duo sub uno communi continentur, quod potest esse intentum: puta acquisitio vini et vestis continentur sub lucro sicut sub quodam communi; unde nihil prohibet quin ille qui intendit lucrum, simul hæc duo intendat.

Ad tertium dicendum quod, sicut in primo dictum est, quæst. 85, art. 4, contingit simul plura intelligere, in quantum sunt aliquo modo unum.

ARTICULUS IV. — *Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.* — (*Sup., quæst. 8, art. 3, et 2, dist. 38, art. 4, et 3, dist. 14, art. 1, quæst. 4, corp., et Ver. quæst. 22, art. 4.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus et idem motus, intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem. Dicit enim Augustinus in 11 de Trin., cap. 6, circ. princ., quod *voluntas videndi fenestram finem habet fenestræ visionem, et altera est voluntas per fenestram videndi transeuntes*. Sed hoc pertinet ad intentionem quod velim videre transeuntes per fenestram; hoc autem ad voluntatem ejus quod est ad finem, quod velim videre fenestram. Ergo alius est motus voluntatis, intentio finis, et alius voluntas ejus quod est ad finem.

2. Præterea, actus distinguuntur secundum objecta. Sed finis et id quod est ad finem sunt diversa objecta. Ergo alius motus voluntatis est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

3. Præterea, voluntas ejus quod est ad finem, dicitur electio. Sed non est idem electio, et intentio. Ergo non est idem motus intentio finis cum voluntate ejus quod est ad finem.

Sed contra est quod id quod est ad finem, se habet ad finem ut medium ad terminum. Sed idem motus est qui per medium transit ad terminum in rebus naturalibus. Ergo et in rebus voluntariis idem motus est intentio finis, et voluntas ejus quod est ad finem.

Respondeo dicendum quod motus voluntatis in finem, et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter: uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolutè et secundum se, et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque.

Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem propter finem; et sic unus et idem subjecto motus voluntatis est tendere ad finem et in id quod est ad finem. Cum enim dico: *Volo medicinam propter sanitatem*, non designo nisi unum motum voluntatis; cujus ratio est quia finis ratio est volendi ea quæ sunt ad finem. Idem autem actus cadit super objectum et super rationem objecti; sicut eadem visio est coloris et luminis, ut supra dictum est, quæst. 8, art. 3, ad 2. Et est simile de intellectu: quia si absolutè principium et conclusionem consideret, diversa est consideratio

utriusque; in hoc autem quod conclusioni propter principia assentit, est unus actus intellectus tantum.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de visione fenestræ, et visione transeuntium per fenestram, secundum quod voluntas in utrumque absolutè fertur.

Ad secundum dicendum quod finis, in quantum est res quædam, est aliud voluntatis objectum, quam id quod est ad finem; sed in quantum est ratio volendi id quod est ad finem, est unum et idem objectum.

Ad tertium dicendum quod motus qui est unus subjecto, potest ratione differre secundum principium et finem, ut ascensio et descensio, sicut dicitur in 3 Physic., text. 21. Sic igitur in quantum motus voluntatis fertur in id quod est ad finem, prout ordinatur ad finem, est electio, motus autem voluntatis qui fertur in finem, secundum quod acquiritur per ea quæ sunt ad finem, vocatur intentio; cuius signum est quod intentio finis esse potest, etiam nondum determinatis his quæ sunt ad finem, quorum est electio.

ARTICULUS V. — *Utrum intentio conveniat brutis animalibus.* — (2-2, quæst. 110, art. 1, corp., et 2, dist. 38, art. 3, corp., et ad 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod bruta animalia intendant finem. Natura enim in his quæ cognitione carent magis distat à rationali naturâ, quam natura sensitiva, quæ est in animalibus brutis. Sed natura intendit finem etiam in his quæ cognitione carent, ut probatur in 2 Phys., text. 87 et seq. Ergo multò magis bruta animalia intendunt finem.

2. Præterea, sicut intentio est finis, ita et fruitio. Sed fruitio convenit brutis animalibus, ut dictum est, qu. 11, art. 2. Ergo et intentio.

3. Præterea, ejus est intendere finem, cuius est agere propter finem, cum intendere nihil sit nisi in aliud tendere. Sed bruta animalia agunt propter finem; movetur enim animal vel ad cibum quærendum, vel ad aliquid hujusmodi. Ergo bruta animalia intendunt finem.

Sed contra, intentio finis importat ordinationem alicujus in finem; quod est rationis. Cum igitur bruta animalia non habent rationem, videtur quod non intendant finem.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. qu., intendere est in aliud tendere; quod quidem est et moventis et moti.

Secundum quidem (1) igitur quod dicitur intendere finem id quod movetur ad finem ab alio, sic natura dicitur intendere finem, quasi mota ad suum finem à Deo, sicut sagitta à sagittante; et hoc modo etiam bruta animalia intendunt finem, in quantum moventur ab instinctu naturali ad aliquid.

Alio modo intendere finem est moventis, prout scilicet ordinat motum alicujus, vel

sui, vel alterius in finem; quod est rationis tantum. Unde per hunc modum bruta non intendunt finem; quod est propriè et principaliter intendere, ut dictum est, art. 1 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit, secundum quod *intendere* est ejus quod movetur ad finem.

Ad secundum dicendum quod fruitio non importat ordinationem alicujus in aliquid, sicut intentio, sed absolutam quietem in fine.

Ad tertium dicendum quod bruta animalia moventur ad finem, non quasi considerantia quod per motum suum possint consequi finem, quod est propriè intendentis; sed quasi concupiscentia finem naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota (1), sicut et cætera quæ moventur naturaliter.

QUÆSTIO XIII.

DE ELECTIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM. —
(*In sex articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de actibus voluntatis qui sunt in comparatione ad ea quæ sunt ad finem; et sunt tres, *eligere*, *consentire* et *uti*. Electionem autem præcedit consilium. Primò ergo considerandum est de electione; secundò de consilio; tertio de consensu; quartò de usu.

Circa electionem quærentur sex: 1° cuius potentiæ sit actus, utrum voluntatis vel rationis; 2° utrum electio conveniat brutis animalibus; 3° utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque finis; 4° utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur; 5° utrum electio sit solum possibile; 6° utrum homo ex necessitate eligat, vel liberè.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis.* — (*P. 1, qu. 8, art. 3, corp., et 2, dist. 24, quæst. 1, art. 2, et Ver. quæst. 22, art. 15, et 3 Ethic., lect. 6, et 6, lect. 2, fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit actus voluntatis, sed rationis. Electio enim collationem quamdam importat, quâ unum alteri præfertur. Sed conferre est rationis. Ergo electio est rationis.

2. Præterea, ejusdem est syllogizare et concludere. Syllogizare autem in operabilibus est rationis. Cum igitur electio sit quasi conclusio in operabilibus, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3, videtur quod sit actus rationis.

3. Præterea, ignorantia non pertinet ad voluntatem, sed ad vim cognitivam. Est autem quædam ignorantia electionis, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, versùs finem. Ergo videtur quod electio non pertineat ad voluntatem, sed ad rationem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, propè finem, quod electio est

(1) Ita codd. Camer. Rom. alique, et editi passim; tantum edit. Rom. post verbum *concupiscentia* omittit *finem*. Cod. Alcan.: *Possunt consequi finem, quod est propriè intendentis; sed concupiscentia finem, naturali instinctu moventur ad finem, quasi ab alio mota, etc*

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Pat. an. 1098. Theologi, Nicolaius, alique omiserunt *quidem*.

desiderium eorum quæ sunt in nobis. Desiderium autem est actus voluntatis. Ergo et electio.

Respondeo dicendum quod in nomine electionis importatur aliquid pertinens ad rationem, siue ad intellectum, et aliquid pertinens ad voluntatem. Dicit enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 2, quod *electio est appetitus intellectus, vel appetitus intellectivus.* Quandoque autem duo concurrunt ad aliquid unum constituendum, unum eorum est ut formale respectu alterius. Unde Gregorius Nyssenus, vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 33, propè fin., dicit quod *electio neque est appetitus secundum seipsam, neque consilium solū, sed ex his aliquod compositum.* Sicut enim dicimus animal ex animā et corpore compositum esse, neque verò corpus esse secundum seipsum, neque animam solam, sed utrumque, ita et electionem.

Est autem considerandum in actibus animæ, quod actus qui est essentialiter unius potentiæ vel habitus, recipit formam et speciem à superiori potentiā vel habitu, secundum quod ordinatur inferius à superiori. Si enim aliquis actum fortitudinis exerceat propter Dei amorem, actus quidem ille materialiter est fortitudinis, formaliter verò charitatis. Manifestum est autem quod ratio quodammodo voluntatem præcedit, et ordinat actum ejus, in quantum scilicet voluntas in suum objectum tendit secundum ordinem rationis, eò quod vis apprehensiva appetitivæ suum objectum repræsentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis.

In huiusmodi autem substantiā actus materialiter se habet ad ordinem qui imponitur à superiori potentiā; et ideò electio substantialiter non est actus rationis, sed voluntatis; perficitur enim electio in motu quodam animæ ad bonum quod eligitur. Unde manifestus actus est appetitivæ potentiæ.

Ad primum ergo dicendum quod electio importat collationem quamdam præcedentem, non quod essentialiter sit ipsa collatio.

Ad secundum dicendum quod conclusio syllogismi, quæ sit in operabilibus, ad rationem pertinet, et dicitur *sententia* vel *judicium*, quam sequitur electio; et ob hoc ipsa conclusio pertinere videtur ad electionem tanquam ad consequens.

Ad tertium dicendum quod ignorantia dicitur esse electionis, non quod ipsa electio sit scientia, sed quia ignoratur quid sit eligendum.

ARTICULUS II.—*Utrum electio conveniat brutis animalibus.*—(2, dist. 25, art. 1, ad 6 et 7, et 5 Met., lect. 23, fin.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod electio brutis animalibus conveniat. Electio enim est *appetitus aliquorum propter finem*, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, circa fin. Sed bruta animalia appetunt aliquid propter finem; agunt enim propter finem et ex appetitu. Ergo in brutis animalibus est electio.

2. Præterea, ipsum nomen electionis signi-

ficare videtur quod aliquid præ aliis accipiat. Sed bruta animalia accipiunt aliquid præ aliis, sicut manifestè apparet quod ovis unam herbam comedit, aliam refutat. Ergo in brutis animalibus est electio.

3. Præterea, et dicitur in 6 Ethic., cap. 12, in med., *ad prudentiam pertinet quod aliquis benè elingat ea quæ sunt ad finem.* Sed prudentia convenit brutis animalibus; unde dicitur in principio Metaph., cap. 1, parum à princ., quod *prudentia sunt sine disciplinā quæcumque sonos audire non potentia sunt, ut apes.* Et hoc etiam sensui manifestum videtur. Apparent enim mirabiles sagacitates in operibus animalium, ut apum, et aranearum, et canum. Canis enim insequens cervum, si ad trivium venerit, odoratu quidem explorat an cervus per primam vel secundam viam transiverit; quod si invenerit non transisse, jam securus per tertiam viam incedit non explorando, quasi utens syllogismo divisivo, quo concludi posset cervum per istam viam incedere, ex quo non incedit per alias duas, cum non sint plures. Ergo videtur quod electio brutis animalibus conveniat.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus, vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 33, in princ., dicit quod *pueri et irrationalia voluntariè quidem faciunt, non tamen eligentia.* Ergo in brutis animalibus non est electio.

Respondeo dicendum quod cum electio sit præceptio unius respectu alterius, necesse est quod electio sit respectu plurium quæ eligi possunt; et ideò in his quæ sunt penitus determinata ad unum, electio locum non habet.

Est autem differentia inter appetitum sensitivum et voluntatem, quia, ut ex prædictis patet, quæst. 1, art. 2, ad 3, appetitus sensitivus est determinatus ad unum particulare secundum ordinem naturæ; voluntas autem est quidem secundum naturæ ordinem determinata ad unum commune, quod est bonum, sed indeterminatè se habet respectu particularium bonorum. Et ideò propriè voluntati est eligere, non autem appetitui sensitivi, qui solus est in brutis animalibus; et propter hoc brutis animalibus electio non convenit.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis appetitus alicujus propter finem vocatur electio, sed cum quādam discretionem unius ab altero; quæ locum habere non potest, nisi ubi appetitus potest ferri ad plura.

Ad secundum dicendum quod brutum animal accipit unum præ alio, quia appetitus ejus est naturaliter determinatus ad ipsum; unde statim quando per sensum, vel per imaginationem repræsentatur ei aliquid ad quod naturaliter inclinatur ejus appetitus; absque electione movetur ad ipsum, sicut etiam absque electione ignis movetur sursum, et non deorsum.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in 3 Physic., text. 16 et seq., *motus est actus mobilis à movente*; et id è virtus moventis apparet in motu mobilis; et propter hoc in omnibus quæ moventur à ratione, apparet ordo rationis moventis, licet ipsa quæ à ra-

tionem moventur, rationem non habeant; sic enim sagitta directè tendit ad signum ex motione sagittantis, ac si ipsa rationem haberet dirigentem: et idem apparet in motibus horologiorum et omnium ingeniorum humanorum quæ arte fiunt. Sicut autem comparantur artificialia ad artem humanam, ita comparantur omnia naturalia ad artem divinam. Et ideò ordo apparet in his quæ moventur secundum naturam, sicut et in his quæ moventur secundum artem, ut dicitur in 2^a Physic., text. 49. Et ex hoc contingit quòd in operibus brutorum animalium apparent quædam sagacitates, in quantum habent inclinationem naturalem ad quosdam ordinatissimos processus, utpote à summâ arte ordinatos. Et propter hoc etiam quædam animalia dicuntur prudentia vel sagacia, non quòd in eis sit aliqua ratio, vel electio; quod ex hoc apparet quòd omnia quæ sunt unius naturæ, similiter operantur.

ARTICULUS III. — *Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, an etiam quandoque ipsius finis.* — (Inf., art. 4 et 6, corp., et 3^a part., qu. 18, art. 4, corp., et 4^a cont. cap. 95, fin., et opusc. 2, cap. 177, et 3^a Ethic. lect. 1, et 1^a Perih., lect. 14, fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd electio non sit tantum eorum quæ sunt ad finem. Dicit enim Philosophus in 11^a Ethic., cap. 12, post med., quòd *electionem rectam facit virtus; quæcumque autem illius gratia nata sunt fieri, non sunt virtutis, sed alterius potentie.* Illud autem cuius gratia fit aliquid, est finis. Ergo electio est finis.

2. Præterea, electio importat præceptionem unius respectu alterius. Sed sicut eorum quæ sunt ad finem, unum potest præaccipi alteri, ita etiam diversorum finium; ergo electio potest esse finis, sicut et illorum quæ sunt ad finem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3^a Ethic., cap. 2, quòd *voluntas est finis, electio autem eorum quæ sunt ad finem.*

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. 1 huj. qu., ad 2, electio consequitur sententiam vel iudicium, quod est sicut conclusio syllogismi operativi. Unde illud cadit sub electione quod se habet ut conclusio in syllogismo operabilium. Finis autem in operabilibus se habet ut principium, et non ut conclusio, ut Philosophus dicit in 2^a Physic., text. 80. Unde finis, in quantum est huiusmodi, non cadit sub electione.

Sed sicut in speculativis nihil prohibet, id quod est unius demonstrationis vel scientiæ principium, esse conclusionem alterius demonstrationis vel scientiæ (primum tamen principium indemonstrabile non potest esse conclusio alicujus demonstrationis vel scientiæ), ita etiam contingit id quod est in unâ operatione ut finis, ordinari ad aliquid ut ad finem; et hoc modo sub electione cadit, sicut in operatione medici sanitas se habet ut finis; unde hoc non cadit sub electione medici, sed hoc supponit tanquam principium. Sed sanitas corporis ordinatur ad bonum animæ; unde apud eum qui habet curam de animæ

salute, potest sub electione cadere esse sanum, vel esse infirmum. Nam Apostolus dicit, 2 ad Corinth. 12, 10: *Cum enim infirmor, tunc potens sum.* Sed ultimus finis nullo modo sub electione cadit.

Ad primum ergo dicendum quòd fines proprii virtutum ordinantur ad beatitudinem sicut ad ultimum finem; et hoc modo potest esse eorum electio.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra habitum est, qu. 1, art. 5, ultimus finis est unus tantum. Unde ubicumque occurrunt plures fines, inter eos potest esse electio, secundum quòd ordinantur ad ultimum finem.

ARTICULUS IV. — *Utrum electio sit tantum eorum quæ per eos aguntur.* — (Inf., art. 5, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd electio non sit solum respectu humanorum actuum. Electio enim est eorum quæ sunt ad finem. Sed ea quæ sunt ad finem non solum sunt actus, sed etiam organa, ut dicitur in 2^a Physic., text. 84 et seq. Ergo electiones non sunt tantum humanorum actuum.

2. Præterea, actio à contemplatione distinguitur. Sed electio etiam in contemplatione locum habet, prout scilicet una opinio alteri præeligitur. Ergo electio non est solum humanorum actuum.

3. Præterea, eliguntur homines ad aliqua officia vel secularia vel ecclesiastica, ab his qui nihil erga eos agunt. Ergo electio non solum est humanorum actuum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3^a Ethic., cap. 2, quòd *nullus eligit nisi ea quæ existimat fieri per ipsum.*

Respondeo dicendum quòd sicut intentio est finis, ita electio est eorum quæ sunt ad finem.

Finis autem vel est actio, vel res aliqua. Et cum res aliqua fuerit finis, necesse est quòd aliqua humana actio interveniat; vel in quantum homo facit rem illam quæ est finis (sicut ut medicus facit sanitatem, quæ est finis ejus, unde et facere sanitatem dicitur finis medici); vel in quantum homo aliquo modo utitur vel fruitur re quæ est finis; sicut avaro est finis pecunia, vel possessio pecuniæ.

Et eodem modo dicendum est de eo quod est ad finem, quia necesse est ut id quod est ad finem, vel sit actio, vel res aliqua, interveniente aliquâ actione, per quam facit id quod est ad finem, vel utitur eo. Et per hunc modum electio semper est humanorum actuum.

Ad primum ergo dicendum quòd organa ordinantur ad finem, in quantum homo utitur eis propter finem.

Ad secundum dicendum quòd in ipsâ contemplatione est aliquis actus intellectus assentientis huic opinioni vel illi; actio verò exterior est, quæ contra contemplationem dividitur.

Ad tertium dicendum quòd homo qui eligit episcopum vel principem civitatis, eligit nominare ipsum in talem dignitatem; alioquin si nulla esset ejus actio ad constitutionem episcopi vel principis, non competeret ei electio. Et similiter dicendum est quòd quandocumque dicitur aliqua res præligi alte-

ri, adjungitur ibi aliqua operatio eligentis.

ARTICULUS V. — *Utrum electio sit solum possibile.* — (Ver., quæst. 22, art. 13, ad 2, et 3 Eth., lect. 5, fin.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod electio non sit solum possibile. Electio enim est actus voluntatis, ut dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed voluntas est possibile et impossibile, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 2. Ergo et electio.

2. Præterea, electio est eorum quæ per nos aguntur, sicut dictum est, art. præc. Nihil ergo refert, quantum ad electionem, utrum eligatur id quod est impossibile simpliciter, vel id quod est impossibile eligenti. Sed frequenter ea quæ eligimus, perficere non possumus; et sic sunt impossibilia nobis. Ergo electio est impossibile.

3. Præterea, nihil homo tentat agere, nisi eligendo. Sed B. Benedictus dicit in suis Regulis ad Mon., cap. 68, quod *si prælatus aliquid impossibile præceperit, tentandum est.* Ergo electio potest esse impossibile.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., loc. nunc cit., quod *electio non est impossibile.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 4 hujus quæst., electiones nostræ referuntur semper ad nostras actiones. Ea autem quæ per nos aguntur, sunt nobisabilia. Unde necesse est dicere quod electio non sit nisi possibile.

Similiter etiam ratio eligendi aliquid est ut ex hoc possimus consequi finem, vel hoc quod ducit ad finem (1). Per id autem quod est impossibile, non potest aliquis consequi finem; cujus signum est, quia cum in consiliando perveniunt homines ad id quod est eis impossibile, discedunt, quasi non valentes ulterius procedere.

Apparet etiam hoc manifestè ex processu rationis præcedente. Sic enim se habet id quod est ad finem, de quo electio est, ad finem, sicut conclusio ad principium. Manifestum est autem quod conclusio impossibilis non sequitur ex principio possibili. Unde non potest esse quod finis sit possibilis, nisi id quod est ad finem, fuerit possibile. Ad id autem quod est impossibile, nullus movetur. Unde nullus tenderet in finem nisi per hoc quod apparet id quod est ad finem esse possibile. Unde id quod est impossibile, sub electione non cadit.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas media est inter intellectum et exteriorem operationem. Nam intellectus proponit voluntati suum objectum, et ipsa voluntas causat exteriorem actionem. Sic igitur principium motus voluntatis consideratur ex parte intellectus, qui apprehendit aliquid ut bonum in universali; sed terminatio, seu perfectio actus voluntatis attenditur secundum ordinem ad operationem, per quam aliquis tendit ad consecutionem rei; nam motus voluntatis est ab animâ ad rem; et ideò perfectio actus

voluntatis attenditur secundum hoc quod est aliquid bonum alicui ad agendum. Hoc autem est possibile, et ideò voluntas completa non est nisi de possibili, quod est bonum volenti; sed voluntas incompleta est de impossibili, quæ secundum quosdam *velleitas* dicitur, quia scilicet aliquis vellet illud, si esset possibile. Electio autem nominat actum voluntatis jam determinatum ad id quod est huic agendum (1); et ideò nullo modo est nisi possibile.

Ad secundum dicendum quod cum objectum voluntatis sit bonum apprehensum, hoc modo judicandum est de objecto voluntatis, secundum quod cadit sub apprehensione, et ideò sicut quandoque voluntas est alicujus quod apprehenditur ut bonum, et tamen non est verè bonum, ita quandoque est electio ejus quod apprehenditur ut possibile eligenti, quod tamen non est ei possibile.

Ad tertium dicendum quod hoc ideò dicitur, quia an aliquid sit possibile, subditus non debet suo judicio definire, sed in unoquoque judicio superioris stare.

ARTICULUS VI. — *Utrum homo ex necessitate eligat, vel liberè.* — (P. 1, qu. 113, art. 1, corp., et 2-2, qu. 104, art. 1, corp., et Ver. qu. 22, art. 6, et qu. 24, art. 1, et Mal., qu. 6.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ex necessitate eligat. Sic enim se habet finis ad eligibilia, ut principia ad ea quæ ex principiis consequuntur, ut patet in 7 Ethic., cap. 8, in fin. Sed ex principiis ex necessitate deducuntur conclusiones. Ergo ex fine de necessitate movetur aliquis ad eligendum.

2. Præterea, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., electio consequitur judicium rationis de agendis. Sed ratio ex necessitate judicat de aliquibus propter necessitatem præmissarum. Ergo videtur quod etiam electio ex necessitate sequatur.

3. Præterea, si aliqua duo sunt penitus æqualia, non magis movetur homo ad unum quam ad aliud; sicut famelicus si habet cibum æqualiter appetibilem in diversis partibus, et secundum æqualem distantiam, non magis movetur ad unum quam ad alterum, ut Plato dicit, assignans rationem quietis terræ in medio, sicut dicitur in 2 de Cælo, text. 75 et 90. Sed multò minùs potest eligi quod accipitur ut minus, quam quod accipitur ut æquale. Ergo si proponantur duo, vel tria, vel plura, inter quæ unum majus appareat, impossibile est aliquod aliorum eligere. Ergo ex necessitate eligitur illud quod eminentius apparet. Sed omnis electio est de omni eo quod videtur aliquo modo melius. Ergo omnis electio est ex necessitate.

Sed contra est quod electio est actus potentie rationalis, quæ se habet ad opposita, secundum Philosophum, lib. 9 Met., text. 3.

Respondeo dicendum quod homo non ex necessitate eligit; et hoc ideò, quia quod possibile est non esse, non necesse est esse. Quod autem possibile sit non eligere vel eligere, hujus ratio ex duplici hominis potestate accipi potest. Potest enim homo velle et non velle, agere et non agere; potest etiam velle hoc aut illud;

(1) Al., *hic agendum.*

(1) Ita editi passim. Edit. Rom.: *Vel ex hoc quod ducit, etc.* Cod. Alean.: *Ratio eligendi aliquid est ex hoc quod ducit ad finem*, interpositis omissis.

cujus ratio ex ipsâ virtute rationis accipitur. Quidquid enim ratio potest apprehendere ut bonum, in hoc voluntas tendere potest. Potest autem ratio apprehendere ut bonum, non solum hoc quod est velle aut agere, sed hoc etiam quod est non velle et non agere.

Et rursùm in omnibus particularibus bonis potest considerare rationem boni alicujus, et defectum alicujus boni, quod habet rationem mali; et secundùm hoc potest unumquodque hujusmodi bonorum apprehendere ut eligibile, vel fugibile. Solum autem perfectum bonum, quod est beatitudo, non potest ratio apprehendere sub ratione mali aut alicujus defectûs; et ideò ex necessitate beatitudinem homo vult, nec potest velle non esse beatus, aut esse miser. Electio autem, cùm non sit de fine, sed de his quæ sunt ad finem, ut jam dictum est, art. 3 hujus quæst., non est perfecti boni, quod est beatitudo, sed aliorum particularium bonorum. Et ideò homo non ex necessitate, sed liberè eligit.

Ad primum ergo dicendum quòd non semper ex principiis ex necessitate procedit conclusio, sed tunc solum quando principia non possunt esse vera, si conclusio non sit vera. Et similiter non oportet quòd semper ex fine insit homini necessitas ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quia non omne quod est ad finem, tale est quòd sine eo finis haberi non possit; aut si tale sit, non semper sub tali ratione consideratur.

Ad secundum dicendum quòd sententia sive judicium rationis de rebus agendis est circa contingentia, quæ à nobis fieri possunt; in quibus conclusiones non ex necessitate sequuntur ex principiis necessariis absolutâ necessitate, sed necessariis solum ex conditione; ut, si currit, movetur.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet, si aliqua duo æqualia proponantur secundùm unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio per quam emineat, et magis flectatur voluntas in ipsum quàm in aliud.

QUÆSTIO XIV.

DE CONSILIO QUOD ELECTIONEM PRÆCEDIT. —
(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de consilio; et circa hoc quærentur sex: 1° utrùm consilium sit inquisitio; 2° utrùm consilium sit de fine, vel solum de his quæ sunt ad finem; 3° utrùm consilium sit solum de his quæ à nobis aguntur; 4° utrùm consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur; 5° utrùm consilium procedat ordine resolutorio; 6° utrùm consilium procedat in infinitum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm consilium sit inquisitio.* — (2-2, quæst. 49, art. 3, corp., et 3, dist. 35, quæst. 2, art. 1, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consilium non sit inquisitio. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quòd *consilium est appetitus*. Sed ad appetitum non pertinet inquirere. Ergo consilium non est inquisitio.

2. Præterea, inquirere intellectûs discurrentis est, et sic Deo non convenit, cujus cognitio non est discursiva, ut in primo habitum

est, quæst. 14, art. 7. Sed consilium Deo attribuitur; dicitur enim ad Eph. 1, 11, quòd *operatur omnia secundùm consilium voluntatis suæ*. Ergo consilium non est inquisitio.

3. Præterea, inquisitio est de rebus dubiis. Sed consilium datur de his quæ sunt bona certa, secundùm illud Apostoli 1 ad Cor. 7, 25: *De virginibus autem præceptum Domini non habeo, consilium autem do*. Ergo consilium non est inquisitio.

Sed contra est quòd Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 34, in princ.) dicit: *Omne quidem consilium quæstio est, non autem omnis quæstio consilium*.

Respondeo dicendum quòd electio, sicut dictum est, quæst. præc., art. 1, consequitur judicium rationis de rebus agendis. In rebus autem agendis multa incertitudo invenitur, quia actiones sunt circa singularia contingentia, quæ propter sui variabilitatem incerta sunt. In rebus autem dubiis et incertis ratio non profert judicium absque inquisitione præcedente: et ideò necessaria est inquisitio rationis ante judicium de eligendis. Et hæc inquisitio *consilium* vocatur; propter quòd Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, circ. fin., quòd *electio est appetitus præconsiliati*.

Ad primum ergo dicendum quòd quando actus duarum potentiarum ad invicem ordinantur, in utroque est aliquid quod est alterius potentiæ; et ideò uterque actus ab utraque potentiâ denominari potest. Manifestum est autem quòd actus rationis dirigentis in his quæ sunt ad finem, et actus voluntatis secundùm regimen rationis in ea tendentis, ad se invicem ordinantur. Unde et in acta voluntatis, qui est electio, apparet aliquid rationis, scilicet ordo; et in consilio, quod est actus rationis, apparet aliquid voluntatis, sicut materia, quia consilium est de his quæ homo vult facere, et etiam sicut motivum (1): quia ex hoc quòd homo vult finem, movetur ad consilium de his quæ sunt ad finem. Et ideò Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2, quòd *electio est intellectus appetitivus*, ut ad electionem utrumque concurrere ostendat; ita Damascenus dicit, loc. sup. cit., quòd *consilium est appetitus inquisitivus*, ut consilium aliquo modo pertinere ostendat et ad voluntatem, circa quam et ex quâ fit inquisitio, et ad rationem inquirentem.

Ad secundum dicendum quòd ea quæ dicuntur de Deo, accipienda sunt absque omni defectu qui invenitur in nobis, sicut in nobis scientia est conclusionum per discursum à causis in effectus; sed scientia dicta de Deo significat certitudinem de omnibus effectibus in primâ causâ absque omni discursu. Et similiter consilium attribuitur Deo quantum ad certitudinem sententiæ vel judicii, quæ in nobis provenit ex inquisitione consilii; sed hujusmodi inquisitio in Deo locum non habet; et ideò consilium secundùm hoc Deo non attribuitur. Et secundùm hoc Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quòd *Deus non consiliatur; ignorantis enim est consiliari*.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibe

(1) Al., et est sicut motivum.

aliqua esse certissima bona secundum sententiam sapientum et spiritualium virorum, quæ tamen non sunt certi bona secundum sententiam plurium vel carnalium hominum; et ideo de talibus consilia dantur.

ARTICULUS II. — *Utrum consilium sit de fine, an solum de his quæ sunt ad finem.* — (2-2, quæst. 33, art. 1, ad 2, et quæst. 47, art. 1, ad 2, et 3, dist. 35, quæst. 2, art. 4, quæst. 1, corp., et 3 Ethic., lect. 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non solum sit de his quæ sunt ad finem, sed etiam de fine. Quæcumque enim dubitationem habent, de his potest inquiri. Sed circa operabilia humana contingit esse dubitationem de fine, et non solum de his quæ sunt ad finem. Cum igitur inquisitio circa operabilia sit consilium, videtur quod consilium possit esse de fine.

2. Præterea, materia consilii sunt operationes humanæ. Sed quedam operationes humanæ sunt fines, ut dicitur in 1 Ethic., in princ. cap. 1. Ergo consilium potest esse de fine.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34, à med.) dicit, quod non de fine, sed de his quæ sunt ad finem, est consilium.

Respondeo dicendum quod finis in operabilibus habet rationem principii, eo quod rationes eorum quæ sunt ad finem ex fine sumuntur, Principium autem non cadit sub quæstione; sed principia oportet supponere in omni inquisitione. Unde cum consilium sit quæstio, de fine non est consilium, sed solum de his quæ sunt ad finem.

Tamen contingit id quod est finis, respectu quorumdam, ordinari ad alium finem; sicut etiam id quod est principium unius demonstrationis, est conclusio alterius. Et ideo id quod accipitur ut finis in unâ inquisitione, potest accipi ut ad finem in aliâ inquisitione; et sic de eo erit consilium.

Ad primum ergo dicendum quod id quod accipitur ut finis est jam determinatum. Unde quoad id habetur ut dubium, non habetur ut finis; et ideo si de eo consilium habetur, non erit consilium de fine, sed de eo quod est ad finem.

Ad secundum dicendum quod de operationibus est consilium, in quantum ordinantur ad aliquem finem. Unde si aliqua operatio humana sit finis, de eâ, in quantum huiusmodi, non est consilium.

ARTICULUS III. — *Utrum consilium sit solum de his quæ à nobis aguntur.* — (2-2, quæst. 47, art. 2, corp., et 3, dist. 35, quæst. 2, art. 4, quæst. 1, corp., et 3 Ethic., lect. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non sit solum de his quæ aguntur à nobis. Consilium enim collationem quamdam importat. Sed collatio inter multos potest fieri etiam de rebus immobilibus, quæ non fiunt à nobis, puta de naturis rerum. Ergo consilium non solum est de his quæ aguntur à nobis.

2. Præterea, homines interdum consilia

quærent de his quæ sunt lege statuta, unde et *jurisconsulti* dicuntur; et tamen eorum qui quærent huiusmodi consilium, non est leges facere. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis aguntur.

3. Præterea, dicuntur etiam quidam consultationes facere de futuris eventibus, qui tamen non sunt in potestate nostrâ. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

4. Præterea, si consilium esset solum de his quæ à nobis fiunt, nullus consiliaretur de his quæ sunt per alium agenda. Sed hoc patet esse falsum. Ergo consilium non solum est de his quæ à nobis fiunt.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34), dicit: *Consiliamur de his quæ sunt (1) in nobis et per nos fieri possunt.*

Respondeo dicendum quod consilium propriè importat collationem inter plures habitam; quod et ipsum nomen designat. Dicitur enim *consilium*, quasi *considium*, eo quod multi considunt ad simul conferendum. Est autem considerandum quod in particularibus contingentibus, ad hoc quod aliquid certum cognoscatur, plures conditiones seu circumstantias considerare oportet, quas ab uno non facile est considerari, sed à pluribus certius percipiuntur, dum quod unus considerat, alii non occurrit. In necessariis autem et universalibus est absolutior et simplicior consideratio, ita quod magis ad huiusmodi considerationem unius per se sufficere potest; et ideo inquisitio consilii propriè pertinet ad contingentia singularia.

Cognitio autem veritatis in talibus non habet aliquid magnum, ut per se sit appetibilis, sicut cognitio universalium et necessaryorum; sed appetitur secundum quod est utilis ad operationem, quia actiones sunt circa contingentia singularia. Et ideo dicendum est quod propriè consilium est circa ea quæ aguntur à nobis.

Ad primum ergo dicendum quod consilium importat collationem, non quamcumque, sed collationem de rebus agendis, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad secundum dicendum quod id quod est lege positum, quamvis non sit ex operatione quærentis consilium, tamen est directivum ejus ad operandum; quia ista est una ratio aliquid operandi, scilicet (2) mandatum legis.

Ad tertium dicendum quod consilium non solum est de his quæ aguntur, sed de his quæ ordinantur ad operationes; et propter hoc consultatio dicitur fieri de futuris eventibus, in quantum homo per futuros eventus cognitos dirigitur ad aliquid faciendum, vel vitandum.

Ad quartum dicendum quod de aliorum factis consilium quærimus, in quantum sunt quodammodo unum nobiscum; vel per unionem affectûs, sicut amicus sollicitus est de his quæ ad amicum spectant, sicut de suis,

(1) Al., quæ fiunt.

(2) Ita editi passim. Cod. Alcan., edit. Rom. et García emittunt scilicet.

vel per modum instrumenti; nam agens principale et instrumentale sunt quasi una causa, cum unum agat per alterum; et sic dominus consiliatur de his quæ sunt agenda per servum.

ARTICULUS IV. — *Utrum consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur.* — (3, dist. 33, quæst. 2, art. 4, quæst. 1, corp., et Psal. 19, et 3 Ethic., lect. 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium sit de omnibus quæ sunt per nos agenda (1). Electio enim est *appetitus præconsiliati*, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed electio est de omnibus quæ per nos aguntur. Ergo et consilium.

2. Præterea, consilium importat inquisitionem rationis. Sed in omnibus quæ non per impetum passionis agimus, procedimus ex inquisitione rationis. Ergo de omnibus quæ aguntur à nobis, est consilium.

3. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, in med., quod *si per plura aliquid fieri potest, consilio inquiritur, per quod facillimè et optimè fiat; si autem per unum, qualiter per illud fiat.* Sed omne quod fit, fit per unum vel per multa. Ergo de omnibus quæ fiunt à nobis, est consilium.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 34) dicit, quod *de his quæ secundum disciplinam, vel artem sunt operibus, non est consilium.*

Respondeo dicendum quod consilium est inquisitio quædam, ut dictum est art. 1 hujus quæst. De illis autem inquirere solemus quæ in dubium veniunt. Unde et ratio inquisitiva, quæ dicitur *argumentum*, est *rei dubiæ faciens fidem*. Quod autem aliquid in operabilibus humanis non sit dubitabile, ex duobus contingit. Uno modo, quia per determinatas vias proceditur ad determinatos fines, sicut contingit in artibus quæ habent certas vias operandi; sicut scriptor non consiliatur quomodo debeat trahere litteras, hoc enim determinatum est per artem. Alio modo quia non multum refert utrum sic vel sic fiat; et ista sunt minima, quæ parum adjuvant vel impediunt respectu finis consequendi; quod autem parum est, quasi nihil accipit ratio. Et ideo de duobus non consiliamur, quamvis ordinentur ad finem, ut Philosophus dicit, lib. 3 Ethic., cap. 3, scilicet de rebus parvis, et de his quæ sunt determinata qualiter fieri debent, sicut est in operationibus artium præter quasdam conjecturales, ut Gregorius Nyssenus dicit (loc. sup. cit.), ut puta medicinalis, negotiativa, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod electio præsupponit consilium ratione iudicii, vel sententiæ. Unde quando iudicium vel sententia manifesta est absque inquisitione, non requiritur consilii inquisitio,

Ad secundum dicendum quod ratio in rebus manifestis non inquit, sed statim iudicat; et ideo non oportet in omnibus quæ

ratione aguntur, esse inquisitionem consilii.

Ad tertium dicendum quod quando aliquid per unum potest fieri, sed diversis modis, potest dubitationem habere, sicut et quando fit per plura; et ideo opus est consilio; sed quando determinatur non solum res, sed modus, tunc non est opus consilio.

ARTICULUS V. — *Utrum consilium procedat ordine resolutorio.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod consilium non procedat modo resolutorio. Consilium enim est de his quæ à nobis aguntur. Sed operationes nostræ non procedunt modo resolutorio, sed magis modo compositivo, scilicet de simplicibus ad composita. Ergo consilium (1) non semper procedit modo resolutorio.

2. Præterea, consilium est inquisitio rationis. Sed ratio à prioribus incipit, et ad posteriora devenit, secundum convenientiorem ordinem. Cum igitur præterita sint priora præsentibus et præsentia priora futuris, in consiliando videtur esse procedendum à præsentibus et præteritis in futura; quod non pertinet ad ordinem resolutorium. Ergo in consiliis non servatur ordo resolutorius.

3. Præterea, consilium non est nisi de his quæ sunt nobis possibilia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, paulò post prin. Sed an sit nobis aliquid possibile, perpenditur ex eo quod possumus facere, vel non possumus facere, ut perveniamus in illud. Ergo in inquisitione consilii à præsentibus incipere oportet.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 3, post med., quod *ille qui consiliatur, videtur quærere et resolvere.*

Respondeo dicendum quod in omni inquisitione oportet incipere ab aliquo principio; quod quidem si sicut est prius in cognitione, ita etiam sit prius in esse, non est processus resolutorius, sed magis compositivus. Procedere enim à causis in effectus, est processus compositivus, nam causæ sunt simplices effectibus. Si autem id quod est prius in cognitione, sit posterius in esse, est processus resolutorius, utpote cum de effectibus manifestis iudicamus, resolvendo in causas simplices.

Principium autem in inquisitione consilii est finis, qui quidem est prior in intentione, posterior tamen in esse. Et secundum hoc oportet quod inquisitio consilii sit resolutoria, incipiendo scilicet ab eo quod in futuro intenditur, quousque perveniat ad id quod statim agendum est.

Ad primum ergo dicendum quod consilium est de operationibus; sed ratio operationum accipitur ex fine; et ideo ordo ratiocinandi de operationibus est contrarius ordini operandi.

Ad secundum dicendum quod ratio incipit ab eo quod est prius secundum rationem,

(1) Ita editi omnes quos vidimus. Codd. Alcan. et Camer., *quæ per nos aguntur.*

(1) Ita codd. et editi ferè omnes. Edit. Rom., *compositi consilium.*

non autem semper ab eo quod est prius tempore.

Ad tertium dicendum quòd de eo quod est agendum propter finem, non quærere. nos scire an sit possibile, si non esset congruum fini; et ideò prius oportet inquirere an conveniat ad ducendum in finem, quàm consideretur an sit possibile.

ARTICULUS VI. — *Utrùm consilium procedat in infinitum.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inquisitio consilii procedat in infinitum. Consilium enim inquisitio est de particulis, in quibus est operatio. Sed singularia sunt infinita. Ergo inquisitio consilii est infinita.

2. Præterea, sub inquisitione consilii cadit considerare, non solum quid agendum sit, sed etiam quomodo impedimenta tollantur. Sed quælibet humana actio potest infinite impediri; et impedimentum tolli potest per aliquam rationem humanam. Ergo in infinitum remanet quærere de impedimentis tollendis.

3. Præterea, inquisitio scientiæ demonstrativæ non procedit in infinitum, quia est devenire in aliqua principia per se nota, quæ omnimodam certitudinem habent. Sed talis certitudo non potest inveniri in singularibus contingentibus, quæ sunt variabilia et incerta. Ergo inquisitio consilii procedit in infinitum.

Sed contra, nullus movetur ad id ad quod impossibile est quòd perveniat, ut dicitur in 1 de Cælo, text. 58. Sed infinitum impossibile est transire. Si igitur inquisitio consilii sit infinita, nullus consiliari inciperet, quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quòd inquisitio consilii est finita in actu ex duplici parte, scilicet ex parte principii et ex parte termini. Accipitur enim in inquisitione consilii duplex principium: unum proprium ex ipso genere operabilium, et hoc est finis, de quo non est consilium, sed supponitur in consilio ut principium, ut dictum est art. 2 hujus quæst.; aliud quasi ex alio genere assumptum; sicut et in scientiis demonstrativis una scientia supponit aliqua ab aliâ, de quibus non inquirat.

Hujusmodi autem principia, quæ inquisitione consilii supponuntur, sunt quæcumque sunt per sensum accepta; utpote quòd hoc sit panis vel ferrum, et quæcumque sunt per aliquam scientiam speculativam vel practicam in universali cognita, sicut quòd mœchari est à Deo prohibitum, et quòd homo non potest vivere, nisi nutriatur nutrimento convenienti; et de istis non inquirat consiliator.

Terminus autem inquisitionis est id quod statim est in potestate nostrâ ut faciamus. Sicut enim finis habet rationem principii, ita id quod agitur propter finem, habet rationem conclusionis. Unde id quod primò agendum occurrit, habet rationem ultimæ conclusionis, ad quam inquisitio terminatur.

Nihil autem prohibet consilium potentiâ infinitum esse, secundum quòd in infinitum possunt aliqua occurrere consilio inquirenda.

Ad primum ergo dicendum quòd singularia non sunt infinita actu, sed in potentiâ.

Ad secundum dicendum quòd, licet humana actio possit impediri, non tamen semper habet impedimentum paratum; et ideò non semper oportet consiliari de impedimento tollendo.

Ad tertium dicendum quòd in singularibus contingentibus potest aliquid accipi certum, etsi non simpliciter, tamen ut nunc, prout assumitur in operatione. Socratem enim sedere non est necessarium; sed eum sedere, dum sedet, est necessarium; et hoc per certitudinem accipi potest.

QUÆSTIO XV.

DE CONSENSU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, RESPECTU EORUM QUÆ SUNT AD FINEM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de consensu; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis; 2° utrùm conveniat brutis animalibus; 3° utrùm sit de fine vel de his quæ sunt ad finem; 4° utrùm consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis.* — (*Inf., quæst. 74, art. 7, ad 1, et 4, dist. 29, art. 1, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd consentire pertineat solum ad partem animæ apprehensivam. Augustinus enim, 12 de Trinit., cap. 12, consensum attribuit superiori rationi. Sed ratio nominat apprehensivam virtutem. Ergo consentire pertinet ad apprehensivam virtutem.

2. Præterea, consentire est simul sentire. Sed sentire est apprehensivæ potentiæ. Ergo et consentire.

3. Præterea, sicut *assentire* dicit applicationem intellectûs ad aliquid, ita et *consentire*. Sed assentire pertinet ad intellectum, quia est vis apprehensiva. Ergo et consentire ad vim apprehensivam pertinet.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, quòd *si aliquis iudicet, et non diligat, non est sententia*, id est consensus. Sed diligere ad appetitivam virtutem pertinet. Ergo et consensus.

Respondeo dicendum quòd *consentire* importat applicationem sensûs ad aliquid. Est autem proprium sensûs quòd cognoscitivus est rerum præsentium; vis enim imaginativa est apprehensiva similitudinum corporalium, etiam rebus absentibus quarum sunt similitudines; intellectus autem apprehensivus est universalium rationum quas potest apprehendere indifferenter, et præsentibus et absentibus singularibus. Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam, secundum quamdam similitudinem ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quòd ei inhæret (1), accipit no-

(1) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom.: *Et quia actus appetitivæ virtutis est quædam inclinatio ad rem ipsam secundum quamdam similitudinem* (edit. Colon., *conjunctionem*), hinc est quòd ipsa applicatio appetitivæ virtutis ad rem, secundum quam ei inhæret, etc.

mei *sensûs*, quasi experientiam quamdam sumens de re cui inhaeret, in quantum complacet sibi in eâ. Unde Sapient. 1, 1, dicitur: *Sentite de Domino in bonitate*. Et secundum hoc *consentire* est actus appetitivæ virtutis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in 3 de Animâ, text. 42, voluntas in ratione consistit. Unde, cum Augustinus attribuit consensum rationi, accipit rationem secundum quod in eâ concluditur voluntas.

Ad secundum dicendum quod *sentire* propriè dictum ad apprehensivam potentiam pertinet, sed secundum similitudinem cujusdam experientiæ pertinet ad appetitivam, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod *assentire* est quasi *ad aliud sentire*, et sic importat quamdam distantiam ad id cui assentitur. Sed *consentire* est *simul sentire*, et sic importat quamdam conjunctionem ad id cui consentitur. Et ideò voluntas, cujus est tendere ad ipsam rem, magis propriè dicitur consentire; intellectus autem, cujus operatio non est secundum motum ad rem, sed potius è converso, ut in primo dictum est, quæst. 16, art. 1, et quæst. 27, art. 4, et qu. 59, art. 2, magis propriè dicitur assentire; quamvis unum pro alio poni soleat.

Potest etiam dici quod intellectus assentit, in quantum à voluntate movetur.

ARTICULUS II. — *Utrum consensus conveniat brutis animalibus.* — (Inf., quæst. 16, art. 2, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus conveniat brutis animalibus. Consensus enim importat determinationem appetitûs ad unum. Sed appetitus brutorum animalium sunt determinati ad unum. Ergo consensus in brutis animalibus invenitur.

2. Præterea, remoto priori, removetur posterius. Sed consensus præcedit operis executionem. Si ergo in brutis non esset consensus, non esset in eis operis executio, quod patet esse falsum.

3. Præterea, homines interdum consentire dicuntur in aliquid agendum ex aliquâ passione, putâ concupiscentiâ vel irâ. Sed bruta animalia ex passione agunt. Ergo in eis est consensus.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fidei, cap. 22, quod *post iudicium homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est, quod vocatur sententia*, id est consensus. Sed consilium non est in brutis animalibus. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum quod consensus, propriè loquendo, non est in brutis animalibus. Cujus ratio est quia consensus importat applicationem appetitivi motûs ad aliquid agendum. Ejus autem est applicare appetitivum motum ad aliquid agendum, in cujus potestate est appetitivus motus; sicut tangere lapidem convenit quidem baculo; sed applicare baculum ad tactum lapidis est ejus qui habet in potestate movere baculum. Bruta autem animalia non habent in suâ potestate appetitivum motum; sed talis motus in eis est ex instinctu naturæ: unde brutum animal appetit quidem, sed non applicat appetitivum

motum ad aliquid.

Et propter hoc non propriè dicitur consentire, sed solum rationalis natura, quæ habet in potestate suâ appetitivum motum, et potest ipsum applicare vel non applicare ad hoc vel ad illud.

Ad primum ergo dicendum quod in brutis animalibus invenitur determinatio appetitûs in aliquid passivè tantum; consensus verò importat determinationem appetitûs non solum passivam, sed magis activam.

Ad secundum dicendum quod, remoto priori, removetur posterius, quod propriè ex eo tantum sequitur. Si autem aliquid ex pluribus sequi possit, non propter hoc posterius removetur, uno priorum remoto; sicut, si induratio possit fieri et à calido et frigido (nam lateres indurantur ab igne, et aqua congelata induratur ex frigore), non oportet quod, remoto calore, removeatur induratio. Executio autem operis non solum sequitur ex consensu, sed etiam ex impetuoso appetitu, qualis est in brutis animalibus.

Ad tertium dicendum quod homines qui ex passione agunt, possunt passionem non sequi, non autem bruta animalia; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III. — *Utrum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus sit de fine, quia *propter quod unumquodque, et illud magis*. Sed his quæ sunt ad finem consentimus propter finem. Ergo fini consentimus magis.

2. Præterea, actio intemperati est finis ejus, sicut et actio virtuosus est finis ejus. Sed intemperatus consentit in proprium actum. Ergo consensus potest esse de fine.

3. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, est electio, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 3. Si igitur consensus esset solum de his quæ sunt ad finem, in nullo ab electione differre videretur, quod patet esse falsum per Damascenum, qui dicit, lib. 2 de orth. Fide, cap. 22, quod post affectionem (1), quam vocaverat *sententiam*, fit electio. Non ergo consensus est solum de his quæ sunt ad finem.

Sed contra est quod Damascenus ibidem dicit, quod *sensus* (sive *sententia*) *est quando homo disponit et amat quod ex consilio iudicatum est*. Sed consilium non est nisi de his quæ sunt ad finem. Ergo nec consensus.

Respondeo dicendum quod consensus nominat applicationem appetitivi motûs ad aliquid præexistens in potestate applicantis. In ordine autem agibilium, primò quidem oportet sumere apprehensionem finis, deinde appetitum finis, deinde consilium de his quæ sunt ad finem, deinde appetitum eorum quæ sunt ad finem. Appetitus autem in ultimum finem tendit naturaliter; unde et applicatio motûs appetitivi in finem apprehensum non habet rationem consensûs, sed simplicis voluntatis.

(1) Ita edit. Patav. an. 1698, optimè ex textu Damasceni. Edit. Rom., *disputationem*. Garcia, Nicolaus et edit. Patav. an. 1712, *affectationem*. Cod. Alean., *disputationem*.

Quæ autem sunt (1) post ultimum finem, in quantum sunt ad finem, s. consilio cadunt; et sic potest esse de eis consensus, in quantum motus appetitivus applicatur ad id quod ex consilio judicatum est. Motus verò appetitivus in finem non applicatur consilio, sed magis consilium ipsi, quia consilium præsupponit appetitum finis; sed appetitus eorum quæ sunt ad finem præsupponit determinationem consilii.

Et ideo applicatio appetitivi motus ad determinationem consilii propriè est consensus. Unde cum consilium non sit nisi de his quæ sunt ad finem, consensus, propriè loquendo, non est nisi de his quæ sunt ad finem.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut conclusiones scimus per principia, horum tamen non est scientia, sed quod majus est, scilicet intellectus, ita consentimus his quæ sunt ad finem propter finem; cujus tamen non est consensus, sed quod majus (2) est, scilicet voluntas.

Ad secundum dicendum quòd intemperatus habet pro fine delectationem operis, propter quam consentit in opus, magis quam ipsam operationem (3).

Ad tertium dicendum quòd electio addit supra consensum quandam relationem respectus ejus cui aliquid præeligitur; et ideo post consensum adhuc remanet electio. Potest enim contingere quòd per consilium inveniantur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur, sed ex multis quæ placent, præaccipimus unum eligendo. Sed si inveniantur unum solum quod placeat, non differunt re consensus et electio, sed ratione tantum; ut consensus dicatur, secundum quod placet ad agendum; electio autem, secundum quod præferatur his quæ non placent.

ARTICULUS IV. — *Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.* — (2-2, quest. 110, art. 1, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus ad agendum non semper pertineat ad superiorem rationem. Delectatio enim consequitur operationem, et *perficit eam, sicut decor juventutem*, sicut dicitur in 10 Ethic., c. 4, post med. Sed consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem, ut dicit Augustinus in 12 de Trinit., c. 12. Ergo consensus in actum non pertinet ad solam superiorem rationem.

2. Præterea, actio in quam consentimus, dicitur esse voluntaria. Sed multarum potentialium est producere actiones voluntarias. Ergo non sola superior ratio consentit in actum.

3. Præterea, superior ratio intendit æternis inspiciendis et consulendis, ut Augustinus dicit in 12 de Trinit., c. 7, in fin. Sed multoties homo consentit in actum, non propter ratio-

(1) Al.: *De his autem quæ sunt*, etc.

(2) Al., minus.

(3) Ita codd. Tarrac. et Cam. quibus adherent Garcia et Theologi. Cod. Alean.: *Delectationem operationis, propter quam consentit in opus magis quam in ipsam operationem.* Edit. Rom., Nicolai et Patav., *operis, et mox, in ipsam operationem; addunt Patav., Al., delectationem.*

nes æternas, sed propter aliquas rationes temporales, vel etiam propter aliquas animæ passiones. Non ergo consentire in actum pertinet ad solam superiorem rationem.

Sed contra est quòd Augustinus dicit in 12 de Trin., c. 12, circ. med.: *Non potest peccatum efficaciter perpetrandum mente decerni, nisi illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat ei serviat.*

Rpondeo dicendum quòd finalis sententia semper pertinet ad eum qui superior est, ad quem pertinet de aliis judicare. Quamdiu enim judicandum restat quòd proponitur, nondum datur finalis sententia. Manifestum est autem quòd superior ratio est quæ habet de omnibus judicare, quia de sensibilibus per rationem (1) judicamus; de his verò quæ ad rationes humanas pertinent judicamus secundum rationes divinas, quæ pertinent ad rationem superiorem. Et ideo quamdiu incertum est an secundum rationes divinas resistatur, vel non, nullum iudicium rationis habet rationem finalis sententiæ. Finalis autem sententia de agendis est consensus in actum. Et ideo consensus in actum pertinet ad rationem superiorem, secundum tamen quòd in ratione voluntas inclucitur, sicut supra dictum est, art. 1 huj. q.; ad 1.

Ad primum ergo dicendum quòd consensus in delectationem operis pertinet ad superiorem rationem, sicut et consensus in opus; sed consensus in delectationem cogitationis pertinet ad rationem inferiorem, sicut ad ipsam pertinet cogitare; et tamen de hoc ipso quòd est *cogitare vel non cogitare*, in quantum consideratur ut actio quædam, habet iudicium superior ratio; et similiter de delectatione consequente; sed in quantum accipitur ut ad actionem aliam ordinatum, sic pertinet ad inferiorem rationem. Quod enim ad aliud ordinatur, ad inferiorem artem vel potentiam pertinet, quàm finis ad quem ordinatur; unde ars quæ est de fine, *architectonica*, seu principalis, vocatur.

Ad secundum dicendum quòd quia actiones dicuntur voluntariæ ex hoc quòd eis consentimus, non oportet quòd consensus sit cujuslibet potentiæ; sed voluntatis à quâ dicitur voluntarium, quæ est in ratione, sicut dictum est q. 6, art. 1.

Ad tertium dicendum quòd ratio superior dicitur consentire, non solum quia secundum rationes æternas semper movet (2) ad agendum, sed etiam quia secundum rationes æternas non dissentit.

QUÆSTIO XVI.

DE USU, QUI EST ACTUS VOLUNTATIS, IN COMPARTITIONE EORUM QUÆ SUNT AD FINEM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de usu; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrum uti sit actus voluntatis; 2° utrum conveniat brutis animalibus; 3° utrum sit tantum eorum quæ

(1) Ita Cod. Alean. aliique cum editis plurimis. Theologi, *per rationes humanas.*

(2) Al., *movetur; item, moveat, et moveatur.*

sunt ad finem, vel etiam finis; 4° de ordine usûs ad electionem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum uti sit actus voluntatis.* — (1, dist. 1, quest. 1, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod *uti* non sit actus voluntatis. Dicit enim Augustinus in 1 de Doctr. christi, c. 14, in princ., et lib. 10 de Trin., c. 10, à princ., quod *uti est id quod in usum venit, ad aliud obtinendum referre*. Sed referre aliquid ad aliud est rationis, cujus est conferre et ordinare. Ergo *uti* est actus rationis; non ergo voluntatis.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 22, quod *homo impetum facit ad operationem, et dicitur impetus, deinde utitur, et dicitur usus*. Sed operatio pertinet ad potentiam executivam; actus autem voluntatis non sequitur actum executivæ potentiæ, sed executio est ultimum. Ergo usus non est actus voluntatis.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 30, in fin.: *Omnia quæ facta sunt in usum hominis facta sunt; quia omnibus utitur ratio, judicando ea quæ hominibus data sunt*. Sed judicare de rebus à Deo creatis pertinet ad rationem speculativam, quæ omnino separata videtur à voluntate, quæ est principium humanorum actuum. Ergo *uti* non est actus voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 10 de Trin., c. 11, ante med.: *Uti est assumere aliquid in facultatem voluntatis*.

Respondeo dicendum quod usus rei alicujus importat applicationem rei illius ad aliquam operationem; unde et operatio ad quam applicamus rem aliquam, dicitur usus ejus, sicut equitare est usus equi, et percutere est usus baculi.

Ad operationem autem applicamus et principia interiora agendi, scilicet ipsas potentias animæ, vel membra corporis; ut intellectum ad intelligendum, et oculum ad videndum; et res exteriores, sicut baculum ad percutiendum. Sed manifestum est quod res exteriores non applicamus ad aliquam operationem nisi per principia intrinseca, quæ sunt potentiæ animæ, aut habitus potentiarum, aut organa, quæ sunt corporis membra. Ostensum est autem supra, q. 9, art. 1, quod voluntas est quæ movet potentias animæ ad suos actus; et hoc est applicare eas ad operationem. Unde manifestum est quod *uti* primo et principaliter est voluntatis tanquam primi moventis, rationis autem tanquam dirigentis, sed aliarum potentiarum tanquam exsequentium, quæ comparantur ad voluntatem, à quâ applicantur ad agendum, sicut instrumenta ad principale agens.

Actio autem propriè non attribuitur instrumento, sed principali agenti, sicut ædificatio ædificatori, non autem instrumentis. Unde manifestum est quod *uti* propriè est actus voluntatis.

Ad primum ergo dicendum quod ratio quidem in aliud refert, sed voluntas tendit in id quod est in aliud relatum per rationem; et secundum hoc dicitur, quod *uti* est referre aliquid in alterum.

Ad secundum dicendum quod Damascenus loquitur de usu, secundum quod pertinet ad executivas potentias.

Ad tertium dicendum quod etiam ipsa ratio speculativa applicatur ad opus intelligendi, vel judicandi à voluntate; et ideo intellectus speculativus uti dicitur, tanquam à voluntate motus, sicut aliæ executivæ potentiæ.

ARTICULUS II. — *Utrum uti conveniat brutis animalibus.* — (Sup., quest. 11, art. 1, ad 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod *uti* conveniat brutis animalibus. Frui enim est nobilius quam *uti*, quia, ut Augustinus dicit in 10 de Trin., cap. 10, post princ., *utimur eis quæ ad illud referimus quo fruendum est*. Sed frui convenit brutis animalibus, ut supra dictum est, qu. 11, art. 2. Ergo multò magis convenit eis *uti*.

2. Præterea, applicare membra ad agendum est *uti* membris. Sed bruta animalia applicant membra ad aliquid agendum, sicut pedes ad ambulandum, cornua ad percutiendum. Ergo brutis animalibus convenit *uti*.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 30, circa med.: *Uti aliquid re non potest nisi animal quod rationis est particeps*.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., *uti* est applicare aliquod principium actionis ad actionem, sicut *consentire* est applicare motum appetitivum ad aliquid appetendum, ut dictum est qu. præced., art. 1, 2 et 3. Applicare autem aliquid ad alterum non est nisi ejus quod habet super illud arbitrium; quod non est nisi ejus qui scit referre aliquid in alterum; quod ad rationem pertinet. Et ideo solum animal rationale et consentit et utitur.

Ad primum ergo dicendum quod *frui* importat absolutum motum appetitus in appetibile; sed *uti* importat motum appetitus ad aliquid in ordine ad aliterum. Si ergo comparentur *uti* et *frui* quantum ad objecta, sic *frui* est nobilius quam *uti*, quia id quod est absolute appetibile, est melius quam id quod est appetibile solum in ordine ad aliud. Sed si comparentur quantum ad vim apprehensivam præcedentem, major nobilitas requiritur ex parte usûs, quia ordinare aliquid in alterum est rationi; absolute autem aliquid apprehendere potest etiam sensus.

Ad secundum dicendum quod animalia per sua membra aliquid agunt instinctu naturæ, non per hoc quod cognoscant ordinem membrorum ad illas operationes; unde non dicuntur propriè applicare membra ad agendum, nec *uti* membris.

ARTICULUS III. — *Utrum usus possit esse etiam ultimi finis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus possit esse etiam ultimi finis. Dicit enim Augustinus in 10 de Trin., c. 11, ante med.: *Omnis qui fruitur, utitur*. Sed ultimo fine fruitur aliquis. Ergo ultimo fine aliquis utitur.

2. Præterea, *uti* est assumere aliquid in facultatem voluntatis, ut ibidem dicitur. Sed nihil magis assumitur à voluntate quam

ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

3. Præterea, Hilarius dicit in 2 de Trin., circ. princ., quod *aternitas est in Patre, species in imagine*, id est, in Filio, *usus in munere*, id est, in Spiritu sancto. Sed Spiritus sanctus, cum sit Deus, est ultimus finis. Ergo usus potest esse ultimi finis.

Sed contra est quod dicit Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 30, circ. fin.: *Deo nullus rectè utitur, sed fruitur* (1). Sed solus Deus est ultimus finis. Ergo ultimo fine non est utendum.

Respondeo dicendum quod *uti*, sicut dictum est, art. 1 hujus quæst., importat applicationem alicujus ad aliquid. Quod autem applicatur ad aliud, se habet in ratione ejus quod est ad finem; et ideò *uti* semper est ejus quod est ad finem; propter quod et ea quæ sunt ad finem accommodata, *utilia* dicuntur, et ipsa utilitas interdum *usus* nominatur.

Sed considerandum est quod ultimus finis dicitur dupliciter: uno modo simpliciter, et alio modo quoad aliquem. Cum enim finis, ut supra dictum est, qu. 1, art. 8, qu. 2, art. 7, et qu. 5, art. 2, dicatur quandoque quidem res, quandoque autem adeptio rei, vel possessio ejus (sicut avaro finis est vel pecunia, vel possessio pecuniæ), manifestum est quod, simpliciter loquendo, ultimus finis est ipsa res; non enim possessio pecuniæ est bona, nisi propter bonum pecuniæ; sed quoad hunc adeptio pecuniæ est finis ultimus, non enim quæreretur pecunia avarus, nisi ut haberet eam. Ergo, simpliciter loquendo et propriè, pecuniâ homo aliquis fruitur, quia in eâ ultimum finem constituit; sed in quantum refert eam ad possessionem, dicitur *uti* eâ.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur de usu communiter, secundum quod importat ordinem finis ad ipsam fruitionem quam aliquis quærit de fine.

Ad secundum dicendum quod finis assumitur in facultatem voluntatis, ut voluntas in illo quiescat; unde ipsa requies in fine, quæ fructio est, dicitur hoc modo usus finis. Sed id quod est ad finem assumitur in facultatem voluntatis, non solum in ordine ad usum ejus quod est ad finem, sed in ordine ad aliam rem, in quâ voluntas quiescit.

Ad tertium dicendum quod usus accipitur in verbis Hilarii pro quiete in ultimo fine, eo modo quo aliquis, communiter loquendo, dicitur *uti* fine ad obtinendum ipsum, sicut dictum est in corp., et ad 1. Unde Augustinus in 6 de Trin., c. 10, circa med., dicit quod *illa delectatio, felicitas, vel beatitudo usus ab eo appellatur*.

ARTICULUS IV. — *Utrum usus præcedat electionem.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod usus præcedat electionem. Post electionem enim nihil sequitur nisi executio. Sed usus,

cum pertineat ad voluntatem, præcedit executionem. Ergo præcedit etiam electionem.

2. Præterea, absolutum est ante relatam. Ergo minus relatam est ante magis relatam. Sed electio importat duas relationes, unam ejus quod eligitur ad finem, aliam verò ad id cui præeligitur; usus autem importat solum relationem ad finem. Ergo usus est prior electione.

3. Præterea, voluntas utitur aliis potentiis, in quantum movet eas. Sed voluntas movet etiam seipsam, ut dictum est q. 9, art. 3. Ergo etiam utitur seipsâ applicando se ad agendum. Sed hoc facit cum consentit. Ergo in ipso consensu est usus. Sed consensus præcedit electionem, ut dictum est q. 15, art. 3, ad 3. Ergo et usus.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., c. 22, quod *voluntas post electionem impetum facit ad operationem, et postea utitur*. Ergo usus sequitur electionem.

Respondeo dicendum quod voluntas duplicem habitudinem habet ad volitum. Unam quidem, secundum quod est quodammodo in volente per quamdam proportionem vel ordinem ad volitum. Unde et res quæ naturaliter sunt proportionatæ ad aliquem finem, dicuntur appetere illum naturaliter. Sed sic habere finem est imperfectè habere ipsum. Omne autem imperfectum tendit in perfectionem; et ideò tam appetitus naturalis quàm voluntarius tendit ut habeat ipsum finem realiter, quod est perfectè habere ipsum; et hæc est secunda habitudo voluntatis ad volitum.

Volitum autem non solum est finis, sed id quod est ad finem. Ultimum autem quod pertinet ad primam habitudinem voluntatis, respectu ejus quod est ad finem, est electio; ibi enim completur proportio voluntatis, ut completè velit id quod est ad finem. Sed usus jam pertinet ad secundam habitudinem voluntatis, quâ tendit ad consequendum rem volitam. Unde manifestum est quod usus sequitur electionem; si tamen accipiaturs usus, secundum quod voluntas utitur executivâ potentiâ, movendo ipsam.

Sed quia voluntas etiam quodammodo rationem movet, et utitur eâ, potest intelligi usus ejus quod est ad finem, secundum quod est in consideratione rationis referentis ipsum in finem. Et hoc modo usus præcedit electionem.

Ad primum ergo dicendum quod ipsam executionem operis præcedit motio quâ voluntas movet ad exequendum; sequitur autem electionem: et sic cum usus pertineat ad prædictam motionem voluntatis, medium est inter electionem et executionem.

Ad secundum dicendum quod id quod est per essentiam suam relatam, posterius est absoluto, sed id cui attribuuntur relationes; non oportet quod sit posterius; imò quanto causa est prior, tanto habet relationes ad plures effectus.

Ad tertium dicendum quod electio præcedit usum, si referantur ad idem. Nihil autem prohibet quod usus unius præcedat electio-

(1) Ita ex Augustino codd. et editi passim. In edit. Regg. omittitur *sed fruitur*.

nem alterius. Et quia actus voluntatis reflectuntur supra seipsos, in quolibet actu voluntatis potest accipi *consensus*, et *electio*, et *usus*; ut si dicatur quòd voluntas consentit se eligere, et consentit se consentire, et utitur se ad consentiendum et eligendum; et semper isti actus ordinati ad id quod est prius, sunt priores.

QUÆSTIO XVII.

DE ACTIBUS IMPERATIS A VOLUNTATE. — (*In novem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de actibus imperatis à voluntate; et circa hoc quærentur novem: 1° utrùm imperare sit actus voluntatis vel rationis; 2° utrùm imperare pertineat ad bruta animalia; 3° de ordine imperii ad usum; 4° utrùm imperium et actus imperatus sint unus actus vel diversi; 5° utrùm actus voluntatis imperetur; 6° utrùm actus rationis; 7° utrùm actus appetitûs sensitivi; 8° utrùm actus animæ vegetabilis; 9° utrùm actus exteriorum membrorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm imperare sit actus rationis, vel voluntatis.* — (*Inf., quæst. 60, art. 1, corp. fin., et 2-2, quæst. 83, art. 1 et 10, corp., et Ver. quæst. 22, art. 12, ad 4, et quodl. 9, art. 12.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd imperare non sit actus rationis, sed voluntatis. Imperare enim est movere quoddam; dicit enim Avicenna quòd quadruplex est movens, scilicet *perficiens*, *disponens*, *imperans* et *consilians*. Sed ad voluntatem pertinet movere omnes alias vires animæ, ut dictum est supra, quæst. 9, art. 1. Ergo imperare est actus voluntatis.

2. Præterea, sicut imperari pertinet ad id quod est subjectum, ita imperare pertinere videtur ad id quod est maximè liberum. Sed radix libertatis est maximè in voluntate. Ergo voluntatis est imperare.

3. Præterea, ad imperium statim sequitur actus. Sed ad actum rationis non statim sequitur actus; non enim qui iudicat aliquid esse faciendum, statim illud operatur. Ergo imperare non est actus rationis, sed voluntatis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 16), dicit, et etiam Philosophus, 1 Ethic., cap. 13, in fin., quòd *appetitus obedit rationi*. Ergo rationis est imperare.

Respondeo dicendum quòd imperare est actus rationis, præsupposito tamen actu voluntatis.

Ad cuius evidentiam considerandum est quòd quia actus voluntatis et rationis supra se invicem possunt ferri, prout scilicet ratio ratiocinatur de volendo, et voluntas vult ratiocinari, contingit actum voluntatis præveniri ab actu rationis, et è converso. Et quia virtus prioris actus remanet in actu sequenti, contingit quandoque quòd est aliquis actus voluntatis, secundum quòd manet virtute in ipso aliquid de actu rationis, ut dictum est de usu, quæst. 16, art. 1; et electione, quæst. 13, art. 1, et è converso aliquis est actus ratio-

SUMMÆ. II.

nis, secundum quòd virtute manet in ipso aliquid de actu voluntatis.

Imperare autem est quidem essentialiter actus rationis; imperans enim ordinat eum cui imperat, ad aliquid agendum, intimando vel denuntiando: sic autem ordinare per modum cuiusdam intimationis est rationis. Sed ratio potest aliquid intimare vel denuntiare dupliciter: uno modo absolutè; quæ quidem intimatio exprimitur per verbum indicativi modi, sicut si aliquis alicui dicat: Hoc est tibi faciendum. Aliquando autem ratio intimat aliquid alicui, movendo ipsum ad hoc; et talis intimatio exprimitur per verbum imperativi modi, puta cum alicui dicitur: Fac hoc.

Primum autem movens in viribus animæ ad exercitium actûs est voluntas, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1. Cum ergo secundum movens non moveat nisi in virtute primi moventis, sequitur quòd hoc ipsum quòd ratio movet imperando, sit ei ex virtute voluntatis. Unde relinquitur quòd imperare sit actus rationis, præsupposito actu voluntatis, in cuius virtute ratio movet per imperium ad exercitium actûs.

Ad primum ergo dicendum quòd imperare non est movere quocumque modo, sed cum quâdam intimatione denuntiativâ ad alterum, quod est rationis.

Ad secundum dicendum quòd radix libertatis est voluntas sicut subjectum; sed sicut causa, est ratio; ex hoc enim voluntas liberè potest ad diversa ferri, quia ratio potest habere diversas conceptiones boni. Et ideò philosophi definiunt liberum arbitrium, quod est *liberum de ratione iudicium*, quasi ratio sit causa libertatis.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa concludit quòd imperium non sit actus rationis absolutè, sed cum quâdam motione, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II. — *Utrùm imperare pertineat ad animalia bruta.* — (*Sup., quæst. 11, art. 1, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd imperare conveniat brutis animalibus, quia, secundum Avicennam, virtus imperans motum est appetitiva; et virtus exequens motum est in musculis et in nervis. Sed utraque virtus est in brutis animalibus. Ergo imperium invenitur in brutis animalibus.

2. Præterea, de ratione servi est quòd ei imperetur. Sed corpus comparatur ad animam sicut servus ad dominum, sicut dicit Philosophus in 1 Polit., cap. 1, à med. Ergo corpori imperatur ab animâ etiam in brutis, quæ sunt composita ex animâ et corpore.

3. Præterea, per imperium homo facit impetum ad opus. Sed impetus in opus invenitur in brutis animalibus, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22. Ergo in brutis animalibus invenitur imperium.

Sed contra, imperium est actus rationis, ut dictum est art. præc. Sed in brutis non est ratio. Ergo neque imperium.

Respondeo dicendum quòd imperare nihil aliud est quàm ordinare aliquem ad aliquid

(Cing.)

agendum cum quâdam intimativâ motione. Ordinare autem est proprius actus rationis. Unde impossibile est quod in brutis animalibus, in quibus non est ratio, sit aliquo modo imperium.

Ad primum ergo dicendum quod vis appetitiva dicitur imperare motum, in quantum movet rationem imperantem. Sed hoc est solum in hominibus; in brutis autem animalibus virtus appetitiva non est propriè imperativa, nisi *imperativum* sumatur largè pro *motivo*.

Ad secundum dicendum quod in brutis animalibus corpus quidem habet unde obediat, sed anima non habet unde imperet, quia non habet unde ordinet; et ideò non est ibi ratio imperantis et imperati, sed solum moventis et moti.

Ad tertium dicendum quod aliter invenitur impetus ad opus in brutis animalibus, et aliter in hominibus: homines enim faciunt impetum ad opus per ordinationem rationis, unde habet in eis impetus rationem imperii; in brutis autem fit impetus ad opus per instinctum naturæ, quia scilicet appetitus eorum, statim apprehenso convenienti vel inconvenienti, naturaliter movetur ad prosecutionem vel fugam; unde ordinantur ab alio ad agendum, non autem ipsa seipsa ordinant ad actionem. Et ideò in eis est impetus, sed non imperium.

ARTICULUS III. — *Utrùm usus præcedat imperium.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod usus præcedat imperium. Imperium enim est actus rationis, præsupponens actum voluntatis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed usus est actus voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 16, art. 1. Ergo usus præcedit imperium.

2. Præterea, imperium est aliquid eorum quæ ad finem ordinantur. Eorum autem quæ sunt ad finem, est usus. Ergo videtur quod usus sit prius quàm imperium.

3. Præterea, omnis actus potentiæ motæ à voluntate *usus* dicitur, quia voluntas utitur aliis potentiis, ut supra dictum est, loc. cit. Sed imperium est actus rationis, prout mota est à voluntate, sicut dictum est, art. 1 hujus quæst. Ergo imperium est quidam usus. Commune autem est prius proprio. Ergo usus est prius quàm imperium.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *impetus ad operationem præcedit usum*. Sed impetus ad operationem fit per imperium. Ergo imperium præcedit usum.

Respondeo dicendum quod usus ejus quod est ad finem secundum quod est in ratione referente ipsum in finem, præcedit electionem, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, unde multò magis præcedit imperium.

Sed usus ejus quod est ad finem secundum quod subditur potentiæ executivæ, sequitur imperium, eò quod usus utentis conjunctus est cum actu ejus quo quis utitur. Non enim utitur aliquis baculo, antequàm aliquo modo per baculum operetur. Imperium autem non

est simul cum actu ejus cui imperatur; sed naturaliter prius est imperium quàm imperio obediatur, et aliquando etiam est prius tempore. Unde manifestum est quod imperium est prius quàm usus.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis actus voluntatis præcedit hunc actum rationis qui est imperium; sed aliquis præcedit, scilicet electio; et aliquis sequitur, scilicet usus: quia post determinationem consilii, quæ est judicium rationis, voluntas eligit; et post electionem ratio imperat ei per quod agendum est quod eligitur; et tunc demùm voluntas alicujus incipit uti exequendo imperium rationis; quandoque quidem voluntas alterius, cum aliquis imperat alteri; quandoque autem voluntas ipsius imperantis, cum aliquid imperat sibi ipsi.

Ad secundum dicendum quod, sicut actus sunt prævii potentiis, ita objecta actibus. Objectum autem usûs est id quod est ad finem. Ex hoc ergo quod ipsum imperium est ad finem, magis potest concludi quod imperium sit prius usu, quàm quod sit posterius.

Ad tertium dicendum quod sicut actus voluntatis utentis ratione ad imperandum præcedit ipsum imperium, ita etiam potest dici quod et istum usum voluntatis præcedit aliquod imperium rationis, eò quod actus harum potentiarum supra seipsos invicem reflectuntur.

ARTICULUS IV. — *Utrùm imperium et actus imperatus sint actus unus vel diversi.* — (*Inf., quæst. 20, art. 3, corp., et ad 1, et 3 part., quæst. 29, art. 1.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus imperatus non sit unus actus cum imperio. Diversarum enim potentiarum diversi sunt actus. Sed alterius potentiæ est actus imperatus, et alterius ipsum imperium: quia alia est potentia quæ imperat, et alia cui imperatur. Ergo non est idem actus imperatus cum imperio.

2. Præterea, quæcumque possunt ab invicem separari, sunt diversa; nihil enim separatur à seipso. Sed aliquando actus imperatus separatur ab imperio; præcedit enim quandoque imperium, et non sequitur actus imperatus. Ergo aliud est imperium ab actu imperato.

3. Præterea, quæcumque se habent secundum prius et posterius, sunt diversa. Sed imperium naturaliter præcedit actum imperatum. Ergo sunt diversa.

Sed contra est quod Philosophus dicit, lib. 3 Top. 2, in explic. loci 22, quod *ubi est unum propter alterum, ibi est unum tantum*. Sed actus imperatus non est nisi propter imperium. Ergo sunt unum.

Respondeo dicendum quod nihil prohibet aliqua esse secundum quid multa, et secundum quid unum. Quinimò omnia multa sunt secundum aliquid unum, ut Dionysius dicit ult. cap. de div. Nom., paulò post princ. lect. 2. Est tamen differentia attendenda in hoc quod quædam sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; quædam verò è converso.

Unum autem hoc modo dicitur sicut et ens. Ens autem simpliciter est substantia; sed ens secundum quid est accidens, vel etiam ens rationis. Et ideo quaecumque sunt unum secundum substantiam, sunt unum simpliciter, et multa secundum quid; sicut totum in genere substantiæ compositum ex suis partibus vel integralibus, vel essentialibus, est unum simpliciter, nam totum est ens, et substantia simpliciter; partes verò sunt entia et substantiæ in toto. Quæ verò sunt diversa secundum substantiam, et unum secundum accidens, sunt diversa simpliciter, et unum secundum quid; sicut multi homines sunt unus populus, et multi lapides sunt unus acervus, quæ est unitas compositionis aut ordinis. Similiter etiam multa individua, quæ sunt unum genere vel specie, sunt simpliciter multa, et secundum quid unum; nam esse unum genere vel specie, est esse unum secundum rationem.

Sicut autem in genere rerum naturalium aliquod totum componitur ex materiâ et formâ, ut homo ex animâ et corpore, qui est unum naturale, licet habeat multitudinem partium, ita etiam in actibus humanis actus inferioris potentiæ materialiter se habet ad actum superioris, in quantum inferior potentia agit in virtute superioris moventis ipsam. Sic enim et actus moventis primi formaliter se habet ad actum instrumenti. Unde patet quod imperium et actus imperatus sunt unus actus humanus; sicut quoddam totum est unum, sed est secundum partes multa.

Ad primum ergo dicendum quod si essent potentiæ diversæ ad invicem non ordinatæ, actus earum essent simpliciter diversi; sed quando una potentia est movens alteram, tunc actus earum sunt quodammodo unus actus; nam idem est actus moventis et moti, ut dicitur in 3 Phys., text. 20 et 21.

Ad secundum dicendum quod ex hoc quod imperium et actus imperatus possunt ab invicem separari, habetur quod sunt multa partibus; nam partes hominis possunt ab invicem separari, quæ tamen sunt unum toto.

Ad tertium dicendum quod nihil prohibet, in his quæ sunt multa partibus, et unum toto, unum esse prius alio; sicut anima quodammodo est prius corpore, et cor est prius aliis membris.

ARTICULUS V. — *Utrum actus voluntatis imperetur.* — (2, dist. 24, quæst. 1, art. 1, corp., et Mal. quæst. 3, art. 3, ad 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actus voluntatis non sit imperatus. Dicit enim Augustinus in 7 Confess., cap. 9, ante med.: *Imperat animus ut velit animus, nec tamen facit.* Velle autem est actus voluntatis. Ergo actus voluntatis non imperatur.

2. Præterea, ei convenit imperari cui convenit imperium intelligere. Sed voluntatis non est intelligere imperium; differt enim voluntas ab intellectu, cujus est intelligere. Ergo actus voluntatis non imperatur.

3. Præterea, si aliquis actus voluntatis im-

peratur, pari ratione omnes imperantur. Sed si omnes actus voluntatis imperantur, necesse est in infinitum procedere, quia actus voluntatis præcedit actum imperantis rationis, ut dictum est, art. 1 hujus quæst., qui voluntatis actus si iterum imperatur, illud iterum imperium præcedet aliquis rationis actus; et sic in infinitum. Hoc autem est inconvenienti, quod procedatur in infinitum. Non ergo actus voluntatis imperatur.

Sed contra, omne quod est in potestate nostrâ, subjacet imperio nostro. Sed actus voluntatis sunt maximè in potestate nostrâ; nam omnes actus nostri in tantum dicuntur in potestate nostrâ esse, in quantum voluntarii sunt. Ergo actus voluntatis imperantur à nobis.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., imperium nihil aliud est quam actus rationis ordinantis cum quâdam motione ad aliquid agendum. Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis; sicut enim potest judicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit. Ex quo patet quod actus voluntatis potest esse imperatus.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus ibidem dicit, *animus, quando perfectè imperat sibi ut velit, tunc jam vult.* Sed quod aliquando imperet, et non velit, hoc contingit ex hoc quod non perfectè imperat. Imperfectum autem imperium contingit ex hoc quod ratio ex diversis partibus movetur ad imperandum vel ad non imperandum; unde fluctuat inter duo, et non perfectè imperat.

Ad secundum dicendum quod sicut in membris corporalibus quodlibet membrum operatur non sibi soli, sed toti corpori, ut oculus videt toti corpori, ita etiam est in potentiis animæ. Nam intellectus intelligit non solum sibi, sed omnibus potentiis; et voluntas vult non solum sibi, sed omnibus potentiis. Et ideo homo imperat sibi ipsi actum voluntatis, in quantum est intelligens et volens.

Ad tertium dicendum quod cum imperium sit actus rationis, ille actus imperatur qui rationi subditur. Primus autem voluntatis actus ex rationis ordinatione non est, sed ex instinctu naturæ, aut superioris causæ, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 4. Et ideo non oportet quod in infinitum procedatur.

ARTICULUS VI. — *Utrum actus rationis imperetur.* — (1, quæst. 112, art. 1, ad 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod actus rationis non possit esse imperatus. Inconveniēns enim videtur quod aliquid imperet sibi ipsi. Sed ratio est quæ imperat, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Ergo rationis actus non imperatur.

2. Præterea, id quod est per essentiam, diversum est ab eo quod est per participationem. Sed potentia cujus actus imperatur à ratione, est *ratio per participationem*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 13, versùs fin. Ergo illius potentiæ actus non imperatur quæ est *ratio per essentiam*.

3. Præterea, ille actus imperatur qui est in potestate nostrâ. Sed cognoscere et judicare verum, quod est actus rationis, non est semper in potestate nostrâ. Non ergo actus rationis potest esse imperatus.

Sed contra, id quod libero arbitrio agimus, nostro imperio agi potest. Sed actus rationis exercentur per liberum arbitrium; dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod *libero arbitrio homo exquirat, et scrutatur, et iudicat, et disponit*. Ergo actus rationis possunt esse imperati.

Respondeo dicendum quod quia ratio supra seipsam reflectitur, sicut ordinat de actibus aliarum potentiarum, ita etiam potest ordinare de suo actu; unde etiam actus ipsius potest esse imperatus.

Sed attendendum est quod actus rationis potest considerari dupliciter: uno modo quantum ad exercitium actûs, et sic actus rationis semper imperari potest, sicut cum indicitur alicui quod attendat, et ratione utatur.

Alio modo quantum ad objectum, respectu cuius duo actus rationis attenduntur: primò quidem, ut veritatem circa aliquid apprehendat; et hoc non est in potestate nostrâ; hoc enim contingit per virtutem alicujus luminis vel naturalis vel supernaturalis. Et ideò quantum ad hoc actus rationis non est in potestate nostrâ, nec imperari potest.

Alius autem actus rationis est, dum his quæ apprehendit, assentit. Si igitur fuerint talia apprehensa, quibus naturaliter intellectus assentiat, sicut prima principia, assensus talium vel dissensus non est in potestate nostrâ, sed in ordine naturæ; et ideò, propriè loquendo, naturæ imperio subjacet.

Sunt autem quædam apprehensa, quæ non adeò convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam; et in talibus assensus vel dissensus in potestate nostrâ est, et sub imperio cadit.

Ad primum ergo dicendum quod ratio hoc modo imperat sibi ipsi sicut et voluntas movet seipsam, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 3, in quantum scilicet utraque potentia reflectitur supra suum actum, et ex uno in aliud tendit.

Ad secundum dicendum quod propter diversitatem objectorum, quæ actui rationis subduntur (1), nihil prohibet rationem seipsam participare, sicut in cognitione conclusionum participatur cognitio principiorum.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

ARTICULUS VII. — *Utrum actus appetitûs sensitivi imperetur.* — (*Inf., quæst. 50, art. 3, et quæst. 56, art. 4, et Ver. quæst. 25, art. 4.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod actus sensitivi appetitûs non sit imperatus. Dicit enim Apostolus ad Roman. 7, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago*; et Glossa (Aug., lib. 3 cont. Julian., cap. 26) exponit quod *homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit*. Sed concupiscere est actus ap-

petitûs sensitivi. Ergo actus appetitûs sensitivi non subditur imperio nostro.

2. Præterea, materia corporalis soli Deo obedit quantum ad transmutationem formalem, ut in primo habitum est, quæst. 105, art. 1, et quæst. 110, art. 2. Sed actus appetitûs sensitivi habet quamdam formalem transmutationem corporis, scilicet calorem (1) vel frigus. Ergo actus appetitûs sensitivi non subditur imperio humano.

3. Præterea, proprium motivum appetitûs sensitivi est apprehensum secundum sensum vel imaginationem. Sed non est in potestate nostrâ semper quod aliquid apprehendamus sensu vel imaginatione. Ergo actus appetitûs sensitivi non subjacet imperio nostro.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus dicit (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 16, à princ.) quod *obediens rationi dividitur in duo, in desiderativum et irascitivum*, quæ pertinent ad appetitum sensitivum. Ergo actus appetitûs sensitivi subjacet imperio rationis.

Respondeo dicendum quod secundum hoc aliquis actus imperio nostro subjacet, prout est in potestate nostrâ, ut supra dictum est, art. præc. Et ideò ad intelligendum qualiter actus appetitûs sensitivi subdatur imperio rationis, oportet considerare qualiter sit in potestate nostrâ.

Est autem sciendum quod appetitus sensitivus in hoc differt ab appetitu intellectivo, qui dicitur voluntas, quod appetitus sensitivus est virtus organi corporalis, non autem voluntas. Omnis autem actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum ex potentiâ animæ, sed etiam ex corporalis organi dispositione; sicut visio ex potentiâ visivâ et qualitate oculi, per quam juvatur vel impeditur. Unde et actus appetitûs sensitivi non solum dependet ex vi appetitivâ, sed etiam ex dispositione corporis.

Illud autem quod est ex parte potentiæ animæ, sequitur apprehensionem. Apprehensio autem imaginationis, cum sit particularis, regulatur ab apprehensione rationis, quæ est universalis, sicut virtus activa particularis à virtute activâ universali; et ideò ex istâ parte actus appetitûs sensitivi subjacet imperio rationis. Qualitas autem et dispositio corporis non subjacet imperio rationis; et ideò ex hâc parte impeditur quin motus sensitivi appetitûs totaliter subdatur imperio rationis.

Contingit autem etiam quandoque quod motus appetitûs sensitivi subito concitatur ad apprehensionem imaginationis, vel sensûs; et tunc ille motus est præter imperium rationis; quamvis potuisset impediri à ratione, si prævidisset. Unde Philosophus dicit in 1 Politic., cap. 3, à med., quod *ratio præest irascibili et concupiscibili, non principatu despotico, qui est domini ad servum, sed principatu politico aut regali, qui est ad liberos, qui non totaliter subduntur imperio*.

(1) Ita cod. Alcan. cum edit. Rom. et Patav. 1698. Garcia, Nicolaus, et edit. Patav. an. 1712: *Secundum calorem*, etc.

(1) Nicolaus: *Actu rationi subduntur*.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod homo vult non concupiscere, et tamen concupiscit, contingit ex dispositione corporis, per quam impeditur appetitus sensitivus ne totaliter sequatur imperium rationis. Unde et Apostolus ibidem subdit: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Hoc etiam contingit propter subditum motum concupiscentiæ, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd qualitas corporalis dupliciter se habet ad actum appetitûs sensitivi: uno modo ut præcedens, prout aliquis est aliquammodo dispositus secundum corpus ad hanc vel illam passionem; alio modo ut consequens, sicut cum ex irâ aliquis incalescit. Qualitas igitur præcedens non subiacet imperio rationis, quia vel est ex naturâ, vel ex aliquâ præcedenti motione, quæ non statim quiescere potest. Sed qualitas consequens sequitur imperium rationis, quia sequitur motum localem cordis, quod diversimodè movetur secundum diversos actus sensitivi appetitûs.

Ad tertium dicendum quòd quia ad apprehensionem sensûs requiritur sensibile exterius, non est in potestate nostrâ apprehendere aliquid sensu, nisi sensibili præsentem, cuius præsentia non semper est in potestate nostrâ. Tunc enim homo potest uti sensu cum voluerit, nisi sit impedimentum ex parte organi. Apprehensio autem imaginationis subiacet ordinationi rationis secundum modum virtutis vel debilitatis imaginativæ potentiae. Quòd enim homo non possit imaginari quæ ratio considerat, contingit vel ex hoc quòd non sunt imaginabilia, sicut incorporalia, vel propter debilitatem virtutis imaginativæ, quæ est ex aliquâ indispositione organi.

ARTICULUS VIII. — *Utrum actus animæ vegetabilis imperetur.* — (Inf., quæst. 50, art. 3, ad 1, et 2-2, quæst. 118, art. 1, ad 3, et 3, quæst. 15, art. 2, ad 1, et quæst. 10, art. 2, corp., et 2, dist. 20, art. 2, ad 3, et Ver. quæst. 13, art. 4, quæst. 4, art. 21, corp., et 1 Eth., fin.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus vegetabilis animæ imperio rationis subdantur. Vires enim sensitivæ nobiliores sunt viribus animæ vegetabilis. Sed vires animæ sensitivæ subduntur imperio rationis. Ergo multò magis vires animæ vegetabilis.

2. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia sic anima est in corpore sicut Deus in mundo. Sed Deus sic est in mundo quòd omnia quæ sunt in mundo obediunt ejus imperio. Ergo et omnia quæ sunt in homine obediunt imperio rationis etiam vires vegetabilis animæ.

3. Præterea, laus et vituperium non contingit nisi in actibus qui subduntur imperio rationis. Sed in actibus nutritivæ et generativæ potentiae contingit esse laudem et vituperium, et virtutem et vitium; sicut patet in gulâ et luxuriâ, et virtutibus oppositis. Ergo actus harum potentiarum subduntur imperio rationis.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus (vel Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 22) dicit quòd *id quod non persuaderetur à ratione, est nutritivum et generativum*.

Respondeo dicendum quòd actuum quidam procedunt ex appetitu naturali, quidam autem ex appetitu animali vel intellectuali. Omne enim agens aliquo modo appetit finem.

Appetitus autem naturalis non consequitur aliquam apprehensionem, sicut sequitur appetitus animalis et intellectualis. Ratio autem imperat per modum apprehensivæ virtutis. Et ideò actus illi qui procedunt ab appetitu intellectivo vel animali, possunt à ratione imperari; non autem actus illi qui procedunt ex appetitu naturali; hujusmodi enim actus sunt vegetabilis animæ. Unde Gregorius Nyssenus dicit, loc. sup. cit., quòd *vocatur naturale quod generativum et nutritivum*. Et propter hoc actus vegetabilis animæ non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum quòd quòd quòd aliquis actus est immaterialior, tantò est nobilior et magis subditus imperio rationis. Unde ex hoc ipso quòd vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, apparet has vires infimas esse.

Ad secundum dicendum quòd similitudo attenditur quantum ad aliquid, quia scilicet sicut Deus movet mundum, ita anima movet corpus; non autem quantum ad omnia; non enim anima creavit corpus ex nihilo, sicut Deus mundum, propter quod totaliter subditur ejus imperio.

Ad tertium dicendum quòd virtus et vitium, laus et vituperium, non debentur ipsis actibus nutritivæ vel generativæ potentiae, quæ sunt digestio et formatio corporis humani; sed actibus sensitivæ partis ordinatis ad actus generativæ vel nutritivæ, putà in concupiscendo delectationem cibi et venereorum, utendo secundum quod oportet, vel non secundum quod oportet.

ARTICULUS IX. — *Utrum actus exteriorum membrorum imperentur.* — (1, quæst. 81, art. 3, ad 2, et 2-2, quæst. 168, art. 1, corp.; et 2, dist. 10, quæst. 1, art. 2, ad 3, et Ver. quæst. 15, art. 4, ad 5, art. 5, ad 14, et Mal. quæst. 7, art. 2, ad 15.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd membra corporis non obediunt rationi quantum ad actus suos. Constat enim quòd membra corporis magis distant à ratione quam vires animæ vegetabilis. Sed vires animæ vegetabilis non obediunt rationi, ut dictum est art. præc. Ergo multò minùs membra corporis.

2. Præterea, cor est principium motûs animalis. Sed motus cordis non subditur imperio rationis; dicit enim Gregorius Nyssenus (vel Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 22), quòd *pulsativum non est persuasibile ratione*. Ergo motus membrorum corporalium non subiacet imperio rationis.

3. Præterea, Augustinus dicit 14 de Civ. Dei, cap. 16, à med., quòd *motus membrorum genitalium aliquando importunus est nullo præsentem; aliquando autem destituit inhiantem*;

et cum in animo concupiscentia ferveat, friget in corpore. Ergo motus membrorum non obediunt rationi.

Sed contra est quod Augustinus dicit 8 Confess., cap. 9, parùm à princ.: *Imperat animus ut moveatur manus, et tanta est facilitas, ut vix à servitio discernatur imperium.*

Respondeo dicendum quòd membra corporis sunt organa quædam potentiarum animæ. Unde eo modo quo potentiæ animæ se habent ad hoc quòd obediunt rationi, hoc modo se habent etiam corporis membra. Quia igitur vires sensitivæ subduntur imperio rationis, non autem vires naturales, ideò omnes motus membrorum quæ moventur à potentiis sensitivis, subduntur imperio rationis; motus autem membrorum qui consequuntur vires naturales, non subduntur imperio rationis.

Ad primum ergo dicendum quòd membra non movent seipsa, sed moventur per potentias animæ; quarum quædam sunt rationi viciniore quàm vires animæ vegetabilis.

Ad secundum dicendum quòd in his quæ ad intellectum et voluntatem pertinent, primum invenitur id quod est secundum naturam, ex quo alia derivantur; ut à cognitione principiorum naturaliter notorum cognitio conclusionum, et à voluntate finis naturaliter desiderati derivatur electio eorum quæ sunt ad finem. Ita etiam in corporalibus motibus principium est secundum naturam; principium autem corporalis motus est à motu cordis; unde motus cordis secundum naturam est, et non secundum voluntatem; consequitur enim, sicut *per se accidens*, vitam, quæ est ex unione corporis et animæ; sicut motus gravium et levium consequitur formam substantialem ipsorum; unde et à generante moveri dicuntur, secundum Philosophum in 8 Phys., text. 29 et seq., et propter hoc motus iste *vitalis* dicitur. Unde Gregorius Nyssenus dicit, loc. cit. in arg., quòd *sicut generativum et nutritivum non obedit rationi, ita nec pulsativum, quod est vitale.* Pulsativum autem appellat motum cordis, qui manifestatur per venas pulsatiles.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, loc. cit. in arg., hoc quòd motus genitalium membrorum rationi non obedit, est ex pœnâ peccati, ut scilicet anima suæ inobedientiæ ad Deum in illo præcipuè membro pœnam patiatur per quod peccatum originale ad posteros traducitur. Sed quia per peccatum primi parentis, ut infra dicetur, quæst. 85, art. 1 et 3, natura est sibi relicta, subtracto supernaturali dono, quod homini divinitus erat collatum, ideò consideranda est ratio naturalis, quare motus huiusmodi membrorum specialiter rationi non obedit. Cujus causam assignat Aristoteles in libro de Causis motus animalium, seu de communi animal. Motione, cap. 11, à med., dicens involuntarios esse motus cordis et membri pudendi, scilicet quia ex aliquâ apprehensione huiusmodi membra commoventur, in quantum scilicet intellectus et phantasia repræsentant aliqua ex quibus consequuntur passionem animæ, ad quas conse-

quitur motus horum membrorum. Non tamen moventur secundum jussum rationis aut intellectus, quia scilicet ad motum horum membrorum requiritur aliqua alteratio naturalis, scilicet caliditatis et frigiditatis; quæ quidem alteratio non subjacet imperio rationis. Specialiter autem hoc accidit in his duobus membris, quia utrumque istorum membrorum est quasi quoddam animal separatum, in quantum est principium vitæ; principium autem est virtute totum; cor enim principium est sensuum; et ex membro genitali virtus exit seminalis, quæ est virtute totum animal; et ideò habent proprios motus naturaliter, quia principia oportet esse naturalia, ut dictum est in solut. ad 2.

QUÆSTIO XVIII.

DE BONITATE ET MALITIA HUMANORUM ACTUUM IN GENERALI. — (*In undecim articulos divisa.*)

Post hoc considerandum est de bonitate et malitiâ humanorum actuum; et primò, quomodo actio humana sit bona vel mala; secundò de his quæ consequuntur ad bonitatem vel malitiam humanorum actuum, putà meritum vel demeritum, peccatum et culpa.

Circa primum occurrit triplex consideratio. Prima est de bonitate et malitiâ humanorum actuum in generali. Secunda de bonitate et malitiâ interiorum actuum. Tertia de bonitate et malitiâ exteriorum actuum.

Circa primum quærantur undecim: 1° utrùm omnis actio sit bona, vel aliqua sit mala; 2° utrùm actio hominis habeat quòd sit bona vel mala ex objecto; 3° utrùm hoc habeat ex circumstantiâ; 4° utrùm hoc habeat ex fine; 5° utrùm aliqua actio hominis sit bona vel mala in suâ specie; 6° utrùm actus habeat speciem boni vel mali ex fine; 7° utrùm species quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, aut è converso; 8° utrùm sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem; 9° utrùm aliquis actus sit indifferens secundum individuum; 10° utrùm aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni, vel mali; 11° utrùm omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm omnis humana actio sit bona, vel aliqua mala.* — (*Inf., art. 2, corp., et quæst. 73, art. 7, ad 1, et Mal. quæst. 2, art. 2 et 3, et 5, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis actio hominis sit bona, et nulla sit mala. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nomin., p. 4, lect. 22, quòd *malum non agit nisi virtute boni.* Sed virtute boni non fit malum. Ergo nulla actio est mala.

2. Præterea, nil agit nisi secundum quòd est actu. Non est autem aliquid malum secundum quòd est actu, sed secundum quòd potentia privatur actu; in quantum autem potentia perficitur per actum, est bonum, ut dicitur in 9 Metaph., text. 19 et 20. Nihil ergo agit in quantum est malum, sed solùm in quantum est bonum. Omnis ergo actio est bona, et nulla mala.

3. Præterea, malum non potest esse causa

nisi per accidens, ut patet per Dionysium 4 cap. de div. Nom., p. 4, lect. 23. Sed omnis actionis est aliquis per se effectus. Nulla ergo actio est mala, sed omnis actio est bona.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 3, 20: *Omnis qui malè agit, odit lucem*. Est ergo aliqua actio hominis mala.

Respondeo dicendum quòd de bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus, eò quòd unaquæque res talem actionem producit, qualis est ipsa.

In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse; bonum enim et ens convertuntur, ut in 1 dictum est, qu. 5, art. 3. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex; unaquæque res verò aliam habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa. Unde in aliquibus contingit quòd quantum ad aliquid habent esse, et tamen eis aliquid deficit ad plenitudinem essendi eis debitam, sicut ad plenitudinem esse humani requiritur quòd sit quoddam compositum ex animâ et corpore, habens omnes potentias et instrumenta cognitionis et motûs; unde si aliquid horum deficiat alicui homini, deficit ei aliquid de plenitudine sui esse. Quantum igitur habet de esse, tantum habet de bonitate; in quantum verò aliquid ei deficit de plenitudine essendi, in tantum deficit à bonitate, et dicitur *malum*; sicut homo cæcus habet de bonitate quòd vivit, et malum est ei quòd caret visu. Si verò nihil haberet de entitate vel bonitate, neque malum neque bonum dici posset.

Sed quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi, siquidem alicui aliquid defuerit de debitâ essendi plenitudine, non dicitur simpliciter bonum, sed secundum quid, in quantum est ens; poterit tamen dici simpliciter ens, et secundum quid non ens, ut in primo dictum est, quæst. 5, art. 1, ad 1.

Sic igitur dicendum est quòd omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, in tantum habet de bonitate; in quantum verò deficit ei aliquid de plenitudine essendi quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, et sic dicitur mala; puta, si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd malum agit in virtute boni deficientis. Si enim nihil esset ibi de bono, neque esset ens, neque agere posset; si autem non esset deficientis, non esset malum. Unde et actio causata est quoddam bonum deficientis, quia secundum quid est bonum, simpliciter autem malum.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse secundum quid in actu, unde agere possit, et secundum aliud privari actu, unde causet deficientem actionem; sicut homo cæcus actu habet virtutem gressivam, per quam ambulare potest, sed in quantum caret visu, qui dirigit in ambulando, patitur defectum in ambulando, dum ambulat cespitando.

Ad tertium dicendum quòd actio mala potest habere aliquem effectum per se, secundum id quod habet de bonitate et entitate, sicut adulterium est causa generationis humanæ;

in quantum habet commixtionem maris et feminæ, non autem in quantum caret ordine rationis.

ARTICULUS II. — *Utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex objecto.* — (*Inf., quæst. 19, art. 1 et 2, corp., et quæst. 21, art. 1, corp.; et 2, dist. 36, art. 5, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd actio non habeat bonitatem vel malitiam ex objecto. Objectum enim actionis est res. In rebus autem non est malum, sed in usu peccantium, ut Augustinus dicit in lib. 3 de Doctr. christ., cap. 12, parum à princ. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

2. Præterea, objectum comparatur ad actionem ut materia. Bonitas autem rei non est ex materiâ, sed magis ex formâ, quæ est actus. Ergo bonum et malum non est in actibus ex objecto.

3. Præterea, objectum potentiæ activæ comparatur ad actionem sicut effectus ad causam. Sed bonitas causæ non dependet ex effectui, sed magis è converso. Ergo actio humana non habet bonitatem vel malitiam ex objecto.

Sed contra est quod dicitur Oseæ 9, 10: *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt*. Fit autem homo Deo abominabilis propter malitiam suæ operationis. Ergo malitia operationis est secundum objecta mala quæ homo diligit; et eadem ratio est de bonitate actionis.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est, art. præc., bonum et malum actionis, sicut et cæterarum rerum, attenditur ex plenitudine essendi vel defectu ipsius. Primum autem quod ad plenitudinem essendi pertinere videtur, est id quod dat rei speciem.

Sicut autem res naturalis habet speciem ex suâ formâ, ita actio habet speciem ex objecto, sicut et motus ex termino. Et ideò sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex suâ formâ, quæ dat speciem ei, ita et prima bonitas actûs moralis attenditur ex objecto convenienti; unde et à quibusdam vocatur *benum ex genere*, putâ uti re suâ. Et sicut in rebus naturalibus primum malum est, si res generata non consequitur formam specificam, puta si non generetur homo, sed aliquid loco hominis, ita primum malum in actionibus moralibus est quod est ex objecto, sicut accipere aliena; et dicitur *malum ex genere*, genere pro specie accepto, eo modo loquendi quo dicimus *humanum genus* totam humanam speciem.

Ad primum ergo dicendum quòd licet res exteriores sint in seipsis bonæ, tamen non semper habent debitam proportionem ad hanc vel illam actionem; et ideò, in quantum considerantur ut objecta talium actionum, non habent rationem boni.

Ad secundum dicendum quòd objectum non est materia *ex quâ*, sed materia *circa quam*; et habet quodammodò rationem formæ, in quantum dat speciem.

Ad tertium dicendum quòd non semper objectum actionis humanæ est objectum activæ potentiæ. Nam appetitiva potentia est quo ammodò passiva, in quantum movetur

ab appetibili; et tamen est principium humanorum actuum. Neque etiam potentiarum activarum objecta semper habent rationem effectûs, sed quando jam sunt transmutata, sicut alimentum transmutatum est effectus nutritivæ potentiæ; sed alimentum nondum transmutatum comparatur ad potentiam nutritivam sicut materia circa quam operatur. Ex hoc autem quod objectum est aliquo modo effectus potentiæ activæ, sequitur quod sit terminus actionis ejus, et per consequens quod det ei formam et speciem; motus enim habet speciem à terminis. Et quamvis etiam bonitas actionis non causetur ex bonitate effectûs, tamen ex hoc dicitur actio bona, quod bonum effectum inducere potest; et ita ipsa proportio actionis ad effectum est ratio bonitatis ipsius.

ARTICULUS III. — *Utrum actio hominis sit bona vel mala ex circumstantiâ.* — (Inf., quæst. 42, art. 6, corp.; et Mal. quæst. 2, art. 5, corp., et quæst. 7, art. 4, corp., et quodlib. 4, art. 16, corp.; et 2, dist. 36, art. 5, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actio non sit bona vel mala ex circumstantiâ. Circumstantiæ enim circumstant actum sicut extra ipsum existentes, ut dictum est quæst. 7, art. 1. Sed bonum et malum sunt in ipsis rebus, ut dicitur in 6 Metaph., text. 8. Ergo actio non habet bonitatem vel malitiam ex circumstantiâ.

2. Præterea, bonitas vel malitia actûs maximè consideratur in doctrinâ morum. Sed circumstantiæ, cum sint quædam accidentia actuum, videntur esse præter considerationem artis; quia *nulla ars considerat id quod est per accidens*, ut dicitur in 6 Metaph., text. 4. Ergo bonitas vel malitia actionis non est ex circumstantiâ.

3. Præterea, id quod convenit alicui secundum suam substantiam, non attribuitur ei ut aliquod accidens. Sed bonum et malum convenit actioni secundum suam substantiam, quia actio ex suo genere potest esse bona vel mala, ut dictum est art. præc. Ergo non convenit actioni ex circumstantiâ quod sit bona vel mala.

Sed contra est quod Philosophus dicit in lib. 2 Ethic., cap. 6, quod *virtuosus operatur secundum quod oportet, et quando oportet, et secundum alias circumstantias*. Ergo è contrario vitiosus secundum unumquodque vitium operatur, quando non oportet, ubi non oportet, et sic de aliis circumstantiis. Ergo actiones humanæ secundum circumstantias sunt bonæ vel malæ.

Respondeo dicendum quod in rebus naturalibus non invenitur tota plenitudo perfectionis quæ debetur eis, ex formâ substantiali, quæ dat speciem, sed multum superadditur ex supervenientibus accidentibus; sicut in homine ex figurâ, ex colore, et sic de aliis: quorum si aliquod desit ad decentem habitudinem, consequitur malum.

Ita etiam est in actione. Nam plenitudo bonitatis ejus non tota consistit in suâ specie, sed aliquid additur ex his quæ adveniunt tantumquam accidentia quædam; et hujusmodi sunt

circumstantiæ debitæ. Unde si aliquid desit quod requiratur ad debitas circumstantias, erit actio mala.

Ad primum ergo dicendum quod circumstantiæ sunt extra actionem, in quantum non sunt de essentiâ actionis; sunt tamen in ipsâ actione, velut quædam accidentia ejus; sicut et accidentia quæ sunt in substantiis naturalibus, sunt extra essentias earum.

Ad secundum dicendum quod non omnia accidentia per accidens se habent ad sua subjecta; sed quædam sunt per se accidentia, quæ in unaquâque arte considerantur; et per hunc modum considerantur circumstantiæ actuum in doctrinâ morali.

Ad tertium dicendum quod cum bonum convertatur cum ente, sicut ens dicitur secundum substantiam et secundum accidens, ita et bonum attribuitur alicui et secundum esse suum essenziale et secundum esse accidentale, tam in rebus naturalibus quam in actionibus moralibus.

ARTICULUS IV. — *Utrum actio humana sit bona vel mala ex fine.* — (Inf., quæst. 73, art. 1, ad 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum in actibus humanis non sint ex fine. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nom., p. 4, aliquant. à princ. lect. 14, quod *nihil respiciens ad malum operatur*. Si igitur ex fine derivaretur operatio bona vel mala, nulla actio esset mala; quod patet esse falsum.

2. Præterea, bonitas actûs est aliquid in ipso existens; finis autem est causa extrinseca. Non ergo secundum finem dicitur actio bona vel mala.

3. Præterea, contingit aliquam bonam operationem ad malum finem ordinari, sicut cum aliquis dat eleemosynam propter inanem gloriam; et è converso aliquam malam operationem ordinari ad bonum finem, sicut cum quis furatur, ut det pauperi. Non ergo est ex fine actio bona vel mala.

Sed contra est quod Boetius dicit in Topic., implic. lib. 3, cap. 1, non procul à princ., quod *cujus finis bonus est, ipsum quoque bonum est; et cujus finis malus est, ipsum quoque malum est*.

Respondeo dicendum quod eadem est dispositio rerum in bonitate et in esse. Sunt enim quædam quorum esse ex alio non dependet; et in his sufficit considerare ipsum eorum esse absolutè. Quædam verò sunt quorum esse dependet ab alio; unde oportet quod considerentur per considerationem ad causam à quâ dependent. Sicut autem esse rei dependet ab agente et formâ; sic bonitas rei dependet à fine. Unde in personis divinis, quæ non habent bonitatem dependentem ab alio, non consideratur aliqua ratio bonitatis ex fine. Actiones autem humanæ, et alia quorum bonitas dependet ab alio, habent rationem bonitatis ex fine à quo dependent, præter bonitatem absolutam quæ in eis existit.

Sic igitur in actione humanâ bonitas quadruplex considerari potest: una quidem secundum genus, prout scilicet est actio, quia quantum habet de actione et entitate, tantum

habet de bonitate, ut dictum est, art. 1 hujus quæst.; alia verò secundum speciem, quæ accipitur secundum objectum cōveniens; tertia secundum circumstantias, quasi secundum accidentia quædam; quarta autem secundum finem, quasi secundum habitudinem ad bonitatis causam.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum, ad quod aliquis respiciens operatur, non semper est verum bonum, sed quandoque verum bonum, et quandoque apparens, et secundum hoc ex fine sequitur actio mala.

Ad secundum dicendum quòd quamvis finis sit causa extrinseca, tamen debita proportio ad finem et relatio in ipsum inhæret actioni.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet actioni habenti unam prædictarum bonitatum deesse aliam; et secundum hoc contingit actionem quæ est bona secundum speciem suam, vel secundum circumstantias, ordinari ad finem malum, vel è converso. Non tamen est actio bona simpliciter, nisi omnes bonitates concurrant, quia *quilibet singularis defectus causat malum; bonum autem causatur ex integrâ causâ*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., p. 4, post med. lect. 22.

ARTICULUS V. — *Utrum aliqua actio humana sit bona vel mala in sua specie.* — (*Mal. qu. 2, art. 4, ad 5, et art. 4, corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus morales non differant specie secundum bonum et malum. Bonum enim et malum in actibus invenitur conformiter rebus, ut dictum est, art. 1 hujus quæst. Sed in rebus bonum et malum non diversificant speciem; idem enim specie est homo bonus et malus. Ergo neque etiam bonum et malum in actibus diversificant speciem.

2. Præterea, malum, cū sit privatio, est quoddam non ens. Sed non ens non potest esse differentia, secundum Philosophum in 3 Metaph., text. 10. Cū ergo differentia constituat speciem, videtur quòd aliquis actus ex hoc quòd est malus, non constituatur in aliquâ specie; et ita bonum et malum non diversificant speciem humanorum actuum.

3. Præterea, diversorum actuum secundum speciem diversi sunt effectus. Sed idem specie effectus potest consequi ex actu bono et malo; sicut homo generatur ex adulterio et ex matrimoniali concubitu. Ergo actus bonus et malus non differunt specie.

4. Præterea, bonum et malum dicitur in actibus quandoque secundum circumstantiam, ut dictum est, art. 3 hujus quæst. Sed circumstantia, cū sit accidens, non dat speciem actui. Ergo actus humani non differunt specie propter bonitatem et malitiam.

Sed contra, secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 1 et 2, *similes habitus similes actus reddunt*. Sed habitus bonus et malus differunt specie, ut liberalitas et prodigalitas. Ergo et actus bonus et malus differunt specie.

Respondeo dicendum quòd omnis actus speciem habet ex suo objecto, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 3 et a. 3 hujus quæst. Unde oportet quòd aliqua differentia objecti faciat diversitatem speciei in actibus. Est au-

tem considerandum quòd aliqua differentia objecti facit differentiam speciei in actibus, secundum quòd referuntur ad unum principium activum, quæ non facit differentiam in actibus, secundum quòd referuntur ad aliud principium activum; quia nihil quod est per accidens constituit speciem, sed solū quod est per se. Potest autem aliqua differentia objecti esse per se in comparatione ad unum activum principium, et per accidens in comparatione ad aliud, sicut cognoscere colorem et sonum per se differunt per comparisonem ad sensum, non autem per comparisonem ad intellectum.

In actibus autem bonum et malum dicitur per comparisonem ad rationem, quia, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., p. 4, à med. lect. 21, *bonum hominis est secundum rationem esse, malum autem quod est præter rationem*. Unicuique enim rei est bonum quod convenit ei secundum suam formam, et malum quod est ei præter ordinem suæ formæ. Patet ergo quòd differentia boni et mali circa objectum considerata comparatur per se ad rationem, scilicet secundum quòd objectum est ei cōveniens vel non cōveniens. Dicuntur autem aliqui actus humani vel morales, secundum quòd sunt à ratione.

Unde manifestum est quòd bonum et malum diversificant speciem in actibus moralibus; differentiæ enim per se diversificant speciem.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam in rebus naturalibus bonum et malum, quod est secundum naturam et contra naturam, diversificat speciem naturæ; corpus enim mortuum et corpus vivum non sunt ejusdem speciei. Et similiter bonum, in quantum est secundum rationem, et malum, in quantum est præter rationem, diversificant speciem moris.

Ad secundum dicendum quòd malum importat privationem non absolutam, sed consequentem talem potentiam. Dicitur enim malus actus secundum suam speciem, non ex eo quòd nullum habeat objectum, sed quia habeat objectum non cōveniens rationi, sicut tollere aliena. Unde, in quantum objectum est aliquid positivè, potest constituere speciem mali actūs.

Ad tertium dicendum quòd actus conjugalis et adulterium, secundum quòd comparantur ad rationem, differunt specie, et habent effectus specie differentes, quia unum eorum meretur laudem et præmium; aliud, vituperium et pœnam. Sed secundum quòd comparantur ad potentiam generativam, non differunt specie, et sic habent unum effectum secundum speciem.

Ad quartum dicendum quòd circumstantia quandoque sumitur ut differentia essentialis objecti, secundum quòd ad rationem comparatur; et tunc potest dare speciem actui morali; et hoc oportet esse, quādoque circumstantia transmutat actum de bonitate in malitiam; non enim circumstantia faceret actum malum, nisi per hoc quòd rationi repugnat.

ARTICULUS VI. — *Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine.* — (Inf., quæst. 19, art. 1; et 2, dist. 40, art. 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum quod est ex fine, non diversificet speciem in actibus. Actus enim habent speciem ex objecto. Sed finis est præter rationem objecti. Ergo bonum et malum quod est ex fine, non diversificat speciem actus.

2. Præterea, id quod est per accidens, non constituit speciem, ut dictum est, art. præc. Sed accidit alicui actui quod ordinetur ad aliquem finem, sicut quod aliquis det eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo secundum bonum et malum quod est ex fine, non diversificantur actus, secundum speciem.

3. Præterea, diversi actus secundum speciem ad unum finem ordinari possunt; sicut ad finem inanis gloriæ ordinari possunt actus diversarum virtutum et diversorum vitiorum. Non ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Sed contra est quod supra ostensum est, quæst. 1, art. 3, quod actus humani habent speciem à fine. Ergo bonum et malum quod accipitur secundum finem, diversificat speciem actuum.

Respondeo dicendum quod aliqui actus dicuntur *humani*, in quantum sunt voluntarii, sicut supra dictum est, quæst. 1, art. 1. In actu autem voluntario invenitur duplex actus, scilicet actus interior voluntatis, et actus exterior.

Et uterque horum actuum habet suum objectum. Finis autem propriè est objectum interioris actus voluntarii; id autem circa quod est actio exterior, est objectum ejus. Sicut igitur actus exterior accipit speciem ab objecto circa quod est, ita actus interior voluntatis accipit speciem à fine sicut à proprio objecto.

Id autem quod est ex parte voluntatis, se habet ut formale ad id quod est ex parte exterioris actus, quia voluntas utitur membris ad agendum sicut instrumentis, neque actus exteriores habent rationem moralitatis, nisi in quantum sunt voluntarii. Et ideò actus humani species formaliter consideratur secundum finem, materialiter autem secundum objectum exterioris actus. Unde Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 2, post princ., quod *ille qui furatur ut committat adulterium, est per se loquendo magis adulter quam fur.*

Ad primum ergo dicendum quod finis habet rationem objecti, ut dictum est in corp., et quæst. 1, art. 3.

Ad secundum dicendum quod ordinari ad talem finem, etsi accidat exteriori actui, non tamen accidit actui interiori voluntatis, qui comparatur ad exteriorem sicut formale ad materiale.

Ad tertium dicendum quod quando multi actus specie differentes ordinantur ad unum finem, est quidem diversitas speciei ex parte exteriorum actuum, sed unitas speciei ex parte actus interioris

ARTICULUS VII. — *Utrum species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto sicut sub genere, vel è converso.* — (2-2, quæst. 11, art. 1, ad 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod species bonitatis quæ est ex fine, contineatur sub specie bonitatis quæ est ex objecto sicut species sub genere, putà cum aliquis vult furari, ut det eleemosynam. Actus enim habet speciem ex objecto, ut dictum est art. præc., et 2 hujus quæst., et quæst. 1, art. 3. Sed impossibile est quod aliquid contineatur in aliquâ aliâ specie quæ sub propriâ specie non continetur (1), quia idem non potest esse in diversis speciebus non subalternis. Ergo species quæ est ex fine, continetur sub specie quæ est ex objecto.

2. Præterea, semper ultima differentia constituit speciem specialissimam. Sed differentia quæ est ex fine, videtur esse posterior quàm differentia quæ est ex objecto, quia finis habet rationem ultimi. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima.

3. Præterea, quantò aliqua differentia est magis formalis, tantò magis est specialis, quia differentia comparatur ad genus, ut forma ad materiam. Sed species quæ est ex fine est formalior eâ quæ est ex objecto, ut dictum est art. præc. Ergo species quæ est ex fine continetur sub specie quæ est ex objecto, sicut species specialissima sub genere subalterno.

Sed contra, cujuslibet generis sunt determinatæ differentiæ. Sed actus ejusdem speciei ex parte objecti potest ad infinitos fines ordinari, putà furtum ad infinita bona vel mala. Ergo species quæ est ex fine, non continetur sub specie quæ est ex objecto sicut sub genere.

Respondeo dicendum quod objectum exterioris actus dupliciter potest se habere ad finem voluntatis: uno modo sicut per se ordinatum ad ipsum, sicut benè pugnare per se ordinatur ad victoriam; alio modo per accidens, sicut accipere rem alienam per accidens ordinatur ad dandum eleemosynam. Oportet autem, ut Philosophus dicit in 7 Metaph., text. 43, quod differentiæ dividentes aliquod genus, et constituentes speciem illius generis, per se dividant illud; si autem per accidens, non rectè procedit divisio, putà si quis dicat: *Animalium aliud rationale, aliud irrationale; et animalium irrationalem aliud alatum, aliud non alatum*, est incompetens divisio. *Alatum* enim et *non alatum* non sunt per se determinatiya ejus quod est irrationale. Oportet autem sic dividere: *Animalium aliud habens pedes, aliud non habens pedes; et habentium pedes aliud habet duas, aliud quatuor, aliud multos*; hæc enim per se determinant priorem differentiam. Sic igitur quando objectum non est per se ordinatum ad finem, dif-

(1) Ita edit. Rom. Cod. Alcan., quæ sub propriâ aliquâ specie non contineatur. Theologi, Nicolaius, et edit. Patav., quod sub propriâ specie continetur. Vide solutionem.

ferentia specifica quæ est ex objecto, non est per se determinativa ejus quæ est ex fine, nec e converso. Unde una istarum specierum non est sub aliâ; sed tunc actus moralis est sub duabus speciebus quasi disparatis. Unde dicimus quod ille qui furatur ut mœchetur, committit duas malitias in uno actu. Si verò objectum per se ordinetur ad finem, una dictarum differentiarum est per se determinativa alterius; unde una istarum specierum continebitur sub alterâ.

Considerandum autem restat quæ sub quâ. Ad cujus evidentiam primò considerandum est quod quantò aliqua differentia sumitur à formâ magis particulari, tantò magis est specifica. Secundò, quod quantò agens est magis universale, tantò ex eo est forma magis universalis. Tertiò, quod quantò aliquis finis est posterior, tantò respondet agenti universaliori; sicut victoria, quæ est ultimus finis exercitûs, est finis intentus à summo duce; ordinatio autem hujus aciei vel illius est finis intentus ab aliquo inferiorum ducum. Et ex istis sequitur quod differentia specifica quæ est ex fine, est magis generalis; et differentia quæ est ex objecto per se ad talem finem ordinato, est specifica respectu ejus. Voluntas enim, cujus proprium objectum est finis, est universale motivum respectu omnium potentiarum animæ, quarum propria objecta sunt objecta particularium actuum.

Ad primum ergo dicendum quod secundum substantiam suam non potest aliquid esse in duabus speciebus, quarum una sub alterâ non ordinetur; sed secundum ea quæ rei adveniunt, potest aliquid sub diversis speciebus contineri; sicut hoc pomum secundum colorem continetur sub hâc specie, scilicet albi, et secundum odorem sub specie benè redolentis. Et similiter actus qui secundum substantiam suam est in unâ specie naturæ, secundum condiciones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 3, ad 3.

Ad secundum dicendum quod finis est postremum in executione, sed est primum in intentione rationis, secundum quam accipiuntur moralium actuum species.

Ad tertium dicendum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam, in quantum facit esse genus in actu; sed etiam genus consideratur ut formalis specie, secundum quod est absolutius et minùs contractum (1); unde et partes definitionis reducuntur ad genus causæ formalis, ut dicitur in 2 Phys., implic. text. 31. Et secundum hoc genus est causa formalis speciei; et tantò erit formalis, quantò communius.

ARTICULUS VIII. — *Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem.* — (1, dist. 1, quæst. 3, ad 3; et 2, dist. 40, art. 5, et Mal. quæst. 2, art. 4, per tot., et 5, corp.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur

(1) Ita codd. Alean. et Camer. cum editis passim. Perperam edit. Rom.: Sed etiam genus consideratur ut formalis specie (secundum quod differentia comparatur ad genus ut forma ad materiam) in quantum facit esse absolutius, et minùs contractum.

quod non sit aliquis actus indifferens secundum suam speciem. Malum enim est privatio boni, secundum Augustinum, in Enchir., cap. 11, à princ. Sed privatio et habitus sunt opposita immediata, secundum Philosophum, in prædicto cap. de Oppos. Ergo non est aliquis actus qui secundum speciem suam sit indifferens, quasi medium existens inter bonum et malum.

2. Præterea, actus humani habent speciem à fine vel objecto, ut dictum est, quæst. 1, art. 3, et art. 6 hujus quæst. Sed omne objectum et omnis finis habet rationem boni vel mali. Ergo omnis actus humanus secundum suam speciem est bonus vel malus. Nullus ergo est indifferens secundum speciem.

3. Præterea, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., actus dicitur bonus qui habet debitam perfectionem bonitatis, malus cui aliquid de hoc deficit. Sed necesse est quod omnis actus vel habeat totam plenitudinem suæ bonitatis, vel aliquid ei deficiat. Ergo necesse est quod omnis actus secundum speciem suam sit bonus vel malus, et nullus indifferens.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 2 de Serm. Domini in monte, cap. 18, parum à princ., quod *sunt quedam facta media, quæ possunt bono vel malo animo fieri, de quibus est temerarium judicare.* Sunt ergo aliqui actus secundum speciem suam indifferentes.

Respondetur dicendum quod, sicut dictum est, art. 2 hujus quæst., actus omnis habet speciem ab objecto; et actus humanus, qui dicitur moralis, habet speciem ab objecto relato ad principium actuum humanorum, quod est ratio. Unde si objectum actûs includat aliquid quod conveniat ordini rationis, erit actus bonus secundum suam speciem, sicut dare eleemosynam indigenti; si autem includat aliquid quod repugnat ordini rationis, erit malus actus secundum speciem, sicut furari, quod est tollere aliena.

Contingit autem quod objectum actûs non includit aliquid pertinens ad ordinem rationis, sicut levare festucam de terrâ, ire ad campum, et hujusmodi; et tales actus secundum speciem suam sunt indifferentes.

Ad primum ergo dicendum quod duplex est privatio. Quædam quæ consistit in *privatum esse*, et hæc nihil relinquit, sed totum aufert; ut cæcitas totaliter aufert visum, et tenebræ lucem, et mors vitam; et inter hanc privationem et habitum oppositum non potest esse aliquod medium circa proprium susceptibile. Est autem alia privatio, quæ consistit in *privari*; sicut ægritudo est privatio sanitatis, non quod tota sanitas sit sublata, sed quod est quasi quædam via ad totalem ablationem sanitatis quæ fit per mortem. Et idè talis privatio, cum aliquid relinquit, non semper est immediata cum opposito habitu. Et hoc modo malum est privatio boni, ut Simplicius dicit in comment. super lib. Prædicamentorum, in cap. de Oppos., quia non totum bonum aufert, sed aliquid relinquit. Unde potest esse aliquod medium inter bonum et malum.

Ad secundum dicendum quod omne objectum vel finis habet aliquam bonitatem vel malitiam, saltem naturalem; non tamen sem-

per importat bonitatem vel malitiam moralem, quæ consideratur per comparisonem ad rationem, ut dictum est in corp. art., et de hac nunc agitur.

Ad tertium dicendum quod non quidquid habet actus pertinet ad speciem ejus. Unde etsi in ratione suæ speciei non contineatur quidquid pertinet ad plenitudinem bonitatis ipsius, non propter hoc est ex specie suâ malus, nec etiam bonus; sicut homo secundum suam speciem neque virtuosus neque vitiosus est.

ARTICULUS IX. — Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. — (2, dist. 40, art. 5, corp.; et 4, dist. 26, qu. 1, art. 4, corp. et Mal. quæst. 2, art. 4 et 5.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis actus secundum individuum sit indifferens. Nulla enim species est quæ sub se non contineat vel continere possit aliquod individuum. Sed aliquis actus est indifferens secundum suam speciem, ut dictum est art. præc. Ergo videtur quod aliquis actus individualis potest esse indifferens.

2. Præterea, ex individualibus actibus causantur habitus conformes ipsis, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed aliquis habitus est indifferens; dicit enim Philosophus in 4 Ethic., cap. 1, à med., de quibusdam, sicut de placidis et prodigis, quod non sunt mali; et tamen constat quod non sunt boni, cum recedant à virtute; et sic sunt indifferentes secundum habitum. Ergo aliqui actus individuales sunt indifferentes.

3. Præterea, bonum morale pertinet ad virtutem, malum autem morale pertinet ad vitium. Sed contingit quandoque quod homo actum qui ex specie suâ est indifferens, non ordinat ad aliquem finem vitii vel virtutis. Ergo contingit aliquem actum individualem esse indifferentem.

Sed contra est quod Gregor. dicit in quâdam hom. (6 in Evang., in fin.): *Otiosum verbum est quod aut utilitate rectitudinis, aut ratione justæ necessitatis, aut piæ utilitatis caret.* Sed verbum otiosum est malum, quia de eo reddent homines rationem in die judicii, ut dicitur Matth. 12. Si autem non caret ratione justæ necessitatis aut piæ utilitatis, est bonum. Ergo omne verbum aut est bonum aut malum. Pari ergo ratione et quilibet alius actus vel est bonus vel malus. Nullus ergo individualis actus est indifferens.

Respondeo dicendum quod contingit quandoque aliquem actum esse indifferentem secundum speciem, qui tamen est bonus vel malus in individuo consideratus; et hoc ideo quia actus moralis, sicut dictum est art. 3 hujus quæst., non solum habet bonitatem ex objecto, à quo habet speciem, sed etiam ex circumstantiis, quæ sunt quasi quædam accidentia; sicut aliquid convenit individuo hominis secundum accidentia individualia, quod non convenit homini secundum rationem speciei.

Et oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam per quam trahatur ad bonum vel ad malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus à ratione deliberativâ proce-

dens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si verò ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis à deliberativâ ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum.

Si autem non procedit à ratione deliberativâ, sed ex quâdam imaginatione (sicut cum aliquis fricat barbam, vel movet manum aut pedem), talis actus non est propriè loquendo moralis vel humanus, cum hoc habeat actus à ratione; et sic erit indifferens, quasi extra genus moralium actuum existens.

Ad primum ergo dicendum quod aliquem actum esse indifferentem secundum suam speciem, potest esse multipliciter: uno modo sic quod ex suâ specie debeatur ei quod sit indifferens, et sic procedit ratio; sed tamen isto modo nullus actus ex suâ specie est indifferens; non enim est aliquod objectum humani actus quod non possit ordinari vel ad malum vel ad bonum per finem vel per circumstantiam. Alio modo potest dici indifferens ex suâ specie, quia non habet ex suâ specie quod sit bonus vel malus, unde per aliquid aliud potest fieri bonus vel malus, sicut homo non habet ex suâ specie quod sit albus vel niger; nec tamen habet ex suâ specie quod non sit albus aut niger. Potest enim albedo vel nigredo supervenire homini aliunde quàm à principiis speciei.

Ad secundum dicendum quod Philosophus dicit illum esse malum propriè qui est aliis hominibus nocivus; et secundum hoc dicit prodigum non esse malum, quia nulli alteri nocet nisi sibi ipsi, et similiter de omnibus aliis qui non sunt proximis nocivi. Nos autem hic dicimus malum communiter omne quod est rationi rectæ repugnans; et secundum hoc omnis individualis actus est bonus vel malus, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod omnis finis à ratione deliberativâ intentus pertinet ad bonum alicujus virtutis, vel ad malum alicujus vitii. Nam hoc ipsum quod aliquis agit ordinatè ad sustentationem vel quietem sui corporis, ad bonum virtutis ordinatur in eo qui corpus suum ordinat ad bonum virtutis; et idem patet in aliis.

ARTICULUS X. — Utrum aliqua circumstantia constituat actum moralem in specie boni vel mali. — (Sup., art. 5, ad 4, et inf., art. 2, corp., et quæst. 73, art. 7, corp., et ad 1; et 2, dist. 36, art. 5, corp.; et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 2, quæst. 3, corp., et dist. 41, art. 4, quæst. 1, corp., et Mal. quæst. 2, art. 6, per tot., et art. 7, et quæst. 7, art. 4, corp.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non possit constituere aliquam speciem boni vel mali actus. Species enim actus est ex objecto. Sed circumstantiæ differunt ab objecto. Ergo circumstantiæ non dant speciem actui.

2. Præterea, circumstantiæ comparantur ad actum moralem sicut accidentia ejus, ut

dictum est quæst. 7, art. 1. Sed accidens non constituit speciem. Ergo circumstantia non constituit aliquam speciem boni vel mali.

3. Præterea, unius rei non sunt plures species. Unius autem actûs sunt plures circumstantiæ. Ergo circumstantia non constituit actum moralem in aliquâ specie boni vel mali.

Sed contra, locus est circumstantia quædam. Sed locus constituit actum moralem in quâdam specie mali: furari enim aliquid de loco sacro est sacrilegium. Ergo circumstantia constituit actum moralem in aliquâ specie boni vel mali.

Respondeo dicendum quòd sicut species rerum naturalium constituuntur ex naturalibus formis, ita species moralium actuum constituuntur ex formis, prout sunt à ratione conceptæ, sicut ex supradictis patet, art. 5 hujus quæst.

Quia verò natura determinata est ad unum, nec potest esse processus naturæ in infinitum, necesse est pervenire ad aliquam ultimam formam, ex quâ sumatur differentia specifica, postquam alia differentia specifica esse non possit. Et inde est quòd in rebus naturalibus id quod est accidens alicui rei, non potest accipi ut differentia constituens speciem. Sed processus rationis non est determinatus ad aliquid unum; sed, quolibet dato, potest ulterius procedere; et ideò quod in actu uno accipitur ut circumstantia superaddita objecto, quod determinat speciem actûs, potest iterum accipi à ratione ordinante ut principalis conditio objecti determinantis speciem actûs, sicut tollere alienum habet speciem ex ratione alieni; ex hoc enim constituitur in specie furti; et si consideretur super hoc ratio loci vel temporis, se habebit in ratione circumstantiæ. Sed quia ratio etiam de loco vel de tempore et aliis huiusmodi ordinare potest, contingit conditionem loci circa objectum accipi ut contrariam ordini rationis, putà quòd ratio ordinat injuriam non esse faciendam loco sacro; unde tollere aliquid alienum de loco sacro addit specialem repugnantiam ad ordinem rationis. Et ideò locus, qui prius considerabatur ut circumstantia nunc consideratur ut principalis conditio objecti rationi repugnans.

Et per hunc modum quandocumque aliqua circumstantia respicit specialem ordinem rationis vel *pro* vel *contra*, oportet quòd circumstantia det speciem actui morali, vel bono vel malo.

Ad primum ergo dicendum quòd circumstantia secundum quòd dat speciem actui, consideratur ut quædam conditio objecti, sicut dictum est in corp. art., et quasi quædam specifica differentia ejus.

Ad secundum dicendum quòd circumstantia manens in ratione circumstantiæ, cum habeat rationem accidentis, non dat speciem; sed in quantum mutatur in principalem conditionem objecti, secundum hoc dat speciem.

Ad tertium dicendum quòd non omnis circumstantia constituit actum moralem in aliquâ specie boni vel mali, cum non quælibet circumstantia importet aliquam consonan-

tiam vel dissonantiam ad rationem. Unde non oportet, licet sint multæ circumstantiæ unius actûs, quòd unus actus sit in pluribus speciebus.

Licet etiam non sit inconveniens quòd unus actus moralis sit in pluribus speciebus moris etiam disparatis, ut dictum est qu. 1, art. 3, ad 3, et art. 7 huj. qu., ad 1.

ARTICULUS XI. — *Utrum omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam constituat actum moralem in specie boni vel mali.* — (*Inf., quæst. 73, art. 7, corp.; et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 1, qu. 3, corp., et Mal. qu. 1, art. 7.*)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis circumstantia perticiens ad bonitatem vel malitiam det speciem actui. *Bonum* enim et *malum* sunt differentiæ specificæ moralium actuum. Quod ergo facit differentiam in bonitate vel malitiâ moralis actûs, facit differre secundum differentiam specificam; quod est differre secundum speciem. Sed id quod addit in bonitate vel malitiâ actûs, facit differre secundum bonitatem et malitiam. Ergo facit differre secundum speciem; ergo omnis circumstantia addens in bonitate vel malitiâ actûs, constituit speciem.

2. Præterea, aut circumstantia adveniens habet in se aliquam rationem bonitatis vel malitiæ, aut non. Si non, non potest addere in bonitate vel malitiâ actûs, quia quod non est bonum, non potest facere majus bonum, et quod non est malum non potest facere majus malum. Si autem habet in se rationem bonitatis vel malitiæ, ex hoc ipso habet quamdam speciem boni vel mali. Ergo omnis circumstantia augens bonitatem vel malitiam, constituit novam speciem boni vel mali.

3. Præterea, secundum Dionysium, 4 c. de div. Nom., part. 4, à med. lect. 22, *malum causatur ex singularibus defectibus* Quælibet autem circumstantia aggravans malitiam habet specialem defectum. Ergo quælibet circumstantia habet novam speciem peccati; et eadem ratione quælibet augens bonitatem videtur addere novam speciem boni, sicut quælibet unitas addita numero facit novam speciem numeri. Bonum enim consistit in *numero, pondere et mensurâ*.

Sed contra, *magis* et *minus* non diversificant speciem. Sed *magis* et *minus* est circumstantia addens in bonitate vel malitiâ. Ergo non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitiâ, constituit actum moralem in specie boni vel mali.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., circumstantia dat speciem boni vel mali actui morali, in quantum respicit specialem ordinem rationis. Contingit autem quandoque quòd circumstantia non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsuppositâ aliâ circumstantiâ, à quâ actus moralis habet speciem boni vel mali; sicut tollere aliquid in magnâ quantitate vel parvâ, non respicit ordinem rationis in bono vel malo, nisi præsuppositâ aliquâ aliâ conditione per quam actus habeat malitiam, vel bonitatem, putà hoc quod est *esse alienum*, quod repugnat rationi. Unde tollere alienum

in magnâ vel parvâ quantitate non diversificat speciem peccati; tamen potest aggravare vel diminuere peccatum; et similiter est in aliis malis vel bonis. Unde non omnis circumstantia addens in bonitate vel malitiâ variat speciem moralis actûs.

Ad primum ergo dicendum quòd in his quæ intenduntur et remittuntur, differentia intensi-
onis et remissionis non diversificat speciem; sicut quod differt in albedine secundum magis et minus, non differt secundum speciem coloris; et similiter quod facit diversitatem in bono vel malo secundum intensionem et remissionem, non facit differentiam moralis actûs secundum speciem.

Ad secundum dicendum quòd circumstantia aggravans peccatum, vel augens bonitatem actûs, quandoque non habet bonitatem vel malitiam secundum se, sed per ordinem ad aliam conditionem actûs, ut dictum est in corp. Et ideò non dat novam speciem, sed augeat bonitatem vel malitiam quæ est ex aliâ conditione actûs.

Ad tertium dicendum quòd non quælibet circumstantia inducit singularem defectum secundum seipsam, sed solum secundum ordinem ad aliquid aliud; et similiter non quælibet superaddit novam perfectionem nisi per comparisonem ad aliquid aliud; et pro tanto licet augeat bonitatem vel malitiam, non tamen semper variat speciem boni vel mali.

QUÆSTIO XIX.

DE BONITATE ET MALITIÂ ACTUS INTERIORIS VOLUNTATIS. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de bonitate actûs interioris voluntatis; et circa hoc quæ-
runtur decem: 1° utrùm bonitas voluntatis dependeat ex objecto; 2° utrùm ex solo objecto dependeat; 3° utrùm dependeat ex ratione; 4° utrùm dependeat ex lege æternâ; 5° utrùm ratio errans obliget; 6° utrùm voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala; 7° utrùm bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem dependeat ex intentione finis; 8° utrùm quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione; 9° utrùm voluntatis bonitas dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam; 10° utrùm necesse sit voluntatem humanam conformari divinæ voluntati in voluto ad hoc quòd sit bona.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex objecto.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat ex objecto. Voluntas enim non potest esse nisi boni, quia *malum est præter voluntatem*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Si igitur bonitas voluntatis judicaretur ex objecto, sequeretur quòd omnis voluntas esset bona, et nulla esset mala.

2. Præterea, bonum per prius invenitur in fine; unde bonitas finis, in quantum hujusmodi, non dependet ab aliquo alio. Sed secundum Philosophum in 6 Ethic., cap. 5, à princ., *bona actio est finis, licet factio nunquam sit finis*; ordinatur enim semper sicut ad finem ad aliquid factum. Ergo bonitas

actûs voluntatis non dependet ex aliquo objecto.

3. Præterea, unumquodque quale est, tale alterum facit. Sed objectum voluntatis est bonum bonitate naturæ. Non ergo potest præstare voluntati bonitatem moralem. Moraliter ergo bonitas voluntatis non dependet ex objecto.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, in princ., quòd *justitia est secundum quam aliqui volunt justa*; et eadem ratione virtus est secundum quam aliqui volunt bona. Sed bona voluntas est quæ est secundum virtutem. Ergo bonitas voluntatis est ex hoc quòd aliquis vult bonum.

Respondeo dicendum quòd *bonum et malum* sunt per se differentię actûs voluntatis. Nam *bonum et malum* per se ad voluntatem pertinent, sicut *verum et falsum* ad rationem, cujus actus per se distinguitur differentiâ veri et falsi, prout dicimus opinionem esse veram vel falsam. Unde voluntas bona et mala sunt actus differentes secundum speciem. Differentia autem speciei in actibus est secundum objecta, ut dictum est qu. præc., art. 5, et ideò *bonum et malum* in actibus voluntatis propriè attenditur secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum quòd voluntas non semper est veri boni, sed quandoque est apparentis boni; quod quidem habet rationem aliquam boni, non tamen simpliciter convenientis ad appetendum; et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed aliquando malus.

Ad secundum dicendum quòd quamvis aliquis actus possit esse ultimus finis hominis secundum aliquem modum, non tamen talis actus est actus voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 4.

Ad tertium dicendum quòd bonum per rationem repræsentatur voluntati ut objectum; et in quantum cadit sub ordine rationis, pertinet ad genus moris, et causat bonitatem moralem in actu voluntatis. Ratio enim principium est humanorum et moralium actuum, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 5.

ARTICULUS II. — *Utrùm bonitas voluntatis dependeat ex solo objecto.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat solum ex objecto. Finis enim affiniore est voluntati quàm alteri potentiæ. Sed actus aliarum potentiarum recipiunt bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine, ut ex supradictis patet, quæst. 18, art. 4. Ergo etiam actus voluntatis recipit bonitatem non solum ex objecto, sed etiam ex fine.

2. Præterea, bonitas actûs non solum est ex objecto, sed etiam ex circumstantiis, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 3. Sed secundum diversitatem circumstantiarum contingit esse diversitatem bonitatis et malitiæ in actu voluntatis; putà quòd aliquis velit quando debet, et ubi debet, et quantum debet, et quomodo debet, vel prout debet. Ergo bonitas voluntatis non solum dependet ex objecto, sed etiam ex circumstantiis.

3 Præterea, ignorantia circumstantiarum excusat malitiam voluntatis, ut supra habitum est, qu. 6, art. 8. Sed hoc non esset, nisi bonitas et malitia voluntatis à circumstantiis dependerent. Ergo bonitas et malitia voluntatis dependent ex circumstantiis, et non à solo objecto.

Sed contra, ex circumstantiis, in quantum hujusmodi actus non habet speciem, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 10, ad 2. Sed bonum et malum sunt specificæ differentiæ actûs voluntatis, ut dictum est quæst. 18, art. 3. Ergo bonitas et malitia voluntatis non dependent ex circumstantiis, sed ex solo objecto.

Respondeo dicendum quòd in quolibet genere quantò aliquid est prius, tantò est simplicius, et in paucioribus consistens, sicut prima corpora sunt simplicia; et ideò invenimus quòd ea quæ sunt prima in quolibet genere, sunt aliquo modo simplicia, et in uno consistunt. Principium autem bonitatis et malitiæ humanorum actuum est ex actu voluntatis; et ideò bonitas et malitia voluntatis secundum aliquid unum attenduntur; aliorum verò actuum bonitas et malitia possunt secundum diversa attendi.

Illud autem unum quod est principium in quolibet genere, non est per accidens, sed per se; quia omne quod est per accidens, reducitur ad id quod est per se sicut ad principium. Et ideò bonitas voluntatis ex solo uno illo dependet quòd per se facit bonitatem in actu, scilicet ex objecto, et non ex circumstantiis, quæ sunt quædam accidentia actûs.

Ad primum ergo dicendum quòd finis est objectum voluntatis, non autem aliarum virium. Unde quantum ad actum voluntatis non differt bonitas quæ est ex objecto, à bonitate quæ est ex fine, sicut in actibus aliarum virium; nisi fortè per accidens, prout finis dependet ex fine, et voluntas ex voluntate.

Ad secundum dicendum quòd supposito quòd voluntas sit boni, nulla circumstantia potest eam facere malam. Quod ergo dicitur quòd aliquis vult aliquod bonum, quando non debet, potest intelligi dupliciter: uno modo ita quòd ista circumstantia referatur ad volitum; et sic voluntas non est boni, quia velle facere aliquid, quando non debet fieri, non est velle bonum. Alio modo ita quòd referatur ad actum volendi; et sic impossibile est quòd aliquis velit bonum, quando non debet, quia semper homo debet velle bonum; nisi fortè per accidens, in quantum aliquis volendo hoc bonum, impeditur ne tunc velit aliquod bonum debitum; et tunc non incidit malum ex eo quòd aliquis vult illud bonum, sed ex eo quòd non vult aliud bonum. Et similiter dicendum est de aliis circumstantiis.

Ad tertium dicendum quòd circumstantiarum ignorantia excusat malitiam voluntatis, secundum quòd circumstantiæ se tenent ex parte voliti, in quantum scilicet ignorat circumstantias actûs quem vult.

ARTICULUS III. — *Utrum bonitas voluntatis dependeat ex ratione.* — (Inf., quæst. 21, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat à ratione. Prius enim non dependet à posteriori. Sed bonum per prius pertinet ad voluntatem quàm ad rationem, ut ex supra dictis patet, quæst. 8, art. 1, et quæst. 9, art. 1. Ergo bonum voluntatis non dependet à ratione.

2. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2, quòd *bonitas intellectûs practici est verum conforme appetitui recto*. Appetitus autem rectus est voluntas bona. Ergo bonitas rationis practicæ magis dependet à bonitate voluntatis quàm è converso.

3. Præterea, movens non dependet ab eo quod movetur, sed è converso. Voluntas autem movet rationem et alias vires, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1. Ergo bonitas voluntatis non dependet à ratione.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 10 de Trin., in princ.: *Immoderata est omnis susceptarum voluntatum pertinacia, ubi non rationi voluntas subjicitur*. Sed bonitas voluntatis consistit in hoc quòd non sit immoderata. Ergo bonitas voluntatis dependet ex hoc quòd sit subjecta rationi.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 et 2 huj. quæst., bonitas voluntatis propriè ex objecto dependet. Objectum autem voluntatis proponitur ei per rationem; nam bonum intellectûs est objectum voluntatis proportionatum ei. Bonum autem sensibile vel imaginarium non est proportionatum voluntati, sed appetitui sensitivo, quia voluntas potest tendere in bonum universale, quod ratio apprehendit; appetitus autem sensitivus non tendit nisi in bonum particulare, quod apprehendit vis sensitiva. Ergo ideò bonitas voluntatis dependet à ratione eo modo quo dependet ab objecto.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum sub ratione boni, id est, appetibilis, per prius pertinet ad voluntatem quàm ad rationem; sed tamen per prius pertinet ad rationem; sub ratione veri, quàm ad voluntatem sub ratione appetibilis; quia appetitus voluntatis non potest esse de bono, nisi prius à ratione apprehendatur.

Ad secundum dicendum quòd Philosophus ibi loquitur de intellectu practico, secundum quòd est consiliativus et ratiocinativus eorum quæ sunt ad finem; sic enim perficitur per prudentiam. In his autem quæ sunt ad finem, rectitudo rationis consistit in conformitate ad appetitum finis debiti; sed tamen et ipse appetitus finis debiti præsupponit rectam apprehensionem de fine, quæ est per rationem.

Ad tertium dicendum quòd voluntas quodam modo movet rationem, et ratio alio modo movet voluntatem, ex parte scilicet objecti, ut supra dictum est, qu. 9, art. 1.

ARTICULUS IV. — *Utrum bonitas voluntatis dependeat ex lege æternâ.* — (Inf., quæst. 21, art. 1, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis humanæ non dependeat à

lege æternâ. Unius enim una est regula et mensura. Sed regula humanæ voluntatis, ex quâ ejus bonitas dependet, est ratio recta. Ergo non dependet bonitas voluntatis à lege æternâ.

2. Præterea, *mensura est homogœnea mensurato*, ut dicitur in 10 Metaphys., text. 4. Sed lex æterna non est homogœnea voluntati humanæ. Ergo lex æterna non potest esse mensura voluntatis humanæ, ut ab eâ bonitas ejus dependeat.

3. Præterea, mensura debet esse certissima. Sed lex æterna est nobis ignota. Ergo non potest esse nostræ voluntatis mensura, ut ab eâ bonitas voluntatis nostræ dependeat.

Sed contra est quod Augustinus dicit 22 contra Faustum, cap. 27, in princ., quod *peccatum est dictum, factum vel concupitum aliquid contra æternam legem*. Sed malitia voluntatis est radix peccati. Ergo cùm malitia bonitati opponatur, bonitas voluntatis dependet à lege æternâ.

Respondeo dicendum quod in omnibus causis ordinatis effectus plus dependet à causâ primâ quàm à causâ secundâ, quia causa secunda non agit nisi in virtute primæ causæ. Quod autem ratio humana sit regula voluntatis humanæ, ex quâ ejus bonitas mensuretur, habet ex lege æternâ, quæ est ratio divina; unde in Psal. 4, 6, dicitur: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine*; quasi diceret: Lumen rationis, quod in nobis est, in tantum potest nobis ostendere bona, et nostram voluntatem regulare, in quantum est lumen vultûs tui, id est, à vultu tuo derivatum. Unde manifestum est quod multò magis dependet bonitas voluntatis humanæ à lege æternâ quàm à ratione humanâ; et ubi deficit humana ratio, oportet ad rationem æternam recurrere.

Ad primum ergo dicendum quod unius rei non sunt plures mensuræ proximæ; possunt tamen esse plures mensuræ, quarum una sub aliâ ordinetur.

Ad secundum dicendum quod mensura proxima est homogœnea mensurato; non autem mensura remota.

Ad tertium dicendum quod licet lex æterna sit nobis ignota, secundum quod est in mente divinâ, innotescit tamen nobis aliquàlter vel per rationem naturalem, quæ ab eâ derivatur ut propria ejus imago, vel per aliqualem revelationem superadditam.

ARTICULUS V. — *Utrum voluntas discordans à ratione errante sit mala.* — (2, dist. 39, quæst. 3, art. 2, corp., et art. 3, per tot.; et 4, dist. 9, art. 3, quæst. 2, ad 2, et Ver. quæst. 17, art. 5, et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 8, et quodl. 3, art. 27, et quodl. 8, art. 13 et 15, et quodl. 9, art. 15, corp., et Rom. 14, lect. 2, et lect. 3, fin., et Gal. 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas discordans à ratione errante non sit mala. Ratio enim est regula voluntatis humanæ, in quantum derivatur à lege æternâ, ut dictum est art. præc. Sed ratio errans non derivatur à lege æternâ. Ergo ratio errans non est regula voluntatis humanæ; non

est ergo voluntas mala, si discordat à ratione errante.

2. Præterea, secundum Augustinum, serm. 6 de Verb. Dom., cap. 8, *inferioris potestatis præceptum non obligat, si contrarietur præcepto potestatis superioris; sicut si proconsul jubeat aliquid quod imperator prohibet*. Sed ratio errans quandoque proponit aliquid quod est contra præceptum superioris, scilicet Dei, cujus est summa potestas. Ergo dictamen rationis errantis non obligat; non est ergo voluntas mala, si discordet à ratione errante.

3. Præterea, omnis voluntas mala reduci-
tur ad aliquam speciem malitiæ. Sed voluntas discordans à ratione errante non potest reduci ad aliquam speciem malitiæ: putà si ratio errans errat in hoc quod dicat esse fornicandum, voluntas ejus qui fornicari non vult, ad nullam malitiam reduci potest. Ergo voluntas discordans à ratione errante non est mala.

Sed contra, sicut in primo dictum est, quæst. 79, art. 13, conscientia nihil aliud est quàm applicatio scientiæ ad aliquem actum. Scientia autem in ratione est. Voluntas ergo discordans à ratione errante est contra conscientiam. Sed omnis talis voluntas est mala; dicitur enim Rom. 14, 23: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, id est, omne quod est contra conscientiam. Ergo voluntas discordans à ratione errante est mala.

Respondeo dicendum quod cùm conscientia sit quodammodò dictamen rationis, est enim quædam applicatio scientiæ ad actum, ut in primo dictum est, loc. sup. cit., idem est quærere *utrum voluntas discordans à ratione errante sit mala*, quod quærere *utrum conscientia errans obliget*.

Circa quod aliqui distinxerunt tria genera actuum. Quidam enim sunt boni ex genere; quidam sunt indifferentes; quidam sunt mali ex genere. Dicunt ergo quod si ratio vel conscientia dicat aliquid esse faciendum quod sit bonum ex suo genere, non est ibi error; similiter si dicat aliquid non esse faciendum quod est malum ex suo genere; eâdem enim ratione præcipiuntur bona quâ prohibentur mala. Sed si ratio vel conscientia dicat alicui quod illa quæ sunt secundum se mala, homo teneatur facere ex præcepto, vel quod illa quæ sunt secundum se bona, sint prohibita, erit ratio vel conscientia errans; et similiter si ratio vel conscientia dicat alicui quod id quod est secundum se indifferens, ut levare festucam de terrâ, sit prohibitum vel præceptum, erit ratio vel conscientia errans.

Dicunt ergo quod ratio vel conscientia errans circa indifferentia, sive præcipiendo sive prohibendo, obligat; ita quod voluntas discordans à tali ratione errante erit mala, et peccatum. Sed ratio vel conscientia errans præcipiendo ea quæ sunt per se mala, vel prohibendo ea quæ sunt per se bona et necessaria ad salutem, non obligat; unde in talibus voluntas discordans à ratione vel conscientia errante non est mala.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. In indifferentibus enim voluntas discordans à ratione vel conscientia errante est mala aliquo modo propter objectum, à quo bonitas vel malitia voluntatis dependet; non autem propter objectum secundum sui naturam, sed secundum quod per accidens à ratione apprehenditur ut bonum vel malum, ad faciendum vel ad vitandum. Et quia objectum voluntatis est id quod proponitur à ratione, ut dictum est quæst. 7, art. 1, ex quo aliquid proponitur à ratione ut malum, voluntas, dum in illud fertur, accipit rationem mali. Hoc autem contingit non solum in indifferentibus, sed etiam in per se bonis vel malis. Non solum enim id quod est indifferens, potest accipere rationem boni vel mali per accidens, sed etiam id quod est bonum potest accipere rationem mali, vel illud quod est malum, rationem boni, propter apprehensionem rationis; puta abstinere à fornicatione, bonum quoddam est; tamen in hoc bonum non fertur voluntas, nisi secundum quod à ratione proponitur. Si ergo proponatur ut malum à ratione errante, fertur in hoc sub ratione mali. Unde voluntas erit mala, quia vult malum, non quidem id quod est malum per se, sed id quod est malum per accidens, propter apprehensionem rationis. Et similiter credere in Christum est per se bonum et necessarium ad salutem; sed voluntas non fertur in hoc, nisi secundum quod à ratione proponitur. Unde si à ratione proponatur ut malum, voluntas feretur in hoc ut malum, non quia illud sit malum secundum se, sed quia est malum per accidens ex apprehensione rationis. Et ideò Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 1 et 2, quod per se loquendo incontinens est qui non sequitur rationem rectam, per accidens autem qui non sequitur rationem falsam.

Unde dicendum quod simpliciter omnis voluntas discordans à ratione, sive recta sive errante, semper est mala.

Ad primum ergo dicendum quod iudicium rationis errantis, licet non derivetur à Deo, tamen ratio errans iudicium suum proponit ut verum, et per consequens ut à Deo derivatum, à quo est omnis veritas.

Ad secundum dicendum quod verbum Augustini habet locum quando cognoscitur quod inferior potestas præcipit aliquid contra præceptum superioris potestatis. Sed si aliquis crederet quod præceptum proconsulis esset præceptum imperatoris, contemnendo præceptum proconsulis, contemneret præceptum imperatoris. Et similiter, si aliquis homo cognosceret quod ratio humana dictaret aliquid contra præceptum Dei, non teneretur rationem sequi; sed tunc ratio non totaliter esset errans. Sed quando ratio errans proponit aliquid ut præceptum Dei, tunc idem est contemnere dictamen rationis, et Dei præceptum.

Ad tertium dicendum quod ratio, quando apprehendit aliquid ut malum, semper apprehendit illud sub aliqua ratione mali, puta quia contrariatur divino præcepto, vel quia est scandalum, vel propter aliquod hujusmodi; et tunc ad talem speciem malitiae reduci-

tur talis mala voluntas.

ARTICULUS VI. — *Utrum voluntas concordans rationi erranti sit bona.* — (Sup., art. 3, et locis ibi inductis.) †

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas concordans rationi erranti sit bona. Sicut enim voluntas discordans à ratione tendit in id quod ratio judicat malum, ita voluntas concordans rationi tendit in id quod ratio judicat bonum. Sed voluntas discordans à ratione etiam errante est mala. Ergo voluntas concordans rationi etiam erranti est bona.

2. Præterea, voluntas concordans præcepto Dei et legi æternæ semper est bona. Sed lex æterna, et præceptum Dei proponitur nobis per apprehensionem rationis etiam errantis. Ergo voluntas concordans etiam rationi erranti est bona.

3. Præterea, voluntas discordans à ratione errante est mala. Si ergo voluntas concordans rationi erranti sit etiam mala, videtur quod omnis voluntas habentis rationem errantem sit mala; et sic talis homo erit perplexus, et ex necessitate peccabit; quod est inconveniens. Ergo voluntas concordans rationi erranti est bona.

Sed contra, voluntas occidentium Apostolos erat mala; sed tamen concordabat rationi erranti ipsorum, secundum illud Joan. 16, 2: *Venit hora ut omnis qui interficit vos arbitretur obsequium se præstare Deo.* Ergo voluntas concordans rationi erranti potest esse mala.

Respondeo dicendum quod, sicut præmissa quæstio eadem est cum quæstione quæ quæritur *utrum conscientia erronea liget*, ita ista quæstio eadem est cum illâ quæ quæritur *utrum conscientia erronea excuset*.

Hæc autem quæstio dependet ab eo quod supra de ignorantia dictum est. Dictum est enim supra, quæst. 6, art. 8, quod ignorantia quandoque causat involuntarium, quandoque autem non. Et quia bonum et malum morale consistit in actu, in quantum est voluntarius, ut ex præmissis patet, art. 2 hujus quæst., manifestum est quod illa ignorantia quæ causat involuntarium, tollit rationem boni et mali moralis; non autem illa quæ involuntarium non causat. Dictum est etiam supra, quæst. 6, art. 8, quod ignorantia quæ est aliquo modo voluta, sive directè sive indirectè, non causat involuntarium. Et dico ignorantiam directè voluntariam, in quam actus voluntatis fertur; indirectè autem propter negligentiam, ex eo quod aliquis non vult illud scire quod scire tenetur, ut supra dictum est ibid.

Si igitur ratio vel conscientia erret errore voluntario vel directè vel indirectè propter negligentiam, quia est error circa id quod quis scire tenetur, tunc talis error rationis vel conscientie non excusat quin voluntas concordans rationi vel conscientie sic erranti sit mala. Si autem sit error qui causet involuntarium, proveniens ex ignorantia alicujus circumstantie absque omni negligentia, tunc talis error rationis vel conscientie excusat, ut voluntas concordans rationi erranti non

sit mala : putà si ratio errans dicat quòd homo teneatur ad uxorem alterius accedere, voluntas concordans huic rationi erranti est mala, eo quòd error iste provenit ex ignorantia legis Dei, quam scire tenetur : si autem ratio erret in hoc quòd credat aliquam mulierem submissam esse suam uxorem, et eà petente debitum, velit eam cognoscere, excusatur voluntas ejus ut non sit mala, quia error iste ex ignorantia circumstantiæ provenit, quæ excusat et involuntarium causat.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Dionysius dicit in 4 cap. de divin. Nom., part. 4, lect. 22, *bonum causatur ex integrâ causâ, malum autem ex singularibus defectibus*. Et idè ad hoc quòd dicatur malum id in quod fertur voluntas, sufficit sive quòd secundum suam naturam sit malum, sive quòd apprehendatur ut malum. Sed ad hoc quòd sit bonum, requiritur quòd utroque modo sit bonum.

Ad secundum dicendum quòd lex æterna errare non potest, sed ratio humana potest errare; et idè voluntas concordans rationi humanæ non semper est recta, nec semper est concordans legi æternæ.

Ad tertium dicendum quòd, sicut in syllogisticis, uno inconvenienti dato, necesse est alia sequi, ita in moralibus, uno inconvenienti posito, ex necessitate alia sequuntur; sicut supposito quòd aliquis quærat inanem gloriam; sive propter inanem gloriam faciat quod facere tenetur, sive dimittat, semper peccabit, nec tamen est perplexus, quia potest intentionem malam dimittere. Et similiter, supposito errore rationis vel conscientiæ, qui procedit ex ignorantia non excusante, necesse est quòd sequatur malum in voluntate; nec tamen est homo perplexus, quia potest ab errore recedere, cum ignorantia sit vincibilis et voluntaria.

ARTICULUS VII. — *Utrum voluntatis bonitas in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis.* — (2, dist. 38, art. 4, ad 4, et art. 5, corp., et dist. 40, art. 1, et in Exp. litt.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonitas voluntatis non dependeat ex intentione finis. Dictum est enim supra, art. 2 hujus quæst., quòd bonitas voluntatis dependet ex solo objecto. Sed in his quæ sunt ad finem, aliud est objectum voluntatis, et aliud finis intentus. Ergo in talibus bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

2. Præterea, velle servare mandatum Dei pertinet ad voluntatem bonam. Sed hoc potest referri ad malum finem, scilicet ad finem inanis gloriæ vel cupiditatis, dum aliquis vult obedire Deo propter temporalia consequenda. Ergo bonitas voluntatis non dependet ab intentione finis.

3. Præterea, *bonum* et *malum*, sicut diversificant voluntatem, ita diversificant finem. Sed malitia voluntatis non dependet à malitia finis intenti; qui enim vult furari, ut det eleemosynam, voluntatem malam habet, licet intendat finem bonum. Ergo etiam bonitas voluntatis non dependet à bonitate finis intenti.

Sed contra est quod Augustinus dicit 9 Confessionum, cap. 3, implic., quòd *intentio remuneratur à Deo*. Sed ex eo aliquid remuneratur à Deo, quia est bonum. Ergo bonitas voluntatis ex intentione finis dependet.

Respondeo dicendum quòd intentio dupliciter se potest habere ad voluntatem: uno modo ut præcedens; alio modo ut consequens (1).

Præcedit quidem causaliter intentio voluntatem, quando aliquid volumus propter intentionem alicujus finis; et tunc ordo ad finem consideratur ut ratio quædam bonitatis ipsius voliti, putà cum aliquis vult jejunare propter Deum, habet enim jejunium rationem boni ex hoc ipso quòd fit propter Deum. Unde cum bonitas voluntatis dependeat à bonitate voliti, ut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst., necesse est quòd dependeat ex intentione finis.

Consequitur autem intentio voluntatem, quando accedit voluntati præexistenti, putà si aliquis velit aliquid facere, et postea referat illud in Deum; et tunc primæ voluntatis bonitas non dependet ex intentione sequenti, nisi quatenus reiteratur actus voluntatis cum sequenti intentione.

Ad primum ergo dicendum quòd quando intentio est causa volendi, ordo ad finem accipitur ut quædam ratio bonitatis in objecto, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd voluntas non potest dici bona, si sit intentio mala causa volendi; qui enim vult dare eleemosynam propter inanem gloriam consequendam, vult id quod de se est bonum sub ratione mali; et idè prout est volitum ab ipso, est malum; unde voluntas ejus est mala. Sed si intentio sit consequens, tunc voluntas potuit esse bona; et per intentionem sequentem non depravatur ille actus voluntatis, qui præcessit, sed actus voluntatis qui iteratur.

Ad tertium dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. præc., ad 1, malum contingit ex singularibus defectibus, bonum autem ex totâ et integrâ causâ. Unde, sive voluntas sit ejus quod est secundum se malum sub ratione boni, sive sit boni sub ratione mali, semper voluntas erit mala; sed ad hoc quòd sit voluntas bona, requiritur quòd sit boni sub ratione boni, id est, quòd velit bonum et propter bonum.

ARTICULUS VIII. — *Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione.* — (Sup., art. 7, ad 2, et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd quantitas bonitatis in voluntate dependeat ex quantitate bonitatis in intentione, quia super illud Matth. 12, 35: *Bonus homo de thesauro bono cordis sui profert bona*, dicit Glossa interl.: *Tantum boni quis facit, quantum intendit*. Sed intentio non solum dat bonitatem actui exteriori, sed etiam voluntati, ut dictum est art. præc. Ergo tantum aliquis habet bonam voluntatem, quantum intendit.

(1) Ita ex eodd. emendârunt Conradus et Garcia, et ita habent editi passim. Edit. Rom., ut *concomitans*.

2. Præterea, augmentatâ causâ, augmentatur effectus. Sed intentionis bonitas est causa bonæ voluntatis. Ergo quantum quis intendit de bono, tantum voluntas est bona.

3. Præterea, in malis quantum aliquis intendit, tantum peccat; si enim aliquis projiciens lapidem intenderet facere homicidium, reus esset homicidii. Ergo pari ratione in bonis tantum est bona voluntas, quantum aliquis bonum intendit.

Sed contra, potest esse intentio bona, et voluntas mala. Ergo pari ratione potest esse intentio magis bona, et voluntas minus bona.

Respondeo dicendum quod circa actum et intentionem finis duplex quantitas potest considerari: una ex parte objecti, quia vult majus bonum, vel agit; alia ex intentione actûs, quia intensè vult vel agit; quod est majus ex parte agentis.

Si igitur loquamur de quantitate utriusque quantum ad objectum, manifestum est quod quantitas actûs non sequitur quantitatem intentionis. Quod quidem ex parte actûs exterioris contingere potest dupliciter: uno modo, quia objectum quod ordinatur ad finem intentum, non est proportionatum fini illi; sicut si quis daret decem libras, non posset consequi suam intentionem, si intenderet emere rem valentem centum libras; alio modo propter impedimenta quæ supervenire possunt circa exteriorem actum, quæ non est in potestate nostrâ remove, putâ aliquis intendit ire usque Romam, et occurrunt ei impedimenta, quod non potest hoc facere. Sed ex parte interioris actûs voluntatis non est nisi uno modo, quia interiores actus voluntatis sunt in potestate nostrâ, non autem exteriores actus. Sed voluntas potest velle aliquod objectum non proportionatum fini intento; et sic voluntas, quæ fertur in illud objectum absolutè consideratum, non est tantum bona, quantum est intentio. Sed quia etiam ipsa intentio quodammodo pertinet ad actum voluntatis, in quantum scilicet est ratio ejus, propter hoc redundat quantitas bonæ intentionis in voluntatem, in quantum scilicet voluntas vult aliquod bonum magnum ut finem, licet illud per quod vult consequi tantum bonum, non sit dignum illo bono.

Si verò consideretur quantitas intentionis et actûs secundum intentionem utriusque, sic intentio intentionis redundat in actum interiorem et exteriorem voluntatis, quia ipsa intentio quodammodo se habet formaliter ad utrumque, ut ex supra dictis patet, quæst. 12, art. 4, licet materialiter intentione rectâ existente intensâ, possit esse actus interior vel exterior non ita intensus, materialiter loquendo: putâ cum aliquis non ita intensè vult medicinam sumere, sicut vult sanitatem; tamen hoc ipsum quod est intensè intendere sanitatem, redundat formaliter in hoc quod est intensè velle medicari. Sed tamen hoc est considerandum, quod intentio actûs interioris vel exterioris potest referri ad intentionem ut objectum, putâ cum aliquis intendit intensè velle, vel aliquid intensè operari; et tamen non propter hoc intensè vult vel operatur, quia quantitatem intenti boni non sequitur bonitas

actûs interioris vel exterioris, ut dictum est, hic sup. Et inde est quod non quantum aliquis intendit mereri, meretur, quia quantitas meriti consistit in intensione actûs, ut infra dicetur quæst. 114, art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur quantum ad reputationem Dei, qui præcipuè considerat intentionem finis. Unde alia Glossa (ord. ex Rabano) dicit ibidem quod *thesaurus cordis intentio est, ex qua Deus judicat opera*. Bonitas enim intentionis, ut dictum est in corp. art., redundat quodammodo in bonitatem voluntatis, quæ facit etiam exteriorem actum apud Deum meritorium.

Ad secundum dicendum quod sola bonitas intentionis non est tota causa bonæ voluntatis; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quod sola malitia intentionis sufficit ad malitiam voluntatis; et ideò etiam quantum mala est intentio, tantum etiam mala est voluntas. Sed non est eadem ratio de bonitate, ut dictum est in resp. ad 2.

ARTICULUS IX. — *Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam.* — (1, dist. 48, art. 1, et Ver. quæst. 22, art. 7, corp.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod bonitas voluntatis humanæ non dependeat ex conformitate voluntatis divinæ. Impossibile est enim voluntatem hominis conformari voluntati divinæ, ut patet per id quod dicitur Isa. 55, 9: *Sicut exaltantur cæli à terrâ, ita exaltatæ sunt viæ meæ à viis vestris, et cogitationes meæ à cogitationibus vestris*. Si ergo ad bonitatem voluntatis requireretur conformitas ad divinam voluntatem, sequeretur quod impossibile esset hominis voluntatem esse bonam, quod est inconveniens.

2. Præterea, sicut voluntas nostra derivatur à voluntate divinâ, ita scientia nostra derivatur à scientiâ divinâ. Sed non requiritur ad scientiam nostram quod sit conformis scientiæ divinæ; multa enim Deus scit quæ nos ignoramus. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

3. Præterea, voluntas est actionis principium. Sed actio nostra non potest conformari actioni divinæ. Ergo non requiritur quod voluntas nostra sit conformis voluntati divinæ.

Sed contra est quod dicitur Matth. 26, 39: *Non sicut ego volo, sed sicut tu vis*; quod dicit, quia *rectum vult esse hominem, et ad Deum dirigî*, ut Augustinus dicit in Enchir. (implic. ex cap. 106, sed express. in Psal. 32, conc. 1, super illud: *Rectos decet collaudatio*). Rectitudo autem voluntatis est bonitas ejus. Ergo bonitas voluntatis dependet ex conformitate ad voluntatem divinam.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 7 hujus quæst., bonitas voluntatis dependet ex intentione finis. Finis autem ultimus voluntatis humanæ est summum bonum, quod est Deus, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 8. Requiritur ergo ad bonitatem humanæ voluntatis quod ordinetur ad summum bonum.

Hoc autem bonum primum quidem et per se comparatur ad voluntatem divinam ut objectum proprium ejus; illud autem quod est primum in quolibet genere, est mensura et ratio omnium quæ sunt illius generis. Unumquodque autem rectum et bonum est, in quantum attingit ad propriam mensuram. Ergo ad hoc quod voluntas hominis sit bona, requiritur quod conformetur voluntati divinæ.

Ad primum ergo dicendum quod voluntas hominis non potest conformari voluntati divinæ per æquiparantiam, sed per imitationem, et similiter conformatur scientia hominis scientiæ divinæ, in quantum cognoscit verum, et actio hominis actioni divinæ, in quantum est agenti conveniens; et hoc per imitationem, non autem per æquiparantiam.

Unde patet solutio ad secundum et ad tertium argumentum.

ARTICULUS X. — *Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in volito, ad hoc quod sit bona.* — (*Inf., qu. 39, art. 2, ad 3, et 2-2, qu. 104, art. 4, ad 3, et 1, dist. 48, art. 3 et 4, et Ver. qu. 23, art. 7 et 8, et opusc. 9, qu. 87.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas hominis non debeat semper conformari divinæ voluntati in volito. Non enim possumus velle quod ignoramus; bonum enim apprehensum est objectum voluntatis. Sed quid Deus velit ignoramus in plurimis. Ergo non potest humana voluntas divinæ voluntati conformari in volito.

2. Præterea, Deus vult damnare aliquem, quem præscit in mortali peccato moriturum. Si ergo homo teneretur conformare voluntatem suam divinæ voluntati in volito, sequeretur quod (1) homo teneretur velle suam damnationem, quod est inconveniens.

3. Præterea, nullus tenetur velle aliquid quod est contra pietatem. Sed si homo vellet illud quod Deus vult, hoc esset quandoque contra pietatem, puta cum Deus vult mori patrem alicujus, si filius hoc idem vellet, contra pietatem esset. Ergo non tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ in volito.

1. Sed contra est quia super illud Psal. 32: *Rectos decet collaudatio*, dicit Glossa ord. ex Aug.: *Rectum cor habet qui vult quod Deus vult*. Sed quilibet tenetur habere rectum cor. Ergo quilibet tenetur velle quod Deus vult.

2. Præterea (2), forma voluntatis est ex objecto, sicut et cujuslibet actus. Si ergo tenetur homo conformare voluntatem suam voluntati divinæ, sequitur (3) quod teneatur conformare in volito.

3. Præterea, repugnantia voluntatum consistit in hoc quod homines diversa volunt. Sed quicumque habet voluntatem repugnantem divinæ voluntati, habet malam volunta-

tem. Ergo quicumque non conformat voluntatem suam voluntati divinæ in volito, habet malam voluntatem.

Respondeo dicendum quod sicut ex prædictis patet, art. 5 hujus qu., voluntas fertur in suum objectum, secundum quod à ratione proponitur. Contingit autem aliquid à ratione considerari diversimodè, ita quod sub unâ ratione est bonum, et secundum aliam rationem non bonum. Et ideò si voluntas alicujus velit illud esse, secundum quod habet rationem boni est bona; et voluntas alterius, si velit illud idem non esse, secundum quod habet rationem mali, erit voluntas etiam bona; sicut judex habet bonam voluntatem, dum vult occisionem latronis, quia justa est, voluntas autem alterius, puta uxoris vel filii qui vult non occidi ipsum, in quantum est secundum naturam mala occisio, est etiam bona.

Cum autem voluntas sequatur apprehensionem rationis vel intellectus, secundum quod ratio boni apprehensi fuerit communior, secundum hoc et voluntas fertur in bonum communius, sicut patet in exemplo proposito. Nam judex habet curam boni communis, quod est justitia; et ideò vult occisionem latronis, quæ habet rationem boni secundum relationem ad statum communem; uxor autem latronis considerare habet bonum privatum familiæ; et secundum hoc vult maritum latronem non occidi. Bonum autem totius universi est id quod est apprehensum à Deo, qui est universi factor et gubernator. Unde quidquid vult, vult sub ratione boni communis, quod est sua bonitas, quæ est bonum totius universi.

Apprehensio autem creaturæ secundum suam naturam est alicujus boni particularis proportionati suæ naturæ. Contingit autem aliquid esse bonum secundum rationem particularem quod non est bonum secundum rationem universalem, aut è converso, ut dictum est hîc, supra. Et ideò contingit quod aliqua voluntas est bona volens aliquid secundum rationem particularem consideratum, quod tamen Deus non vult secundum rationem universalem, et è converso. Et inde est etiam quod possunt diversæ voluntates diversorum hominum circa opposita esse bonæ, prout sub diversis rationibus particularibus volunt hoc esse vel non esse.

Non est autem recta voluntas alicujus hominis volentis aliquod bonum particulare, nisi referat illud in bonum commune sicut in finem; cum etiam naturalis appetitus cujuslibet partis ordinetur in bonum commune totius. Ex fine autem sumitur quasi formalis ratio volendi illud quod ad finem ordinatur. Unde ad hoc quod aliquis rectâ voluntate velit aliquod particulare bonum, oportet quod illud particulare bonum sit volitum materialiter, bonum autem commune divinum sit volitum formaliter.

Voluntas igitur humana tenetur conformari divinæ voluntati in volito formaliter; tenetur enim velle bonum divinum et commune; sed non materialiter, ratione jam dictâ hîc sup.

Sed tamen quantum ad utrumque aliquo

(1) Cod. Camer. et ex eo Theologi, sequitur quod teneatur.

(2) Hoc argumentum deest in edit. Nicolai, errante prelo, habetur enim ejus solutio.

(3) Al., requiritur.

modo voluntas humana conformatur voluntati divinæ, quia secundum quod conformatur voluntati divinæ in communi ratione voliti, conformatur ei in fine ultimo; secundum autem quod non conformatur ei in voluto materialiter, conformatur ei secundum rationem causæ efficientis, quia hanc propriam inclinationem consequentem naturam, vel apprehensionem particularem hujus rei habet res à Deo sicut à causâ effectivâ. Unde consuevit dici quod conformatur quantum ad hoc voluntas hominis voluntati divinæ, quia vult hoc quod Deus vult eum velle.

Est et alius modus conformitatis secundum rationem causæ formalis, ut scilicet homo velit aliquid ex charitate, sicut Deus vult; et ista etiam conformitas reducitur ad conformitatem formalem, quæ attenditur ex ordine ad ultimum finem, quod est proprium objectum charitatis.

Ad primum ergo dicendum quod volitum divinum, secundum rationem communem, quale sit scire possumus; scimus enim quod Deus quidquid vult, vult sub ratione boni. Et ideò quicumque vult aliquid sub quâcumque ratione boni, habet voluntatem conformem voluntati divinæ quantum ad rationem voliti. Sed in particulari nescimus quid Deus velit; et quantum ad hoc non tenemur conformare voluntatem nostram divinæ voluntati. In statu tamen gloriæ omnes videbunt in singulis quæ volent, ordinem eorum ad id quod Deus circa hoc vult; et ideò non solum formaliter, sed materialiter in omnibus suam voluntatem Deo conformabunt.

Ad secundum dicendum quod Deus non vult damnationem alicujus sub ratione damnationis, nec mortem alicujus, in quantum est mors, quia ipse *vult omnes homines salvos fieri*; sed vult ista sub ratione justitiæ. Unde sufficit circa talia quod homo velit justitiam Dei et ordinem naturæ servari.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad primum verò quod in contrarium objiciebatur, dicendum quod magis vult quod Deus vult, qui conformat voluntatem suam voluntati divinæ quantum ad rationem voliti, quam qui conformat quantum ad ipsam rem volitam; quia voluntas principalius fertur in finem quam in id quod est ad finem.

Ad secundum dicendum quod species et forma actûs magis attenditur secundum rationem objecti quam secundum id quod est materiale in objecto.

Ad tertium dicendum quod non est repugnantia voluntatum, quando aliqui diversa volunt non secundum eandem rationem; sed si sub unâ ratione esset aliquid ab uno volitum, quod alius nollet, hoc induceret repugnantiam voluntatum; quod tamen non est in proposito.

QUÆSTIO XX.

DE BONITATE ET MALITIA EXTERIORUM ACTUUM HUMANORUM. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de bonitate et malitiâ quantum ad exteriores actus; et circa hoc quærentur sex: 1° utrùm bonitas et malitia per prius sit in actu voluntatis vel in

actu exteriori; 2° utrùm tota bonitas vel malitia actûs exterioris dependeat ex bonitate voluntatis; 3° utrùm sit eadem bonitas et malitia interioris et exterioris actûs; 4° utrùm actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitiâ supra actum interiorem; 5° utrùm eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitiâ ad actum exteriorem; 6° utrùm idem actus exterior possit esse bonus et malus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis, vel in actu exteriori.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum per prius consistat in actu exteriori quam in actu voluntatis. Voluntas enim habet bonitatem ex objecto, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 1 et 2. Sed actus exterior est objectum interioris actûs voluntatis; dicimur enim velle furtum, vel velle dare eleemosynam. Ergo bonum et malum per prius est in actu exteriori quam in actu voluntatis.

2. Præterea, bonum per prius convenit fini, quia ea quæ sunt ad finem, habent rationem boni ex ordine ad finem. Actus autem voluntatis non potest esse finis, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1, ad 2; actus autem alterius potentiæ potest esse finis. Ergo per prius consistit bonum in actu potentiæ alterius quam in actu voluntatis.

3. Præterea, actus voluntatis formaliter se habet ad actum exteriorem, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 6. Sed id quod est formale, est posterius, nam forma advenit materiæ. Ergo per prius est bonum et malum in actu exteriori quam in actu voluntatis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 9, parum à med., quod *voluntas est quæ peccatur, et rectè vivitur*. Ergo bonum et malum morale per prius consistit in voluntate.

Respondeo dicendum quod aliqui actus exteriores possunt dici boni vel mali dupliciter. Uno modo secundum genus suum, et secundum circumstantias in ipsis consideratas; sicut dare eleemosynam, servatis debitis circumstantiis, dicitur esse bonum. Alio modo dicitur aliquid esse bonum vel malum ex ordine ad finem; sicut dare eleemosynam propter inanem gloriam dicitur esse malum.

Cum autem finis sit proprium objectum voluntatis, manifestum est quod ista ratio boni vel mali, quam habet actus exterior ex ordine ad finem, per prius invenitur in actu voluntatis, et ex eo derivatur ad actum exteriorem.

Bonitas autem vel malitia quam habet actus exterior secundum se propter debitam materiam et debitas circumstantias, non derivatur à voluntate, sed magis à ratione. Unde si consideretur bonitas exterioris actûs, secundum quod est in ordinatione et apprehensione rationis, prior est quam bonitas actûs voluntatis. Sed si consideretur, secundum quod est in executione operis, sequitur bonitatem voluntatis, quæ est principium ejus.

Ad primum ergo dicendum quod actus exterior est objectum voluntatis, in quantum proponitur voluntati à ratione ut quoddam bonum apprehensum et ordinatum per ra-

tionem; et sic est prius bonum quàm actus voluntatis; in quantum verò consistit in executione operis, est effectus voluntatis, et sequitur voluntatem.

Ad secundum dicendum quòd finis est prior in intentione, sed est posterior in executione.

Ad tertium dicendum quòd forma secundum quòd est recepta in materiâ, est posterior viâ generationis quàm materia, licet sit prior naturâ; sed secundum quòd est in causâ agente, est omnibus modis prior. Voluntas autem comparatur ad actum exteriorem sicut causa efficiens. Unde bonitas actûs voluntatis est forma exterioris actûs, sicut in causâ agente existens.

ARTICULUS II. — *Utrum tota bonitas et malitia exterioris actûs dependeat ex bonitate et malitiâ voluntatis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tota bonitas et malitia actûs exterioris dependeat ex voluntate. Dicitur enim Matth. 7, 18 : *Non potest arbor bona malos fructus facere, nec arbor mala facere fructus bonos.* Per arborem autem intelligitur voluntas, et per fructus intelligitur opus, secundum Glossam (ord. August., lib. 1 cont. Julian., cap. 8, ante med.) Ergo non potest esse quòd voluntas interior sit bona, et actus exterior sit malus, converso.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 9, quòd non nisi voluntate peccatur. Si ergo non sit peccatum in voluntate, non erit peccatum in exteriori actu; et ideò tota bonitas vel malitia exterioris actûs ex aut è voluntate dependet.

3. Præterea, bonum et malum, de quo nunc loquimur, sunt differentiæ moralis actûs. Differentiæ autem per se dividunt genus, secundum Philosophum, in 7 Metaph., text. 43. Cum igitur actus sit moralis ex eo quòd est voluntarius, videtur quòd bonum et malum accipitur in actu solùm ex parte voluntatis.

Sed contra est quod Augustin. dicit in lib. contra Mendacium, cap. 7, parùm ante med., quòd *quædam sunt quæ nullo quasi bono fine, aut bonâ voluntate possunt benè fieri.*

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. præc., in exteriori actu potest considerari duplex bonitas vel malitia; una secundum debitam materiam et circumstantias; alia secundum ordinem ad finem.

Et illa quidem quæ est secundum ordinem ad finem, tota dependet ex voluntate; illa autem quæ est ex debitâ materiâ vel circumstantiis, dependet ex ratione; et ex hac dependet bonitas voluntatis, secundum quòd in ipsam fertur.

Est autem considerandum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 61, ad 1, ad hoc quòd aliquid sit malum, sufficit unus singularis defectus; ad hoc autem quòd sit simpliciter bonum, non sufficit unum singulare bonum, sed requiritur integritas bonitatis. Si igitur voluntas sit bona et ex objecto proprio, et ex fine, consequens est actum exteriorem esse bonum. Sed non sufficit ad hoc quòd actus exterior sit bonus bonitas (1) voluntatis,

quæ est ex intentione finis. Sed si voluntas sit mala sive ex intentione finis, sive ex actu volito, consequens est actum exteriorem esse malum.

Ad primum ergo dicendum quòd voluntas bona, prout significatur per arborem bonam, est accipienda secundum quòd habet bonitatem et ex actu volito et ex fine intento.

Ad secundum dicendum quòd non solùm aliquis voluntate peccat, quando vult malum finem, sed etiam quando vult malum actum.

Ad tertium dicendum quòd voluntarium dicitur non solùm actus interior (1) voluntatis, sed etiam actus exteriores, prout à voluntate procedunt et ratione; et ideò circa utrosque actus potest esse differentia boni et mali.

ARTICULUS III. — *Utrum bonitas et malitia sit eadem exterioris et interioris actûs.* — (Inf., art. 4, ad 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non eadem sit bonitas vel malitia actûs interioris voluntatis et exterioris actûs. Actûs enim interioris principium est vis animæ interior apprehensiva vel appetitiva; actûs autem exterioris principium est potentia exequens motum. Ubi autem sunt diversa principia actionis, ibi sunt diversi actus; actus autem est subjectum bonitatis vel malitiæ; non potest autem esse idem accidens in diversis subjectis. Ergo non potest esse eadem bonitas interioris et exterioris actûs.

2. Præterea, virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, in princ. Sed alia est virtus intellectualis in potentiâ imperante, et alia virtus moralis imperata, ut patet in princ. 2 Ethic., cap. 1. Ergo alia est bonitas actûs interioris, quæ est potentiæ imperantis, et alia est bonitas actûs exterioris, quæ est potentiæ imperatæ.

3. Præterea, causa et effectus idem esse non possunt; nihil enim est causa sui ipsius. Sed bonitas actûs interioris est causa bonitatis actûs exterioris, aut è converso, ut dictum est, art. 1 hujus quæst. Ergo non potest esse eadem bonitas utriusque.

Sed contra est quod supra ostensum est, qu. 18, art. 6, quòd actus voluntatis se habet ut formale ad actum exteriorem. Ex formali autem et materiali fit unum. Ergo est una bonitas actûs interioris et exterioris.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 17, art. 4, et quæst. 18, art. 6, ad 3, actus interior voluntatis, et actus exterior, prout considerantur in genere moris, sunt unus actus. Contingit autem quandoque actum qui est unus subjecto, habere plures rationes bonitatis vel malitiæ, et quandoque unam tantum. Sic ergo dicendum quòd quandoque est eadem bonitas vel malitia interioris actûs et exterioris, quandoque alia et alia.

Sicut enim dictum est, qu. 18, art. 6, prædictæ duæ bonitates vel malitiæ, scilicet interioris et exterioris actûs, ad invicem ordinantur. Contingit autem in his quæ ad aliud ordinantur, quòd aliquid est bonum ex hoc

(1) Al., bonitate.

(1) Ita codices et editi passim. In edit. Rom. dees interior.

solùm quòd ad aliud ordinatur, sicut potio amara ex hoc solo est bona quòd est sanativa; unde non est alia bonitas sanitatis et potionis, sed una eadem. Quandoque verò illud quod ad aliud ordinatur, habet in se aliquam rationem boni, etiam præter ordinem ad aliud bonum, sicut medicina saporosa habet rationem boni delectabilis præter hoc quòd est sanativa.

Sic ergo dicendum quòd quando actus exterior est bonus vel malus solùm ex ordine ad finem, tunc est omninò eadem bonitas et malitia actûs voluntatis, quæ per se respicit finem, et actûs exterioris, qui respicit finem mediante actu voluntatis. Cùm autem actus exterior habet bonitatem vel malitiam secundùm se, scilicet secundùm materiam vel circumstantiam, tunc bonitas exterioris actûs est una, et bonitas voluntatis, quæ est ex fine, est alia; ita tamen quòd bonitas finis ex voluntate redundat in actum exteriorem, et bonitas materiæ et circumstantiarum redundat in actum voluntatis, sicut jam dictum est, art. 1 hujus qu.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa probat quòd actus interior et exterior sunt diversi secundùm genus naturæ; sed tamen ex eis sic diversis constituitur unum in genere moris, ut supradictum est, quæst. 17, art. 4.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicitur in 6 Ethic., cap. 12, parùm à princ., virtutes morales ordinantur ad ipsos actus virtutum, qui sunt quasi fines; prudentia autem, quæ est in ratione, ad ea quæ sunt ad finem, et propter hoc requiruntur diversæ virtutes. Sed ratio recta de ipso fine virtutum non habet aliam bonitatem quàm bonitatem virtutis, secundùm quòd bonitas rationis participatur in quâlibet virtute.

Ad tertium dicendum quòd quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causâ agente univocâ, tunc aliud est quod est in utroque; sicut cùm calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licèt idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundùm analogiam vel proportionem, tunc est tantùm unum numero; sicut à sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinæ et urinæ quàm sanitas animalis, quam medicina facit, et urina significat. Et hoc modo à bonitate voluntatis derivatur bonitas actûs exterioris, et è converso, scilicet secundùm ordinem unius ad alterum.

ARTICULUS IV. — *Utrùm actus exterior aliquid addat de bonitate vel malitiâ supra actum interiore.* — (Inf., quæst. 24, art. 3, corp., et 2-2, quæst. 76, art. 4, ad 2, et 2, dist. 4, art. 3, et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd exterior actus non addat in bonitate vel malitiâ supra actum interiore. Dicit enim Chrysostomus, super Matth., hom. 19, parùm à princ.: *Voluntas est quæ aut remuneratur pro bono, aut condemnatur pro malo.* Opera autem testimonia sunt voluntatis. Non ergo quærit Deus opera propter se, ut sciat quomodò judicet, sed propter alios, ut omnes in-

telligant quia justus est Deus. Sed *malum* vel *bonum* magis est æstimandum secundùm iudicium Dei quàm secundùm iudicium hominum. Ergo actus exterior nihil addit ad bonitatem vel malitiam super actum interiore.

2. Præterea, una et eadem est bonitas interioris et exterioris actûs, ut dictum est art. præc. Sed augmentum fit per additionem unius ad alterum. Ergo actus exterior non addit in bonitate vel malitiâ super actum interiore.

3. Præterea, tota bonitas creaturæ nihil addit supra bonitatem divinam, quia tota derivatur à bonitate divinâ. Sed bonitas actûs exterioris quandoque tota derivatur ex bonitate actûs interioris, quandoque autem è converso, ut dictum est art. præc. Non ergo unum eorum addit in bonitate vel malitiâ super alterum.

Sed contra, omne agens intendit consequi bonum, et vitare malum. Si ergo per actum exteriorem nihil additur de bonitate vel malitiâ, frustra qui habet bonam voluntatem vel malam, facit opus bonum, aut desistit à malo opere; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quòd si loquamur de bonitate exterioris actûs, quam habet ex bonitate finis, tunc actus exterior nihil addit ad bonitatem, nisi contingat ipsam voluntatem secundùm se fieri meliorem in bonis, vel pejorem in malis. Quod quidem videtur posse contingere tripliciter: uno modo secundùm numerum, putà cùm aliquis vult aliquid facere bono fine vel malo, et tunc quidem non facit, postmodùm autem vult et facit; duplicatur actus voluntatis, et sic fit duplex bonum vel duplex malum. Alio modo quantum ad extensionem: putà cùm aliquis vult facere aliquid bono fine vel malo, et propter aliquod impedimentum desistit; alius autem continuat motum voluntatis, quousque opus perficiat, manifestum est quòd huiusmodi voluntas est diuturnior in bono vel malo; et secundùm hoc est pejor vel melior. Tertiò secundùm intensionem; sunt enim quidam actus exteriores qui in quantum sunt delectabiles vel pœnosi, nati sunt intendere voluntatem vel remittere. Constat autem quòd quantò voluntas intensius tendit in bonum vel malum, tantò est melior vel pejor.

Si autem loquamur de bonitate actûs exterioris, quam habet secundùm materiam et debitas circumstantias, sic comparatur ad voluntatem ut terminus et finis; et hoc modo addit ad bonitatem vel malitiam voluntatis: quia omnis inclinatio vel motus perficitur in hoc quòd consequitur finem, vel attingit terminum.

Unde non est perfecta voluntas nisi sit talis quæ opportunitate datâ operetur. Si verò possibilitas desit, voluntate existente perfectâ, ut operaretur, si posset, defectus perfectionis, quæ est ex actu exteriori, est simpliciter involuntarius. Involuntarium autem sicut non meretur pœnam vel præmium in operando bonum aut malum, ita non tollit aliquid de præmio vel de pœnâ, si homo involuntariè simpliciter deficiat ad faciendum bonum vel malum.

Ad primum ergo dicendum quòd Chrysostomus loquitur, quando voluntas hominis est consummata et non cessatur ab actu nisi propter impotentiam faciendi.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de bonitate actûs exterioris quam habet à bonitate finis. Sed bonitas actûs exterioris quam habet à materiâ et circumstantiis, est alia à bonitate voluntatis quæ est ex fine; non autem alia à bonitate voluntatis quam habet ex ipso actu voluto; sed comparatur ad ipsam ut ratio et causa ejus, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

ARTICULUS V. — *Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitiâ ad exteriorem actum.* — (Inf., quæst. 73, art. 8, et Mal. quæst. 1, art. 3, ad 15, et quæst. 3, art. 10, ad 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd eventus sequens addat ad bonitatem vel malitiam actûs. Effectus enim virtute præexistit in causâ. Sed eventus consequuntur actus, sicut effectus causas. Ergo virtute præexistunt in actibus. Sed unumquodque secundum suam virtutem judicatur bonum vel malum; nam virtus est quæ bonum facit habentem, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, in princ. Ergo eventus addunt aliquid ad bonitatem vel malitiam actûs.

2. Præterea, bona quæ faciunt auditores, sunt effectus quidam consequentes ex prædicatione doctoris. Sed hujusmodi bona redundant ad meritum prædicatoris, ut patet per id quod dicitur Philipp. 4, 1: *Fratres mei charissimi et desideratissimi, gaudium meum et corona mea.* Ergo eventus sequens addit aliquid ad bonitatem vel malitiam actûs.

3. Præterea, pœna non additur nisi crescente culpâ; unde dicitur Deuter. 25, 2: *Pro mensurâ peccati erit et plagarum modus.* Sed ex eventu sequente additur ad pœnam; dicitur enim Exod. 21, 29, quòd *si bos fuerit corrupta ab heri et nudius tertius, et contestati sunt dominum ejus, nec recluserit eum, occideritque virum aut mulierem, et bos lapidibus obruetur, et dominum illius occident.* Non autem occideretur, si bos non occidisset hominem, etiam non reclusus. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actûs.

4. Præterea, si aliquis ingerat causam mortis, percutiendo vel sententiam dando, et mors non sequatur, non contrahitur irregularitas. Contraheretur autem si mors sequeretur. Ergo eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actûs.

Sed contra, eventus sequens non facit actum malum qui erat bonus, nec bonum qui erat malus: putà si aliquis det eleemosynam pauperi, quâ ille abutatur ad peccatum, nihil deperit ei qui eleemosynam facit; et similiter, si aliquis patienter ferat injuriam sibi factam, non propter hoc excusatur ille qui fecit. Ergo eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actûs.

Respondeo dicendum quòd eventus sequens aut est præcogitatus, aut non. Si est præcogitatus, manifestum est quòd addit ad bonitatem vel malitiam actûs; cum enim aliquis cogitat quòd ex opere suo multa mala possant sequi,

nec propter hoc dimittit, ex hoc apparet voluntas ejus esse magis inordinata.

Si autem eventus sequens non sit præcogitatus, tunc distinguendum est: quia si per se sequitur ex tali actu, et ut in pluribus, secundum hoc eventus sequens addit ad bonitatem vel malitiam actûs. Manifestum est enim meliorem actum esse ex suo genere, ex quo possunt plura bona sequi, et pejorem, ex quo nata sunt plura mala sequi.

Si verò per accidens, et ut in paucioribus, tunc eventus sequens non addit ad bonitatem vel ad malitiam actûs. Non enim datur iudicium de re aliquâ secundum illud quod est per accidens, sed solum secundum illud quod est per se.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus causæ existimatur secundum effectus per se, non autem secundum effectus per accidens.

Ad secundum dicendum quòd bona quæ auditores faciunt, consequuntur ex prædicatione doctoris sicut effectus per se; unde redundat ad præmium prædicatoris, et præcipue quando sunt præintenta.

Ad tertium dicendum quòd eventus ille pro quo illi pœna infligenda mandatur, et per se sequitur ex tali causâ, et iterum ponitur ut præcogitatus, et ideò imputatur ad pœnam.

Ad quartum dicendum quòd ratio illa procederet si irregularitas sequeretur culpam; non autem sequitur culpam, sed factum, propter aliquem defectum sacramenti.

ARTICULUS VI. — *Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus.* — (Inf., quæst. 72, art. 6, corp., et 2-2, quæst. 99, art. 2, ad 2, et art. 3, ad 2, et 2, dist. 40, art. 4, et Mal. quæst. 2, art. 4, et Ver. quæst. 1, art. 4, corp., et quæst. 2, art. 3, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd unus actus possit esse bonus et malus. Motus enim est unus, qui est continuus, ut dicitur in 5 Physic., text. 39 et 40. Sed unus motus continuus potest esse bonus et malus: putà si aliquis continuè ad ecclesiam vadens primò quidem intendat inanem gloriam, postea intendat Deo servire. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

2. Præterea, secundum Philosophum, in 3 Phys., text. 20 et 21, *actio et passio sunt unus actus.* Sed potest esse passio bona, sicut Christi, et actio mala, sicut Judæorum. Ergo unus actus potest esse bonus et malus.

3. Præterea, cum servus sit quasi instrumentum domini, actio servi est actio domini, sicut actio instrumenti est actio artificis. Sed potest contingere quòd actio servi procedat ex bonâ voluntate domini, et sic sit bona; et ex voluntate malâ servi, et sic sit mala. Ergo idem actus potest esse bonus et malus.

Sed contra, contraria non possunt esse in eodem. Sed *bonum et malum sunt contraria.* Ergo unus actus non potest esse bonus et malus.

Respondeo dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse unum, secundum quòd est in uno genere, et esse multiplex, secundum quòd refertur ad aliud genus; sicut superficies continua est una, secundum quòd consideratur in genere quantitatis; tamen est multiplex,

secundum quod refertur ad genus coloris, si partim sit alba et partim nigra. Et secundum hoc nihil prohibet aliquem actum esse unum, secundum quod refertur ad genus naturæ, qui tamen non est unus, secundum quod refertur ad genus moris; sicut et è converso, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Ambulatio enim continua est unus actus secundum genus naturæ; potest tamen contingere quod sint plures secundum genus moris, si mutetur ambulantis voluntas, quæ est principium actuum moralium.

Si ergo accipitur unus actus, prout est in genere moris, impossibile est quod sit bonus et malus bonitate et malitiâ morali; si tamen sit unus unitate naturæ, et non unitate moris, potest esse bonus et malus.

Ad primum ergo dicendum quod ille motus continuus qui procedit ex diversâ intentione, licet sit unus unitate naturæ, non est tamen unus unitate moris.

Ad secundum dicendum quod actio et passio pertinent ad genus moris, in quantum habent rationem voluntarii; et ideò, secundum quod diversâ voluntate dicuntur voluntariæ, secundum hoc sunt duæ moraliter; et potest ex unâ parte inesse *bonum*, et ex aliâ *malum*.

Ad tertium dicendum quod actus servi, in quantum procedit ex voluntate servi, non est actus domini, sed solum in quantum procedit ex mandato domini; unde sic non facit ipsum malum mala voluntas servi.

QUÆSTIO XXI.

DE HIS QUÆ CONSEQUUNTUR ACTUS HUMANOS RATIONE BONITATIS VEL MALITIÆ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiæ; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati; 2° utrùm habeat rationem laudabilis vel culpabilis; 3° utrùm habeat rationem meriti vel demeriti; 4° utrùm habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis, vel peccati.* — (*Mal. quæst. 2, art. 2, ad 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus humanus, in quantum est bonus vel malus, non habeat rationem rectitudinis vel peccati. Peccata enim sunt monstra in naturâ, ut dicitur in 2 Physic., text. 82. Monstra autem non sunt actus, sed sunt quedam res generatæ præter ordinem naturæ; ea autem quæ sunt secundum artem et rationem, imitantur ea quæ sunt secundum naturam, ut ibidem dicitur. Ergo actus ex hoc quod est inordinatus et malus, non habet rationem peccati.

2. Præterea, peccatum, ut dicitur in 2 Physic., loc. cit., accidit in naturâ et arte, cum non pervenitur ad finem intentum à naturâ vel arte. Sed bonitas vel malitia actûs humani maximè consistit in intentione finis, et ejus prosecutione. Ergo videtur quod malitia

actûs non inducat rationem peccati.

3. Præterea, si malitia actûs induceret rationem peccati, sequeretur quod ubicumque esset *malum*, ibi esset peccatum. Hoc autem est falsum; nam pœna, licet habeat rationem mali, non tamen habet rationem peccati. Non ergo ex hoc quod aliquis actus est malus, habet rationem peccati.

Sed contra, bonitas actûs humani, ut supra ostensum est, quæst. 19, art. 4, principaliter dependet à lege æternâ; et per consequens malitia ejus in hoc consistit quod discordat à lege æternâ. Sed hoc facit rationem peccati: dicit enim Augustinus, 22 contra Faustum, cap. 27, in princ., quod *peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*. Ergo actus humanus ex hoc quod est malus habet rationem peccati.

Respondeo dicendum quod *malum* in plus est quàm *peccatum*, sicut et *bonum* in plus est quàm *rectum*; quælibet enim privatio boni in quocumque constituit rationem mali; sed peccatum propriè consistit in actu qui agitur propter finem aliquem, cum non habet debitum ordinem ad finem illum.

Debitus autem ordo ad finem secundum aliquam regulam mensuratur: quæ quidem regula in his quæ secundum naturam agunt, est ipsa virtus naturæ, quæ inclinat in talem finem. Quando ergo actus procedit à virtute naturali secundum naturalem inclinationem in finem, tunc servatur rectitudo in actu, quia medium non exit ab extremis, scilicet actus ab ordine activi principii ad finem; quando autem à rectitudine tali actus aliquis recedit, tunc incidit ratio peccati.

In his verò quæ aguntur per voluntatem, regula proxima est ratio humana; regula autem suprema est lex æterna. Quandocumque ergo actus hominis procedit in finem secundum ordinem rationis et legis æternæ, tunc actus est rectus; quando autem ab hac rectitudine obliquatur, tunc dicitur peccatum. Manifestum est autem ex præmissis, quæst. 19, art. 3 et 4, quod omnis actus voluntarius est malus per hoc quod recedit ab ordine rationis et legis æternæ; et omnis actus bonus concordat rationi et legi æternæ. Unde sequitur quod actus humanus, ex hoc quod est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati.

Ad primum ergo dicendum quod monstra dicuntur esse peccata, in quantum producta sunt ex peccato in actu naturæ existente.

Ad secundum dicendum quod duplex est finis, scilicet ultimus et propinquus. In peccato autem naturæ deficit quidem actus à fine ultimo, qui est perfectio generati; non autem deficit à quocumque fine proximo, operatur enim natura aliquid formando. Similiter in peccato voluntatis semper est defectus ab ultimo fine intento; quia nullus actus voluntatis malus est ordinabilis ad beatitudinem, quæ est ultimus finis; licet non deficiat ab aliquo fine proximo, quem voluntas intendit et consequitur. Unde etiam cum ipsa intentio hujus finis ordinetur ad finem ultimum, in ipsâ intentione hujusmodi finis potest inveniri ratio rectitudinis et peccati.

Ad tertium dicendum quòd unumquodque ordinatur ad finem per actum suum; et ideò ratio peccati, quæ consistit in deviatione ab ordine ad finem, propriè consistit in actu. Sed pœna respicit personam peccantem, ut in primo dictum est, quæst. 48, art. 5, ad 4, et art. 6, ad 3.

ARTICULUS II. — *Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem laudabilis vel culpabilis.* — (3, dist. 24, art. 1, quæst. 2, corp., et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 2, quæst. 1, ad 1, et quæst. 6, art. 2, ad 3, et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus humanus ex hoc quòd est bonus vel malus, non habeat rationem laudabilis vel culpabilis. Peccatum enim contingit in his quæ aguntur à naturâ, ut dicitur in 2 Phys., text. 82. Sed tamen ea quæ sunt naturalia, non sunt laudabilia nec culpabilia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5. Ergo actus humanus, ex hoc quòd est malus vel peccatum, non habet rationem culpæ, et per consequens non ex hoc quòd est bonus, habet rationem laudabilis.

2. Præterea, sicut contingit peccatum in actibus moralibus, ita et in actibus artis, quia, ut dicitur in 2 Physic., text. 82, *peccat grammaticus non rectè scribens, et medicus non rectè dans potionem.* Sed non culpatur artifex ex hoc quòd aliquid malum facit, quia ad industriam artificis pertinet quòd possit et bonum opus facere, et malum, cùm voluerit. Ergo videtur quòd etiam actus moralis ex hoc quòd est malus, non habeat rationem culpabilis.

3. Præterea, Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nomin., part. 4, lect. 22, quòd *malum est infirmum et impotens.* Sed infirmitas vel impotentia vel tollit vel diminuit rationem culpæ. Non ergo actus humanus est culpabilis ex hoc quòd est malus.

Sed contra est quod Philosophus dicit, 1 Ethic., cap. 12 et 7, magn. Moral. cap. 19, quòd *laudabilia sunt virtutum opera; vituperabilia autem vel culpabilia opera contraria.* Sed actus boni sunt actus virtutis, quia virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6: unde actus oppositi sunt actus mali. Ergo actus humanus ex hoc quòd est bonus vel malus, habet rationem laudabilis vel culpabilis.

Respondeo dicendum quòd sicut *malum* est in plus quàm peccatum, ita peccatum est in plus quàm culpa; ex hoc enim dicitur actus culpabilis vel laudabilis, quòd imputatur agenti; nihil enim est aliud laudari vel culpari, quàm imputari alicui malitiam vel bonitatem sui actûs. Tunc autem (1) actus imputatur agenti, quando est in potestate ipsius ita quòd habeat dominium sui actûs.

Hoc autem est in omnibus actibus voluntariis, quia per voluntatem homo dominium sui actûs habet, ut ex supra dictis patet, quæst. 1, art. 1 et 2. Unde relinquitur quòd *bonum* vel *malum* in solis actibus voluntariis constituit rationem laudis vel culpæ, in qui-

bus idem est *malum, peccatum et culpa.*

Ad primum ergo dicendum quòd actus naturales non sunt in potestate naturalis agentis, cùm natura sit determinata ad unum; et ideò, licet in actibus naturalibus sit peccatum, non tamen est ibi culpa.

Ad secundum dicendum quòd ratio aliter se habet in artificialibus, et aliter in moralibus; in artificialibus enim ratio ordinatur ad finem particularem, quod est aliquid per rationem excogitatum; in moralibus autem ordinatur ad finem communem totius humanæ vitæ. Finis autem particularis ordinatur ad finem communem. Cùm autem peccatum sit per deviationem ab ordine ad finem, ut dictum est, art. 1 hujus quæst., in actu artis contingit dupliciter esse peccatum: uno modo per deviationem à fine particulari intento ab artifice, et hoc peccatum erit proprium arti, putà si artifex intendens facere bonum opus, faciat malum, vel intendens facere malum, faciat bonum; alio modo per deviationem à fine communi humanæ vitæ, et hoc modo dicetur peccare, si intendat facere malum opus, et faciat, per quod alius decipiatur (1). Sed hoc peccatum non est proprium artificis, in quantum artifex, sed in quantum homo est. Unde ex primo peccato culpatur artifex in quantum artifex; sed ex secundo culpatur homo, in quantum homo. Sed in moralibus, ubi attenditur ordo rationis ad finem communem humanæ vitæ, semper peccatum et malum attenditur per deviationem ab ordine rationis ad finem communem humanæ vitæ; et ideò culpatur ex tali peccato homo, et in quantum est homo, et in quantum moralis est. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, circ. fin., quòd *in arte volens autem minùs; eligibilius, circa prudentiam peccans est* sicut et in virtutibus moralibus, quarum prudentia est directiva.

Ad tertium dicendum quòd illa infirmitas quæ est in malis voluntariis, subjacet potestati hominis; et ideò nec tollit nec diminuit rationem culpæ.

ARTICULUS III. — *Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti.* — (2, dist. 40, art. 5, et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 1, ad 1, et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd actus humanus non habeat rationem meriti vel demeriti propter suam bonitatem vel malitiam. Meritum enim et demeritum dicitur per ordinem ad retributionem, quæ locum solùm habet in his quæ ad alterum sunt. Sed non omnes actus humani boni vel mali sunt ad alterum, sed quidam sunt ad seipsum. Ergo non omnis actus humanus bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti.

2. Præterea, nullus meretur pœnam vel præmium ex hoc quòd disponit ut vult de eo cujus est dominus; sicut si homo destruat rem suam, non punitur sicut si destrueret

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. atque editi passim. Editi Rom.: *Etiam si intendat facere malum opus, et faciat per hoc ut alius decipiatur.*

(1) Al., enim.

reæ alterius. Sed homo est dominus suorum actuum. Ergo ex hoc quòd benè vel malè disponit de suo actu, non meretur penam vel præmium.

3. Præterea, ex hoc quòd aliquis sibi ipsi acquirit bonum, non meretur ut ei benè fiat ab alio, et eadem ratio est de malis. Sed ipse actus bonus est quoddam bonum, et perfectio agentis; actus autem inordinatus est quoddam malum ipsius. Non ergò ex hoc quòd homo facit malum actum, vel bonum, meretur, vel demeretur.

Sed contra est quod dicitur Isa. 3, 10 : *Dicite justo, quoniam benè, quoniam fructum adinventionum suarum comedet. Væ impio in malum, retributio enim manuum ejus fiet ei.*

Respondeo dicendum quòd *meritum* et *demeritum* dicuntur in ordine ad retributionem, quæ fit secundum justitiam. Retributio autem secundum justitiam fit alicui ex eo quòd agit in profectum vel nocumentum alterius.

Est autem considerandum quòd unusquisque in aliquâ societate vivens, est aliquo modo pars et membrum totius societatis. Quicumque ergo agit aliquid in bonum, vel malum alicujus in societate existentis, hoc redundat in totam societatem; sicut qui lædit manum, per consequens lædit hominem. Cùm ergo aliquis agit in bonum vel malum alterius singularis personæ, cadit ibi dupliciter ratio meriti vel demeriti; uno modo, secundum quòd debetur ei retributio à singulari personâ, quam juvat vel offendit; alio modo, secundum quòd debetur ei retributio à toto collegio.

Quando verò aliquis ordinat actum suum directè in bonum vel malum totius collegii, debetur ei retributio primò quidem et principaliter à toto collegio, secundariò verò ab omnibus collegii partibus.

Cùm verò aliquis agit quod in bonum proprium vel malum vergit, etiam debetur ei retributio, in quantum etiam hoc vergit in commune, secundum quòd ipse est pars collegii; licèt non debeatur ei retributio, in quantum est bonum vel malum singularis personæ, quæ est eadem agenti, nisi fortè à seipso, secundum quamdam similitudinem, prout est justitia hominis ad seipsum.

Sic igitur patet quòd actus bonus vel malus habet rationem laudabilis vel culpabilis, secundum quòd est in potestate voluntatis; rationem verò rectitudinis et peccati secundum ordinem ad finem; rationem verò meriti et demeriti secundum retributionem justitiæ ad alterum.

Ad primum ergo dicendum quòd quandoque actus hominis boni vel mali, licèt non ordinentur ad bonum vel malum alterius singularis personæ, tamen ordinantur ad bonum vel ad malum alterius, quod est ipsa communitas.

Ad secundum dicendum quòd homo, qui habet dominium sui actus, ipse etiâ, in quantum est alterius, scilicet communitatis, cujus est pars, meretur aliquid vel demeretur, in quantum actus suos benè vel malè disponit; sicut etiam si alia sua, de quibus

communitati servire debet, benè vel malè dispensat.

Ad tertium dicendum quòd hoc ipsum bonum vel malum quod aliquis sibi facit per suum actum, redundat in communitatem, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum.* — (Heb. 6, lect. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus hominis bonus vel malus non habeat rationem meriti vel demeriti per comparationem ad Deum, quia, ut dictum est art. præc., meritum et demeritum importat ordinem ad recompensationem profectus vel damni ad alterum illati. Sed bonus actus hominis vel malus non cedit in aliquem profectum vel damnum ipsius Dei; dicitur enim Job. 35, 6 : *Si peccaveris, quid ei nocebis?.... Porro si justè egeris, quid donabis ei?* Ergo actus hominis bonus vel malus non habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

2. Præterea, instrumentum nihil meretur vel demeretur apud eum qui utitur instrumento, quia tota actio instrumenti est utentis ipso. Sed homo in agendo est instrumentum divinæ virtutis principaliter ipsum moventis: unde dicitur Isa. 10, 15 : *Numquid gloriabitur securis contra eum qui secatur in cædem? aut exaltabitur serra contra eum à quo trahitur?* ubi manifestè hominem agentem comparat instrumento. Ergo homo (1), benè agendo vel malè, non meretur vel demeretur apud Deum.

3. Præterea, actus humanus habet rationem meriti vel demeriti, in quantum ordinatur ad alterum. Sed non omnis actus humanus ordinatur ad Deum. Ergo non omnes actus boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Sed contra est quod dicitur Eccle. ult., 14 : *Cuncta quæ fiunt adducet Deus in judicium, sive bonum sive malum.* Sed judicium importat retributionem, respectu cujus meritum vel demeritum dicitur. Ergo omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., actus alicujus hominis habet rationem meriti vel demeriti, secundum quòd ordinatur ad alterum vel ratione ejus, vel ratione communitatis.

Utroque autem modo actus nostri boni vel mali habent rationem meriti vel demeriti apud Deum. Ratione quidem ipsius, in quantum est ultimus hominis finis; est autem debitum ut ad finem ultimum omnes actus referantur, ut supra habitum est, quæst. 19, art. 10, unde qui facit actum malum non referibilem in Deum, non servat honorem Dei, qui ultimo fini debetur. Ex parte verò totius communitatis universi, quia in quâlibet communitate illè qui regit communitatem, præcipuè habet curam boni communis; unde ad eum pertinet retribuere pro his quæ benè vel malè fiunt in communitate. Est autem

(1) Al. deest homo.

Deus gubernator et rector totius universi, sicut in primo habitum est, quæst. 103, art. 6, et specialiter rationalium creaturarum.

Unde manifestum est quòd actus humani habent rationem meriti vel demeriti per comparisonem ad ipsum; alioquin sequeretur quòd Deus non haberet curam de actibus humanis.

Ad primum ergo dicendum quòd per actum hominis Deo secundum se nihil potest accrescere vel deperire; sed tamen homo, in quantum in se est, aliquid subtrahit Deo, vel ei exhibet, cum servat vel non servat ordinem quem Deus instituit.

Ad secundum dicendum quòd homo sic movetur à Deo ut instrumentum, quod tamen non excluditur (1) quin moveat seipsum per liberum arbitrium, ut ex supradictis patet, quæst. 10, art. 4, et ideò per suum actum meretur vel demeretur apud Deum.

Ad tertium dicendum quòd homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum, et secundum omnia sua; et ideò non oportet quòd quilibet actus ejus sit meritorius vel demeritorius per ordinem ad communitatem politicam. Sed totum quod homo est, et quod potest et habet, ordinandum est ad Deum; et ideò omnis actus hominis bonus vel malus habet rationem meriti vel demeriti apud Deum, quantum est ex ipsâ ratione actus.

QUÆSTIO XXII.

DE SUBJECTO PASSIONUM ANIMÆ. — (*In tres articulos divisa.*)

Post hoc considerandum est de passionibus animæ, et primò in generali; secundò in speciali. In generali autem quatuor occurrunt circa eas considerata: primò quidem de subjecto earum; secundò de differentiâ earum; tertio de comparatione earum ad invicem; quartò de malitiâ et bonitate ipsarum.

Circa primum quærentur tria: 1º utrùm aliqua passio sit in animâ; 2º utrùm magis in parte appetitivâ quàm in apprehensivâ; 3º utrùm magis sit in appetitu sensitivo quàm intellectivo, qui dicitur voluntas.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm aliqua passio sit in animâ.* — (3, dist. 15, quæst. 11, art. 1, et Ver. quæst. 26, art. 1, et 1, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla passio sit in animâ. Pati enim est proprium materiæ. Sed anima non est composita ex materiâ et formâ, ut in primo habitum est, quæst. 75, art. 5. Ergo nulla passio est in animâ.

2. Præterea, passio est motus, ut dicitur in 3 Physic., text. 19 et seq. Sed anima non movetur, ut probatur in 1 de Animâ, text. 36 et seq. Ergo passio non est in animâ.

3. Præterea, passio est via in corruptionem: nam *omnis passio magis facta abjicit à substantiâ*, ut dicitur in lib. 6 Topic., cap. 2, in explic. loci 19. Sed anima est incorruptibilis. Ergo nulla passio est in animâ.

(1) Al., excludit.

Sed contra est quòd Apostolus dicit ad Rom. 7, 5: *Cum essemus in carne, passionibus peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris.* Peccata autem sunt propriè in animâ. Ergo et *passiones*, quæ dicuntur *peccatorum*, sunt in animâ.

Respondeo dicendum quòd pati dicitur tripliciter: uno modo communiter, secundum quòd omne *recipere* est *pati*, etiamsi nihil abjiciatur à re, sicut si dicatur aerem pati, quando illuminatur; hoc autem magis est perfici quàm pati. Alio modo dicitur propriè pati, quando aliquid recipitur cum alterius abiectione. Sed hoc contingit dupliciter: quandoque enim abjicitur id quod non est conveniens rei; sicut cum corpus animalis sanatur, dicitur pati, quia recipit sanitatem ægritudine abjectâ. Alio modo, quando è converso contingit, sicut ægrotare dicitur pati, quia recipitur infirmitas, sanitate abjectâ. Et hic est propriissimus modus passionis. Nam pati dicitur ex eo quòd aliquid trahitur ad agentem; quod autem recedit ab eo quod est sibi conveniens, maximè videtur ad aliud trahi. Et similiter in 1 de Generatione, text. 18, dicitur, quòd quando ex ignobiliore generatur nobilior, est generatio simpliciter, et corruptio secundum quid; è converso autem quando ex nobiliori ignobilior generatur.

Et his tribus modis contingit esse in animâ passionem. Nam secundum receptionem tantum dicitur quòd sentire et intelligere est quoddam *pati*. Passio autem cum abiectione non est nisi secundum transmutationem corporalem: unde passio propriè dicta non potest competere animæ nisi per accidens, in quantum scilicet compositum patitur. Sed in hoc est diversitas: nam quando hujusmodi transmutatio fit in deterius, magis propriè habet rationem passionis, quàm quando fit in melius, unde tristitia magis propriè est passio quàm lætitia.

Ad primum ergo dicendum quòd *pati*, secundum quòd est cum abiectione et transmutatione, proprium est materiæ; unde non invenitur nisi in compositis ex materiâ et formâ. Sed *pati*, prout importat receptionem solam, non est necessarium quòd sit materiæ, sed potest esse cujuscumque existentis in potentiâ. Anima autem, et si non sit composita ex materiâ et formâ, habet tamen aliquid potentialitatis, secundum quam convenit sibi recipere, et secundum quod intelligere *pati* est, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 2.

Ad secundum dicendum quòd pati et moveri, etsi non conveniat animæ per se, convenit tamen ei per accidens, ut in 1 de Animâ, loc. cit. in arg., dicitur.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de passione quæ est cum transmutatione ad deterius; et hujusmodi passio animæ convenire non potest nisi per accidens; per se autem convenit composito, quod est corruptibile.

ARTICULUS II. — *Utrùm passio magis sit in parte appetitivâ quàm in apprehensivâ.* — (*Inf., quæst. 41, art. 1, corp., et 3, quæst. 15, art. 4, corp., et Ver. quæst. 26, art. 3,*

corp., et ad 18, et Div. cap. 2, lect. 5, et 2 Ethic., lect. 6, fin.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd passio magis sit in parte animæ apprehensivâ quàm in parte appetitivâ. Quod enim est primum in quolibet genere, videtur esse maximum illorum quæ sunt in genere illo, et causa aliorum, ut dicitur in 2 Metaph., text. 4. Sed passio prius invenitur in parte apprehensivâ quàm in parte appetitivâ; non enim patitur pars appetitiva, nisi passione præcedente in parte apprehensivâ. Ergo passio est magis in parte apprehensivâ quàm in parte appetitivâ.

2. Præterea, quod est magis activum, videtur esse minus passivum; actio enim passioni opponitur. Sed pars appetitiva est magis activa quàm pars apprehensiva. Ergo videtur quòd in parte apprehensivâ magis sit passio.

3. Præterea, sicut appetitus sensitivus est virtus in organo corporali, ita et vis apprehensiva sensitiva. Sed passio animæ fit propriè loquendo secundum transmutationem corporalem. Ergo non magis est passio in parte appetitivâ sensitivâ quàm in apprehensivâ sensitivâ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 9 de Civ. Dei, cap. 4, in princ., quòd *motus animi quos Græci πάθη, nostri autem, sicut Cicero, perturbationes, quidam affectiones vel affectus, quidam verò, sicut in Græco habetur, expressius passiones vocant*. Ex quo patet quòd passiones animæ sunt idem quod affectiones. Sed affectiones manifestè pertinent ad partem appetitivam, et non ad apprehensivam. Ergo et passiones magis sunt in appetitivâ quàm in apprehensivâ.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. præc., nomine passionis importatur quòd patiens trahatur ad id quod est agentis. Magis autem trahitur anima ad rem per vim appetitivam, quàm per vim apprehensivam. Nam per vim appetitivam anima habet ordinem ad ipsas res, prout in seipsis sunt; unde Philosophus dicit in 6 Metaph., text. 8, quòd *bonum et malum, quæ sunt objecta appetitivæ potentiae, sunt in ipsis rebus*. Vis autem apprehensiva non trahitur ad rem, secundum quod in seipsâ est; sed cognoscit eam secundum intentionem rei quam in se habet vel recipit secundum proprium modum (1): unde et ibidem dicitur, quòd *verum et falsum, quæ ad cognitionem pertinent, non sunt in rebus, sed in mente*. Unde patet quòd ratio passionis magis invenitur in parte appetitivâ quàm in parte apprehensivâ.

Ad primum ergo dicendum quòd intensio (2) è converso se habet in his quæ pertinent ad perfectionem, et in his quæ pertinent ad defectum. Nam in his quæ ad perfectionem pertinent, attenditur intensio per accessum ad unum primum principium; cui quantò

est aliquid propinquius, tantò est magis intensum; sicut intensio lucidi attenditur per accessum ad aliquid summè lucidum; cui quantò aliquid magis appropinquat, tantò est magis lucidum. Sed in his quæ ad defectum pertinent, attenditur intensio, non per accessum ad aliquid summum, sed per recessum à perfecto, quia in hoc ratio privationis et defectus consistit; et ideò quantò magis recedit à primo, tantò est minus intensum; et propter hoc in principio semper invenitur parvus defectus, qui postea procedendo magis multiplicatur. Passio autem ad defectum pertinet, quia est alicujus, secundum quòd est in potentiâ. Unde in his quæ appropinquant primo perfecto, scilicet Deo, invenitur parum de ratione potentiæ et passionis; in aliis autem consequenter plus: et sic etiam in priori vi animæ, scilicet apprehensivâ, invenitur minus de ratione passionis.

Ad secundum dicendum quòd vis appetitiva dicitur esse magis activa, quia est magis principium exterioris actus; et hoc habet ex hoc ipso ex quo habet quòd sit magis passiva, scilicet ex hoc quòd habet ordinem ad rem, prout est in seipsâ; per actionem enim exteriorem venimus ad consequendas res.

Ad tertium dicendum quòd, sicut in 1 dictum est, quæst. 78, art. 3, dupliciter organum animæ potest transmutari: uno modo transmutatione spirituali, secundum quòd recipit intentionem rei; et hoc per se invenitur in actu apprehensivæ virtutis sensitivæ; sicut oculus immutatur à visibili, non ita quòd coloretur, sed ita quòd recipiat intentionem coloris. Est autem et alia naturalis transmutatio organi, prout organum transmutatur quantum ad suam naturalem dispositionem, putà quòd calefit, aut infrigidatur, vel alio modo simili transmutatur; et hujusmodi transmutatio per accidens se habet ad actum apprehensivæ virtutis sensitivæ, putà cum oculus fatigatur ex forti intuitu, vel dissolvitur ex vehementiâ visibilis. Sed ad actum appetitus sensitivi per se ordinatur hujusmodi transmutatio: unde in definitione motuum appetitivæ partis materialiter ponitur aliqua naturalis transmutatio organi, sicut dicitur, quòd *ira est accensio sanguinis circa cor*. Unde patet quòd ratio passionis magis invenitur in actu sensitivæ virtutis appetitivæ, quàm in actu sensitivæ virtutis apprehensivæ, licet utraque sit actus organi corporalis.

ARTICULUS III. — *Utrum passio sit magis in appetitu sensitivo, quàm intellectivo qui dicitur voluntas.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd passio non magis sit in appetitu sensitivo quàm in appetitu intellectivo. Dicit enim Dionysius 2 cap. de div. Nom., part. 1; lect. 4, quòd *Hierotheus ex quadam est doctus diviniore inspiratione, non solum discens, sed etiam patiens divina*. Sed passio divinorum non potest pertinere ad appetitum sensitivum, cujus objectum est bonum sensibile. Ergo passio est in appetitu intellectivo, sicut et in sensitivo.

2. Præterea, quantò activum est potentius

(1) Al., motum.

(2) Ita Garcia cum editis posterioribus. In cod. Alcan. et edit. Rom. deest intensio. Al., intentio, perpetuam.

tantò passio est fortior. Sed objectum appetitûs intellectivi, quod est bonum universale, est potentius activum quàm objectum appetitûs sensitivi, quod est particulare bonum. Ergo ratio passionis magis invenitur in appetitu intellectivo quàm in appetitu sensitivo.

3. Præterea, gaudium et amor passiones quædam esse dicuntur. Sed hæc inveniuntur in appetitu intellectivo, et non solum in sensitivo; alioquin non attribuerentur in Scripturis Deo et Angelis. Ergo passiones non magis sunt in appetitu sensitivo quàm in intellectivo.

Sed contra est quod dicit Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, describens animales passiones: *Passio est motus appetitivæ virtutis sensibilis in imaginatione boni vel mali; et aliter: Passio est motus irrationalis animæ per suspicionem (1) boni et mali.*

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. 1 hujus quæst., et art. 2, ad 3, passio propriè invenitur ubi est transmutatio corporalis, quæ quidem invenitur in actibus appetitûs sensitivi; et non solum spiritualis, sicut est in apprehensione sensitivâ, sed etiam naturalis. In actu autem appetitûs intellectivi non requiritur aliqua transmutatio corporalis, quia hujusmodi appetitus non est virtus alicujus organi. Unde patet quòd ratio passionis magis propriè invenitur in actu appetitûs sensitivi quàm intellectivi, ut etiam patet per definitiones Damasceni inductas, in arg. *Sed cont.*

Ad primum ergo dicendum quòd *passio divinorum* ibi dicitur affectio ad divina, et conjunctio ad ipsa per amorem; quod tamen fit sine transmutatione corporali.

Ad secundum dicendum quòd magnitudo passionis non solum dependet ex virtute agentis, sed etiam ex passibilitate patientis, quia quæ sunt benè passibilia, multum patiuntur etiam à parvis activis. Licet ergo objectum appetitûs intellectivi sit magis activum quàm objectum appetitûs sensitivi, tamen appetitus sensitivus est magis passivus.

Ad tertium dicendum quòd amor, et gaudium, et alia hujusmodi, cum attribuuntur Deo, vel Angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectûs absque passione. Unde dicit Augustinus, 9 de Civ. Dei, cap. 5, in fin.: *Sancti Angeli et sine ira puniunt, et sine miseriæ compassionem subveniunt; et tamen istarum nomina passionum consuetudine locutionis humanæ etiam in eos usurpantur, propter quamdam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem.*

QUÆSTIO XXIII.

DE DIFFERENTIA PASSIONUM AB INVICEM. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de passionum differentiâ ab invicem; et circa hoc quærun-

(1) Ita Mss. cum Nicolaio. Editi, per susceptionem. Damascenus, ob boni vel mali opinionem.

tur quatuor: 1^o utrùm passiones quæ sunt in concupiscibili sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili; 2^o utrùm contrarietates passionum irascibilis sint secundum contrarietatem boni et mali; 3^o utrùm sit aliqua passio non habens contrarium; 4^o utrùm sint aliquæ passiones differentes specie in eadem potentiâ, non contrariæ ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm passiones quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili.* — (Ver. quæst. 26, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd passiones eadem sint in irascibili et in concupiscibili. Dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 5, circ. princ., quòd passiones animæ sunt quas sequitur gaudium et tristitia. Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo omnes passiones sunt in concupiscibili; non ergo sunt aliæ in irascibili et aliæ in concupiscibili.

2. Præterea, Matth. 13, super illud: *Simile est regnum cælorum fermento*, etc., dicit Glossa (ordinaria Hieronymi): *In ratione possideamus prudentiam, in irascibili odium vitiorum, in concupiscibili desiderium virtutum.* Sed odium est in concupiscibili, sicut et amor, qui contrariatur, ut dicitur in 2 Topic., cap. 3, loc. 25. Ergo eadem passio est in concupiscibili et irascibili.

3. Præterea, passiones et actus differunt specie secundum objecta. Sed passionum irascibilis et concupiscibilis eadem objecta sunt, scilicet *bonum et malum*. Ergo eadem passiones sunt irascibilis et concupiscibilis.

Sed contra, diversarum potentiarum actus sunt specie diversi, sicut videre et audire. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt duæ potentiæ dividentes appetitum sensitivum, ut in primo dictum est, quæst. 81, art. 2. Ergo cum passiones sint motus appetitûs sensitivi, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 2, passiones quæ sunt in irascibili, erunt aliæ secundum speciem à passionibus quæ sunt in concupiscibili.

Respondeo dicendum quòd passiones quæ sunt in irascibili et in concupiscibili differunt specie. Cum enim diversæ potentiæ habeant diversa objecta, ut in primo dictum est, quæst. 77, art. 3, necesse est quòd passiones diversarum potentiarum ad diversa objecta referantur. Unde multò magis passiones diversarum potentiarum specie differunt; major enim differentia objecti requiritur ad diversificandam speciem potentiarum quàm ad diversificandam speciem passionum vel actuum.

Sicut enim in naturalibus diversitas generis consequitur diversitatem potentiæ materiæ, diversitas autem speciei diversitatem formæ in eadem materiâ, ita in actibus animæ actus ad diversas potentias pertinentes sunt non solum specie, sed etiam genere diversi; actus autem vel passiones respicientes diversa objecta specialia comprehensa sub uno communi objecto unius potentiæ, differunt sicut species illius generis.

Ad cognoscendum ergo quæ passiones sunt in irascibili et quæ in concupiscibili, oportet assumere objectum utriusque potentiæ. Di-

etum est autem in primo, quæst. 81, art. 2, quod objectum potentiæ concupiscibilis est *bonum* vel *malum* sensibile simpliciter acceptum, quod est delectabile vel dolorosum. Sed quia necesse est quod interdum anima difficultatem vel pugnam patiatur in adipiscendo aliquod huiusmodi bonum, vel fugiendo aliquod huiusmodi malum, in quantum hoc est quodammodo elevatum supra facilem potestatem animalis, ideò ipsum *bonum* vel *malum*, secundum quod habet rationem ardui vel difficilis, est objectum irascibilis. Quæcumque ergo passiones respiciunt absolutè *bonum* vel *malum*, pertinent ad concupiscibilem, ut gaudium, tristitia, amor, odium, et similia; quæcumque verò passiones respiciunt *bonum* vel *malum* sub ratione ardui, prout est aliquid adipiscibile vel fugibile cum aliquâ difficultate, pertinent ad irascibilem, ut audacia et timor, spes et huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in primo dictum est, quæst. 81, art. 2, ad hoc vis irascibilis data est animalibus ut tollantur impedimenta quibus concupiscibilis in suum objectum tendere prohibetur, vel propter difficultatem boni adipiscendi, vel propter difficultatem mali superandi. Et ideò passiones irascibilis omnes terminantur ad passiones concupiscibilis; et secundum hoc etiam passiones quæ sunt in irascibili, consequuntur gaudium et tristitia (1), quæ sunt in concupiscibili.

Ad secundum dicendum quod odium vitiorum attribuit Hieronymus irascibili, non propter rationem odii, quæ propriè competit concupiscibili, sed propter impugnationem, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad tertium dicendum quod bonum in quantum est delectabile, movet concupiscibilem; sed si bonum habeat quamdam difficultatem ad adipiscendum, ex hoc ipso habet aliquid repugnans concupiscibili. Et ideò necessarium fuit esse aliam potentiam quæ in id tenderet; et ratio est eadem de malis; et hæc potentia est irascibilis. Unde ex consequentii passiones (2) concupiscibilis et irascibilis specie differunt.

ARTICULUS II.—*Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali.*—(Inf., quæst. 40, art. 4, et quæst. 45, art. 1, 2, et 3, dist. 26, quæst. 1, art. 3, corp., et Ver. quæst. 26, art. 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod contrarietas passionum irascibilis non sit nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*. Passiones enim irascibilis ordinantur ad passiones concupiscibilis, ut dictum est art. præc., ad 1. Sed passiones concupiscibilis non contrariantur nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*, sicut amor et odium, gaudium et tristitia. Ergo nec passiones irascibilis.

2. Præterea, passiones differunt secundum

objecta, sicut et motus secundum terminos. Sed contrarietas non est in motibus, nisi secundum contrarietatem terminorum, ut patet in 5 Physic., text. 49. Ergo neque in passionibus est contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem objectorum. Objectum autem appetitûs est *bonum* vel *malum*. Ergo in nullâ potentiâ appetitivâ potest esse contrarietas passionum nisi secundum contrarietatem *boni* et *mali*.

3. Præterea, omnis passio animæ attenditur secundum accessum et recessum, ut Avicenna dicit in 6 de Naturalibus. Sed accessus causatur ex ratione boni, recessus autem ex ratione mali; quia sicut *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1 Ethic., in princ., ita *malum est quod omnia fugiunt*. Ergo contrarietas in passionibus animæ non potest esse nisi secundum *bonum* et *malum*.

Sed contra, timor et audacia sunt contraria, ut patet in 3 Ethic., cap. 7. Sed timor et audacia non differunt secundum *bonum* et *malum*, quia utrumque est respectu aliquorum malorum. Ergo non omnis contrarietas passionum irascibilis est secundum contrarietatem *boni* et *mali*.

Respondeo dicendum quod passio quidam motus est, ut dicitur in 3 Physic., text. 19 et seq. Unde oportet contrarietatem passionum accipere secundum contrarietatem motuum vel mutationum. Est autem duplex contrarietas in mutationibus et motibus, ut dicitur in 5 Physic., text. 47, 48 et 49. Una quidem secundum accessum et recessum ab eodem termino; quæ quidem contrarietas est propriè mutationum, id est, generationis, quæ est mutatio ad esse, et corruptionis, quæ est mutatio ab esse. Alia autem secundum contrarietatem terminorum, quæ propriè est contrarietas motuum; sicut dealbatio, quæ est motus à nigro in album, opponitur denigrationi, quæ est motus ab albo in nigrum. Sic igitur in passionibus animæ duplex contrarietas invenitur, una quidem secundum contrarietatem objectorum scilicet *boni* et *mali*; alia verò secundum accessum et recessum ab eodem termino.

In passionibus quidem concupiscibilis invenitur prima contrarietas tantum, quæ scilicet est secundum objecta; in passionibus autem irascibilis invenitur utraque. Cujus ratio est quia objectum concupiscibilis, ut supra dictum est, art. præc., est *bonum* vel *malum* sensibile absolutè. Bonum autem, in quantum bonum, non potest esse terminus ut à quo, sed solum ut ad quem, quia nihil refugit bonum, in quantum bonum, sed omnia appetunt ipsum; similiter nihil appetit malum, in quantum huiusmodi, sed omnia fugiunt ipsum; et propter hoc malum non habet rationem termini ad quem, sed solum termini à quo. Sic igitur omnis passio concupiscibilis respectu boni, est ut in ipsum, sicut amor, desiderium et gaudium; omnis verò passio respectu mali est ut ab ipso (1), sicut

(1) Ita edit. Rom., consequuntur gaudium et tristitiam.

(2) Edit. Rom., species, ut habebat cod. Alcan. primâ manu; at substitutum est ibidem passiones, ut passim legitur.

(1) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., ab ipso.

odium, fuga, seu abominatio, et tristitia. Unde in passionibus concupiscibilis non potest esse contrarietas secundum accessum et recessum ab eodem objecto. Sed objectum irascibilis est *sensibile bonum vel malum*, non quidem absolute, sed sub ratione difficultatis vel arduitis, ut supra dictum est, art. præc. Bonum autem arduum sive difficile habet rationem ut in ipsum tendatur, in quantum est bonum, quod pertinet ad passionem spei; et ut ab ipso recedatur, in quantum est arduum et difficile, quod pertinet ad passionem desperationis. Similiter malum arduum habet rationem, ut videtur, in quantum est malum; et hoc pertinet ad passionem timoris. Habet etiam rationem ut in ipsum tendatur, sicut in quoddam arduum, per quod scilicet aliquid evadit subjectionem mali; et sic tendit in ipsum audacia.

Invenitur ergo in passionibus irascibilis contrarietas secundum contrarietatem *boni et mali*, sicut inter spem et timorem; et iterum secundum accessum et recessum ab eodem termino, sicut inter audaciam et timorem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — *Utrum sit aliqua passio animæ non habens contrarium.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnis passio animæ habeat aliquod contrarium. Omnis enim passio animæ vel est in irascibili, vel in concupiscibili, sicut supra dictum est, art. præc. Sed utræque passionem habent contrarietatem suo modo. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

2. Præterea, omnis passio animæ habet *bonum vel malum* pro objecto; quæ sunt objecta universaliter appetitivæ partis. Sed passioni cujus objectum est *bonum*, opponitur passio cujus objectum est *malum*. Ergo omnis passio habet contrarium.

3. Præterea, omnis passio animæ est secundum accessum vel secundum recessum, ut dictum est art. præc. Sed cuilibet accessui contrariatur recessus, et è converso. Ergo omnis passio animæ habet contrarium.

Sed contra, ira est quædam passio animæ. Sed nulla passio contraria ponitur iræ, ut patet in 4 Ethic., cap. 5, parum à princ. Ergo non omnis passio habet contrarium.

Respondeo dicendum quod singulare est in passione iræ quod non potest habere contrarium neque secundum accessum et recessum, neque secundum contrarietatem boni et mali. Causatur enim ira ex malo difficili jam injacente; ad cujus præsentiam necesse est quod aut appetitus succumbat, et sic non exit terminos tristitiæ, quæ est passio concupiscibilis; aut habet motum ad invadendum malum læsivum, quod pertinet ad iram; motum autem ad fugiendum habere non potest, quia jam malum ponitur præsens vel præteritum; et sic motui iræ non contrariatur aliqua passio secundum contrarietatem accessus et recessus. Similiter etiam nec secundum contrarietatem boni et mali, quia malo jam injacenti opponitur bonum jam adeptum, quod jam non potest habere ratio-

nem ardui vel difficilis; nec post adaptionem boni remanet alius motus, nisi quietatio appetitus in bono adepto, quæ pertinet ad gaudium, quod est passio concupiscibilis. Unde motus iræ non potest habere aliquem motum animæ contrarium; sed solummodo opponitur ei cessatio à motu, sicut Philosophus dicit in suâ Rhetoricâ, lib. 2, cap. 3, in princ., quod *mitescere opponitur ei quod est irasci*; quod non est oppositum contrariè, sed negativè vel privativè.

Et per hoc patet responsio ad objecta

ARTICULUS IV. — *Utrum sint aliquæ passionem differentes specie in eadem potentiâ non contrariæ ad invicem.* — (Inf., quæst. 15, art. 3 et 4, corp., et 2 Ethic., lect. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non possint in aliquâ potentiâ esse passionem differentes, et non contrariæ ad invicem. Passionem enim animæ differunt secundum objecta. Objecta autem passionum animæ sunt *bonum et malum*, secundum quorum differentiam passionem habent contrarietatem. Ergo nullæ passionem ejusdem potentiæ non habentes contrarietatem ad invicem differunt specie.

2. Præterea, differentia speciei est differentia secundum formam. Sed omnis differentia secundum formam est secundum aliquam contrarietatem, ut dicitur in 10 Metaph., text. 24. Ergo passionem ejusdem potentiæ quæ non sunt contrariæ, non differunt specie.

3. Præterea, cum omnis passio animæ consistat in accessu vel recessu ad *bonum vel malum*, necesse videtur quod omnis differentia passionum animæ sit vel secundum differentiam boni et mali, vel secundum differentiam accessus et recessus, vel secundum majorem vel minorem accessum et recessum (1). Sed primæ duæ differentiæ inducunt contrarietatem in passionibus animæ, ut dictum est art. 2 hujus qu.; tertia autem differentia non diversificat speciem, quia sic essent infinitæ species passionum animæ. Ergo non potest esse quod passionem ejusdem potentiæ animæ differant specie, et non sint contrariæ.

Sed contra, amor et gaudium differunt specie, et sunt in concupiscibili; nec tamen contrariantur ad invicem, quin potius unum est causa alterius. Ergo sunt aliquæ passionem ejusdem potentiæ quæ differunt specie, nec sunt contrariæ.

Respondeo dicendum quod passionem differentes secundum activa, quæ sunt objecta passionum animæ. Differentia autem activorum potest attendi dupliciter: uno modo secundum speciem vel naturam ipsorum activorum, sicut ignis differt ab aquâ; alio modo secundum diversam virtutem activam.

Diversitas autem activi vel motivi, quantum ad virtutem movendi, potest accipi in passionibus animæ secundum similitudinem agentium naturalium. Omne enim movens

(1) Ita Theologi et posteriores editiones ex cod. Camer. Cod. Alcan. et edit. Rom., *boni vel mali.... accessus, vel recessus.... accessum, vel recessum.*

trahit quodammodo ad se patiens, vel à se repellit. Trahendo quidem ad se, tria facit in ipso. Nam primò quidem dat ei inclinationem vel aptitudinem ut in ipsum tendat; sicut cum corpus leve, quod est sursùm, dat levitatem corpori generato, per quam habet inclinationem, vel aptitudinem ad hoc quòd sit sursùm. Secundò, si corpus generatum est extra locum proprium, dat ei moveri ad locum. Tertiò dat ei quiescere, in locum cum pervenerit, quia ex eadem causâ aliquid quiescit in loco per quam movebatur ad locum. Et similiter intelligendum est de causâ repulsionis.

In motibus autem appetitivæ partis, *bonum* habet quasi virtutem attractivam, *malum* autem virtutem repulsivam. Bonum ergo primò in potentiâ appetitivâ causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum quod pertinet ad passionem amoris, cui per contrarium respondet odium ex parte mali. Secundò, si bonum sit nondùm habitum, dat ei motum ad assequendum bonum amatum; et hoc pertinet ad passionem desiderii vel concupiscentiæ; et ex opposito ex parte mali est fuga, vel abominatio. Tertiò, cum adeptum fuerit bonum, dat appetitus quietationem quamdam in ipso bono adepto; et hoc pertinet ad delectationem vel gaudium, cui opponitur ex parte mali dolor vel tristitia.

In passionibus autem irascibilis præsupponitur quidem aptitudo vel inclinatio ad prosequendum bonum vel fugiendum malum ex concupiscibili, quæ absolutè respicit *bonum* vel *malum*; et respectu boni nondùm adepti est spes et desperatio; respectu autem mali nondùm inagentis est timor et audacia; respectu autem boni adepti non est aliqua passio in irascibili, quia jam non habet rationem ardui, ut supra dictum est, art. præc., sed ex malo jam inagenti sequitur passio iræ.

Sic igitur patet quòd in concupiscibili sunt tres conjugationes passionum, scilicet *amor* et *odium*, *desiderium* et *fuga*, *gaudium* et *tristitia*. Similiter in irascibili sunt tres: scilicet *spes* et *desperatio*, *timor* et *audacia*, et *ira*, cui nulla passio opponitur. Sunt ergo omnes passionες specie differentes undecim, sex quidem in concupiscibili, et quinque in irascibili, sub quibus omnes animæ passionες continentur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO XXIV.

DE BONO ET MALO IN ANIMÆ PASSIONIBUS. —
(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bono et malo circa passionες animæ; circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri; 2° utrùm omnis passio animæ sit mala moraliter; 3° utrùm omnis passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actûs; 4° utrùm aliqua passio sit bona vel mala ex suâ specie.

SUMMÆ. II.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm bonum et malum morale possit in passionibus animæ inveniri.* — (Inf., quæst. 59, art. 1, corp., et ad 2, et 2-2, qu. 35, art. 1, ad 1, et 2, dist. 36, art. 2, Mal. qu. 10, art. 1, ad 1, et qu. 12, art. 2, ad 1, et art. 3, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nulla passio animæ sit bona, vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale est proprium hominis; *mores enim propriè dicuntur humani*, ut Ambrosius dicit super Lucam, in præfat., propè finem. Sed passionες non sunt propriæ hominum, sed sunt etiam aliis animalibus communes. Ergo nulla passio animæ est bona vel mala moraliter.

2. Præterea, *bonum vel malum hominis est secundum rationem esse, vel præter rationem esse*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 21. Sed passionες animæ non sunt in ratione, sed in appetitu sensitivo, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 3. Ergo non pertinent (1) ad bonum vel malum hominis, quod est bonum morale.

3. Præterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 5, quòd *passionibus neque laudamur neque vituperamur*. Sed secundum bona et mala moralia laudamur et vituperamur. Ergo passionες non sunt bonæ vel malæ moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 7, à med., et cap. 9, in princ., de passionibus animæ loquens: *Mala sunt ista, si malus est amor; bona, si bonus.*

Respondeo dicendum quòd passionες animæ dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum se; alio modo, secundum quòd subjacent imperio rationis et voluntatis.

Si igitur secundum se considerentur, prout scilicet sunt motus quidam irrationalis appetitûs; sic non est in eis bonum vel malum morale, quod dependet à ratione, ut supra dictum est, qu. 19, art. 3.

Si autem considerentur secundum quòd subjacent imperio rationis et voluntatis, sic est in eis bonum vel malum morale. Propinquior enim est appetitus sensitivus ipsi rationi et voluntati, quàm membra exteriora; quorum tamen motus et actus sunt boni vel mali moraliter, secundum quòd sunt voluntarii; unde multò magis et ipsæ passionες, secundum quòd sunt voluntariæ, possunt dici bonæ vel malæ moraliter.

Dicuntur autem voluntariæ vel ex eo quòd à voluntate imperantur, vel ex eo quòd à voluntate non prohibentur.

Ad primum ergo dicendum quòd istæ passionες secundum se consideratæ sunt communes hominibus et animalibus aliis; sed secundum quòd à ratione imperantur, sunt propriæ hominibus.

Ad secundum dicendum quòd etiam inferiores vires appetitivæ dicuntur rationales secundum quòd participant aliquam rationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 13.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus dicit quòd non laudamur aut vituperamur secundum passionες absolutè consideratas:

(1) Al., *pertinet*.

sed non removet quin possint fieri laudabiles vel vituperabiles, secundum quod à ratione ordinantur, unde subdit : *Non enim laudatur aut vituperatur qui timet aut irascitur, sed qui aliququaliter, id est, secundum rationem vel præter rationem.*

ARTICULUS II. — *Utrum omnis passio animæ sit mala moraliter.* — (*Infra, quest. 59, art. 2 et 3, et 2-2, qu. 123, art. 10, corp., et Mal. qu. 2, art. 1, corp., et 1 Ethic., lect. 16, et 2, lect. 3, et 7 Phys., lect. 6.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes passionem animæ sunt malæ moraliter. Dicit enim Augustinus 9 de Civ. Dei, cap. 4, in princ., et lib. 14, cap. 8, quod *passiones animæ quidam vocant morbos vel perturbationes animæ.* Sed omnis morbus vel perturbatio animæ est aliquid malum moraliter. Ergo omnis passio animæ moraliter mala est.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod (1) *operatio quidem quæ secundum naturam motus est, passio verò quæ præter naturam.* Sed quod est præter naturam in motibus animæ, habet rationem peccati et mali moralis; unde ipse alibi dicit, lib. 2, cap. 4, quod *diabolus versus est ex eo quod est secundum naturam, in id quod est præter naturam.* Ergo huiusmodi passionem sunt malæ moraliter.

3. Præterea, omne quod inducit ad peccatum, habet rationem mali. Sed huiusmodi passionem inducunt ad peccatum; unde Rom. 7 dicuntur *passiones peccatorum.* Ergo videtur quod sint malæ moraliter.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 9, parum à princ., quod *rectus amor omnes istas affectiones rectas habet: metuunt enim peccare, cupiunt perseverare, dolent in peccatis, gaudent in operibus bonis.*

Respondeo dicendum quod circa hanc quæstionem diversa fuit sententia Stoicorum et Peripateticorum; nam Stoici dixerunt omnes passionem esse malas; Peripatetici verò dixerunt passionem moderatas esse bonas.

Quæ quidem differentia, licet magna videatur secundum vocem, tamen secundum rem vel nulla est vel parva, si quis utrorumque intentionem consideret. Stoici enim non discernabant inter sensum et intellectum, et per consequens nec inter intellectivum appetitum et sensitivum; unde nec discernabant passionem animæ à motibus voluntatis, secundum hoc quod passionem animæ sunt in appetitu sensitivo, simplices autem motus voluntatis sunt in intellectivo; sed omnem rationabilem motum appetitivæ partis vocabant voluntatem, passionem autem dicebant motum progredientem extra limites rationis. Et ideo eorum sententiam sequens Tullius in 3 lib. de Tusculanis Quæstionibus, parum à princ., omnes passionem vocat *animæ morbos*: ex

quo argumentatur quod qui morborum sunt sani non sunt; et qui sani non sunt insipientes sunt, unde insipientes *insanos* dicimus. Peripatetici verò omnes motus appetitus sensitivi *passiones* vocant. Unde eas bonas æstimant, cum sunt à ratione moderatæ; malas autem, cum sunt præter moderationem rationis.

Ex quo patet quod Tullius in eodem libro Peripateticorum sententiam, qui approbabant mediocritatem passionum, inconvenienter improbat, dicens quod omne malum etiam mediocre vitandum est; nam sicut corpus etiam mediocriter ægrum, sanum non est, sic ista mediocritas morborum vel passionum animæ sana non est. Non enim passionem dicuntur morbi, vel perturbationes animæ, nisi cum carent moderatione rationis.

Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod in omni passione animæ additur aliquid, vel diminuitur à naturali motu cordis, in quantum cor intensius vel remissius movetur secundum systolen aut diastolen; et secundum hoc habet passionem rationem; tamen non oportet quod passio semper declinet ab ordine naturalis rationis.

Ad tertium dicendum quod passionem animæ, in quantum sunt præter ordinem rationis, inclinant ad peccatum; in quantum autem sunt ordinatæ à ratione, pertinent ad virtutem.

ARTICULUS III. — *Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actûs.* — (*Inf., qu. 77, art. 6, et Ver. qu. 26, art. 7, et Mal. qu. 3, art. 2.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod passio quæcumque semper diminuat de bonitate actûs moralis. Omne enim quod impedit iudicium rationis, ex quo dependet bonitas actûs moralis, diminuit per consequens bonitatem actûs moralis. Sed omnis passio impedit iudicium rationis; dicit enim Sallustius in Catilinario, in princ. orat. Cæsaris : *Omnes homines qui de rebus dubiis consultant, ab odio, ira, et amicitia atque misericordia vacuos esse decet.* Ergo omnis passio diminuit bonitatem moralis actûs.

2. Præterea, actus hominis quantum est Deo similior, tantum est melior; unde dicit Apostolus, Eph. 5, 1 : *Estote imitatores Dei, sicut filii charissimi.* Sed Deus et sancti Angeli puniunt sine ira, sine misericordie compassione subveniunt, ut Aug. dicit in 9 de Civ. Dei, cap. 5, circ. fin. Ergo est melius huiusmodi opera agere sine passione animæ quam cum passione.

3. Præterea, sicut malum morale attenditur per ordinem ad rationem, ita et bonum morale. Sed malum morale diminuitur per passionem; minus enim peccat qui peccat ex passione quam qui peccat ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur cum passione, quam qui operatur sine passione (1).

(1) Damascenus juxta editionem Lequieni : *Actio enim motus est naturæ consentaneus; passio motus præter naturam.*

(1) Ita post Theologos et Nicolaum ed. Patav. an. 1712. Edit. Rom. et Patav. an. 1698 : *Qui operatur sine passione, autem qui operatur cum passione.* Cod. Al.

Sed contra est quod Augustinus dicit 9 de Civit. Dei. loc. cit., quod *passio misericordie rationi deservit, quando ita præbetur misericordia, ut justitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti.* Sed nihil quod deservit rationi, diminuit bonum morale. Ergo passio animæ non diminuit bonum moris.

Respondeo dicendum quod Stoici sicut ponebant omnem passionem animæ esse malam, ita ponebant consequenter omnem passionem animæ diminuere actûs bonitatem; omne enim bonum ex permixtione mali vel totaliter tollitur, vel fit minùs bonum.

Et hoc quidem verum est, si dicamus *passiones animæ* solùm inordinatos motus sensitivi appetitûs, prout sunt perturbationes seu ægriitudines. Sed si *passiones* simpliciter nominemus omnes motus appetitûs sensitivi, sic ad perfectionem humani boni pertinet quod etiam ipsæ *passiones* sint moderatæ per rationem. Cum enim bonum hominis consistat in ratione sicut in radice, tantò istud bonum erit perfectius, quantò ad plura, quæ homini conveniunt, derivari potest. Unde nullus dubitat quin ad perfectionem moralis boni pertineat quod actus exteriorum membrorum per rationis regulam dirigantur. Unde cum appetitus sensitivus possit obedire rationi, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 7, ad perfectionem moralis sive humani boni pertinet quod etiam ipsæ *passiones animæ* sint regulatæ per rationem.

Sicut igitur melius est quod homo et velit bonum, et faciat exteriori actu, ita etiam ad perfectionem boni moralis pertinet quod homo ad bonum moveatur non solùm secundum voluntatem, sed etiam secundum appetitum sensitivum, secundum illud quod in Psalm. 33, 3, dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum, ut cor accipiamus pro appetitu intellectivo, carnem autem pro appetitu sensitivo.*

Ad primum ergo dicendum quod *passiones animæ* dupliciter se possunt habere ad iudicium rationis: uno modo antecederet; et sic, cum obnubilent iudicium rationis, ex quo dependet bonitas moralis actûs, diminuunt actûs bonitatem; laudabilius enim est quod ex iudicio rationis aliquis faciat opus charitatis, quàm ex solâ passione misericordiæ. Alio modo se habent consequenter, et hoc dupliciter: uno modo per modum redundantiæ, quia scilicet cum superior pars animæ intensè movetur in aliquid, sequitur motum ejus etiam pars inferior; et sic passio existens consequenter in appetitu sensitivo est signum intensioris (1) voluntatis; et sic indicat bonitatem moralem majorem. Alio modo per modum electionis, quando scilicet homo ex iudicio rationis eligit affici aliquâ passione, ut promptiùs operetur, cooperante appetitu sen-

sitivo; et sic passio animæ addit ad bonitatem actionis.

Ad secundum dicendum quod in Deo et in Angelis non est appetitus sensitivus, neque etiam membra corporea; et ideò bonum in eis non attenditur, secundum ordinationem passionum aut corporeorum actuum; sicut in nobis.

Ad tertium dicendum quod passio tendens in malum præcedens iudicium rationis diminuit peccatum, sed consequens aliquo prædictorum modorum auget ipsum, vel significat augmentum ejus.

ARTICULUS IV. — *Utrùm aliqua passio sit bona, vel mala ex sua specie.* — (2-2, qu. 158, art. 1, corp., et 4, dist. 15, quæst. 2, art. 1, quæst. 1, ad 4, et dist. 50, quæst. 2, art. 4, quæst. 3, ad 3, et Mal. quæst. 10, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla passio animæ secundum speciem suam sit bona vel mala moraliter. Bonum enim et malum morale attenditur secundum rationem. Sed *passiones* sunt in appetitu sensitivo: et ita id quod est secundum rationem, accidit eis. Cum ergo nihil quod est per accidens pertineat ad speciem rei, videtur quod nulla passio secundum suam speciem sit bona vel mala.

2. Præterea, actus et *passiones* habent speciem ex objecto. Si ergo aliqua passio secundum aliquam suam speciem esset bona vel mala, oporteret quod *passiones* quarum objectum est *bonum*, bonæ essent secundum suam speciem, ut amor, desiderium et gaudium; et *passiones* quarum objectum est *malum*, essent malæ secundum suam speciem, ut odium, timor et tristitia. Sed hoc patet esse falsum. Non ergo aliqua passio est bona vel mala ex sua specie.

3. Præterea, nulla species passionum est quæ non inveniatur in aliquibus animalibus. Sed bonum morale non invenitur nisi in homine. Ergo nulla passio animæ bona est vel mala ex sua specie.

Sed contra est quod Augustinus dicit 11 de Civ. Dei, cap. 5, quod *misericordia pertinet ad virtutem*; Philosophus etiam dicit in 2 Ethic.; cap. 7, propè fin., quod *verecundia est passio laudabilis*. Ergo aliquæ *passiones* sunt bonæ vel malæ secundum suam speciem.

Respondeo dicendum quod, sicut de actibus dictum est, qu. 18, art. 6 et 7, et quæst. 20, art. 2, ita et de passionibus dicendum videtur, quod scilicet species actûs vel passionis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quod est in genere naturæ; et sic *bonum* vel *malum* morale non pertinet ad speciem actûs vel passionis; alio modo, secundum quod pertinent ad genus moris, prout scilicet participant aliquid de voluntario et iudicio rationis; et hoc modo *bonum* et *malum* morale possunt pertinere ad speciem passionis, secundum quod accipitur, ut objectum passionis, aliquid de se conveniens rationi, vel dissonum à ratione; sicut patet de verecundia, quæ est timor turpis; et de

can.: Minus enim peccant qui peccant ex passione, quàm qui peccant ex industria. Ergo minus bonum operatur qui operatur bonum secundum passionem, quàm qui operatur bonum cum passione.

(1) Ita Nicolaius. At., intensionis; item, intentionis.

invidiâ, quæ est *tristitia de bono alterius*; sic enim pertinent ad speciem exterioris actûs.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de passionibus, secundum quòd pertinent ad speciem naturæ, prout scilicet appetitus sensitivus in se consideratur; secundum vero quòd appetitus sensitivus obedit rationi, jam bonum et malum rationis non est ex passionibus ejus per accidens, sed per se.

Ad secundum dicendum quòd passiones quæ in bonum tendunt, si sit verum bonum, sunt bonæ; et similiter quæ a vero malo recedunt; è converso verò passiones quæ sunt per recessum à bono, et per accessum ad malum, sunt malæ.

Ad tertium dicendum quòd in brutis animalibus appetitus sensitivus non obedit rationi; et tamen in quantum ducitur quâdam æstimativâ naturali, quæ subicitur rationi superiori, scilicet divinæ, est in eis quædam similitudo moralis boni quantum ad animæ passiones.

QUÆSTIO XXV.

DE ORDINE PASSIONUM AD INVICEM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ordine passionum ad invicem; et circa hoc quærentur quatuor: 1° de ordine passionum irascibilis ad passiones concupiscibilis; 2° de ordine passionum concupiscibilis ad invicem; 3° de ordine passionum irascibilis ad invicem; 4° de quatuor principalibus passionibus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis, vel è converso.* — (*Inf., quæst. 40, art. 1, corp., et 2-2, quæst. 141, art. 3, ad 1, et 3, dist. 26, quæst. 2, art. 3, quæst. 2, corp., et Ver. quæst. 25, art. 1, corp., et Mal. quæst. 4, art. 2, ad 12.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd passiones irascibilis sint priores passionibus concupiscibilis. Ordo enim passionum est secundum ordinem objectorum; sed objectum irascibilis est bonum arduum, quod videtur esse supremum inter alia bona. Ergo passiones irascibilis videntur præesse passionibus concupiscibilis.

2. Præterea, movens est prius moto. Sed irascibilis comparatur ad concupiscibilem sicut movens ad motum; ad hoc enim datur animalibus, ut tollantur impedimenta, quibus concupiscibilis prohibetur frui suo objecto, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1. Removens autem prohibens habet rationem moventis, ut dicitur in 8 Phys., text. 32. Ergo passiones irascibilis sunt priores passionibus concupiscibilis.

3. Præterea, gaudium et tristitia sunt passiones concupiscibilis. Sed gaudium et tristitia consequuntur ad passiones irascibilis: dicit enim Philosophus, in 4 Ethic., cap. 5, à med., quòd *punitio quietat impetum iræ, delectationem loco tristitiæ faciens*. Ergo passiones concupiscibilis sunt posteriores passionibus irascibilis.

Sed contra, passiones concupiscibilis respi-

ciunt bonum absolutum; passiones autem irascibilis respiciunt bonum contractum, scilicet arduum. Cum igitur bonum simpliciter sit prius quàm bonum contractum, videtur quòd passiones concupiscibilis sint priores passionibus irascibilis.

Respondeo dicendum quòd passiones concupiscibilis ad plura se habent quàm passiones irascibilis. Nam in passionibus concupiscibilis invenitur aliquid pertinens ad motum, sicut desiderium; et aliquid pertinens ad quietem, sicut gaudium et tristitia. Sed in passionibus irascibilis non invenitur aliquid pertinens ad quietem, sed solum pertinens ad motum. Cujus ratio est quia id in quo jam quiescitur, non habet rationem difficultis seu ardui, quod est objectum irascibilis.

Quies autem, cum sit finis motûs, est prior in intentione, sed posterior in executione. Si ergo comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis, quæ significant quietem in bono, manifestè passiones irascibilis præcedunt ordine executionis hujusmodi passiones concupiscibilis, sicut spes præcedit gaudium, unde causat ipsum, secundum illud Apostoli Rom. 12, 12: *Spe gaudentes*. Sed passio concupiscibilis importans quietem in malo, scilicet tristitia, media est inter duas passiones irascibilis, sequitur enim timorem; cum enim occurrerit malum quod timebatur, causatur tristitia; præcedit autem motum iræ, quia cum ex tristitiâ præcedente aliquis insurgit in vindictam, hoc pertinet ad motum iræ, et quia rependere vicem mali, apprehenditur ut bonum, cum iratus hoc consecutus fuerit, gaudet. Et sic manifestum est quòd omnis passio irascibilis terminatur ad passionem concupiscibilis pertinentem ad quietem, scilicet vel ad gaudium vel ad tristitiam.

Sed si comparentur passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis quæ important motum, sic manifestè passiones concupiscibilis sunt priores, eo quòd passiones irascibilis addunt supra passiones concupiscibilis, sicut et objectum irascibilis addit supra objectum concupiscibilis arduum sive difficultatem; spes enim supra desiderium addit quemdam conatum et quamdam elevationem animi ad consequendum bonum arduum; et similiter timor addit supra fugam seu abominationem quamdam depressionem animi propter difficultatem mali.

Sic ergo passiones irascibilis mediæ sunt inter passiones concupiscibilis quæ important motum in bonum vel in malum, et inter passiones concupiscibilis quæ important quietem in bono vel in malo. Et sic patet quòd passiones irascibilis et principium habent à passionibus concupiscibilis, et in passionibus concupiscibilis terminantur.

Ad primum ergo dicendum quòd illa ratio procederet, si de ratione objecti concupiscibilis esset aliquid oppositum arduo, sicut de ratione objecti irascibilis est, quòd sit arduum; sed quia objectum concupiscibilis est bonum absolutè, prius naturaliter est quàm objectum irascibilis, sicut commune proprio.

Ad secundum dicendum quòd removens prohibens non est movens per se, sed per accidens; nunc autem loquimur de ordine passionum per se. Et præterea irascibilis removet prohibens quietem concupiscibilis in suo objecto. Unde ex hoc non sequitur nisi quòd passiones irascibilis præcedunt passiones concupiscibilis ad quietem pertinentes; de quibus etiam tertia ratio procedit.

ARTICULUS II. — *Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis.* — (1, quæst. 20, art. 1, corp., et 3, dist. 27, quæst. 1, art. 3, et 4 cont. Gent., cap. 19, et Ver. quæst. 26, art. 4, corp., et Galat. 5, lect. 6, et 1 Met., lect. 5, fin.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit prima passionum concupiscibilis. Vis enim concupiscibilis à concupiscentiâ denominatur, quæ est eadem passio cum desiderio. Sed denominatio fit à potiori, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 49. Ergo concupiscentia est potior amore.

2. Præterea, amor unionem quamdam importat: est enim *vis unitiva et concretiva*, ut Dionysius dicit, in 4 cap. de div. Nom., part. 2, lect. 9. Sed concupiscentia vel desiderium est motus ad unionem rei concupitæ vel desideratæ. Ergo concupiscentia est prior amore.

3. Præterea, causa est prior effectui. Sed delectatio est quandoque causa amoris; quidam enim propter delectationem amant, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 2 et 3. Ergo delectatio est prior amore; non ergo prima inter passiones concupiscibilis est amor.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, quòd *omnes passiones ex amore causantur; amor enim inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem habens, eoque fruens, lætitia est.* Amor ergo est prima passionum concupiscibilis.

Respondeo dicendum quòd objecta concupiscibilis sunt *bonum et malum*. Naturaliter autem bonum est prius malo, eò quòd malum est privatio boni; unde et omnes passiones quarum objectum est *bonum*, naturaliter sunt priores passionibus quarum objectum est *malum*, unaquæque scilicet suâ passione oppositâ; quia enim bonum quæritur, ideò refutatur oppositum malum.

Bonum autem habet rationem finis, qui quidem est prior in intentione, sed est posterior in executione. Potest ergo ordo passionum concupiscibilis attendi vel secundum intentionem, vel secundum consecutionem.

Secundum quidem consecutionem illud est prius quod primò fit in eo quod tendit ad finem. Manifestum est autem quòd omne quod tendit ad finem aliquem, primò quidem habet aptitudinem seu proportionem ad finem, nihil enim tendit in finem non proportionatum; secundò movetur ad finem; tertiò quiescit in fine post ejus consecutionem. Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitûs ad bonum est amor, qui nihil aliud est quàm complacentia boni; motus autem ad bonum est desiderium vel concupiscentia; quies autem in bono est gaudium vel delectatio. Et ideò secundum hunc ordinem amor præcedit

desiderium, et desiderium præcedit delectationem.

Sed secundum ordinem intentionis est à converso; nam delectatio intenta causat desiderium et amorem; delectatio enim est fructio boni (1), quæ quodammodò est finis, sicut et ipsum bonum, ut supra dictum est, qu. 11, art. 3, ad 3.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc modo nominatur aliquid, secundum quòd nobis innotescit. Voces enim sunt signa intellectuum, secundum Philosophum, 1 Perip., in princ. Nos autem ut plurimum per effectum cognoscimus causam. Effectus autem amoris, quando quidem habetur ipsum amatum, est delectatio; quando verò non habetur, est desiderium vel concupiscentia. Ut autem Augustinus dicit in 10 de Trin., cap. 12, à med., *amor magis sentitur, cum eum prodit indigentia.* Unde inter omnes passiones concupiscibilis magis est sensibilis concupiscentia; et propter hoc ab eâ denominatur potentia

Ad secundum dicendum quòd duplex est unio amati ad amantem. Una quidem realis, secundum scilicet conjunctionem ad rem ipsam; et talis unio pertinet ad gaudium vel delectationem, quæ sequitur desiderium. Alia autem est unio affectiva, secundum scilicet quòd aliquid habet aptitudinem vel proportionem, prout scilicet ex hoc quòd aliquid habet aptitudinem ad alterum et inclinationem, jam participat aliquid ejus; et sic amor unionem importat; quæ quidem unio præcedit motum desiderii.

Ad tertium dicendum quòd delectatio causat amorem, secundum quòd est prior in intentione.

ARTICULUS III. — *Utrum spes sit prima inter passiones irascibilis.* — (Sup., quæst. 23, art. 4, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd spes non sit prima inter passiones irascibilis. Vis enim irascibilis ab irâ denominatur. Cum ergo denominatio fiat à potiori, videtur quòd ira sit potior et prior quàm spes.

2. Præterea, *arduum* est objectum irascibilis. Sed magis videtur esse arduum quòd aliquis conetur superare malum contrarium, quod imminet ut futurum (quod pertinet ad audaciam), vel quod injacet jam ut præsens (quod pertinet ad iram), quàm quòd conetur acquirere simpliciter aliquod bonum; et similiter magis videtur esse arduum quòd conetur vincere malum præsens quàm malum futurum. Ergo ira videtur esse potior passio quàm audacia, et audacia quàm spes; et sic spes non videtur esse potior.

3. Præterea, prius occurrit in motu ad finem recessus à termino, quàm accessus, ad terminum. Sed timor et desperatio important recessum ab aliquo; audacia autem et spes important accessum ad aliquid. Ergo timor et desperatio præcedunt spem et audaciam.

Sed contra, quantò aliquid est propin-

(1) Al. deest boni

quius primo, tantò est prius. Sed spes est propinquior amori, qui est prima passionum. Ergo spes est prior inter omnes passiones irascibilis.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est art. 1 huj. quæst., omnes passiones irascibilis important motum in aliquid. Motus autem ad aliquid in irascibili potest causari ex duobus: uno modo ex solâ aptitudine seu proportionem ad finem, quæ pertinet ad amorem vel odium; alio modo ex præsentia ipsius boni vel mali, quæ pertinet ad tristitiam vel gaudium. Et quidem ex præsentia boni non causatur aliqua passio in irascibili, ut dictum est, quæst. 23, art. 3, sed ex præsentia mali causatur passio ira.

Quia igitur in viâ generationis seu consecutionis, proportio vel aptitudo ad finem præcedit consecutionem finis, inde est quòd ira inter omnes passiones irascibilis est ultima ordine generationis. Inter alias autem passiones irascibilis, quæ important motum consequentem amorem, vel odium boni vel mali, oportet quòd passiones quarum objectum est bonum, scilicet *spes* et *desperatio*, sint naturaliter priores passionibus quarum objectum est malum, scilicet *audacia* et *timor*; ita tamen quòd spes est prior desperatione; quia spes est motus in bonum secundum rationem boni, quod de suâ ratione est attractivum; et ideò est motus in bonum per se; desperatio autem est recessus à bono, qui non competit bono, secundum quod est bonum, sed secundum aliquid aliud; unde est quasi per accidens. Et eâdem ratione *timor*, cum sit recessus à malo, est prior quàm *audacia*. Quòd autem spes et desperatio sint naturaliter priores quàm timor et audacia, ex hoc manifestum est quòd sicut appetitus boni est ratio quare vitetur malum, ita etiam spes et desperatio sunt ratio timoris et audaciæ; nam audacia consequitur spem victoriæ, et timor consequitur desperationem vincendi, ira autem consequitur audaciam: *nullus enim irascitur vindictam appetens, nisi audeat vindicare*, secundum quod Avicenna dicit in 6 de Naturalibus.

Sic ergo patet quòd spes est prima inter omnes passiones irascibilis.

Et si ordinem omnium passionum secundum viam generationis scire velimus, primò occurrunt amor et odium; secundò desiderium et fuga; tertio spes et desperatio; quartò timor et audacia; quintò ira; sextò et ultimò gaudium et tristitia, quæ consequuntur ad omnes passiones, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5: ita tamen quòd amor est prior odio, et desiderium fugâ, et spes desperatione, et timor audaciâ, et gaudium quàm tristitia, ut ex prædictis colligi potest, isto art., et art. 1 et 2 præc.

Ad primum ergo dicendum quòd quia ira causatur ex aliis passionibus sicut effectus à causis præcedentibus, ideò ab eâ tanquàm à manifestiori, denominatur potentia.

Ad secundum dicendum quòd *arduum* non est ratio accedendi vel appetendi, sed potius *bonum*; et ideò spes, quæ directius re-

spicit bonum, est prior; quamvis audacia aliquando sit in magis arduum, vel etiam ira.

Ad tertium dicendum quòd appetitus primò et per se movetur in bonum sicut in proprium objectum; et ex hoc causatur quòd recedat à malo. Proportionatur enim motus appetitivæ partis, non quidem motui naturali, sed intentioni naturæ, quæ per prius intendit finem quàm remotionem contrarii, quæ non quæritur nisi propter adaptionem finis.

ARTICULUS IV. — *Utrum istæ sint quatuor principales passiones, gaudium, tristitia, spes et timor.* — (Inf., quæst. 84, art. 4, ad 2, et 2-2, qu. 123, art. 12, ad 1, et quæst. 141, art. 7, ad 3, et Ver. qu. 26, art. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sint istæ quatuor principales passiones, *gaudium* et *tristitia*, *spes* et *timor*. Augustinus enim in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, non ponit spem, sed cupiditatem loco ejus.

2. Præterea, in passionibus animæ est duplex ordo, scilicet intentionis et consecutionis, seu generationis. Aut ergo principales passiones accipiuntur secundum ordinem intentionis, et sic tantum *gaudium* et *tristitia*, quæ sunt finales, erunt principales passiones; aut secundum ordinem consecutionis seu generationis; et sic erit *amor* principalis passio. Nullo ergo modo debent dici quatuor passiones istæ principales, *gaudium* et *tristitia*, *spes* et *timor*.

3. Præterea, sicut audacia causatur ex spe, ita timor ex desperatione. Aut ergo spes et desperatio debent poni principales passiones, tanquàm causæ; aut spes et audacia, tanquàm sibi ipsis affines.

Sed contra est illud quod Boetius in lib. 1 de Consolat., metr. 7, enumerans quatuor principales passiones dicit:

Gaudia pelle,
Pelle timorem,
Spemque fugato,
Nec dolor adsit.

Respondeo dicendum quòd hæc quatuor passiones communiter principales esse dicuntur. Quarum duæ, scilicet *gaudium* et *tristitia*, principales dicuntur, quia sunt completivæ et finales simpliciter respectu omnium passionum; unde ad omnes passiones consequuntur, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 5. *Timor* autem et *spes* sunt principales, non quidem quasi completivæ simpliciter, sed quia sunt completivæ in genere motus appetitivi ad aliquid. Nam respectu boni incipit motus in amore, et procedit in desiderium, et terminatur in spe; respectu verò mali incipit in odio, et procedit ad fugam, et terminatur in timore.

Et ideò solet harum quatuor passionum numerus accipi secundum differentiam præsentis et futuri; motus enim respicit futurum, sed quies est in aliquo præsentis. De bono igitur præsentis est *gaudium*, de malo præsentis est *tristitia*; de bono futuro est *spes*, de malo futuro est *timor*. Omnes autem aliæ passiones, quæ sunt de bono vel de malo

præsenti vel futuro, ad has completivè reducuntur.

Unde etiam à quibusdam dicuntur principales hæ prædictæ quatuor passionēs, quia sunt generales: quod quidem verum est, si spes et timor designant motum appetitūs communiter tendentem in aliquid appetendum vel fugiendum.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus ponit desiderium vel cupiditatem loco spei, in quantum ad idem pertinere videntur, id est, ad bonum futurum.

Ad secundum dicendum quòd passionēs istæ dicuntur principales secundum ordinem intentionis et complementi. Et quamvis timor et spes non sint ultimæ passionēs simpliciter, tamen sunt ultimæ in genere passionum tendentium in aliud quasi in futurum. Nec potest esse instantia nisi de irâ, quæ tamen non potest poni principalis passio, quia est quidam effectus audaciæ, quæ non potest esse passio principalis, ut infra dicetur, quæst. 45, art. 2, ad 3.

Ad tertium dicendum quòd desperatio importat recessum à bono, quod est quasi per accidens; et audacia importat accessum ad malum, quod etiam est per accidens. Ideò hæ passionēs non possunt esse principales; quia quod est per accidens, non potest dici principale; et sic etiam nec ira potest dici passio principalis, quæ consequitur audaciam.

QUÆSTIO XXVI.

DE PASSIONIBUS ANIMÆ IN SPECIALI, ET PRIMO DE AMORE.— (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de passionibus animæ in speciali; et primò de passionibus concupiscibilis; secundò de passionibus irascibilis.

Prima consideratio erit tripartita: nam primò considerabimus de amore et odio; secundò de concupiscentiâ et fugâ; tertiò de delectatione et tristitiâ.

Circa amorem considerata sunt tria: 1º de ipso amore; 2º de causâ amoris; 3º de effectibus ejus.

Circa primum quærentur quatuor: 1º utrùm amor sit in concupiscibili; 2º utrùm amor sit passio; 3º utrùm amor sit idem quod dilectio; 4º utrùm amor convenienter dividatur in amorem amicitiae, et in amorem concupiscentiae.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm amor sit in concupiscibili.* — (*Inf., art. 2, ad 2, et 3, dist. 26, qu. 1, art. 2, corp. fin., et dist. 27, qu. 1, art. 2, et Mal. qu. 8, art. 3, ad 6, et 3 de Anim., lect. 4.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor non sit in concupiscibili. Dicitur enim Sap. 8, 2: *Hanc, scilicet sapientiam, amavi, et exquisivi à juventute mea.* Sed concupiscibilis, cum sit pars appetitūs sensitivi, non potest tendere in sapientiam, quæ non comprehenditur sensu. Ergo amor non est in concupiscibili.

2. Præterea, amor videtur esse idem cui libet passioni: dicit enim Augustinus in 14 de Civ. Dei, cap. 7, à med.: *Amor inhians habere quod amatur, cupiditas est; id autem*

habens, eoque fruens, lætitia; et fugiens quod ei adversatur, timor est; idque si acciderit, sentiens, tristitia est. Sed non omnis passio est in concupiscibili; sed timor etiam hic enumeratus est in irascibili. Ergo non est simpliciter dicendum quòd amor sit in concupiscibili.

3. Præterea, Dionysius in cap. 4 de div. Nomin., part. 2, lect. 9, ponit quemdam amorem naturalem. Sed amor naturalis magis videtur pertinere ad vires naturales, quæ sunt animæ vegetabilis. Ergo amor non simpliciter est in concupiscibili.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Topic., cap. 3, in loco 25, quòd *amor est in concupiscibili.*

Respondeo dicendum quòd amor est aliquid ad appetitum pertinens, cum utriusque objectum sit *bonum*; unde secundum differentiam appetitūs est differentia amoris. Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius; et huiusmodi dicitur *appetitus naturalis*. Res enim naturales appetunt quod eis convenit secundum suam naturam, non per apprehensionem propriam, sed per apprehensionem instituentis naturam, ut in primo libro dictum est, part. 1, quæst. 103, art. 1, 2 et 3. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed ex necessitate, non ex iudicio libero; et talis est *appetitus sensitivus* in brutis, qui tamen in hominibus aliquid libertatis participat, in quantum obedit rationi. Alius autem est appetitus consequens apprehensionem appetentis secundum liberum iudicium; et talis est *appetitus rationalis*, sive *intellectivus*, qui dicitur *voluntas*.

In unoquoque autem horum appetituum amor dicitur illud quod est principium motūs tendentis in finem amatum. In appetitu autem naturali principium huiusmodi motūs est connaturalitas appetentis ad id in quod tendit, quæ dici potest *amor naturalis*; sicut ipsa connaturalitas corporis gravis ad locum medium est per gravitatem, et potest dici *amor naturalis*; et similiter coaptatio appetitūs sensitivi vel voluntatis ad aliquod bonum, id est, ipsa complacentia boni, dicitur *amor sensitivus*, vel *intellectivus*, seu *rationalis*. Amor igitur sensitivus est in appetitu sensitivo, sicut amor intellectivus in intellectivo appetitu; et pertinet ad concupiscibilem, quia dicitur per respectum ad *bonum* absolutè, non per respectum ad *arduum*, quod est objectum irascibilis.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa loquitur de amore intellectivo vel rationali.

Ad secundum dicendum quòd amor dicitur esse *timor, gaudium, cupiditas et tristitia*, non quidem essentialiter, sed causaliter.

Ad tertium dicendum quòd amor naturalis non solum est in viribus animæ vegetativæ, sed in omnibus potentiis animæ, et etiam in omnibus partibus corporis, et universaliter in omnibus rebus; quia, ut Dionysius dicit cap. 4 de div. Nom., loc. cit. in arg., *omnibus est pulchrum et bonum amabile, cum una-*

quæque res habeat connaturalitatem ad id quod est sibi conveniens secundum suam naturam.

ARTICULUS II. — *Utrum amor sit passio.* — (*Inf.*, art. 2, ad 3 et 4, et quæst. 28, art. 6, ad 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit passio. Nulla enim virtus passio est. Sed omnis amor est *virtus quædam*, ut dicit Dionysius, cap. 4 de div. Nom., part. 2, lect. 9. Ergo amor non est passio.

2. Præterea, amor est *unio quædam vel nexus*, secundum Augustinum in lib. 8 de Trin., cap. 10. Sed unio vel nexus non est passio, sed magis relatio. Ergo amor non est passio.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. 2 orth. Fid., cap. 22, quod passio est *motus quidam*. Amor autem non importat motum appetitûs, qui est desiderium, sed principium hujusmodi motûs. Ergo amor non est passio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 5, circ. med., quod *amor est passio*.

Respondeo dicendum quod passio est effectus agentis in patiente. Agens autem naturale duplicem effectum inducit in patiens: nam primò quidem dat formam, secundò dat motum consequentem formam; sicut generans dat corpori gravitatem, et motum consequentem ipsam; et ipsa gravitas, quæ est principium motûs ad locum connaturalem, propter connaturalitatem potest (1) quodammodo dici *amor naturalis*. Sic etiam ipsum appetibile dat appetitui primò quidem quamdam coaptationem ad ipsum, quæ est quædam complacentia appetibilis, ex quâ sequitur motus ad appetibile. Nam *appetitivus motus circulo agitur*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 55. Appetibile enim movet appetitum, faciens quodammodo in eo ejus intentionem (2), et appetitus tendit in appetibile realiter consequendum, ut sit ibi finis motûs ubi fuit principium.

Prima ergo immutatio appetitûs ab appetibili vocatur *amor*, qui nihil est aliud quàm complacentia appetibilis; et ex hac complacentiâ sequitur motus in appetibile, qui est desiderium; et ultimò quies, quæ est gaudium.

Sic ergo cum amor consistat in quâdam immutatione appetitûs ab appetibili, manifestum est quod amor est passio, propriè quidem secundum quod est in concupiscibili, communiter autem, et extenso nomine, secundum quod est in voluntate.

Ad primum ergo dicendum quod quia virtus significat principium motûs vel actionis; ideò amor, in quantum est principium appetitivi motûs, à Dionysio vocatur *virtus*.

(1) Ita Theologi, Garcia, Nicolaius et edit. Patav.; at cod. Alcan. et edit. Rom.: *Quæ est principium motûs ad locum connaturalem propter gravitatem, potest*, etc.

(2) Ita cum cod. Camer. edit Rom. et Nicolaius, Cod. Alcan., *faciens quodammodo in ejus intentione*. Theologi, *faciens quodammodo in ejus inclinationem*. Edit. Pat., *faciens se quodammodo in ejus intentione*.

Ad secundum dicendum quod unio pertinet ad amorem, in quantum per complacentiam appetitus amans se habet ad id quod amat, sicut ad seipsum vel aliquid suum. Et sic patet quod amor non est ipsa relatio unionis, sed unio est consequens amorem. Unde et Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 2, lect. 9, quod *amor est virtus unitiva*; et Philosophus dicit in 2 Politic., cap. 2, à med., quod *unio est opus amoris*.

Ad tertium dicendum quod amor, etsi non nominet motum appetitûs tendentem in appetibile, nominat tamen motum appetitûs, quo immutatur ab appetibili, ut ei appetibile complaceat.

ARTICULUS III. — *Utrum amor sit idem quod dilectio.* — (2, dist. 10, in Exp. litt., et 3, dist. 27, quæst. 11, art. 1, et Ps. 17, et Joan. 21, lect. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod amor sit idem quod dilectio. Dionysius enim 4 cap. de divin. Nom., lect. 9, dicit quod *hoc modo se habent amor et dilectio, sicut quatuor et bis duo; rectilineum et rectas habens lineas*. Sed ista significant idem. Ergo amor et dilectio significant idem.

2. Præterea, appetitivi motus secundum objecta differunt. Sed idem est objectum dilectionis et amoris. Ergo sunt idem.

3. Præterea, si dilectio et amor in aliquo differunt, maximè in hoc differre videntur quod dilectio sit in bono accipienda, amor autem in malo, ut quidam dixerunt, secundum quod Augustinus narrat in 14 de Civ. Dei, cap. 7. Sed hoc modo non differunt; quia, ut ibidem Augustinus dicit, in sacris Scripturis utrumque accipitur in bono et in malo. Ergo amor et dilectio non differunt; sicut ipse Augustinus ibidem concludit quod non est aliud amorem dicere, et aliud dilectionem dicere.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., lect. 9, quod *quibusdam sanctorum visum est divinius esse nomen amoris quàm nomen dilectionis*.

Respondeo dicendum quod quatuor nomina inveniuntur ad idem quodam modo pertinentia, scilicet *amor, dilectio, charitas et amicitia*.

Differunt tamen in hoc quod *amicitia*, secundum Philosophum, in 8 Ethic., cap. 5, parum à med., est quasi habitus; *amor* autem et *dilectio* significantur per modum actûs vel passionis; *charitas* autem utroque modo accipi potest.

Differenter tamen significatur actus per ista tria. Nam *amor* communius inter ea est; omnis enim dilectio vel charitas est amor, sed non è converso; addit enim *dilectio* supra amorem electionem præcedentem, ut ipsum nomen sonat; unde dilectio non est in concupiscibili, sed in voluntate tantum, et est in solâ rationali naturâ; *charitas* autem addit supra amorem perfectionem quamdam amoris, in quantum id quod amatur, magni pretii æstimatur, ut ipsum nomen designat.

Ad primum ergo dicendum quod Diony-

sins loquitur de amore et dilectione secundum quod sunt in appetitu intellectivo; sic enim amor idem est quod dilectio.

Ad secundum dicendum quod objectum amoris est communius quam objectum dilectionis, quia ad plura se extendit amor quam dilectio, sicut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod non differunt amor et dilectio secundum differentiam boni et mali, sed sicut dictum est in corp. art. In parte tamen intellectivâ idem est amor et dilectio; et sic loquitur ibi Augustinus de amore; unde parum post subdit, loc. cit. in arg., quod *recta voluntas est amor bonus*, et quod *perversa voluntas est malus amor*. Quia tamen amor, qui est passio concupiscibilis, plurimos inclinât ad malum, inde habuerunt occasionem qui prædictam differentiam assignaverunt.

Ad quartum dicendum quod ideò aliqui posuerunt etiam in ipsâ voluntate nomen amoris esse divinius nomine dilectionis, quia amor importat quamdam passionem, præcipuè secundum quod est in appetitu sensitivo; dilectio autem præsupponit iudicium rationis: magis autem in Deum homo potest tendere per amorem passivè quodammodo ab ipso Deo attractus, quam ad hoc eum propria ratio possit ducere; quod pertinet ad rationem dilectionis, ut dictum est in corp. art., et propter hoc divinius est amor quam dilectio.

ARTICULUS IV. — *Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitiae et amorem concupiscentiae.* — (1, quæst. 60, art. 3, corp., et artic. 4, ad 3, et Mal. quæst. 1, art. 5, corp., et Ver. quæst. 4, art. 3, et Dion. 4, l. 9 et 10, et Joan. 15, lect. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor inconvenienter dividatur in amorem amicitiae et concupiscentiae. Amor enim est passio, amicitia verò est habitus, ut dicit Philosophus in 8 Ethic., cap. 5, à med. Sed habitus non potest esse pars divisiva passionis. Ergo amor inconvenienter dividitur per amorem concupiscentiae et amorem amicitiae.

2. Preterea, nihil dividitur per id quod ei connumeratur; non enim homo connumeratur animali. Sed concupiscentia connumeratur amori sicut alia passio ab amore. Ergo amor non potest dividi per concupiscentiam.

3. Præterea, secundum Philosophum in 8 Ethic., cap. 3, triplex est amicitia, *utilis*, *delectabilis* et *honesta*. Sed amicitia utilis et delectabilis habet concupiscentiam. Ergo concupiscentia non debet dividi contra amicitiam.

Sed contra, quædam dicimur amare, quia ea concupiscimus; sicut dicitur aliquis amare vinum propter dulce, quod in eo concupiscit, ut dicitur in 2 Top., cap. 2, ad loc. 8. Sed ad vinum et ad huiusmodi non habemus amicitiam, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 2, in princ. Ergo alius est amor concupiscentiae, et alius est amor amicitiae.

Respondeo dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 4, in princ.,

amare est velle alicui bonum. Sic ergo motus amoris in duo tendit, scilicet in bonum quod quis vult alicui, vel sibi, vel alii, et in illud cui vult bonum. Ad illud ergo bonum quod quis vult alteri, habetur amor concupiscentiae; ad illud autem cui aliquis vult bonum, habetur amor amicitiae.

Hæc autem divisio est secundum prius et posterius. Nam id quod amatur amore amicitiae, simpliciter et per se amatur; quod autem amatur amore concupiscentiae, non simpliciter et secundum se amatur, sed amatur alteri. Sicut enim ens per se simpliciter est quod habet esse; ens autem secundum quid, quod est in alio, ita bonum quod convertitur cum ente, simpliciter quidem est quod ipsam habet bonitatem; quod autem est bonum alterius, est bonum secundum quid; et per consequens amor quo amatur aliquid, ut ei sit bonum, est amor simpliciter; amor autem quo amatur aliquid, ut sit bonum alterius, est amor secundum quid.

Ad primum ergo dicendum quod amor non dividitur per amicitiam et concupiscentiam, sed per amorem amicitiae et concupiscentiae: nam ille propriè dicitur amicus cui aliquod bonum volumus; illud autem dicimur concupiscere quod volumus nobis.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod in amicitia utili et delectabili vult quidem aliquis aliquod bonum amico; et quantum ad hoc salvatur ibi ratio amicitiae. Sed quia illud bonum refert ulterius ad suam delectationem et utilitatem, inde est quod amicitia utilis et delectabilis, in quantum trahitur ad amorem concupiscentiae, deficit à ratione veræ amicitiae.

QUÆSTIO XXVII.

DE CAUSA AMORIS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ amoris; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrum bonum sit sola causa amoris; 2° utrum cognitio sit causa amoris; 3° utrum similitudo; 4° utrum aliqua alia animæ passionum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum bonum sit sola causa amoris.* — (P. 1, quæst. 20, art. 1, et Dion., 4, lect. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solum bonum sit causa amoris. Bonum enim non est causa amoris, nisi quia amatur. Sed contingit etiam malum amari, secundum illud Psal. 10, 6: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam*; alioquin omnis amor esset bonus. Ergo non solum bonum est causa amoris.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, à med., quod *eos qui mala sua dicunt, amamus*. Ergo videtur quod malum sit causa amoris.

3. Præterea, Dionysius dicit cap. 4 de div. Nom., lect. 9, quod *non solum bonum, sed etiam pulchrum est omnibus amabile*.

Sed contra est quod Augustinus dicit 8 de Trinit., cap. 3, in princ.: *Non amatur certè*

nisi bonum solum. Ergo bonum est causa amoris.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 26, art. 1, amor ad appetitivam potentiam pertinet, quæ est vis passiva. Unde objectum ejus comparatur ad ipsam sicut causa motûs vel actûs ipsius. Oportet igitur ut illud sit propriè causa amoris quod est amoris objectum. Amoris autem proprium objectum est *bonum*, quia, ut dictum est, quæst. 26, art. 1 et 2, amor importat quamdam connaturalitatem vel complacentiam amantis ad amatum: unicuique autem est bonum id quod est sibi connaturale et proportionatum. Unde relinquitur quòd bonum sit propria causa amoris.

Ad primum ergo dicendum quòd malum nunquam amatur nisi sub ratione boni, scilicet in quantum est secundum quid bonum, et apprehenditur ut simpliciter bonum; et sic aliquis amor est malus, in quantum tendit in id quod non est simpliciter verum bonum. Et per hunc modum homo diligit iniquitatem, in quantum per iniquitatem adipiscitur aliquod bonum, putà delectationem vel pecuniam, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum quòd illi qui mala sua dicunt, non propter mala amantur, sed propter hoc quòd dicunt mala; hoc enim quod est dicere mala sua, habet rationem boni, in quantum excludit fictionem seu simulationem.

Ad tertium dicendum quòd *pulchrum* est idem *bono* solâ ratione differens. Cum enim bonum sit *quod omnia appetunt*, de ratione boni est quòd in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchi pertinet quòd in ejus aspectu seu cognitione quietetur appetitus; unde et illi sensus præcipuè respiciunt pulchrum qui maximè cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim *pulchra visibilia* et *pulchros sonos*. In sensibilibus autem aliorum sensuum non utimur nomine pulchritudinis; non enim dicimus *pulchros sapes* aut *odores*. Et sic patet quòd *pulchrum* addit supra *bonum* quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quòd *bonum* dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; *pulchrum* autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.

ARTICULUS II. — *Utrùm cognitio sit causa amoris.* — (2-2, quæst. 26, art. 2, ad 1, et 1, dist. 15, quæst. 4, art. 1, ad 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd cognitio non sit causa amoris. Quòd enim aliquid quærat, hoc contingit ex amore. Sed aliqua quærantur quæ nesciuntur, sicut scientiæ; cum enim in his *idem sit eas habere quod eas noscere*, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 35, ante med., si cognoscerentur, haberentur, et non quærerentur. Ergo cognitio non est causa amoris.

2. Præterea, ejusdem rationis videtur esse quòd aliquid incognitum ametur, et quòd aliquid ametur plus quàm cognoscatur. Sed aliqua amantur plus quàm cognoscantur, sicut Deus, qui in hac vitâ potest per seipsum amari, non autem per seipsum cognosci. Ergo cognitio non est causa amoris.

3. Præterea, si cognitio esset causa amoris, non posset inveniri amor ubi non est cognitio. Sed in omnibus rebus invenitur amor, ut dicit Dionysius 4 cap. de divin. Nom., lect. 9, in princ.; non autem in omnibus invenitur cognitio. Ergo cognitio non est causa amoris.

Sed contra est quod Augustinus probat in 10 de Trin., in princ. lib., quòd *nullus potest amare aliquid incognitum*.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., bonum est causa amoris per modum objecti. Bonum autem non est objectum appetitûs, nisi prout est apprehensum; et idè amor requirit aliquam apprehensionem boni quod amatur. Et propter hoc Philosophus dicit 9 Ethic., cap. 5 et 12, in princ., quòd *visio corporalis est principium amoris sensitivi*; et similiter contemplatio spiritualis pulchritudinis vel bonitatis est principium amoris spiritualis. Sic igitur cognitio est causa amoris eâ ratione quâ et *bonum*, quod non potest amari nisi cognitum.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui quærit scientiam, non omninò ignorat; sed secundum aliquid eam præcognoscit vel in universali, vel in aliquo ejus effectû, vel per hoc quòd audit eam laudari, ut Augustinus dicit 10 de Trin., cap. 1, 2 et 3. Sic autem eam cognoscere non est eam habere, sed cognoscere eam perfectè.

Ad secundum dicendum quòd aliquid requiritur ad perfectionem cognitionis, quod non requiritur ad perfectionem amoris. Cognitio enim ad rationem pertinet, cujus est distinguere inter ea quæ secundum rem sunt conjuncta, et componere quodammodò ea quæ sunt diversa, unum alteri comparando. Et idè ad perfectionem cognitionis requiritur quòd homo cognoscat sigillatim quidquid est in re, sicut partes, et virtutes, et proprietates. Sed amor est in vi appetitivâ, quæ respicit rem secundum quòd in se est; unde ad perfectionem amoris sufficit quòd res, prout in se apprehenditur, ametur. Ob hoc ergo contingit quòd aliquid plus ametur quàm cognoscatur, quia potest perfectè amari, etiamsi non perfectè cognoscatur; sicut maximè patet in scientiis, quas aliqui amant propter aliquam summariam cognitionem quam de eis habent, putà quòd sciunt rhetoricam esse scientiam per quam homo potest persuadere; et hoc in rhetoricâ amant. Et similiter est dicendum circa amorem Dei.

Ad tertium dicendum quòd etiam amor naturalis, qui est in omnibus rebus, causatur ex aliquâ cognitione, non quidem in ipsis rebus naturalibus existente, sed in eo qui naturam instituit, ut supra dictum est, quæst. 26, art. 1.

ARTICULUS III. — *Utrùm similitudo sit causa amoris.* — (Inf., quæst. 99, art. 2, corp., et de Hebdom. lect. 2, fin., et 4 Ethic., lect. 1, et 8, lect. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd similitudo non sit causa amoris. Idem enim non est causa contrariorum. Sed similitudo est causa odii; dicitur enim Proverb. 13, 10, quòd

inter superbos semper sunt jurgia; et Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 1, à med., quòd *figuli corrixantur ad invicem*. Ergo similitudo non est causa amoris.

2. Præterea, Augustinus dicit in 4 Confess., cap. 4, circ. med., quòd *aliquis amat in alio quòd esse non vellet*, sicut homo amat histrionem, qui non vellet esse histrio. Hoc autem non contingeret, si similitudo esset propria causa amoris; sic enim homo amaret in altero quòd ipse haberet vel vellet habere. Ergo similitudo non est causa amoris.

3. Præterea, quilibet homo amat id quo indiget, etiamsi illud non habeat, sicut infirmus amat sanitatem, et pauper divitias. Sed in quantum indiget et caret eis, habet dissimilitudinem ad ipsa. Ergo non solum similitudo, sed dissimilitudo est causa amoris.

4. Præterea, Philosophus dicit in Rhetor., cap. 4, post princ., quòd *beneficos in pecunias et salutem amamus*; et *similiter eos qui circa mortuos servant amicitiam, omnes diligunt*. Non autem omnes sunt tales. Ergo similitudo non est causa amoris.

Sed contra est quòd dicitur Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit simile sibi*.

Respondeo dicendum quòd similitudo, propriè loquendo, est causa amoris.

Sed considerandum est quòd similitudo inter aliqua potest attendi dupliciter: uno modo, ex hoc quòd utrumque habet idem in actu, sicut duo habentes albedinem dicuntur similes; alio modo ex hoc quòd unum habet in potentiâ et in quâdam inclinatione illud quòd aliud habet in actu; sicut si dicamus quòd corpus grave existens extra suum locum habet similitudinem cum corpore gravi in suo loco existenti; vel etiam secundum quòd potentia habet similitudinem ad actum ipsum, nam in ipsâ potentiâ quodammodò est actus. Primus ergo similitudinis modus causat amorem amicitiae, seu benevolentiae; ex hoc enim quòd aliqui duo sunt similes, quasi habentes unam formam, sunt quodammodò unum in formâ illâ; sicut duo homines sunt unum in specie humanitatis, et duo albi in albedine; et ideò affectus unius tendit in alterum sicut in unum sibi, et vult ei bonum sicut et sibi.

Sed secundus modus similitudinis causat amorem concupiscentiae vel amicitiam utilis seu delectabilis; quia unicuique existenti in potentiâ, in quantum hujusmodi, inest appetitus sui actûs, et in ejus consecutione delectatur, si sit sentiens et cognoscens.

Dictum est autem supra, quæst. 26, art. 4, quòd in amore concupiscentiae amans propriè amat seipsum, cum vult illud bonum quòd concupiscit. Magis autem unusquisque seipsum amat quàm alium, quia sibi unus est in substantiâ, alteri verò in similitudine aliqujus formæ. Et ideò, si ex eo quòd est sibi similis in participatione formæ, impediatur ipsemet à consecutione boni quòd amat, efficitur ei odiosus, non in quantum est similis, sed in quantum est proprii boni impeditivus. Et propter hoc figuli corrixantur ad invicem, quia se invicem impediunt in proprio lucro; et *inter superbos sunt jurgia*, quia se invicem impediunt in propriâ excellentiâ,

quam concupiscunt.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundam dicendum quòd in hoc etiam quòd aliquis in altero amat quòd in se non (1) amat, invenitur ratio similitudinis (2) secundum proportionalitatem. Nam sicut se habet alius ad hoc quòd in eo amatur, ita ipse se habet ad hoc quòd in se amat: putà si bonus cantor bonum amet scriptorem, attenditur ibi similitudo proportionis, secundum quòd uterque habet quòd convenit ei secundum suam artem.

Ad tertium dicendum quòd ille qui amat hoc quo indiget, habet similitudinem ad id quòd amat, sicut quòd est potentia ad actum, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd secundum eandem similitudinem potentiæ ad actum ille qui non est liberalis, amat eum qui est liberalis, in quantum expectat ab eo aliquid quòd desiderat; et eadem ratio est de perseverante in amicitia ad eum qui non perseverat: utrobique enim videtur esse amicitia propter utilitatem.

Vel dicendum quòd licet non omnes homines habeant hujusmodi virtutes secundum habitum completum, habent tamen eas secundum quædam seminalia rationis (3), secundum quæ qui non habet virtutem, diligit virtuosum, tanquàm suæ naturali rationi conformem.

ARTICULUS IV. — *Utrum aliqua alia passionum animæ sit causa amoris.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliqua alia passio possit esse causa amoris. Dicit enim Philosophus in 8 Ethic., cap. 3, quòd *aliqui amantur propter delectationem*. Sed delectatio est passio quædam. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

2. Præterea, desiderium quædam passio est. Sed aliquos amamus propter desiderium aliqujus (4) quòd ab eis expectamus, sicut apparet in omni amicitia quæ est propter utilitatem. Ergo aliqua alia passio est causa amoris.

3. Præterea, Augustinus dicit in 10 de Trinit., cap. 1, circ. med.: *Cujus rei adipiscendæ spem quisque non gerit, aut tepidè amat, aut omninò non amat, quamvis quàm pulchra sit videat*. Ergo spes est etiam causa amoris.

Sed contra hæc (5) est quòd *omnes aliæ affectiones animæ ex amore causantur*, ut Augustinus dicit 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9.

Respondeo dicendum quòd nulla alia passio est quæ non præsupponat aliquem amorem. Cujus ratio est quia omnis alia passio animæ importat motum ad aliquid vel quietem in aliquo. Omnis autem motus ad aliquid vel quies in aliquo ex aliquâ connaturalitate vel coaptatione procedit, quæ pertinet ad rationem amoris. Unde impossibile est quòd aliqua

(1) Ita optimè Garcia, Nicolaius et edit. Patav. In cod. Alcan. et edit. Rom. deest non.

(2) Al., bonum similitudinis.

(3) An quædam semina rationis? ut conjectat Nicolaius.

(4) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum Nicolaio, et edit. Patav. In edit. Rom. aliisque deest *alicujus*

(5) Al., hoc.

alia passio animæ sit causa universaliter omnis amoris.

Contingit tamen aliquam aliam passionem esse causam amoris alicujus, sicut etiam unum bonum est causa alterius.

Ad primum ergo dicendum quòd cùm aliquis amat aliquid propter delectationem, amor quidem ille causatur ex delectatione, sed delectatio illa iterùm causatur ex alio amore præcedente; nullus enim delectatur nisi in re aliquo modo amata.

Ad secundum dicendum quòd desiderium rei alicujus semper præsupponit amorem illius rei; et sic desiderium alicujus rei potest esse causa ut res alia ametur; sicut qui desiderat pecuniam, amat propter hoc eum à quo pecuniam recipit.

Ad tertium dicendum quòd spes causat vel auget amorem, et hoc ratione delectationis, quia delectationem causat, et etiam ratione desiderii, quia spes desiderium fortificat; non enim ita intensè desideramus quæ non speramus; sed tamen et ipsa spes est alicujus boni amati.

QUÆSTIO XXVIII.

DE EFFECTIBUS AMORIS. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus amoris; et circa hoc quærentur sex: 1° utrùm unio sit effectus amoris; 2° utrùm mutua inhæsiō; 3° utrùm extasis sit effectus amoris; 4° utrùm zelus; 5° utrùm amor sit passio læsiva amantis; 6° utrùm amor sit causa omnium quæ amans agit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm unio sit effectus amoris.* — (1 p., quæst. 20, art. 1, ad 3, et quæst. 60, art. 3, ad 2, et 3, dist. 27, quæst. 1, art. 1, et Dion., cap. 4, lect. 10.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd unio non sit effectus amoris. Absentia enim unioni repugnat. Sed amor compatitur secum absentiam; dicit enim Apostolus ad Galat. 4, 18: *Bonum æmulamini in bono semper*, loquens de se ipso, ut Glossa interl. dicit, *et non tantùm cùm præsens sum apud vos*. Ergo unio non est effectus amoris.

2. Præterea, omnis unio aut est per essentiam, sicut forma unitur materiæ, et accidens subjecto, et pars toti, vel alteri parti ad constitutionem totius; aut est per similitudinem vel generis, vel speciei, vel accidentis. Sed amor non causat unionem essentia; alioquin nunquàm haberetur amor ad ea quæ sunt per essentiam divisa; unionem autem quæ est per similitudinem, amor non causat, sed magis ab eâ causatur, ut dictum est quæst. 27, art. 3. Ergo unio non est effectus amoris.

3. Præterea, sensus in actu fit sensibile in actu, et intellectus in actu fit intellectum in actu. Non autem amans in actu fit amatum in actu. Ergo unio magis est effectus cognitionis quàm amoris.

Sed contra est quod dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom., lect. 9, circ. fin., quòd *amor quilibet est virtus unitiva*.

Respondeo dicendum quòd duplex est unio amantis ad amatum: una quidem secundùm rem, putà cùm amatum præsentialem adest

amanti; alia verò secundùm affectum; quæ quidem unio consideranda est ex apprehensione præcedente, nam motus appetitivus sequitur apprehensionem. Cùm autem sit duplex amor, scilicet *concupiscentiæ et amicitia*, uterque procedit ex quâdam apprehensione unitatis amati ad amantem; cùm enim aliquis amat aliquid, quasi concupiscens illud, apprehendit illud quasi pertinens ad suum bonè esse. Similiter cùm aliquis amat aliquem amore *amicitiæ*, vult ei bonum, sicut et sibi vult bonum; unde apprehendit eum ut alterum se, in quantum scilicet vult ei bonum, sicut et sibi ipsi; et inde est quòd amicus dicitur esse *alter ipse*; et Augustinus dicit in 4 Confess., cap. 6, circ. fin., et lib. 2 Retract., cap. 6: *Benè quidam dixit de amico suo, dimidium animæ suæ*.

Primam ergo unionem amor facit effectivè, quia movet ad desiderandum et quærendum præsentiam amati quasi sibi convenientis et ad se pertinentis.

Secundam autem unionem facit formaliter, quia ipse amor est talis unio vel nexus. Unde Augustinus dicit in 8 de Trin., cap. 10, quòd *amor est quasi junctura quædam duo aliqua copulans, vel copulare appetens*, amantem scilicet, et quod amatur. Quod enim dicit *copulam*, refertur ad unionem affectûs, sine quâ non est amor; quod verò dicit *copulare intendens*, pertinet ad unionem realem.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de unione reali, quam quidem requirit delectatio (1) sicut causam; desiderium verò est in reali absentia amati; amor verò et in absentia, et in præsentia.

Ad secundum dicendum quòd unio tripliciter se habet ad amorem: quædam enim unio est causa amoris; et hæc quidem est unio substantialis quantum ad amorem quo quis amat seipsum; quantum verò ad amorem quo quis amat alia, est unio similitudinis, ut dictum est qu. præc., art. 3. Quædam verò unio est essentialiter ipse amor; et hæc est unio secundùm coaptationem affectûs; quæ quidem assimilatur unioni substantiali, in quantum amans se habet ad amatum in amore quidem *amicitiæ*, ut ad seipsum, in amore autem *concupiscentiæ* ut ad aliquid sui. Quædam verò unio est effectus amoris; et hæc est unio realis, quam amans quærit de re amatâ: et hæc quidem unio est secundùm convenientiam amoris. Ut enim Philosophus dicit 2 Polit., cap. 2, post med., *Aristophanes dixit quòd amantes desiderarent ex ambobus fieri unum. Sed quia ex hoc accideret aut ambos aut alterum corrumpi, quærent unionem quæ convenit et decet, ut scilicet simul conversentur, et simul colloquantur, et in aliis hujusmodi conjungantur*.

Ad tertium dicendum quòd cognitio perficitur per hoc quòd cognitum unitur cognoscenti secundùm suam similitudinem; sed amor facit quòd ipsa res quæ amatur amanti aliquo modo uniatur, ut dictum est art. præc. Unde amor est magis unitivus quàm cognitio.

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum editis plurimis. Al., *directio*.

ARTICULUS II. — *Utrum mutua inhæsiō sit effectus amoris.* — (Inf., quæst. 66, art. 6, corp., et 3, dist. 27, quæst. 1, art. 1, ad 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non causet mutuam inhæsiōnem, scilicet ut amans sit in amato, et è converso. Quod enim est in altero, continetur in eo. Sed non potest idem esse continens, et contentum. Ergo per amorem non potest causari mutua inhæsiō, ut amatum sit in amante, et è converso.

2. Præterea, nihil potest penetrare in interiora alicujus integri nisi per aliquam divisionem. Sed dividere quæ sunt secundum rem conjuncta, non pertinet ad appetitum, in quo est amor, sed ad rationem. Ergo mutua inhæsiō non est effectus amoris.

3. Præterea, si per amorem amans est in amato, et è converso, sequetur quod hoc modo amatum uniatur amanti, sicut amans amato. Sed ipsa unio est amor, ut dictum est art. præc. Ergo sequitur quod semper amans ametur ab amato; quod patet esse falsum. Non ergo mutua inhæsiō est effectus amoris.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Charitas autem est amor Dei. Ergo eadem ratione quilibet amor facit amatum esse in amante.

Respondeo dicendum quod iste effectus mutuae inhæsiōnis potest intelligi et quantum ad vim apprehensivam, et quantum ad vim appetitivam.

Nam quantum ad vim apprehensivam, amatum dicitur esse in amante, in quantum amatum immoratur in apprehensione amantis, secundum illud Philipp. 1, 7: *Eò quod habeam vos in corde.* Amans verò dicitur esse in amato secundum apprehensionem, in quantum amans non est contentus superficiali apprehensione amati, sed nititur singula quæ ad amatum pertinent, intrinsecus disquirere; et sic ad interiora ejus ingreditur; sicut de Spiritu sancto, qui est amor Dei, dicitur 1 ad Corinth. 2, 10, quod *scrutatur etiam profunda Dei.*

Sed quantum ad vim appetitivam, amatum dicitur esse in amante, prout est per quamdam complacentiam in ejus affectu, ut vel delectetur in eo, aut in bonis ejus apud præsentiam, vel in absentia per desiderium tendat in ipsum amatum per amorem *concupiscentiæ*, vel in bona quæ vult amato, per amorem (1) *amicitiæ*; non quidem ex aliquâ extrinsecâ causâ, sicut cum aliquis desiderat aliquid propter alterum, vel cum aliquis vult bonum alteri propter aliquid aliud; sed propter complacentiam amati interiorius radicatam; unde et amor dicitur *intimus*, et dicuntur *viscera charitatis*. E converso autem amans est in amato aliter quidem per amorem *concupiscentiæ*, aliter per amorem *amicitiæ*. Amor namque *concupiscentiæ* non requiescit in quâcumque extrinsecâ aut superficiali adeptione, vel fruitione amati, sed

quærit amatum perfectè habere, quasi ad intimam illius perveniens. In amore verò *amicitiæ* amans est in amato, in quantum reputat bona vel mala amici sicut sua, et voluntatem amici sicut suam; ut quasi ipse in suo amico videatur bona vel mala pati et affici. Et propter hoc proprium est amicorum *eadem velle, et in eodem tristari et gaudere*, secundum Philosophum in 9 Ethic., cap. 3, à med., et in 2 Rhetor., c. 4, in princ., ut sic, in quantum quæ sunt amici, æstimat sua, amans videatur esse in amato, quasi idem factus amato; in quantum autem è converso vult et agit propter amicum sicut propter seipsum, quasi reputans amicum idem sibi, sic amatum est in amante. Potest autem et tertio modo mutua inhæsiō intelligi in amore *amicitiæ* secundum viam redamationis, in quantum mutuò se amant amici, et sibi invicem bona volunt et operantur.

Ad primum ergo dicendum quod amatum continetur in amante, in quantum est impressum in affectu ejus per quamdam complacentiam; è converso verò amans continetur in amato, in quantum amans sequitur aliquo modo illud quod est intimum amati; nihil enim prohibet diverso modo esse aliquid continens et contentum, sicut genus continetur in specie, et è converso.

Ad secundum dicendum quod rationis apprehensio præcedit affectum amoris; et idè sicut ratio disquirat, ita affectus amoris subintrat in amatum, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de tertio modo mutuae inhæsiōnis, qui non invenitur in quolibet amore.

ARTICULUS III. — *Utrum extasis sit effectus amoris.* — (2-2, quæst. 175, art. 2, et 3, dist. 27, quæst. 1, art. 1, ad 4, et Ver. quæst. 13, art. 2, ad 9, et 1 Cor. 12.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod extasis non sit effectus amoris. Extasis enim quamdam alienationem importare videtur. Sed amor non semper facit alienationem, sunt enim amantes interdum sui compotes. Ergo amor non facit extasim.

2. Præterea, amans desiderat amatum sibi uniri. Magis ergo amatum trahit ad se quam etiam pergat in amatum, extra se exiens.

3. Præterea, amor unit amatum amanti, sicut dictum est art. 1 et 2 præc. Si ergo amans extra se tendit, ut in amatum pergat, sequitur quod semper plus diligat amatum quam seipsum; quod patet esse falsum. Non ergo extasis est effectus amoris.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., lect. 10, in princ., quod *divinus amor extasim facit*, et quod *ipse Deus propter amorem est extasim passus*. Cum ergo quilibet amor sit quædam similitudo participata divini amoris, ut ibidem dicitur, lect. 12, videtur quod quilibet amor causet extasim.

Respondeo dicendum quod extasim pati aliquis dicitur, cum extra se ponitur; quod quidem contingit et secundum vim apprehensivam, et secundum vim appetitivam. Secundo quidem vim apprehensivam aliquis dicitur

(1) Ita edit. Rom., Nicolai et Patav. 1712. Cod. Alcan. et Theologi, *amato ejus*. Edit. Pat. an. 1698, *amato per ejus amorem*.

extra se poni, quando ponitur extra cognitionem sibi propriam; vel quia ad superiorem sublimatur, sicut homo, dum elevatur ad comprehendenda aliqua quæ sunt supra sensum et rationem, dicitur extasim pati, in quantum ponitur extra connaturalem apprehensionem rationis et sensus; vel quia ad inferiora deprimitur, putâ cum aliquis in furiam vel amentiam cadit, dicitur extasim passus. Secundum appetitivam verò partem dicitur aliquis extasim pati, quando appetitus alicujus in alterum fertur, exiens quodammodo extra seipsum.

Primam quidem extasim facit amor dispositive, in quantum scilicet facit meditari de amato, ut dictum est art. præc., intensa autem meditatio unius abstrahit ab aliis.

Sed secundam extasim facit amor directè, simpliciter quidem amor *amicitiæ*, amor autem *concupiscentiæ* non simpliciter, sed secundum quid. Nam in amore *concupiscentiæ* quodammodo fertur amans extra seipsum, in quantum scilicet non contentus gaudere de bono quod habet, quærit frui aliquo extra se. Sed quia illud extrinsecum bonum quærit sibi habere, non exit simpliciter extra se, sed talis affectio in fine intra ipsum concluditur. Sed in amore *amicitiæ* affectus alicujus simpliciter exit extra se; quia vult amico bonum, et operatur bonum, quasi gerens curam et providentiam ipsius propter ipsum amicum.

Ad primum ergo dicendum quòd illa ratio procedit de primâ extasi.

Ad secundum dicendum quòd illa ratio procedit de amore *concupiscentiæ*, qui non facit simpliciter extasim, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd ille qui amat, in tantum extra se exit, in quantum vult bona amici et operatur; non tamen vult bona amici magis quàm sua; unde non sequitur quòd alterum plus quàm se diligit.

ARTICULUS IV. — *Utrum zelus sit effectus amoris. (Mal. quæst. 10, art. 1, ad 2.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd zelus non sit effectus amoris. Zelus enim est contentionis principium: unde dicitur 1 ad Corinth. 3, 3: *Cum sit inter vos zelus et contentio*, etc. Sed contentio repugnat amori. Ergo zelus non est effectus amoris.

2. Præterea, objectum amoris est bonum quod est communicativum sui. Sed zelus repugnat communicationi; ad zelum enim pertinere videtur quòd quis non patitur consortium in amato; sicut viri dicuntur zelare uxores, quas nolunt habere communes cum cæteris. Ergo zelus non est effectus amoris.

3. Præterea, zelus non est sine odio, sicut nec sine amore; dicitur enim in Psal. 72, 3: *Zelavi super iniquos*. Non ergo debet dici magis effectus amoris quàm odii.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 c. de divin. Nomin., lect. 10, quòd *Deus appellatur zelotes propter multum amorem quem habet ad existentia*.

Respondeo dicendum quòd zelus, quocumque modo sumatur, ex intensione amoris

provenit. Manifestum est enim quòd quantò aliqua virtus intensius tendit in aliquid, fortius repellit omne contrarium vel repugnans. Cum igitur amor sit quidam motus in amatum, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., qu. 35 et 36, intensus amor quærit excludere omne id quod sibi repugnat.

Aliter tamen hoc contingit in amore *concupiscentiæ*, et aliter in amore *amicitiæ*. Nam in amore *concupiscentiæ*, qui intensè aliquid concupiscit, movetur contra omne illud quod repugnat consecutioni vel fruitioni quietæ ejus quod amatur; et hoc modo viri dicuntur zelare uxores, ne per consortium aliorum impediatur singularitas quam in uxore quærunt; similiter etiam qui quærunt excellentiam, moventur contra eos qui excellere videntur, quasi impediens excellentiam eorum; et iste est zelus invidiæ, de quo dicitur in Psalm. 36, 1: *Noli æmulari in malignantibus, neque zelaveris facientes iniquitatem*. Amor autem *amicitiæ* quærit bonum amici; unde quândo est intensus, facit hominem moveri contra omne illud quod repugnat bono amici. Et secundum hoc aliquis dicitur zelare pro amico, quando, si quæ dicuntur, vel fiunt contra bonum amici, homo repellere studet; et per hunc etiam modum aliquis dicitur zelare pro Deo, quando ea quæ sunt contra honorem vel voluntatem Dei, repellere secundum posse conatur, secundum illud Reg. 19, 14: *Zelatus sum pro Domino exercituum*; et Joan. 2, super illud: *Zelus domus tuæ comedit me*, dicit Glossa (ordin., ex Aug. tract. 10 in Joan.) quòd *bono zelo comeditur qui quolibet prava quæ viderit, corrigere satagit, si nequit, tolerat et gemit*.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus ibi loquitur de zelo invidiæ, qui quidem est causa contentionis, non contra rem amatam, sed pro re amatâ contra impedimenta ipsius.

Ad secundum dicendum quòd bonum amatur; in quantum est communicabile amanti, unde omne illud quod perfectionem hujus communicationis impedit, efficitur odiosum; et sic ex amore boni zelus causatur. Ex defectu autem bonitatis contingit quòd quædam parva bona non possunt integrè simul consideri à multis, et ex amore talium causatur zelus invidiæ; non autem propriè ex his quæ integrè possunt à multis possideri; nullus enim invidet alteri de cognitione veritatis, quæ à multis integrè cognosci potest, sed fortè de excellentiâ circa cognitionem hujus.

Ad tertium dicendum quòd hoc ipsum quòd aliquis odio habet ea quæ repugnant amato, ex amore procedit; unde zelus propriè ponitur effectus amoris magis quàm odii.

ARTICULUS V. — *Utrum amor sit passio læsiva amantis.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd amor sit passio læsiva. Languor enim significat læsionem quamdam languentis. Sed amor causat languorem: dicitur enim Cant. 2, 5: *Fulcite me floribus, stipate me malis, quia amore langueo*. Ergo amor est passio læsiva.

2. Præterea, liquefactio est quædam re-

olutio. Sed amor est liquefactivus; dicitur enim Cant. 5, 6 : *Anima mea liquefacta est, ut dilectus meus locutus est*. Ergo amor est resolutivus; est ergo corruptivus et læsivus.

3. Præterea, fervor designat quemdam excessum in caliditate, qui quidem excessus corruptivus est. Sed fervor causatur ex amore; Dionysius enim, 7 c. cœl. Hier., parùm à princ., inter cæteras proprietates ad amorem Seraphim pertinentes, ponit *calidum*, et *acutum*, et *superfervens*; et Cant. 8, 6, dicitur de amore, quòd *lampades ejus sunt lampades ignis atque flammarum*. Ergo amor est passio læsiva et corruptiva.

Sed contra est quod dicit Dionysius 4 c. de div. Nom., p. 1, lect. 9, quòd *singula seipsa amant contentivè*, id est conservativè. Ergo amor non est passio læsiva, sed magis conservativa et perfectiva.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 16, art. 1 et 2, et qu. 27, art. 1, amor significat coaptationem quamdam appetitivæ virtutis ad aliquod bonum. Nihil autem quod coaptatur ad aliquid quod est sibi conveniens, ex hoc ipso læditur; sed magis, si sit possibile, perficitur (1), et melioratur; quod verò coaptatur ad aliquid quod non est sibi conveniens, ex hoc læditur et deterioratur. Amor ergo boni convenientis est perfectivus et meliorativus amanti; amor autem boni quod non est conveniens amanti, est læsivus et deteriorativus amanti. Unde maximè homo perficitur et melioratur per amorem Dei; læditur autem et deterioratur per amorem peccati, secundum illud Oseæ 9, 10 : *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt*. Et hoc quidem sic dictum est de amore quantum ad id quod est formale in ipso, quod est scilicet ex parte appetitûs.

Quantum verò ad id quod est materiale in passione amoris, quod est immutatio aliqua corporalis, accidit quòd amor sit læsivus propter excessum immutationis; sicut accidit in sensu, et in omni actu virtutis animæ qui exercetur per aliquam immutationem organi corporalis.

Ad ea verò quæ in contrarium obijciuntur, dicendum quòd amori attribui possunt quatuor effectus proximi, scilicet *liquefactio*, *fruitio*, *languor* et *fervor*. Inter quæ primum est *liquefactio*, quæ opponitur congelationi. Ea enim quæ sunt congelata, in seipsis contracta sunt; ut non possint de facili subintetrationem alterius pati. Ad amorem autem pertinet quòd appetitus coaptetur ad receptionem boni amati, prout amatum est in amante, sicut jam supra dictum est, art. 2 hujus qu. Unde cordis congelatio vel duritia est dispositio repugnans amori; sed *liquefactio* importat quamdam mollificationem cordis, quæ exhibet se cor habile ut amatum in ipsum subintret. Si ergo amatum fuerit præsens et habitum, causatur delectatio sive *fruitio*; si autem fuerit absens, consequuntur duæ passionēs, scilicet tristitia de absentia, quæ significatur per *languorem* (unde et Tul-

lius, in 3 de Tuscul. Quæst., maximè tristitiam ægritudinem nominat) et intensum desiderium de consecutione amati, quod significatur per *fervorem*. Et isti quidem sunt effectus amoris formaliter accepti secundum habitudinem appetitivæ virtutis ad objectum, sed in passione amoris consequuntur aliqui effectus his proportionati secundum immutationem organi.

ARTICULUS VI. — *Utrum amor sit causa omnium quæ amans agit.* — (3, dist. 27, quæst. 1, art. 1, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd amans non agat omnia ex amore. Amor enim quædam passio est, ut supra dictum est, qu. 26, art. 2. Sed non omnia quæ agit homo, agit ex passione; sed quædam agit ex electione, et quædam ex ignorantia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5. Ergo non omnia quæ homo agit, agit ex amore.

2. Præterea, appetitus est principium motûs et actionis in omnibus animalibus, ut patet in 3 de Animâ, text. 48 et seq. Si igitur omnia quæ quis agit, agit ex amore, aliæ passionēs appetitivæ partis erunt superflue.

3. Præterea, nihil causatur simul à contrariis causis. Sed quædam fiunt ex odio. Non ergo omnia sunt ex amore.

Sed contra est quod Dionysius dicit 4 c. de div. Nom., lect. 9, quòd *propter amorem boni omnia agunt quæcumque agunt*.

Respondeo dicendum quòd omne agens agit propter finem aliquem, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 1 et 2. Finis autem est bonum desideratum et amatum unicuique. Unde manifestum est quòd omne agens, quodcumque sit, agit quamcumque actionem ex aliquo amore.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de amore qui est passio in appetitu sensitivo existens; nos autem loquimur nunc de amore communiter accepto, prout comprehendit sub se amorem *intellectualem*, *rationalem*, *animalem*, *naturalem*. Sic enim Dionysius loquitur de amore in 4 cap. de div. Nom., lect. 12.

Ad secundum dicendum quòd ex amore, sicut jam dictum est, qu. 25, art. 2, causatur et desiderium, et tristitia, et delectatio, et per consequens omnes aliæ passionēs: unde omnis actio quæ procedit ex quacumque passione, procedit etiam ex amore sicut ex primâ causâ; unde non superfluent aliæ passionēs, quæ sunt causæ proximæ.

Ad tertium dicendum quòd odium etiam ex amore causatur, sicut infra dicetur, qu. seq., art. 2.

QUÆSTIO XXIX.

DE ODIO. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de odio; et circa hoc quaeruntur sex: 1º utrum causa et objectum odii sit malum; 2º utrum odium causetur ex amore; 3º utrum odium sit fortius quàm amor; 4º utrum aliquis possit habere odio seipsum; 5º utrum aliquis possit habere odio veritatem; 6º utrum aliquid possit haberi odio in universali

(1) Al., proficit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum causa et objectum odii sit malum.* — (*Mal. quæst. 12, art. 4, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod objectum et causa odii non sit malum. Omne enim quod est, in quantum hujusmodi, bonum est. Si igitur objectum odii sit malum, sequitur quod nulla res odio habeatur, sed solum defectus alicujus rei; quod patet esse falsum.

2. Præterea, odire malum est laudabile: unde in laudem quorundam dicitur 2 Mach. 3, 1, quod *leges optimè custodiebantur propter Oniæ Pontificis pietatem, et animos odio habentes mala*. Si igitur nihil odiatur nisi malum, sequitur quod omne odium sit laudabile; quod patet esse falsum.

3. Præterea, idem non est simul bonum et malum. Sed idem diversis est odibile et amabile. Ergo odium non solum est mali, sed etiam boni.

Sed contra, odium contrariatur amori. Sed objectum amoris est bonum, ut supra dictum est, quæst. 26, art. 1. Ergo objectum odii est malum.

Respondeo dicendum quod cum appetitus naturalis derivetur ab aliquâ apprehensione, licet non conjunctâ, eadem ratio videtur esse de inclinatione appetitus naturalis et appetitus animalis, qui sequitur apprehensionem conjunctam, sicut supra dictum est, qu. 26, art. 1. In appetitu autem naturali hoc manifestè apparet, quod sicut unumquodque habet naturalem consonantiam vel aptitudinem ad id quod sibi convenit, quæ est amor naturalis, ita ad id quod est repugnans et corruptivum, habet dissonantiam naturalem, quæ est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium verò est dissonantia quædam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum.

Sicut autem omne conveniens, in quantum hujusmodi, habet rationem boni; ita omne repugnans, in quantum hujusmodi, habet rationem mali; et ideò sicut bonum est objectum amoris, ita malum est objectum odii.

Ad primum ergo dicendum quod ens, in quantum ens, non habet rationem repugnantis, sed magis convenientis, quia omnia conveniunt in ente; sed ens, in quantum est hoc ens determinatum, habet rationem repugnantis ad aliquod ens determinatum; et secundum hoc unum ens est odibile alteri, et est malum, etsi non in se, tamen per comparisonem ad alterum.

Ad secundum dicendum quod, sicut aliquid apprehenditur ut bonum, quod non est verè bonum, ita aliquid apprehenditur ut malum, quod non est verè malum; unde contingit quandoque nec odium mali nec amorem boni esse bonum.

Ad tertium dicendum quod contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquæ; secun-

dum appetitum verò animale, ex hoc quod unum et idem apprehenditur ab uno sub ratione boni, et ab alio sub ratione mali.

ARTICULUS II. — *Utrum odium causetur ex amore.* — (*Sup., quæst. 28, art. 6, ad 3, et inf., art. 3, corp., et 4 cont., cap. 19.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod amor non sit causa odii. Ea enim quæ ex opposito dividuntur naturaliter sunt simul, ut dicitur in Postprædicamentis (in cap. de Simul.) Sed amor et odium, cum sint contraria, ex opposito dividuntur. Ergo naturaliter sunt simul; non ergo amor est causa odii.

2. Præterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed amor et odium sunt contraria. Ergo, etc.

3. Præterea, posterius non est causa prioris. Sed odium est prius amore, ut videtur; nam odium importat recessum à malo, amor verò accessum ad bonum. Ergo amor non est causa odii.

Sed contra est quod dicit Augustinus 14 de Civit. Dei, cap. 7 et 9, quod *omnes affectiones causantur ex amore*. Ergo et odium, cum sit quædam affectio animæ, causatur ex amore.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, art. præc., amor consistit in quâdam convenientiâ amantis ad amatum; odium verò consistit in quâdam repugnantia vel dissonantiâ.

Oportet autem in quolibet prius considerare quid ei conveniat quàm quid ei repugnet; per hoc enim aliquid est repugnans alteri, quia est corruptivum vel impeditivum ejus quod est conveniens. Unde necesse est quod amor sit prior odio, et quod nihil odio habeatur, nisi hoc quod contrariatur convenienti quod amatur.

Et secundum hoc omne odium ex amore causatur.

Ad primum ergo dicendum quod in iis quæ ex opposito dividuntur, quædam inveniuntur quæ sunt naturaliter simul et secundum rem et secundum rationem, sicut duæ species animalis, vel duæ species coloris; quædam verò sunt simul secundum rationem, sed unum realiter est prius altero et causâ ejus, sicut patet in speciebus numerorum, figurarum et motuum; quædam verò non sunt simul nec secundum rem, nec secundum rationem, sicut substantia et accidens; nam substantia realiter est causa accidentis; et ens secundum rationem prius attribuitur substantiæ quàm accidenti, quia accidenti non attribuitur nisi in quantum est in substantiâ. Amor autem et odium naturaliter quidem sunt simul secundum rationem, sed non realiter. Unde nihil prohibet amorem esse causam odii.

Ad secundum dicendum quod amor et odium sunt contraria, quando accipiuntur circa idem; sed quando sunt de contrariis, non sunt contraria, sed se invicem consequentia; ejusdem enim rationis est quod ametur aliquid, et odiatur ejus contrarium; et sic amor unius rei est causa quod ejus contrarium odiatur.

Ad tertium dicendum, quòd in executione prius est recedere ab uno termino quàm accedere ad alterum terminum; sed in intentione est è converso; propter hoc enim receditur ab uno termino, ut accedatur ad alterum. Motus autem appetitivus magis pertinet ad intentionem quàm ad executionem; et ideò amor est prior odio, cùm utrumque sit motus appetitivus.

ARTICULUS III. — *Utrùm odium sit fortius quàm amor.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd odium sit fortius amore. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 36, paulò à princ.: *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quàm appetat voluptatem.* Sed fugere dolorem pertinet ad odium; appetitus autem voluptatis pertinet ad amorem. Ergo odium est fortius amore.

2. Præterea, debilius vincitur à fortiori. Sed amor vincitur ab odio, quando scilicet amor convertitur in odium. Ergo odium est fortius amore.

3. Præterea, affectio animæ per effectum manifestatur. Sed fortius insistit homo ad repellendum odiosum quàm ad prosequendum amatum; sicut etiam bestię abstinent à delectabilibus propter verbera, ut Augustinus introducit in lib. 83 QQ., loc. nunc cit. Ergo odium est fortius amore.

Sed contra, bonum est fortius quàm malum, quia *malum non agit nisi in virtute boni*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., lect. 16 et seq. Sed odium et amor differunt secundum differentiam boni et mali. Ergo amor est fortior odio.

Respondeo dicendum quòd impossibile est effectum suâ causâ esse fortiolem. Omne autem odium procedit ex aliquo amore sicut ex causâ, ut supra dictum est, art. præc. Unde impossibile est quòd odium sit fortius amore simpliciter.

Sed oportet ulteriùs quòd amor simpliciter loquendo sit odio fortior. Fortius enim movetur aliquid in finem quàm in ea quæ sunt ad finem. Recessus autem à malo ordinatur ad consecutionem boni sicut ad finem. Unde simpliciter loquendo fortior est motus animæ in bonum quàm in malum.

Sed tamen aliquando videtur odium fortius amore propter duo: primò quidem quia odium est magis sensibile quàm amor. Cùm enim sensû perceptio sit in quâdam immutatione, ex quo aliquid jam immutatum est, non ita sentitur, sicut quando est in ipso immutari. Unde calor febris hecticæ, quamvis sit major, non tamen ita sentitur sicut calor tertianæ; quia calor hecticæ jam versus est quasi in habitum et naturam. Et propter hoc etiam amor magis sentitur in absentia amati, sicut Augustinus dicit in 10 de Trin., cap. 12, à med., quòd *amor non ita sentitur, cùm non prodit eum indigentia.* Et propter hoc etiam repugnantia ejus quod oditur, sensibilius percipitur quàm convenientia ejus quod amatur. Secundò quia non comparatur odium ad amorem sibi correspondentem. Secundum enim diversitatem bonorum est diversitas amorum in magnitudine et parvi-

tate, quibus proportionantur opposita odia. Unde odium quod correspondet majori amori, magis movet quàm minor amor.

Et per hoc patet responsio ad primum: nam amor voluptatis est minor quàm amor conservationis sui ipsius, cui respondet fuga doloris; et ideò magis fugitur dolor quam ametur voluptas.

Ad secundum dicendum quòd odium nunquàm vinceret amorem nisi propter majorem amorem, cui odium correspondet; sic homo magis diligit se quàm amicum, et propter hoc quòd diligit se, habet odio etiam amicum, si sibi contrarietur.

Ad tertium dicendum quòd ideò intensius aliquid operatur ad repellendum odiosa, quia odium est magis sensibile.

ARTICULUS IV. — *Utrùm aliquis possit habere odio seipsum.* — (2-2, quæst. 21, art. 7, et 2, dist. 42, quæst. 2, art. 2, quæst. 2, ad 2, et Ps. 10, et Eph. 5, lect. 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit seipsum odio habere. Dicitur enim in Psalm. 10, 6: *Qui diligit iniquitatem, odit animam suam.* Sed multi diligunt iniquitatem. Ergo multi odiunt seipsos.

2. Præterea, illum odimus cui volumus et operamur malum. Sed quandoque aliquis vult et operatur sibi ipsi malum, putà illi qui interimunt seipsos. Ergo aliqui seipsos habent odio.

3. Præterea, Boetius dicit in 2 de Consol., prosâ 5, parum à princ., quòd *avaritia facit homines odiosos*; ex quo potest accipi quòd omnis homo odit avarum. Sed aliqui sunt avari. Ergo illi odiunt seipsos.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 5, 29, quòd *nemo unquàm carnem suam odio habuit.*

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd aliquis, per se loquendo, odiat seipsum. Naturaliter enim unumquodque appetit bonum, nec potest aliquid sibi appetere nisi sub ratione boni; nam malum est præter voluntatem, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., lect. 22. Amare autem aliquem est velle ei bonum, ut supra dictum est, quæst. 26, art. 4. Unde necesse est quòd aliquis amet seipsum; et impossibile est quòd aliquis odiat seipsum, per se loquendo.

Per accidens tamen contingit quòd aliquis seipsum odio habeat, et hoc dupliciter: uno modo ex parte boni quod sibi aliquis vult; accidit enim quandoque illud quod appetitur ut secundum quid bonum, esse simpliciter malum; et secundum hoc aliquis per accidens vult sibi malum, quod est odire. Alio modo ex parte sui ipsius, cui vult bonum. Unumquodque enim maximè est id quod est principaliter in ipso; unde civitas dicitur facere id quod rex facit, quasi rex sit tota civitas. Manifestum est ergo quòd homo maximè est mens hominis. Contingit autem quòd aliqui æstiment se maximè esse illud quod sunt secundum naturam corporalem et sensitivam; unde amant se secundum id quod æstiment se esse; sed odiunt id quod verè sunt, dùm volunt contraria rationi.

(Huit.)

Et utroque modo ille qui diligit iniquitatem, odit non solum animam suam, sed etiam se ipsum.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod nullus sibi vult et facit malum, nisi in quantum apprehendit illud sub ratione boni. Nam et illi qui interimunt seipsos, hoc ipsum quod est mori, apprehendunt sub ratione boni, in quantum est terminativum alicujus miseriæ vel doloris.

Ad tertium dicendum quod avarus odit aliquod accidens suum, non tamen propter hoc odit seipsum; sicut æger odit suam ægritudinem ex hoc ipso quod se amat.

Vel dicendum quod avaritia odiosos facit aliis, non autem sibi ipsi; quinimò causatur ex inordinato sui amore, secundum quem de bonis temporalibus plus sibi aliquis vult quam debeat.

ARTICULUS V. — *Utrum aliquis possit odio habere veritatem.* — (2-2, quæst. 34, art. 1, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit habere odio veritatem. Bonum enim et ens et verum convertuntur. Sed aliquis non potest habere odio bonitatem. Ergo nec veritatem.

2. Præterea, omnes homines naturaliter scire desiderant, ut dicitur in principio Met. Sed scientia non est nisi verorum. Ergo veritas naturaliter desideratur et amatur. Sed quod naturaliter inest, semper inest. Nullus ergo potest habere odio veritatem.

3. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, à med., quod homines amant non fictos, sed nonnisi propter veritatem. Ergo homo naturaliter amat veritatem; non ergo eam odio habet.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. 4, 16: *Factus sum vobis inimicus, verum dicens vobis.*

Respondeo dicendum quod bonum et verum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt ratione; bonum enim habet rationem appetibilis; non autem ens vel verum, quia bonum est quod omnia appetunt.

Et ideò bonum secundum rationem boni non potest odio haberi nec in universali nec in particulari.

Ens autem et verum in universali quidem odio haberi non possunt, quia dissonantia est causa odii, et convenientia causa amoris; ens autem et verum sunt communia omnibus.

Sed in particulari nihil prohibet quoddam ens et quoddam verum odio haberi, in quantum habet rationem contrarii et repugnantis; contrarietas enim et repugnantia non adversatur rationi entis, et veri, sicut adversatur rationi boni. Contingit autem verum aliquod particulare tripliciter repugnare vel contrariari bono amato: uno modo secundum quod veritas est causaliter et originaliter in ipsis rebus, et sic homo quandoque odit aliquam veritatem, dum vellet non esse verum quod est verum; alio modo secundum quod veritas est in cognitione ipsius hominis, quæ impedit ipsum à prosecutione amati, sicut si aliqui vellet non cognoscere veritatem fidei

ut liberè peccarent, ex quorum personâ dicitur, Job. 21, 14: *Scientiam viarum tuarum nolumus*; tertio modo habetur odio veritas particularis, tanquam repugnans, prout est in intellectu alterius: putà cum aliquis vult jacere in peccato, odit quod aliquis veritatem circa peccatum suum cognoscat, et secundum hoc dicit Augustinus in 10 Confess., cap. 23, à med., quod homines amant veritatem lucentem, oderunt eam redarguentem.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod cognoscere veritatem secundum se est amabile; propter quod dicit Augustinus, loc. cit., quod amant eam lucentem. Sed per accidens cognitio veritatis potest esse odibilis, in quantum impedit ab aliquo desiderato.

Ad tertium dicendum quod ex hoc procedit quod non ficti amantur, quod homo amat secundum se cognoscere veritatem, quam homines non ficti manifestant.

ARTICULUS VI. — *Utrum aliquid possit haberi odio in universali.* — (Sup., art. 5, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod odium non possit esse alicujus in universali. Odium enim est passio appetitûs sensitivi, qui movetur ex sensibili apprehensione. Sed sensus non potest apprehendere universale. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

2. Præterea, odium causatur ex aliquâ dissonantiâ, quæ communitati repugnat. Sed communitas est de ratione universalis. Ergo odium non potest esse alicujus in universali.

3. Præterea, objectum odii est malum. Malum autem est in rebus, et non in mente, ut dicitur in 6 Metaph., text. 8. Cum ergo universale sit solum in mente, quæ abstrahit universale à particulari, videtur quod odium non possit esse alicujus universalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, in 2 Rhetor., cap. 4, propè fin., quod ira semper fit inter singularia, odium autem etiam ad genera; furem enim odit et calumniatorem unusquisque.

Respondeo dicendum quod de universali dupliciter contingit loqui: uno modo secundum quod subest intentioni universalitatis; alio autem modo dicitur de naturâ cui talis intentio attribuitur; alia est enim consideratio hominis universalis, et alia hominis in eo quod est homo.

Si igitur universale accipiat primo modo, sic nulla potentia sensitivæ partis, neque apprehensiva, neque appetitiva, ferri potest in universale, quia universale fit per abstractionem à materiâ individuali, in quâ radicatur omnis virtus sensitiva. Potest tamen aliqua potentia sensitiva, et apprehensiva, et appetitiva, ferri in aliquid universaliter; sicut dicimus quod objectum visûs est color secundum genus, non quia visus cognoscat colorem universalem, sed quia, quod color sit cognoscibilis à visu, non convenit colori, in quantum est hic color, sed in quantum est color simpliciter.

Sic ergo odium etiam sensitivæ partis potest respicere aliquid in universali, quia ex

naturâ communi aliquid adversatur animali, et non solum ex eo quod est particularis, sicut lupus ovi, unde ovis odit lupum generaliter. Sed ira semper causatur ex aliquo particulari, quia ex aliquo actu lædenti; actus autem particularium sunt; et propter hoc Philosophus dicit, lib. 2 Rhet., cap. 4, propè fin.: *Ira semper est ad aliquid particulare, odium verò potest esse ad aliquid in genere.* Sed odium secundum quod est in parte intellectivâ, cum consequatur apprehensionem universalem intellectûs, potest utroque modo esse respectu universalis.

Ad primum ergo dicendum quod sensus non apprehendit universale prout est universale; apprehendit tamen aliquid cui per abstractionem accedit universalitas.

Ad secundum dicendum quod id quod commune est omnibus, non potest esse ratio odii; sed nihil prohibet aliquid esse commune multis, quod tamen dissonat ab aliis; et sic est eis odiosum.

Ad tertium dicendum quod illa obiectio procedit de universali, secundum quod substat intentioni universalitatis; sic enim non cadit sub apprehensione vel appetitu sensitivo.

QUÆSTIO XXX.

DE CONCUPISCENTIA. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de concupiscentiâ; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm concupiscentia sit in appetitu sensitivo tantum; 2° utrùm concupiscentia sit passio specialis; 3° utrùm sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales; 4° utrùm concupiscentia sit infinita.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo.* — (Inf., quæst. 32, art. 3, ad 3, et 2, dist. 26, quæst. 1, art. 2, corp., fin.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non solum sit in appetitu sensitivo. Est enim quædam concupiscentia sapientiæ, et, ut dicitur Sap. 6, 21: *Concupiscentia sapientiæ deducit ad regnum perpetuum.* Sed appetitus sensitivus non potest ferri in sapientiam. Ergo concupiscentia non est in solo appetitu sensitivo.

2. Præterea, desiderium mandatorum Dei non est in appetitu sensitivo: imò Apostolus dicit Rom. 7, 18: *Non habitat in me, hoc est, in carne meâ, bonum.* Sed desiderium mandatorum Dei sub concupiscentiâ cadit, secundum illud Ps. 118, 20: *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas.* Ergo concupiscentia non est solum in appetitu sensitivo.

3. Præterea, cuilibet potentiæ est concupiscibile proprium bonum. Ergo concupiscentia est in quâlibet potentiâ animæ, et non solum in appetitu sensitivo.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fidei, cap. 12, quod *irrationale obediens, et persuasibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.* Hæc autem est irrationalis animæ pars passiva et appetitiva. Ergo concupiscentia est in appetitu sensitivo.

Respondeo dicendum quod, sicut Philoso-

phus dicit in 1 Rhetor., cap. 11, parum à princ., *concupiscentia est appetitus delectabilis.*

Est autem duplex delectatio, ut infra dicitur, quæst. 31, art. 3 et 4, una quæ est in bono intelligibili, quod est bonum rationis; alia quæ est in bono secundum sensum. Prima quidem delectatio videtur esse animæ tantum; secunda autem est animæ et corporis, quia sensus est virtus in organo corporeo. Unde et bonum secundum sensum est bonum totius conjuncti. Talis autem delectationis appetitus videtur esse concupiscentia quæ simul pertinet et ad animam et ad corpus, ut ipsum nomen concupiscentiæ sonat.

Unde concupiscentia, propriè loquendo, est in appetitu sensitivo, et in vi concupiscibili, quæ ab eâ denominatur.

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sapientiæ vel aliorum spiritualium bonorum interdum *concupiscentia* nominatur vel propter similitudinem quamdam, vel propter intensionem appetitus superioris partis, ex quo fit redundantia in inferiorem appetitum; ut simul etiam ipse inferior appetitus suo modo tendat in spirituale bonum consequens appetitum superiorem, et etiam ipsum corpus spiritualibus deserviat, sicut in Psal. 83, 3 dicitur: *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Ad secundum dicendum quod desiderium magis pertinere potest, propriè loquendo, non solum ad inferiorem appetitum, sed etiam ad superiorem; non enim importat aliquam consociationem in concupiscendo, sicut concupiscentia, sed simplicem motum in rem desideratam.

Ad tertium dicendum quod unicuique potentiæ animæ appetere competit proprium bonum appetitu naturali, qui non sequitur apprehensionem; sed appetere bonum appetitu animali, qui sequitur apprehensionem, pertinet solum ad vim appetitivam; appetere autem aliquid sub ratione boni delectabilis secundum sensum, quod propriè est concupiscere, pertinet ad vim concupiscibilem.

ARTICULUS II. — *Utrùm concupiscentia sit passio specialis.* — (3 dist. 26, quæst. 1, art. 3, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit passio specialis potentiæ concupiscibilis. Passiones enim distinguuntur secundum objecta; sed objectum concupiscibilis est delectabile secundum sensum, quod etiam est objectum concupiscentiæ secundum Philosophum in 1 Rhetor., cap. 11, parum à princ. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 33, circ. med., quod *cupiditas est amor rerum transeuntium*; et sic ab amore non distinguitur. Omnes autem passiones speciales ab invicem distinguuntur. Ergo concupiscentia non est passio specialis in concupiscibili.

3. Præterea, cuilibet passioni concupiscibilis opponitur aliqua passio specialis in

concupiscibili, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 2. Sed concupiscentiæ non opponitur aliqua passio specialis in concupiscibili; dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 12, in fin., quod *expectatum bonum concupiscentiam constituit, præsens verò lætitiæ; similiter expectatum malum timorem, præsens verò tristitiæ*; ex quo videtur quod sicut tristitia contrariatur lætitiæ, ita timor contrariatur concupiscentiæ; timor autem non est in concupiscibili, sed in irascibili. Non ergo concupiscentia est specialis passio in concupiscibili.

Sed contra est quod concupiscentia causatur ab amore, et tendit in delectationem, quæ sunt passionibus concupiscibilis; et sic distinguitur ab aliis passionibus concupiscibilis, tanquam passio specialis.

Respondeo dicendum quod sicut dictum est, quæst. 23, art. 1, bonum delectabile secundum sensum est communiter objectum concupiscibilis; unde secundum ejus differentias diversæ passionibus concupiscibilis distinguuntur.

Diversitas autem objecti potest attendi vel secundum naturam ipsius objecti, vel secundum diversitatem in virtute agendi. Diversitas quidem objecti activi, quæ est secundum rei naturam, facit materialem differentiam passionum; sed diversitas quæ est secundum virtutem activam, facit formalem differentiam passionum, secundum quam passionibus specie differunt.

Est autem alia ratio virtutis motivæ ipsius finis vel boni, secundum quod est realiter præsens, et secundum quod est absens; nam secundum quod est præsens, facit in ipso quiescere; secundum autem quod est absens, facit ad ipsum moveri. Unde ipsum delectabile secundum sensum, in quantum appetitum sibi adaptat quodammodo, et conformat, causat amorem; in quantum verò absens attrahit ad seipsum, causat concupiscentiam; in quantum verò præsens quietat in seipso, causat delectationem.

Sic ergo concupiscentia est passio differens specie et ab amore, et à delectatione; sed concupiscere hoc delectabile vel illud facit concupiscentias diversas numero.

Ad primum ergo dicendum quod bonum delectabile non est absolutè objectum concupiscentiæ, sed sub ratione absentis, sicut et sensibile sub ratione præteriti est objectum memoriæ: hujusmodi enim particulares conditiones diversificant speciem passionum, vel etiam potentiæ sensitivæ partis quæ respicit particularia.

Ad secundum dicendum quod illa prædicatio est per causam, non per essentiam; non enim cupiditas est per se amor, sed amoris effectus.

Vel aliter dicendum quod Augustinus accipit cupiditatem largè pro quolibet motu appetitûs, qui potest esse respectu boni futuri: unde comprehendit sub se et amorem et spem.

Ad tertium dicendum quod passio quæ directè opponitur concupiscentiæ, innominata

est, quæ (1) ita se habet ad malum, sicut concupiscentia ad bonum. Sed quia est mali absentis (2), sicut et timor, quandoque loco ejus ponitur timor; sicut et quandoque cupiditas loco spei; quod enim est parvum bonum vel malum, quasi non reputatur. Et ideo pro omni motu appetitûs in bonum, vel in (3) malum futurum ponitur spes, et timor, quæ respiciunt bonum, vel malum arduum.

ARTICULUS III. — *Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales.* (Inf., quæst. 31, art. 3, et quæst. 41, art. 3, corp., et q. 77, art. 5, corp., et 2-2, q. 117, art. 5, ad 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentiarum non sint quædam naturales, et quædam non naturales. Concupiscentia enim pertinet ad appetitum animalem, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed appetitus naturalis dividitur contra animalem. Ergo nulla concupiscentia est naturalis.

2. Præterea, diversitas materialis non facit diversitatem secundum speciem, sed solùm secundum numerum; quæ quidem diversitas sub arte non cadit. Sed si quæ sint concupiscentiæ naturales et non naturales, non differunt nisi secundum diversa objecta concupiscibilia, quod facit materialem differentiam, et secundum numerum tantum. Non ergo dividendæ sunt concupiscentiæ per naturales et non naturales.

3. Præterea, ratio contra naturam dividitur, ut patet in 2 Phys., in princ., et text. 46. Si igitur in homine est aliqua concupiscentia non naturalis, oportet quod sit rationalis. Sed hoc esse non potest, quia concupiscentia, cum sit passio quædam, pertinet ad appetitum sensitivum non autem ad voluntatem, quæ est appetitus rationis. Non ergo sunt concupiscentiæ aliquæ non naturales.

Sed contra est quod Philosophus, in 3 Eth. cap. 11 in princ., et in 1 Rhet., cap. 11, parum à princ., ponit quasdam concupiscentias naturales, et quasdam non naturales.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., concupiscentia est appetitus boni delectabilis. Dupliciter autem aliquid est delectabile: uno modo, quia est conveniens naturæ animalis, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi; et hujusmodi concupiscentia delectabilis dicitur naturalis; alio modo dicitur aliquid esse delectabile, quia est conveniens animali secundum apprehensionem; sicut cum aliquis apprehendit aliquid ut bonum et conveniens, et per consequens delectatur in ipso; et hujusmodi delectabilis concupiscentia dicitur non naturalis, et solet magis dici *cupiditas*.

Primæ ergo concupiscentiæ naturales communes sunt hominibus, et aliis animalibus, quia utrisque est aliquid conveniens et dele-

(1) Ita codd. et editi passim. Edit. Patav. an. 1712, quia.

(2) Ita edit. passim. Codd. Alcan., Camer., Tarrac., aliique, mali et absentis.

(3) In cit. codd. deest in.

etabile secundum naturam; et in his omnes homines conveniunt. Unde et Philosophus, in 3 Eth., loc. sup. cit., vocat eas *communes et necessarias*. Sed secundæ concupiscentiæ sunt propriæ hominum, quorum proprium est excogitare aliquid ut bonum, et conveniens, præter id quod natura requirit. Unde et in 1 Rhet., loc. sup. cit., Philosophus dicit primas concupiscentias esse *irracionales*, secundas verò *cum ratione*. Et quia diversi diversimodè ratiocinantur, ideò etiam secundæ dicuntur in 3 Eth., loc. sup. cit., *propriæ et appositæ*, scilicet supranaturales (1).

Ad primum ergo dicendum quòd illud idem quod appetitur appetitu naturali, potest appeti appetitu animali, cum fuerit apprehensum; et secundum hoc cibi et potus, et huiusmodi, quæ appetuntur naturaliter, potest esse concupiscentia animalis.

Ad secundum dicendum quòd diversitas concupiscentiarum naturalium à non naturalibus non est materialis tantum, sed etiam quodammodò formalis, in quantum procedit ex diversitate objecti activi. Objectum autem appetitûs est bonum apprehensum. Unde ad diversitatem activi pertinet diversitas apprehensionis, prout scilicet apprehenditur aliquid ut conveniens absolutâ apprehensione, ex quâ causantur concupiscentiæ naturales, quas Philosophus in Rhet., loc. sup. cit., vocat *irracionales*; et prout apprehenditur aliquid cum deliberatione, ex quâ causantur concupiscentiæ non naturales, quæ propter hoc in Rhet., ibid., dicuntur *cum ratione*.

Ad tertium dicendum quòd in homine non solum est ratio universalis, quæ pertinet ad partem intellectivam, sed etiam ratio particularis, quæ pertinet ad partem sensitivam, ut in 1 lib. dictum est, quæst. 78, art. 4, et secundum hoc etiam concupiscentia quæ est cum ratione, potest ad appetitum sensitivum pertinere. Et propter hoc appetitus sensitivus potest etiam à ratione universali moveri, mediante imaginatione particulari.

ARTICULUS IV. — *Utrum concupiscentia sit infinita.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd concupiscentia non sit infinita. Objectum enim concupiscentiæ est *bonum*, quod habet rationem finis. Qui autem ponit infinitum, excludit finem, ut dicitur in 2 Metaph., text 8. Concupiscentia ergo non potest esse infinita.

2. Præterea, concupiscentia est boni convenientis, cum procedat ex amore. Sed infinitum, cum sit improporionatum (2), non potest esse conveniens. Ergo concupiscentia non potest esse infinita.

3. Præterea, infinita non est pertransire; et sic in eis non est pervenire ad ultimum. Sed concupiscenti fit delectatio per hoc quòd attingit ad ultimum. Ergo si concupiscentia esset infinita, sequeretur quòd nunquam fieret delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1

Polit., cap. 6, post med., quòd *in infinitum* (1) *concupiscentiâ existente, homines infinita desiderant*.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est, art. præc., duplex est concupiscentia, una naturalis, et alia non naturalis. Naturalis quidem concupiscentia non potest esse infinita in actu; est enim ejus quod natura requirit; natura verò semper intendit in aliquid finitum et certum; unde nunquam homo concupiscit infinitum cibum vel infinitum potum. Sed sicut in naturâ contingit esse infinitum in potentiâ per successionem, ita huiusmodi concupiscentiam contingit infinitam esse per successionem, ut scilicet post adeptum cibum iterum aliâ vice desideret cibum vel quodcumque aliud quod natura requirit; quia huiusmodi corporalia bona, cum adveniunt, non perpetuò manent, sed deficient. Unde dixit Dominus Samaritanæ, Joan. 4, 13: *Qui biberit* (2) *ex hac aquâ, sitiet iterum*.

Sed concupiscentia non naturalis omninò est infinita; sequitur enim rationem, ut dictum est art. præc., rationi autem competit in infinitum procedere. Unde qui concupiscit divitias, potest eas concupiscere non ad aliquem certum terminum, sed simpliciter se divitem esse, quantumcumque potest.

Potest et alia ratio assignari secundum Philosophum, in 1 Pol., cap. 6, post med., quare quædam concupiscentia sit finita, et quædam infinita. Semper enim concupiscentia finis est infinita; finis enim per se concupiscitur, ut sanitas; unde major sanitas magis concupiscitur, et sic in infinitum; sicut si album per se disgregat, magis album magis disgregat.

Concupiscentia verò ejus quod est ad finem, non est infinita, si secundum illam mensuram appetitur quæ convenit fini. Unde qui finem ponunt in divitiis, habent concupiscentiam divitiarum in infinitum; qui autem divitias appetunt propter necessitatem vitæ, concupiscunt divitias finitas sufficientes ad necessitatem vitæ, ut Philosophus dicit ibid. Et eadem est ratio de concupiscentiâ quarumcumque aliarum rerum.

Ad primum ergo dicendum quòd omne quod concupiscitur, accipitur ut quoddam finitum: vel quia est finitum secundum rem, prout concupiscitur semel in actu (3); vel quia est finitum, secundum quòd cadit sub apprehensione. Non enim potest sub ratione infiniti apprehendi, quia *infinitum est cujus quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere*, ut dicitur in 3 Phys., text. 63.

Ad secundum dicendum quòd ratio quodammodò est virtutis infinitæ, in quantum potest in infinitum aliquid considerare, ut apparet in additione numerorum et linearum. Unde infinitum aliquo modo sumptum est proportionatum rationi; nam universale,

(1) Ita cod. Alcan. cui adhærent edit. Patav. Nicolaius, *infinita*. Edit. Rom., *infinito concupiscentiæ existente*.

(2) Vulgata, *bibit*.

(3) Ita editi passim. Al., *simul*. Neutrum haberi in quibusdam codd. et editis, notat Garcia. Cod. Alcan., *prout semel concupiscimus in actu*.

(1) Al., *supernaturales*. Codices Alcan. et Camer., *super naturales*.

(2) Cod. Alcan., *non proportionatum*. Perperam Edit. Rom. *proportionatum*.

quod ratio apprehendit, est quodammodò infinitum, in quantum, in potentiâ continet infinita singularia.

Ad tertium dicendum quòd ad hoc quòd aliquis delectetur, non requiritur quòd omnia consequatur quæ concupiscit; sed quòd in quolibet concupito quod consequitur delectetur (1).

QUÆSTIO XXXI.

DE DELECTATIONE SECUNDUM SE.—(In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de delectatione, et tristitiâ.

Circa delectationem verò consideranda sunt quatuor: primò, de ipsâ delectatione secundum se; secundò, de causis delectationis; tertio, de effectibus ejus; quartò, de bonitate et malitiâ ipsius. Circa primum quærantur octo: 1° utrùm delectatio sit passio; 2° utrùm sit in tempore; 3° utrùm differat à gaudio; 4° utrùm sit in appetitu intellectivo; 5° de comparatione delectationum superioris appetitûs ad delectationem inferioris; 6° de comparatione delectationum sensitivarum ad invicem; 7° utrùm sit aliqua delectatio non naturalis; 8° utrùm delectatio possit esse contraria delectationi.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm delectatio sit passio.*—(Inf., art. 4, ad 2, et art. 5, corp., fin., et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 1, qu. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non sit passio. Damascenus enim in 2 lib. orth. Fid., cap. 22, distinguit operationem à passione, dicens quòd *operatio est motus qui est secundum naturam, passio verò est motus contra naturam*. Sed delectatio est operatio, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 12 et 13, et in 10, cap. 4. Ergo delectatio non est passio.

2. Præterea, pati est moveri, ut dicitur in 3 Physic., text. 19, et 2 de Animâ, text. 54. Sed delectatio non consistit in moveri, sed in motum esse; causatur enim delectatio ex bono jam adepto. Ergo delectatio non est passio.

3. Præterea, delectatio consistit in quâdam perfectione delectati; perficit enim operationem, ut dicitur in 10 Eth., cap. 4, post med. Sed perfici non est pati, vel alterari, ut dicitur in 7 Physicor., text. 16, et in 2 de Animâ text. 58. Ergo delectatio non est passio.

Sed contra est quod Augustinus in 10 et 14 de Civit. Dei, cap. 6 et 8, lib. 14, ponit delectationem, sive gaudium, vel lætitiâ, inter alias passiones animæ.

Respondeo dicendum quòd motus appetitûs sensitivi propriè *passio* nominatur, sicut supra dictum est, quæst. 22, art. 3. Affectio autem quæcumque ex apprehensione sensitivâ procedens est motus appetitûs sensitivi. Hoc autem necesse est competere delectationi; nam, sicut Philosophus dicit in 1 Rhet., cap. 11, in princ., *delectatio est quidam motus*

animæ, et constitutio simul tota, et sensibilis in naturam existentem.

Ad cujus intellectum considerandum est quòd, sicut contingit in rebus naturalibus aliqua consequi suas perfectiones naturales, ita hoc contingit in animalibus, et quamvis moveri ad perfectionem non sit totum simul, tamen consequi naturalem perfectionem est totum simul. Hæc autem est differentia inter animalia et alias res naturales, quòd aliæ res naturales, quando constituuntur in id quod convenit eis secundum naturam, hoc non sentiunt, sed animalia hoc sentiunt; et ex isto sensu causatur quidem motus animæ in appetitu sensitivo, et iste motus est delectatio. Per hoc ergo quod dicitur quòd delectatio est *motus animæ*, ponitur in genere; per hoc autem quòd dicitur *constitutio in existentem naturam*, id est, in id quod existit in naturâ rei, ponitur causa delectationis, scilicet præsentia connaturalis boni; per hoc autem quod dicitur *simul tota*, ostenditur (1) quòd constitutio non debet accipi prout est in *constitui*, sed prout est in *constitutum esse*, quasi in termino motûs: non enim delectatio est generatio, prout Plato posuit; sed magis consistit in *factum esse*, ut dicitur in 7 Eth., cap. 12; per hoc autem quòd dicitur *sensibilis*, excluduntur perfectiones rerum insensibilium, in quibus non est delectatio.

Sic ergo patet quòd, cum delectatio sit motus in appetitu animali, consequens apprehensionem sensûs, delectatio est passio animæ.

Ad primum ergo dicendum quòd operatio connaturalis non impedita est perfectio secunda, ut habetur in 2 de Animâ, text. 2, 5 et 6, et ideò quando constituuntur res in propriâ operatione connaturali et non impeditâ, sequitur delectatio, quæ consistit in *perfectum esse*, ut dictum est in corp. art. Sic ergo cum dicitur quòd delectatio est operatio, non est prædicatio per essentiam, sed per causam.

Ad secundum dicendum quòd in animali duplex motus considerari potest: unus secundum intentionem finis, qui pertinet ad appetitum; alius secundum executionem, qui pertinet ad exteriorem operationem. Licet ergo in eo qui jam consecutus est bonum, in quo delectatur, cesset motus executionis, quo tendit ad finem, non tamen cessat motus appetitivæ partis, quæ sicut prius desiderabat non habitum, ita postea delectatur in habito. Licet enim delectatio sit quies quædam appetitûs, consideratâ præsentia boni delectantis, quod appetitui satisfacit, tamen adhuc remanet immutatio appetitûs ab appetibili, ratione cujus delectatio motus quidam est.

Ad tertium dicendum quòd, quamvis non passionis magis propriè conveniat passionibus corruptivis et in malum tendentibus, sicut sunt agridudines corporales, et tristitia, et timor in animâ, tamen etiam in bonum ordinantur aliquæ passiones, ut supra di-

(1) Ita Garcia. Nicolaius, et posteriores editiones. Edit. Rom. cum cod. Alcan.: *Sed in quolibet concupito quod consequitur, delectatur.*

(1) Al., ostendit.

etum est, quæst. 22 et 23, art. 1, et secundum hoc delectatio dicitur passio.

ARTICULUS II. — *Utrum delectatio sit in tempore.* — (*Inf.*, art. 6, corp., et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 1, quæst. 3, et *Ver.*, quæst. 8, art. 14, ad 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim est motus quidam, ut in 1 Rhet., cap. 11, in princ., Philosophus dicit. Sed motus omnis est in tempore. Ergo delectatio est in tempore.

2. Præterea, diuturnum vel morosum dicitur aliquid secundum tempus. Sed aliquæ delectationes dicuntur morosæ. Ergo delectatio est in tempore.

3. Præterea, passionες animæ sunt unius generis. Sed aliquæ passionες animæ sunt in tempore. Ergo et delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 3 et 4, quod secundum nullum tempus accipiet quis delectationem.

Respondeo dicendum quod aliquid contingit esse in tempore dupliciter: uno modo secundum se, alio modo per aliud, et quasi per accidens. Quia enim tempus est numerus successivorum, illa secundum se dicuntur esse in tempore de quorum ratione est successio vel aliquid ad successionem pertinens, sicut motus, quies, locutio, et alia hujusmodi. Secundum aliud verò, et non per se dicuntur esse in tempore illa de quorum ratione non est aliqua successio, sed tamen alicui successivo subjacent, sicut esse hominem de sui ratione non habet successionem; non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis, scilicet generationis ipsius. Sed quia humanum esse subjacet causis transmutabilibus, secundum hoc hominem esse est in tempore.

Sic igitur dicendum est quod delectatio secundum se quidem non est in tempore; est enim delectatio in bono jam adepto, quod est quasi terminus motus.

Sed si illud bonum adeptum transmutationi subiaceat, erit delectatio per accidens in tempore; si autem sit omnino intransmutabile, delectatio non erit in tempore nec per se, nec per accidens.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in 3 de Animâ, text. 28, motus dupliciter dicitur: uno modo, quia est *actus imperfecti*, scilicet existentis in potentiâ, in quantum hujusmodi; et talis motus est successivus et in tempore. Alius autem motus est *actus perfecti*, id est, existentis in actu, sicut intelligere, sentire, velle, et hujusmodi, et etiam delectari; et hujusmodi motus non est successivus, nec per se in tempore.

Ad secundum dicendum quod delectatio dicitur morosa vel diuturna, secundum quod per accidens est in tempore.

Ad tertium dicendum quod aliæ passionες non habent pro objecto bonum adeptum, sicut delectatio; unde plus habent de ratione motus imperfecti quam delectatio; et per consequens magis delectationi convenit non esse in tempore.

ARTICULUS III. — *Utrum delectatio differat à gaudio.* — (*Inf.*, quæst. 35, art. 2 et 7, corp., et quæst. 41, art. 3, corp., et 3, dist. 17, quæst. 41, art. 2, ad 3, et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 3, quæst. 1, ad 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gaudium sit omnino idem quod delectatio. Passiones enim animæ differunt secundum objecta. Sed idem est objectum gaudii et delectationis, scilicet bonum adeptum. Ergo gaudium est omnino idem quod delectatio.

2. Præterea, unus motus non terminatur ad duos terminos; sed idem est motus qui terminatur ad gaudium et delectationem, scilicet concupiscentia. Ergo delectatio et gaudium sunt omnino idem.

3. Præterea, si gaudium est aliud à delectatione, videtur quod pari ratione et lætitia, et exultatio, et jucunditas significant aliquid aliud à delectatione; et sic erunt omnes diversæ passionες; quod videtur esse falsum. Non ergo gaudium differt à delectatione.

Sed contra est quod in brutis animalibus non dicimus *gaudium*; sed in eis dicimus *delectationem*. Non ergo est idem gaudium et delectatio.

Respondeo dicendum quod gaudium, ut Avicenna dicit in libro suo de Animâ, est quædam species delectationis. Est enim considerandum quod, sicut sunt quædam concupiscentiæ naturales, quædam autem non naturales, sed consequuntur rationem, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3, ita etiam delectationum quædam sunt naturales, et quædam non naturales, quæ sunt cum ratione; vel, sicut Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 13 et 22, et Gregorius Nyssenus (Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 18, in princ.), dicunt: *Voluptatum hæ sunt animæ, illæ corporis*; quod in idem redit. Delectamur enim et in his quæ naturaliter concupiscimus, ea adipiscentes, et in his quæ concupiscimus secundum rationem. Sed nomen *gaudii* non habet locum nisi in delectatione quæ consequitur rationem. Unde gaudium non attribuiamus brutis animalibus, sed solum nomen delectationis.

Omne autem quod concupiscimus secundum naturam, possumus etiam cum delectatione (1) rationis concupiscere; sed non è converso. Unde de omnibus de quibus est delectatio, potest esse gaudium in habentibus rationem, quamvis non semper de omnibus sit gaudium; quandoque enim aliquis sentit aliquam delectationem secundum corpus, de quâ tamen non gaudet secundum rationem. Et secundum hoc patet quod delectatio est in plus quam in gaudium.

Ad primum ergo dicendum quod cum objectum appetitus animalis sit bonum apprehensum, diversitas apprehensionis pertinet quodammodo ad diversitatem objecti; et sic delectationes animales, quæ dicuntur etiam gaudia, distinguuntur à delectationibus cor-

(1) Ita codices, edit. Romana, Nicolai, et Patav., 1698. Edit. Patav. 1712, cum *Garcia, directione*,

poralibus, quæ dicuntur solùm delectationes; sicut et de concupiscentiis supra dictum est, quæst. præc., art. 3, ad 2.

Ad secundum dicendum quòd similis differentia invenitur etiam in concupiscentiis; ita quòd delectatio respondeat concupiscentiæ, et gaudium respondeat desiderio; quod magis videtur pertinere ad concupiscentiam animalem; et sic secundùm differentiam motus est etiam differentia quietis.

Ad tertium dicendum quòd alia nomina ad delectationem pertinentia sunt imposita ab effectibus delectationis; nam *lætitia* imponitur à dilatatione cordis, ac si diceretur *lætitia*: *exultatio* verò dicitur ab exterioribus signis delectationis interioris, quæ apparent exterius, in quantum scilicet interius gaudium prosilit ad exteriora; *jucunditas* verò dicitur à quibusdam specialibus lætitiæ signis vel effectibus; et tamen omnia ista nomina videntur pertinere ad gaudium, non enim utimur eis nisi in naturis rationalibus.

ARTICULUS IV. — *Utrùm delectatio sit in appetitu intellectivo.* — (*Inf., quæst. 35, art. 1, corp., et 1, dist. 45, art. 1, corp., et 3, dist. 49, quæst. 3, art. 1, quæst. 1 et 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non sit in appetitu intellectivo. Dicit enim Philosophus in 1 Rhet., cap. 11, in princ., quòd *delectatio est motus quidam sensibilis*, qui non est in parte intellectivâ. Ergo delectatio non est in parte intellectivâ.

2. Præterea, delectatio est passio quædam. Sed omnis passio est in appetitu sensitivo. Ergo delectatio non est nisi in appetitu sensitivo.

Præterea, delectatio est communis nobis et brutis. Ergo non est nisi in parte quæ nobis et brutis communis est.

Sed contra est quod in Psal. 36, 4, dicitur: *Delectare in Domino*. Sed ad Deum non potest extendi appetitus sensitivus, sed solùm intellectivus. Ergo delectatio potest esse in appetitu intellectivo.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., delectatio quædam sequitur apprehensionem rationis. Ad apprehensionem autem rationis non solùm commovetur appetitus sensitivus per applicationem ad aliquid particulare, sed etiam appetitus intellectivus, qui dicitur voluntas. Et secundùm hoc in appetitu intellectivo, sive in voluntate, est delectatio, quæ dicitur gaudium, non autem delectatio corporalis.

Hoc tamen interest inter delectationem utriusque appetitus, quòd delectatio appetitus sensibilis est cum aliquâ transmutatione corporali; delectatio autem appetitus intellectivi nihil aliud est quàm simplex motus voluntatis. Et secundùm hoc Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 6, circ. princ., quòd *cupiditas et lætitia nihil est aliud quàm voluntas in eorum consecutione quæ volumus*.

Ad primum ergo dicendum quòd in illâ definitione Philosophi *sensibile* ponitur communiter pro quâcumque apprehensione; dicit enim Philosophus in 10 Ethic., cap. 4, à princ., quòd *secundùm omnem sensum est de-*

lectatio, similiter autem secundùm intellectum et speculationem.

Vel potest dici quòd ipse definit delectationem appetitus sensitivi.

Ad secundum dicendum quòd delectatio habet rationem passionis, propriè loquendo, in quantum est cum aliquâ transmutatione corporali; et sic non est in appetitu intellectivo, sed secundùm simplicem motum; sic enim etiam est in Deo et in Angelis. Unde dicit Philosophus in 7 Ethic., cap. ult., circ. fin., quòd *Deus simplici operatione gaudet*; et Dionysius dicit in fin. cæl. Hier., quòd *Angeli non sunt susceptibiles nostræ possibilis delectationis, sed congaudent Deo secundùm incorruptionis lætitiæ*.

Ad tertium dicendum quòd in nobis non solùm est delectatio in quâ communicamus cum brutis, sed etiam in quâ communicamus cum Angelis, unde ibidem Dionysius dicit quòd *sancti homines multoties sunt in participatione delectationum angelicarum*. Et ita in nobis est delectatio non solùm in appetitu sensitivo, in quo communicamus cum brutis, sed etiam in appetitu intellectivo, in quo communicamus cum Angelis.

ARTICULUS V. — *Utrùm delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus.* — (*Inf., quæst. 38, art. 4, et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 5, quæst. 1, et 1 Eth., lect. 13, et 13 Met., lect. 6.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus; omnes enim aliquam delectationem sequuntur, secundùm Philosophum in 10 Ethic., cap. 2. Sed plures sequuntur delectationes sensibiles quàm delectationes spirituales intelligibiles. Ergo delectationes corporales sunt majores.

2. Præterea, magnitudo causæ ex effectu cognoscitur. Sed delectationes corporales habent fortiores effectus; transmutant enim corpus, et in quibusdam insanias faciunt, ut dicitur in 7 Eth., cap. 3, circ. med. Ergo delectationes corporales sunt fortiores.

3. Præterea, delectationes corporales oportet temperare et refrenare propter earum vehementiam. Sed delectationes spirituales non oportet refrenare. Ergo delectationes corporales sunt majores.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 118, 103: *Quàm dulcia faucibus meis eloquia tua, super mel ori meo!* et Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7, quòd *maxima delectatio est quæ est secundùm operationem sapientiæ*.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. 1 huj. quæst., delectatio provenit ex conjunctione convenientis, cum sentitur et cognoscitur. In operibus autem animæ, præcipuè sensitivæ et intellectivæ, est hoc considerandum, quòd cum non transeant in materiam exteriorem, sunt actus vel perfectiones operantis, scilicet intelligere, sentire, velle, et hujusmodi. Nam actiones quæ transeunt in exteriorem materiam, magis sunt actiones et perfectiones materiæ trans-

mutatæ; motus enim est *actus mobilis à movente*. Sic igitur prædictæ actiones animæ sensitivæ et intellectivæ, et ipsæ sunt quoddam bonum operantis, et sunt etiam cognitæ per sensum et intellectum: unde etiam ex ipsis consurgit delectatio, et non solum ex earum objectis.

Si igitur comparentur delectationes intelligibiles delectationibus sensibilibus, secundum quod delectamur in ipsis actionibus, putà in cognitione sensûs et in cognitione intellectûs, non est dubium quod multò sunt majores delectationes intelligibiles quàm sensibiles. Multò enim magis delectatur homo de hoc quod cognoscit aliquid intelligendo, quàm de hoc quod cognoscit aliquid sentiendo, quia intellectualis cognitio et perfectior est, et etiam magis cognoscitur, quia intellectus magis reflectitur supra actum suum quàm sensus. Est etiam cognitio intellectiva magis dilecta; nullus est qui non vellet magis carere visu corporali quàm visu intellectuali, eo modo quo bestiæ vel stulti carent, sicut Augustinus dicit in lib. 14 de Trin. (1), cap. 14, à med.

Sed si comparentur delectationes intelligibiles spirituales delectationibus sensibilibus corporalibus, sic secundum se, et simpliciter loquendo, delectationes spirituales sunt majores. Et hoc apparet secundum tria quæ requiruntur ad delectationem, scilicet bonum *conjunctum*, et id cui *conjungitur*, et ipsa *conjunctio*. Nam ipsum bonum spirituale et est majus quàm corporale bonum, et est magis dilectum. Cujus signum est quod homines etiam à maximè corporalibus voluptatibus abstinere, ut non perdant honorem, qui est bonum intelligibile. Similiter etiam ipsa pars intellectiva est multò nobilior et magis cognoscitiva quàm pars sensitiva. Conjunctio etiam utriusque est magis intima, et magis perfecta, et magis firma. Intimior quidem est, quia sensus sistit circa exteriora accidentia rei; intellectus verò penetrat usque ad rei essentiam; objectum enim intellectûs est *quod quid est*. Perfectior autem est, quia conjunctioni sensibilis ad sensum adjungitur motus, qui est actus imperfectus; unde et delectationes sensibiles non sunt totæ simul, sed in eis aliquid pertransit, et aliquid expectatur consummandum, ut patet in delectatione ciborum et venereorum; sed intelligibilia sunt absque motu, unde delectationes tales sunt totæ simul. Est etiam firmior, quia delectabilia corporalia sunt corruptibilia, et citò deficiunt; bona verò spiritualia sunt incorruptibilia.

Sed quoad nos delectationes corporales sunt magis vehementes propter tria: primò quia sensibilia sunt magis nota quoad nos quàm intelligibilia. Secundò etiam quia delectationes sensibiles, cum sint passionessensitivi appetitûs, sunt cum aliquâ transmutatione corporali; quod non contingit in delectationibus spiritualibus, nisi per quamdam redundantiam à superiori appetitu ad inferiorem. Tertiò quia delectationes corporales

appetuntur ut medicinæ quædam contra corporales defectus vel molestias, ex quibus tristitiæ quædam consequuntur: unde delectationes corporales tristitiis hujusmodi supervenientes magis sentiuntur, et per consequens magis acceptantur, quàm delectationes spirituales, quæ non habent tristitias contrarias, ut infra dicetur, quæst. 35, art. 5.

Ad primum ergo dicendum quod ideò plures sequuntur delectationes corporales, quia bona sensibilia sunt magis et pluribus nota; et etiam quia homines indigent delectationibus ut medicinis contra multiplices dolores et tristitias. Et cum plures hominum non possint attingere ad delectationes spirituales, quæ sunt propriè virtuosorum, consequens est quod declinent ad corporales.

Ad secundum dicendum quod transmutatio corporis magis contingit ex delectationibus corporalibus, in quantum sunt passionessensitivi.

Ad tertium dicendum quod delectationes corporales sunt secundum partem sensitivam, quæ regulatur ratione; et ideò indigent temperari et refrenari per rationem; sed delectationes spirituales sunt secundum mentem, quæ est ipsa regula; unde sunt secundum se ipsas sobriæ et moderatæ.

ARTICULUS VI. — *Utrùm delectationes tactûs sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus.* — 2-2, quæst. 15, art. 3, corp., et quæst. 141, art. 4, corp., et ad 3, et art. 7, corp., et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 5, quæst. 2, et Mal. quæst. 14, art. 4, corp., et ad 1.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes quæ sunt secundum tactum, non sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. Illa enim delectatio videtur esse maxima, quâ exclusâ, gaudium omne cessat. Sed est delectatio quæ est secundum visum; dicitur enim Tobie 5, 12: *Quale gaudium erit mihi, qui in tenebris sedeo, et lumen cæli non video?* Ergo delectatio quæ est per visum, est maxima inter sensibiles delectationes.

2. Præterea, unicuique fit delectabile illud quod amat, ut Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 11. Sed inter omnes sensus maximè diligitur visus. Ergo delectatio quæ est secundum visum, est maxima.

3. Præterea, principium amicitiae delectabilis maximè est visio. Sed causa talis amicitiae est delectatio. Ergo secundum visum videtur esse maxima delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethicor., cap. 10, quod *maximæ delectationes sunt secundum tactum*.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est, art. 1. huj. qu., unumquodque, in quantum amatur, efficitur delectabile. Sensus autem, ut dicitur in 1 Metaph., in princ., propter duo diliguntur, scilicet propter cognitionem et propter utilitatem: unde et utroque modo contingit esse delectationem secundum sensum. Sed quia apprehendere ipsam cognitionem tanquàm bonum quoddam, proprium est hominis, ideò primæ delecta-

(1) Al., de Civit. Dei, perperam.

tiones sensuum, quæ scilicet sunt secundum cognitionem, sunt propriæ hominum; delectationes autem sensuum, in quantum diliguntur propter utilitatem, sunt communes omnibus animalibus.

Si igitur loquamur de delectatione sensûs quæ est ratione cognitionis, manifestum est quod secundum visum est major delectatio quam secundum aliquem alium sensum.

Si autem loquamur de delectatione sensûs quæ est ratione utilitatis, sic maxima delectatio est secundum tactum. Utilitas enim sensibilium attenditur secundum ordinem ad conservationem naturæ animalis. Ad hanc autem utilitatem propinquiùs se habent sensibilia tactûs; est enim tactus cognoscitivus eorum ex quibus consistit animal, scilicet calidi et frigidi, et humidi et sicci, et hujusmodi. Unde secundum hoc delectationes quæ sunt secundum tactum, sunt majores, quasi fini propinquiores. Et propter hoc etiam animalia, quæ non habent delectationem secundum sensum, nisi ratione utilitatis, non delectantur secundum alios sensus nisi in ordine ad sensibilia tactûs; neque enim odoribus leporum canes gaudent, sed cibatione; neque leo voce bovis, sed comestione, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 10, circ. med.

Cum igitur delectatio tactûs sit maxima ratione utilitatis, delectatio autem visûs ratione cognitionis, si quis utramque comparare velit, inveniet simpliciter delectationem tactûs esse majorem delectatione visûs, secundum quod consistit intra limites sensibilis delectationis: quia manifestum est quod id quod est naturale, in unoquoque est potentissimum. Hujusmodi autem delectationes tactûs sunt ad quas ordinantur concupiscentiæ naturales, sicut cibi et venerea, et hujusmodi.

Sed si consideremus delectationes visûs, secundum quod visus deservit intellectui, sic delectationes visûs erunt potiores, eâ ratione quâ et intelligibiles delectationes sunt potiores sensibilibus.

Ad primum ergo dicendum quod gaudium, sicut supra dictum est, art. 3 huj. quæst., significat animalem delectationem; et hæc maximè pertinet ad visum; sed delectatio naturalis magis pertinet ad tactum.

Ad secundum dicendum quod visus maximè diligitur propter cognitionem, eò quod multas rerum differentias nobis ostendit, ut ibidem dicitur.

Ad tertium dicendum quod alio modo delectatio est causa amoris carnalis, et alio modo visio; nam delectatio, et maximè quæ est secundum tactum, est causa amicitiae delectabilis per modum finis; visio autem est causa, sicut unde est principium motûs in quantum per visum amabilis imprimitur species rei quæ allicit adamandum, et ad concupiscendam ejus delectationem.

ARTICULUS VII. — *Utrum aliqua delectatio sit non naturalis.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit innaturalis. Delectatio enim in affectibus animæ proportionatur quieti in corporibus. Sed appetitus corporis naturalis non quiescit nisi in loco connatu-

rali. Ergo nec quies appetitûs animalis, quæ est delectatio, potest esse nisi in aliquo connaturali. Nulla ergo delectatio est non naturalis.

2. Præterea, illud quod est contra naturam, est violentum. Sed *omne violentum est contristans*, ut dicitur in 5 Met., text. 6. Ergo nihil quod est contra naturam, est delectabile.

3. Præterea, constitui in propriam naturam, cum sentitur, causat delectationem, ut patet in definitione Philosophi supra positâ, art. 1 huj. quæst. Sed constitui in naturam unicuique est naturale, quia motus naturalis est qui est ad terminum naturalem. Ergo omnis delectatio est naturalis.

Sed contra est quod Philosophus dicit, 7 Ethic., cap. 12 et ult., quod *quædam delectationes sunt ægritudinales, et contra naturam.*

Respondeo dicendum quod naturale dicitur quod est secundum naturam, ut dicitur 2 Physic., text. 4 et 5. Natura autem in homine dupliciter sumi potest. Uno modo, prout intellectus et ratio est potissima hominis natura, quia secundum eam homo in specie constituitur; et secundum hoc naturales delectationes hominum dici possunt quæ sunt in eo quod convenit homini secundum rationem; sicut delectari in contemplatione veritatis, et in actibus virtutum est naturale homini. Alio modo potest sumi natura in homine secundum quod dividitur rationi, scilicet id quod est commune homini et aliis, præcipuè quod rationi non obedit; et secundum hoc ea quæ pertinent ad conservationem corporis vel secundum individuum (ut cibus, potus, lectus et hujusmodi), vel secundum speciem (sicut venereorum usus), dicuntur homini delectabilia naturaliter.

Secundum utrasque autem delectationes contingit aliquas esse innaturales, simpliciter loquendo, sed connaturales secundum quid. Contingit enim in aliquo individuo corrumpi aliquod principiorum naturalium speciei: et sic id quod est contra naturam speciei, fieri per accideps naturale huic individuo, sicut aquæ calefactæ est naturale quod calefaciat: ita igitur contingit quod id quod est contra naturam hominis vel quantum ad rationem, vel quantum ad corporis conservationem, fiat huic homini connaturale propter aliquam corruptionem naturæ in eo existentem. Quæ quidem corruptio potest esse vel ex parte corporis, sicut ex ægritudine, sicut febricitantibus dulcia videntur amara, et è converso, sive propter malam complexionem, sicut aliqui delectantur in comestione terræ, vel carbonum vel aliorum hujusmodi; vel etiam ex parte animæ, sicut propter consuetudinem aliqui delectantur in comedendo homines, vel in coitu bestiarum, aut masculorum, aut aliorum hujusmodi, quæ non sunt secundum naturam humanam.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. — *Utrum delectatio possit esse delectationi contraria.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi non sit delectatio contraria. Passionibus enim animæ speciem et contrarietatem recipiunt secundum objectum. Objectum

autem delectationis est bonum. Cum igitur bonum non sit contrarium bono, sed bonum malo contrarietur, et malum bono, ut dicitur in Prædicamentis, cap. de Oppos., in princ., videtur quod delectatio non sit contraria delectationi.

2. Præterea, uni est contrarium unum, ut probatur in 10 Metaph., text. 17. Sed delectationi contraria est tristitia. Non ergo delectationi contraria est delectatio.

3. Præterea, si delectationi contraria est delectatio, hoc non est nisi propter contrarietatem eorum in quibus aliquis delectatur. Sed hæc differentia est materialis; contrarietas autem est differentia secundum formam, ut dicitur in 10 Metaph. text. 13 et 14. Ergo contrarietas non est delectationis ad delectationem.

Sed contra, ea quæ se impediunt in eodem genere existentia, secundum Philosophum, ibid., sunt contraria. Sed quædam delectationes se invicem impediunt, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 5, circ. med. Ergo aliquæ delectationes sunt contrariæ.

Respondeo dicendum quod delectatio in affectionibus animæ, sicut dictum est art. 2, hujus quæst., proportionatur quieti in corporibus naturalibus. Dicuntur autem duæ quietes esse contrariæ, quæ sunt in contrariis terminis, sicut quies quæ est sursum, ei quæ est deorsum, ut dicitur in 5 Physic., text. 54. Unde et contingit in affectibus animæ duas delectationes esse contrarias.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud Philosophi est intelligendum, secundum quod bonum et malum accipitur in virtutibus et vitiis; nam inveniuntur duo contraria vitia; non autem invenitur virtus contraria virtuti. In aliis autem nil prohibet duo bona esse ad invicem contraria, sicut calidum et frigidum, quorum unum est bonum igni, alterum aquæ. Et per hunc modum delectatio potest esse delectationi contraria. Sed hoc in bono virtutis esse non potest, quia bonum virtutis non accipitur nisi per convenientiam ad aliquid unum, scilicet rationem.

Ad secundum dicendum quod delectatio se habet in affectibus animæ sicut quies naturalis in corporibus; est enim in aliquo convenienti, et quasi connaturali. Tristitia autem se habet sicut quies violenta; tristabile enim repugnat appetitui animali, sicut locus quietis violentæ appetitui naturali. Quietis autem naturali opponitur et quies violenta ejusdem corporis, et quies naturalis alterius, ut dicitur in 5. Physic., text. 54 et seq. Unde delectationi opponitur et delectatio et tristitia.

Ad tertium dicendum quod ea in quibus delectamur, cum sint objecta delectationis, non solum faciunt differentiam materiale, sed etiam formalem, si sit diversa ratio delectabilitatis. Diversa enim ratio objecti diversificat speciem actûs vel passionis, ut ex supra dictis patet, quæst. 23, art. 1.

QUÆSTIO XXXII.

DE CAUSA DELECTATIONIS. — (In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis de-

lectationis; et circa hoc quærentur octo: 1° utrùm operatio sit causa propria delectationis; 2° utrùm motus sit causa delectationis; 3° utrùm spes et memoria; 4° utrùm tristitia; 5° utrùm actiones aliorum sint nobis delectationis causa; 6° utrùm benefacere alteri sit causa delectationis; 7° utrùm similitudo sit causa delectationis; 8° utrùm admiratio sit causa delectationis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm operatio sit causa propria delectationis.* — (4, dist. 49, quæst. 3, art. 5, quæst. 4, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod operatio non sit propria et prima causa delectationis. Ut enim Philosophus dicit in 1 Rhet., cap. 11, à princ., *delectari consistit in hoc quod sensus aliquid patiatur*; requiritur enim ad delectationem cognitio, sicut dictum est, quæst. 31, art. 1. Sed per prius sunt cognoscibilia objecta operationum quam ipsæ operationes. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

2. Præterea, delectatio potissimè consistit in fine adepto; hoc enim est quod præcipuè concupiscitur. Sed non semper operatio est finis, sed quandoque ipsum operatum. Non ergo operatio est propria, et per se causa delectationis.

3. Præterea, otium et requies dicuntur per cessationem operationis. Hæc autem sunt delectabilia, ut dicitur in 1 Rhetor., loc. sup. cit. Non ergo operatio est propria causa delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit 7 Ethic., cap. 12 et 13, et 10, cap. 4 et 5 (imPLIC.), quod *delectatio est operatio connaturalis, non impedita*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 31, art. 1, ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio boni convenientis, et cognitio hujusmodi adaptionis. Utrumque autem horum in quâdam operatione consistit; nam actualis cognitio operatio est quædam; similiter bonum conveniens adipiscimur aliquâ operatione; ipsa etiam operatio propria est quoddam bonum conveniens. Unde oportet quod omnis delectatio aliquam operationem consequatur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa objecta operationum non sunt delectabilia, nisi in quantum conjunguntur nobis vel per cognitionem solam, sicut cum delectamur in consideratione, vel inspectione aliquorum; vel quocumque alio modo simul cum cognitione; sicut cum aliquis delectatur in hoc quod cognoscit se habere quodcumque bonum, puta divitias, vel honorem, vel aliquid hujusmodi; quæ quidem non essent delectabilia, nisi in quantum apprehenduntur ut habita. Ut enim Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 3, ante med., *magnam delectationem habet putare aliquid sibi proprium*; quæ procedit ex naturali amore alicujus ad seipsum. Habere autem hujusmodi nihil est aliud quam uti eis vel posse uti: et hoc est per aliquam operationem. Unde manifestum est quod omnis delectatio in operationem reducitur sicut in causam.

Ad secundum dicendum quòd, etiam in illis in quibus operationes non sunt fines, sed operata ipsa, operata sunt delectabilia, in quantum sunt habita, vel facta; quod refertur ad aliquem usum, vel operationem.

Ad tertium dicendum quòd operationes sunt delectabiles, in quantum sunt proportionatæ, et connaturales operanti. Cùm autem virtus humana sit finita, secundum aliquam mensuram operatio est ei proportionata. Unde si excedat illam mensuram, jam non erit proportionata, nec delectabilis, sed magis laboriosa et attædians. Et secundum hoc otium, et ludus, et alia quæ ad requiem pertinent, delectabilia sunt, in quantum auferunt tristitiam quæ est ex labore.

ARTICULUS II. — *Utrum motus sit causa delectationis.* — (4, dist. 49, quæst. 3, art. 2, ad 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd motus non sit causa delectationis, quia, sicut supra dictum est, quæst. 31, art. 1, bonum præsentialem adeptum est causa delectationis; unde Philosophus in 7 Ethic. dicit, cap. 12, quòd *delectatio non comparatur generationi, sed operationi rei jam existentis*. Id autem quod movetur ad aliud, nondum habet illud, sed quodammodo est in viâ generationis respectu illius secundum quòd omni motui adjungitur generatio et corruptio, ut dicitur in 8 Physic., text. 24. Ergo motus non est causa delectationis.

2. Præterea, motus præcipuè laborem et lassitudinem inducit in operibus. Sed operationes ex hoc quòd sunt laboriosæ, lassantes, non sunt delectabiles, sed magis afflictivæ. Ergo motus non est causa delectationis.

3. Præterea, motus importat innovationem quamdam, quæ opponitur consuetudini. Sed ea quæ sunt consueta sunt nobis delectabilia, ut Philosophus dicit in 1 Rhetor., cap. 11, à princ. Ergo motus non est causa delectationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 8 Confess., cap. 3, post med.: *Quid est hoc, Domine Deus meus, cùm tu in æternum tibi ipsi sis gaudium, et quædam de te circa te semper gaudeant, quòd hæc rerum pars alterno defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus gaudet?* Ex quo accipitur quòd homines gaudent et delectantur in quibusdam alternationibus: et sic motus videtur esse causa delectationis.

Respondeo dicendum quòd ad delectationem tria requiruntur, scilicet bonum delectans, conjunctio delectabilis, et tertium, quod est cognitio hujus conjunctionis.

Et secundum hæc tria motus efficitur delectabilis, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., fortè cap. 12, et in 1 Rhet., cap. 11. Nam ex parte nostrâ, qui delectamur, transmutatio efficitur nobis delectabilis propter hoc quòd natura nostra transmutabilis est; et propter hoc quòd est nobis conveniens nunc, non erit conveniens postea, sicut calefieri ad ignem est conveniens homini in hieme, non autem in æstate. Ex parte verò boni delectantis, quod nobis conjungitur, fit etiam transmutatio delectabilis; quia actio conti-

nuata alicujus auget effectum, sicut quânto aliquis diutius appropinquit igni, magis calefit et desiccatur. Naturalis autem habitudo in quâdam mensurâ consistit; et ideò quando continuata præsentia delectabilis superexcedit mensuram naturalis habitudinis, efficitur remotio ejus delectabilis. Ex parte verò ipsius cognitionis, quia homo desiderat cognoscere aliquod totum et perfectum. Cùm ergo aliqua non poterunt apprehendi tota simul, delectat in his transmutatio, ut unum transeat, et alterum succedat, et sic totum sentiatur. Unde Augustinus dicit in 4 Confess., cap. 11, à med.: *Non vis utique stare syllabas, sed transvolare, ut aliæ veniant, et totum audias: ita semper omnia, ex quibus unum aliquid constat, et non sunt omnia simul, plus delectant omnia quàm singula, si possint sentiri omnia.*

Si ergo sit aliqua res cujus natura sit intransmutabilis, et non possit in eâ fieri excessus naturalis habitudinis per continuationem delectabilis, et quæ possit totum suum delectabile simul intueri, non erit ei transmutatio delectabilis; et quânto aliquæ delectationes plus ad hoc accedunt, tantò plus continuari possunt.

Ad primum ergo dicendum quòd id quod movetur, etsi nondum habeat perfectè id ad quod movetur, incipit tamen jam aliquid habere ejus ad quod movetur; et secundum hoc ipse motus habet aliquid delectationis, deficit tamen à delectationis perfectione, nam perfectiores delectationes sunt in rebus immobilibus. Motus etiam efficitur delectabilis, in quantum per ipsum fit aliquid conveniens quod prius conveniens non erat, vel desinit (1) esse, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd motus laborem et lassitudinem inducit, secundum quòd transcendit habitudinem naturalem. Sic autem motus non est delectabilis, sed secundum quòd removentur contraria habitudinis naturalis.

Ad tertium dicendum quòd id quod est consuetum, efficitur delectabile, in quantum efficitur naturale. Nam consuetudo est quasi altera natura. Motus autem est delectabilis, non quidem quo receditur à consuetudine, sed magis secundum quòd per ipsum impeditur corruptio naturalis habitudinis, quæ posset provenire ex assiduitate alicujus operationis. Et sic ex eâdem causâ connaturalitatis efficitur consuetudo delectabilis et motus.

ARTICULUS III. — *Utrum spes et memoria sint causæ delectationis.* — (Inf., quæst. 40, art. 8, et 2-2, qu. 30, art. 1, ad 3, et 12 Met., lect. 6, col. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd memoria et spes non sint causæ delectationis. Delectatio enim est de bono præsentis, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 13. Sed memoria et spes sunt de absenti; est enim memoria præteritorum; spes verò futurorum. Ergo memoria et spes non sunt causa delectationis.

(1) Ita cod. Ale., Edit. Rom., Nicolai et Pat. ann. 1698. Theologi, et ed. Pat. 1712, desivit.

2. Præterea, idem non est causa contrariorum. Sed spes est causa afflictionis; dicitur enim Prov. 13, 12: *Spes quæ differtur, affligit animam*. Ergo spes non est causa delectationis.

3. Præterea, sicut spes convenit cum delectatione in eo quod est de bono, ita etiam et concupiscentia et amor. Non ergo magis debet assignari spes causa delectationis quam concupiscentia vel amor.

Sed contra est quod dicitur Rom. 12, 12: *Spe gaudentes*; et in Psal. 76, 4: *Memor fui Dei, et delectatus sum*.

Respondeo dicendum quod delectatio causatur ex præsentia boni convenientis, secundum quod præsentitur, vel qualitercumque percipitur. Est autem aliquid præsens nobis dupliciter: uno modo secundum cognitionem, prout scilicet cognitum est in cognoscente secundum suam similitudinem; alio modo secundum rem, prout scilicet unum alteri realiter conjungitur vel actu, vel potentia, secundum quemcumque conjunctionis modum.

Et quia major est conjunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quæ est conjunctio cognitionis, itemque major est conjunctio rei in actu quam in potentia, ideo maxima est delectatio quæ fit per sensum, qui requirit præsentiam rei sensibilis; secundum autem gradum tenet delectatio spei, in quâ non solum est delectabilis conjunctio secundum apprehensionem, sed etiam secundum facultatem vel possibilitatem adipiscendi bonum quod delectat; tertium autem gradum tenet delectatio memoriae, quæ habet solam conjunctionem apprehensionis.

Ad primum ergo dicendum quod spes et memoria sunt quidem eorum quæ sunt simpliciter absentia, quæ tamen secundum quid sunt præsentia, scilicet vel secundum apprehensionem solam, vel secundum apprehensionem et facultatem ad minus æstimatam.

Ad secundum dicendum quod nihil prohibet idem secundum diversa esse causam contrariorum. Sic igitur spes, in quantum habet præsentem æstimationem boni futuri, delectationem causat; in quantum autem caret præsentia ejus, causat afflictionem.

Ad tertium dicendum quod amor et concupiscentia delectationem causant. Omne enim amatum fit delectabile amanti, eo quod amor est quædam unio vel connaturalitas amantis ad amatum. Similiter etiam omne concupitum est delectabile concupiscenti, cum concupiscentia sit præcipue appetitus delectationis. Sed tamen spes, in quantum importat quamdam certitudinem realis præsentiae boni delectantis, quam non importat nec amor, nec concupiscentia, magis ponitur causa delectationis quam illa; et similiter magis quam memoria, quæ est de eo quod jam transit.

ARTICULUS IV. — *Utrum tristitia sit causa delectationis.* — (Inf. qu. 35, art. 5, ad 1, et qu. 48, art. 4, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non sit causa delectationis. Contrarium enim non est causa contrarii. Sed tristitia contrariatur delectationi. Ergo non est causa delectationis

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Sed delectabilia memorata sunt causa delectationis. Ergo tristitia memorata sunt causa doloris et non delectationis.

3. Præterea, sicut se habet tristitia ad delectationem, ita odium ad amorem. Sed odium non est causa amoris, sed magis è converso, ut supra dictum est, quæst. 29, art. 2. Ergo tristitia non est causa delectationis.

Sed contra est quod in Ps. 41, 4, dicitur: *Fuerunt mihi lacrymæ meæ panes die ac nocte*. Per panem autem refectio delectationis intelligitur. Ergo lacrymæ quæ ex tristitia oriuntur, videntur esse delectationis causa.

Respondeo dicendum quod tristitia potest dupliciter considerari: uno modo secundum quod est in actu; alio modo secundum quod est in memoria.

Et utroque modo tristitia potest esse delectationis causa. Tristitia quidem in actu existens est causa delectationis, in quantum facit memoriam rei dilectæ, de cujus absentia aliquis tristatur, et tamen de solâ ejus apprehensione delectatur. Memoria autem tristitiæ fit causa delectationis propter subsequentem evasionem; nam carere malo accipitur in ratione boni, unde secundum quod homo apprehendit se evasisse ab aliquibus tristibus et dolorosis, accrescit ei gaudii materia, secundum quod Augustinus dicit 22 de Civ. Dei (implic. cap. ult., sed expres. hoc hab. Greg., 4 Moral., cap. 31, ad fin.), quod sæpè læti tristitium meminimus, et sani dolorum sine dolore, et inde amplius læti et grati sumus; et in 8 Confess. dicit, cap. 3, ante med., quod *quantò majus fuit periculum in prælio, tantò majus erit gaudium in triumpho*.

Ad primum ergo dicendum quod contrarium quandoque per accidens est causa contrarii, sicut frigidum quandoque calefacit, ut dicitur in 8 Phys., text. 8; et similiter tristitia per accidens est delectationis causa, in quantum fit per eam apprehensio alicujus delectabilis.

Ad secundum dicendum quod tristitia memorata, in quantum sunt tristitia et delectabilibus contraria, non causant delectationem, sed in quantum ab eis homo liberatur, et similiter memoria delectabilium ex eo quod sunt amissa, potest causare tristitiam.

Ad tertium dicendum quod odium etiam per accidens potest esse causa amoris, prout scilicet aliqui diligunt se, in quantum conveniunt in odio unius et ejusdem.

ARTICULUS V. — *Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod actiones aliorum non sint nobis delectationis causa. Causa enim delectationis est proprium bonum conjunctum. Sed aliorum operationes non sunt nobis conjunctæ. Ergo non sunt nobis causa delectationis.

2. Præterea, operatio est proprium bonum operantis. Si igitur operationes aliorum sint nobis causa delectationis, pari ratione omnia alia bona aliorum erunt nobis delectationis causa; quod patet esse falsum.

3. Præterea, operatio est delectabilis, in

quantum procedit ex habitu nobis innato; unde dicitur in 2 Eth., cap. 3, in princ., quod *signum generati habitûs oportet accipere finem in opere delectationem*. Sed operationes aliorum non procedunt ex habitibus qui in nobis sunt, sed interdum ex habitibus qui sunt in operantibus. Non ergo operationes aliorum sunt nobis delectabiles, sed ipsis operantibus.

Sed contra est quod dicitur in 2 Canonicâ Joannis, 4: *Gavisus sum valdè, quia inveni de filiis tuis ambulantes in veritate*.

Respondeo dicendum quod sicut jam dictum est, art. 1 hujus quæst., ad delectationem duo requiruntur, scilicet consecutio proprii boni, et cognitio proprii boni consecuti.

Tripliciter ergo operatio alterius potest esse delectationis causa: uno modo in quantum per operationem alicujus consequimur aliquod bonum; et secundum hoc operationes illorum qui nobis aliquod bonum faciunt, sunt nobis delectabiles, quia benè pati ab alio est delectabile. Alio modo secundum quod per operationes aliorum efficitur nobis aliqua cognitio, vel aliqua æstimatio proprii boni; et propter hoc homines delectantur in hoc quod laudantur vel honorantur ab aliis, quia scilicet per hoc accipiunt æstimationem in seipsis aliquod bonum esse; et quia ista æstimatio fortius generatur ex testimonio bonorum et sapientum, idè in horum laudibus et honoribus homines magis delectantur; et quia adulator est apparens laudator, propter hoc etiam adulationes quibusdam sunt delectabiles; et quia amor est alicujus boni, et admiratio est alicujus magni, idcirco amari ab aliis, et in admiratione haberi est delectabile, in quantum per hoc fit homini æstimatio propriæ bonitatis vel magnitudinis, in quibus aliquis delectatur. Tertio modo in quantum ipsæ operationes aliorum, si sint bonæ, æstimantur ut bonum proprium propter vim amoris, qui facit æstimare amicum quasi eundem sibi; et propter odium, quod facit æstimare bonum alterius esse sibi contrarium, efficitur mala operatio inimici delectabilis. Unde dicitur 1 ad Corinth. 13, 6, quod *charitas non gaudet super iniquitate, congaudet autem veritati*.

Ad primum ergo dicendum quod operatio alterius potest esse mihi conjuncta vel per effectum, sicut in primo modo; vel per apprehensionem, sicut in secundo modo; vel per affectionem, sicut in tertio modo.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit quantum ad tertium modum, non autem quantum ad duos primos.

Ad tertium dicendum quod operationes aliorum, etsi non procedant ex habitibus qui in me sunt, causant tamen in me aliquid delectabile; vel faciunt mihi æstimationem, sive apprehensionem proprii habitûs; vel procedunt ex habitu illius qui est unum mecum per amorem.

ARTICULUS VI. — *Utrum benefacere alteri sit causa delectationis.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod benefacere alteri non sit delectationis causa. Delectatio enim causatur ex consecutione

proprii boni, sicut supra dictum est, art. præc., et 1 hujus quæst. Sed benefacere non pertinet ad consecutionem proprii boni, sed magis ad emissionem. Ergo magis videtur esse causa tristitiæ quàm delectationis.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Eth., cap. 1, à med., quod *illiberalitas connaturalior est hominibus quàm prodigalitas*. Sed ad prodigalitem pertinet benefacere aliis, ad illiberalitatem autem pertinet desistere à benefaciendo. Cum ergo operatio connaturalis sit delectabilis unicuique, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 14, et 10, cap. 4 et 5, videtur quod benefacere aliis non sit causa delectationis.

3. Præterea, contrarii effectus ex contrariis causis procedunt. Sed quædam quæ pertinent ad malefacere, sunt naturaliter homini delectabilia, sicut vincere, redarguere vel increpare alios, et etiam punire quantum ad iratos, ut dicit Philosophus in 1 Rhetor., cap. 11. Ergo benefacere magis est causa tristitiæ quàm delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 3, à med., quod *largiri et auxiliari amicis aut extraneis est delectabilissimum*.

Respondeo dicendum quod hoc ipsum quod est benefacere alteri, potest tripliciter esse delectationis causa: uno modo per comparisonem ad effectum, quod est bonum in altero constitutum; et secundum hoc, in quantum bonum alterius reputamus quasi nostrum bonum propter unionem amoris, delectamur in bono quod per nos fit aliis, præcipuè amicis, sicut in bono proprio. Alio modo per comparisonem ad finem, sicut cum aliquis per hoc quod alteri benefacit, sperat consequi aliquod bonum sibi ipsi vel à Deo vel ab homine; spes autem delectationis est causa. Tertio modo per comparisonem ad principium; et sic hoc quod est benefacere alteri, potest esse delectabile per comparisonem ad triplex principium; quorum unum est facultas benefaciendi, et secundum hoc benefacere alteri fit delectabile, in quantum per hoc fit homini quædam imaginatio abundantis boni in seipso existentis, ex quo possit aliis communicare; et idè homines delectantur in filiis et operibus propriis, sicut quibus communicant proprium bonum. Aliud principium est habitus inclinans, secundum quem benefacere fit alicui connaturale; unde liberales delectabiliter dant aliis. Tertium principium est motivum; putà cum aliquis movetur ab aliquo quem diligit, ad benefaciendum alicui: omnia enim quæ facimus vel patimur propter amicum, delectabilia sunt, quia amor præcipua causa delectationis est.

Ad primum ergo dicendum quod emissio, in quantum est indicativa proprii boni, est delectabilis; sed in quantum evacuat proprium bonum, potest esse contristans, sicut quando est immoderata.

Ad secundum dicendum quod prodigalitas habet immoderatam emissionem, quæ repugnat naturæ: et idè prodigalitas dicitur esse contra naturam.

Ad tertium dicendum quod vincere, redar-

guere et punire non est delectabile, in quantum est in malum alterius, sed in quantum pertinet ad proprium bonum, quod plus homo amat quàm odiat malum alterius. Vincere enim est delectabile naturaliter, in quantum per hoc fit aestimatio propriæ excellentiæ, et propter hoc omnes ludi in quibus est concertatio, et in quibus potest esse victoria, sunt maximè delectabiles; et universaliter omnes concertationes, secundum quod habent spem victoriæ. Redarguere autem et increpare potest esse dupliciter delectationis causa: uno modo in quantum facit homini imaginationem propriæ sapientiæ et excellentiæ; increpare enim et corripere est sapientum et majorum. Alio modo secundum quod aliquis increpando et reprehendendo alteri benefacit, quod est delectabile, ut dictum est, in corp. art. Irato autem est delectabile punire, in quantum videtur removere apparentem minorationem, quæ videtur esse ex præcedenti læsione; cum enim aliquis est ab alio læsus, videtur per hoc ab alio minoratus esse; et ideò appetit ab hac minoratione liberari per retributionem læsionis. Et sic patet quod benefacere alteri per se potest esse delectabile; sed malefacere alteri non est delectabile, nisi in quantum videtur pertinere ad proprium bonum.

ARTICULUS VII. — *Utrum similitudo sit causa delectationis.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod similitudo non sit causa delectationis. Principari enim et præesse quamdam dissimilitudinem importat. Sed principari et præesse naturaliter est delectabile, ut dicitur in 1 Rhet., cap. 11, propè fin. Ergo dissimilitudo magis est causa delectationis quàm similitudo.

2. Præterea, nihil magis est dissimile delectationi quàm tristitia. Sed illi qui patiuntur tristitiam, maximè sequuntur delectationes, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 14. Ergo dissimilitudo est magis causa delectationis quàm similitudo.

3. Præterea, illi qui sunt repleti aliquibus delectationibus, non delectantur in eis, sed magis fastidiunt eas; sicut patet in repletionem ciborum. Non ergo similitudo est delectationis causa.

Sed contra est quod similitudo est causa amoris, ut dictum est supra, qu. 27, art. 3. Amor autem est causa delectationis. Ergo similitudo est causa delectationis.

Respondeo dicendum quod similitudo est quædam unitas; unde id quod est simile, in quantum est unum, est delectabile, sicut et amabile, ut supra dictum est, loc. cit.

Et si quidem id quod est simile, proprium bonum non corrumpat, sed augeat, est simpliciter delectabile; putà homo homini, et juvenis juveni. Si verò sit corruptivum proprii boni, sic per accidens efficitur fastidiosum vel contristans; non quidem in quantum est simile et unum; sed in quantum corrumpit id quod est magis unum.

Quod autem aliquid simile corrumpat pro-

prium bonum, contingit dupliciter: uno modo quia corrumpit mensuram proprii boni per quemdam excessum; bonum enim, præcipue corporale, ut sanitas, in quâdam commensuratione consistit; et propter hoc superabundantes cibi, vel quælibet delectationes corporales, fastidiuntur. Alio modo per directam contrarietatem ad proprium bonum; sicut figuli abominantur alios figulos, non in quantum sunt figuli, sed in quantum per eos amittunt excellentiam propriam sive proprium lucrum, quæ appetunt sicut proprium bonum.

Ad primum ergo dicendum quod, cum sit quædam communicatio principantis ad subiectum, est ibi quædam similitudo; tamen secundum quamdam excellentiam, eò quod principari et præesse pertinent ad excellentiam proprii boni; sapientum enim et meliorum est principari et præesse; unde per hoc fit homini propriæ bonitatis imaginatio; vel quia per hoc quod homo principatur et præest, aliis benefacit, quod est delectabile.

Ad secundum dicendum quod id in quo delectatur tristatus, etsi non sit simile tristitiæ, est tamen simile homini contristato, quia tristitiæ contrariantur proprio bono ejus qui tristatur: et ideò appetitur delectatio ab his qui in tristitiâ sunt, ut conferens ad proprium bonum, in quantum est medicativa contrarii. Et ista est causa quare delectationes corporales, quibus sunt contrariæ quædam tristitiæ, magis appetunt quàm delectationes intellectuales, quæ non habent contrarietatem tristitiæ, ut infra dicitur, quæst. 35, art. 5. Exinde etiam est quod omnia animalia naturaliter appetunt delectationem, quia semper animal laborat per sensum et motum. Et propter hoc etiam juvenes maximè delectationes appetunt, propter multas transmutationes in eis existentes, dum sunt in statu augmenti. Et etiam melancholici vehementer appetunt delectationes ad expellendum tristitiam, quia corpus eorum quasi pravo humore corroditur, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 14, post med.

Ad tertium dicendum quod bona corporalia in quâdam mensurâ consistunt; et ideò super excessum similium corrumpit proprium bonum; et propter hoc efficitur fastidiosus et contristans, in quantum contrariatur bono proprio hominis.

ARTICULUS VIII. — *Utrum admiratio sit causa delectationis.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod admiratio non sit causa delectationis. *Admirari enim est ignorantis naturæ*, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 22. Sed ignorantia non est delectabilis, sed magis scientia. Ergo admiratio non est causa delectationis.

2. Præterea, admiratio est principium sapientiæ, quasi via ad inquirendam veritatem, ut dicitur in princ. Metaph., cap. 2, ante med. Sed delectabilius est contemplari jam cognita quàm inquirere ignota, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 7, paulò post princ., cum hoc habeat difficultatem et impe-

dimentum, illud autem non habeat : delectatio autem causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 12 et 13, et lib. 10, cap. 4 et 5. Ergo admiratio non est causa delectationis, sed magis delectationem impedit.

3. Præterea, unusquisque in consuetis delectatur; unde operationes habituum per consuetudinem acquisitorum sunt delectabiles. Sed consueta non sunt admirabilia, ut dicit Augustinus super Joan., tract. 24, in princ. Ergo admiratio contrariatur causæ delectationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Rhet., cap. 11, post med., quod *admiratio est delectationis causa*.

Respondeo dicendum quod adipisci desiderata est delectabile, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst., et ideò quantò alicujus rei amatæ magis accrescit desiderium, tantò magis per adeptionem accrescit delectatio; et etiam in ipso augmento desiderii fit augmentum delectationis, secundum quod fit etiam spes rei amatæ, sicut supra dictum est, ibid., quod ipsum desiderium ex spe est delectabile. Est autem admiratio desiderium quoddam sciendi; quod in homine contingit ex hoc quod videt effectum, et ignorat causam, vel ex hoc quod causa talis effectus excedit cognitionem aut facultatem ipsius. Et ideò admiratio est causa delectationis, in quantum habet adjunctam spem consequendi cognitionem ejus quod scire desiderat.

Et propter hoc omnia admirabilia sunt delectabilia, sicut quæ sunt rara, et omnes repræsentationes rerum, etiam quæ in se non sunt delectabiles. Gaudet enim anima in collatione unius ad alterum, quia conferre unum alteri est proprius, et connaturalis actus rationis, ut Philosophus dicit in suâ Poeticâ, cap. 4. Et propter hoc etiam liberari à magnis periculis magis est delectabile, quia est admirabile, ut dicitur in 1 Rhet., cap. 11.

Ad primum ergo dicendum quod admiratio non est delectabilis, in quantum habet ignorantiam, sed in quantum habet desiderium addiscendi causam; et in quantum admirans aliquid novum addiscit, scilicet talem se esse, qualem (1) non æstimabat.

Ad secundum dicendum quod delectatio duo habet, scilicet quietem in bono, et hujusmodi quietis perceptionem. Quantum igitur ad primum, cum sit perfectius contemplari veritatem cognitam quam inquirere ignotam, contemplationes rerum scitarum per se loquendo sunt magis delectabiles quam inquisitiones rerum ignotarum; tamen per accidens, quantum ad secundum, contingit quod inquisitiones sunt quandoque delectabiliores, secundum quod ex majori desiderio procedunt. Desiderium autem majus excitatur ex perceptione ignorantie; unde maximè homo delectatur in his quæ de novo invenit aut addiscit.

Ad tertium dicendum quod ea quæ sunt consueta, sunt delectabilia ad operandum,

(1) Al., *talem esse, quem*.

in quantum sunt quasi connaturalia. Sed tamen ea quæ sunt rara, possunt esse delectabilia vel ratione cognitionis, quia desideratur eorum scientia, in quantum sunt mira, vel ratione operationis, quia ex desiderio magis inclinatur mens ad hoc quod intensè in novitate operetur, ut dicitur in 10 Eth., cap. 4, vers. fin. Perfectior enim operatio causat perfectiorem delectationem.

QUÆSTIO XXXIII.

DE EFFECTIBUS DELECTATIONIS.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus delectationis; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm delectationis sit dilatare; 2° utrùm delectatio causet suū sitim vel desiderium; 3° utrùm delectatio impediat usum rationis; 4° utrùm delectatio perficiat operationem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm delectationis sit dilatare.* — (Inf., quæst. 37, art. 4, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dilatio non sit effectus delectationis. Dilatio enim videtur ad amorem magis pertinere, secundum quod dicit Apostolus 2 ad Cor. 6, 2: *Cor nostrum dilatatum est*. Unde et de præcepto charitatis in Psalm. 118, 90, dicitur: *Latum mandatum tuum nimis*. Sed delectatio est alia passio ab amore. Ergo dilatio non est effectus delectationis.

2. Præterea, ex hoc quod aliquid dilatatur, efficitur capacius ad recipiendum. Sed receptio pertinet ad desiderium, quod est rei nondum habitæ. Ergo dilatio magis videtur pertinere ad desiderium quam ad delectationem.

3. Præterea, constrictio dilatationi opponitur. Sed constrictio videtur ad delectationem pertinere; nam illud constringimus quod firmiter volumus retinere: et talis est affectio appetitus circa rem delectantem. Ergo dilatio ad delectationem non pertinet.

Sed contra est quod ad expressionem gaudii dicitur Isa. 50, 5: *Videbis, et afflues, et mirabitur, et dilatabitur cor tuum*. Ipsa etiam delectatio ex dilatatione nomen accepit, ut lætitia nominetur, sicut supra dictum est, quæst. 31, art. 3, ad 3.

Respondeo dicendum quod latitudo est quædam dimensio magnitudinis corporalis: unde in affectionibus animæ non nisi secundum metaphoram dicitur.

Dilatio autem dicitur quasi motus ad latitudinem; et competit delectationi secundum duo quæ ad delectationem requiruntur. Quorum unum est ex parte apprehensivæ virtutis, quæ apprehendit conjunctionem alicujus boni convenientis. Ex hac autem apprehensione apprehendit se homo perfectionem quamdam adeptum, quæ est spiritualis magnitudo; et secundum hoc animus hominis dicitur per delectationem magnificari seu dilatari. Aliud autem est ex parte appetitivæ virtutis, quæ assentit rei delectabili, et in eâ quiescit, quodammodò se præbens ei ad eam interiùs capiendam; et sic dilatatur af-

fectus hominis per delectationem, quasi se tradens ad continendum interiùs rem delectantem.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet in his quæ dicuntur metaphoricè, idem diversis attribui secundum diversas similitudines : et secundum hoc dilatatio pertinet ad amorem ratione cujusdam extensionis, in quantum affectus amantis ad alios extenditur, ut curet non solum quæ sua sunt, sed quæ aliorum; ad delectationem verò pertinet dilatatio, in quantum aliquid in seipso ampliatur, ut quasi capaciùs reddatur.

Ad secundum dicendum quòd desiderium habet quidem aliquam ampliationem ex imaginatione rei desideratæ, sed multò magis ex præsentia rei jam delectantis; quia magis præbet se animus rei jam delectanti quam rei non habitæ desideratæ; cum delectatio sit finis desiderii.

Ad tertium dicendum quòd ille qui delectatur constringit quidem rem delectantem, dum ei fortiter inhæret; sed cor suum ampliat, ut perfectè delectabili fruatur.

ARTICULUS II. — *Utrum delectatio causet suam sitim vel desiderium.* — (4, dist. 49, qu. 3, art. 2, ad 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd delectatio non causet desiderium sui ipsius. Omnis enim motus cessat, cum pervenerit ad quietem. Sed delectatio est quasi quædam quies motus desiderii, ut supra dictum est, quæst. 33, art. 4, et quæst. 30, art. 2. Cessat ergo motus desiderii, cum ad delectationem pervenerit. Non ergo delectatio causat desiderium.

2. Præterea, oppositum non est causa sui oppositi. Sed delectatio quodammodo desiderio opponitur ex parte objecti; nam desiderium est boni non habiti, delectatio verò boni jam habiti. Ergo delectatio non causat desiderium sui ipsius.

3. Præterea, fastidium desiderio repugnat. Sed delectatio plerumque causat fastidium. Non ergo facit sui desiderium.

Sed contra est quod Dominus dicit Joan. 4, 13: *Qui biberit ex hac aqua, sitiet iterum*; per aquam autem significatur, secundum Augustinum, tract. 15 in Joan., parum ante med., delectatio corporalis.

Respondeo dicendum quòd delectatio dupliciter potest considerari: uno modo secundum quòd est in actu; alio modo secundum quòd est in memoria. Item sitis vel desiderium potest dupliciter accipi: uno modo propriè, secundum quòd importat appetitum rei non habitæ; alio modo communiter, secundum quòd importat exclusionem fastidii.

Secundum igitur quòd est in actu, delectatio non causat sitim vel desiderium sui ipsius, per se loquendo, sed solum per accidens. Si tamen sitis vel desiderium dicatur rei non habitæ appetitus, tunc delectatio non causat simpliciter sitim vel desiderium: nam delectatio est affectio appetitus circa rem præsentem.

Sed contingit rem præsentem non perfectè haberi; et hoc potest esse vel ex parte rei ha-

bitæ, vel ex parte habentis. Ex parte quidem rei habitæ, eò quòd res habita non est tota simul, unde successivè recipitur; et dum aliquis delectatur in eo quod habet, desiderat potiri eo quod restat; sicut qui audit primam partem versûs, et in hoc delectatur, desiderat alteram partem versûs audire, ut Augustinus dicit 4 Confess., cap. 11, à med. Et hoc modo omnes ferè delectationes corporales faciunt sui ipsarum sitim, quousque consummentur; eò quòd tales delectationes consequuntur aliquem motum, sicut patet in delectationibus ciborum. Ex parte autem ipsius habentis, sicut cum aliquis aliquam rem in se perfectam existentem non statim perfectè habet, sed paulatim acquirit, sicut in mundo isto percipientes aliquid imperfectè de divinâ cognitione delectamur; et ipsa delectatio excitat sitim vel desiderium perfectæ cognitionis: secundum quod potest intelligi quod habetur Eccli. 24, 29: *Qui bibunt me, adhuc sitient*.

Si verò per sitim vel desiderium intelligatur sola intensio affectus tollens fastidium, sic delectationes spirituales maximè faciunt sitim vel desiderium sui ipsarum. Delectationes enim corporales, quia augmentatæ vel continuatæ faciunt super excrescentiam naturalis habitudinis, efficiuntur fastidiosæ, ut patet in delectatione ciborum, et propter hoc quando aliquis jam pervenit ad perfectum in delectationibus corporalibus, fastidit eas, et quandoque appetit aliquas alias. Sed delectationes spirituales non superexcrescunt naturalem habitudinem, sed perficiunt naturam: unde cum pervenitur ad consummationem in ipsis, tunc sunt magis delectabiles; nisi fortè per accidens, in quantum operationi contemplativæ adjunguntur aliquæ operationes virtutum corporalium, quæ per assiduitatem operandi lassantur; et per hunc modum etiam potest intelligi quod dicitur Eccli. 24, 29: *Qui bibunt me, adhuc sitient*: quia etiam de Angelis, qui perfectè Deum cognoscunt, et delectantur in ipso, dicitur 1 Petr. 1, 12, quòd *desiderant in eum prospicere*.

Si verò consideretur delectatio, prout est in memoriâ, et non in actu, sic per se nata est causare sui ipsius sitim et desiderium, quando scilicet homo redit ad illam dispositionem in quâ erat sibi delectabile quod præteriiit; si verò immutatus sit ab illâ dispositione, memoria delectationis non causat in eo delectationem, sed fastidium, sicut pleno esistenti memoria cibi.

Ad primum ergo dicendum quòd quando delectatio est perfecta, tunc habet omnimodam quietem, et cessat motus desiderii tendentis in non habitum; sed quando imperfectè habetur, tunc non omninò cessat motus desiderii tendentis in non habitum.

Ad secundum dicendum quòd id quod imperfectè habetur, secundum quid habetur, et secundum quid non habetur: et ideò simul de eo potest esse et desiderium et delectatio.

Ad tertium dicendum quòd delectationes alio modo causant fastidium, et alio modo desiderium, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrum delectatio impediatur usum rationis.* — (*Inf., quæst. 34, art. 1, ad 1, et 2-2, quæst. 15, art. 3, quæst. 53, art. 6, et 4, dist. 40, quæst. 3, ad 3, et art. 5, quæst. 1, ad 4, et Mal. quæst. 10, art. 1, ad 7.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non impediatur usum rationis. Quies enim maximè confert ad debitum rationis usum; unde dicitur in 7 Physic., text. 20, quod *in sedendo et quiescendo fit anima sciens et prudens*; et Sap. 8, 16: *Intrans in domum meam conquiescam cum illa*, scilicet sapientiâ. Sed delectatio est quædam quies. Ergo non impedit, sed magis juvat rationis usum.

2. Præterea, ea quæ non sunt in eodem, etiamsi sint contraria, non se impediunt. Sed delectatio est in parte appetitivâ; usus autem rationis in parte apprehensivâ. Ergo delectatio non impedit rationis usum.

3. Præterea, quod impeditur ab alio, videtur quodammodo transmutari ab ipso. Sed usus apprehensivæ virtutis magis movet delectationem quàm à delectatione moveatur; est enim causa delectationis. Ergo delectatio non impedit usum rationis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, quod *delectatio corrumpit existimationem prudentiæ*.

Respondeo dicendum quod sicut dicitur in 10 Ethic., cap. 5: *Delectationes propriæ adaugent operationes, extraneæ verò impediunt*. Est ergo quædam delectatio quæ habetur de ipso actu rationis, sicut cum aliquis delectatur in contemplando vel ratiocinando; et talis delectatio non impedit usum rationis, sed adjuvat; quia illud attentius operamur in quo delectamur; attentio autem adjuvat operationem. Sed delectationes corporales impediunt usum rationis triplici ratione: primò quidem ratione distractionis, quia, sicut jam dictum est, quæst. 4, art. 1, ad 3, ad ea in quibus delectamur, multum attendimus. Cum autem intentio (1) fortiter inhæserit alicui rei, debilitatur circa alias res, vel totaliter ab eis revocatur; et secundum hoc, si delectatio corporalis fuerit magna, vel totaliter impedit usum rationis, ad se intentionem animi attrahendo, vel multum impedit. Secundò ratione contrarietatis; quædam enim delectationes, maximè superexcedentes, sunt contra ordinem rationis; et per hunc modum Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 5, quod *delectationes corporales corrumpunt existimationem prudentiæ*, non autem existimationem speculativam, cui delectatio non contrariatur, putà quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis; secundum autem primum modum utramque impedit. Tertio modo secundum quandam ligationem, in quantum scilicet ad delectationem corporalem sequitur quædam transmutatio corporalis, major etiam quàm in aliis passionibus, quantò vehementius afficitur appetitus ad rem præsentem quàm ad rem absentem. Hujusmodi autem corporales perturbationes impediunt usum

rationis, sicut patet in vinolentis, qui habent usum rationis ligatum vel impeditum.

Ad primum ergo dicendum quod delectatio corporalis habet quidem quietem appetitûs in delectabili, quæ quies interdum contrariatur rationi; sed ex parte corporis semper habet transmutationem; et quantum ad utrumque impedit rationis usum.

Ad secundum dicendum quod vis appetitiva et apprehensiva sunt quidem diversæ partes, sed unius animæ: et ideò cum intentio animæ vehementer applicatur ad actum unius, impeditur ab actu contrario alterius.

Ad tertium dicendum quod usus rationis requirit debitum usum imaginationis, et aliarum virium sensitivarum, quæ utuntur organo corporali; et ideò ex transmutatione corporali usus rationis impeditur, impedito actu virtutis imaginativæ et aliarum virium sensitivarum.

ARTICULUS IV. — *Utrum delectatio perficiat operationem.* — (*Inf., quæst. 34, art. 4, ad 3, et quæst. 40, art. 8, corp., et 4, dist. 17, quæst. 2, art. 3, quæst. 1, ad 3, et Ver. qu. 26, art. 10, corp., et ad 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non perficiat operationem. Omnis enim humana operatio ab usu rationis dependet. Sed delectatio impedit usum rationis, ut dictum est art. præc. Ergo delectatio non perficit, sed debilitat operationem humanam.

2. Præterea, nihil est perfectivum sui ipsius, vel suæ causæ. Sed delectatio est operatio, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 12 et 13, et in 10, cap. 4, quod oportet ut intelligatur vel essentialiter, vel causaliter. Ergo delectatio non perficit operationem.

3. Præterea, si delectatio perficit operationem, aut perficit ipsam sicut finis, aut sicut forma, aut sicut agens. Sed non sicut finis, quia operationes non quæruntur propter delectationem, sed magis è converso, ut supra dictum est, art. præc.; nec iterum per modum efficientis, quia magis operatio est causa efficiens delectationis; nec iterum sicut forma, non enim perficit delectatio operationem ut habitus quidam, secundum Philosophum in 10 Ethic., cap. 4, à med. Delectatio ergo non perficit operationem.

Sed contra est quod dicitur ibidem quod *delectatio operationem perficit*.

Respondeo dicendum quod delectatio dupliciter operationem perficit: uno modo per modum finis, non quidem secundum quod finis dicitur id propter quod aliquid est, sed secundum quod omne bonum completivè superveniens potest dici finis; et secundum hoc dicit Philosophus in 10 Ethic., loc. nunc. cit., quod *delectatio perficit operationem, sicut quidam superveniens finis*, in quantum scilicet super hoc bonum quod est operatio, supervenit aliud bonum quod est delectatio, quæ importat quietationem appetitûs in bono præsupposito. Secundo modo ex parte causæ agentis; non quidem directè, quia Philosophus dicit in 10 Ethic., ibid., quod *perficit operationem delectatio, non sicut medicus sa-*

(1) Al., attentio.

num, sed sicut sanitas; indirectè autem, in quantum scilicet agens, quia delectatur in suâ actione, vehementiùs attendit ad ipsam, et diligentius eam operatur; et secundùm hoc dicitur in 10 Ethic., cap. 5, quòd *delectationes adaugent proprias operationes, et impediunt extraneas.*

Ad primum ergo dicendum quòd non omnis delectatio impedit actum rationis, sed delectatio corporalis, quæ non consequitur actum rationis, sed actum concupiscibilis, qui per delectationem augetur; delectatio autem, quæ consequitur actum rationis, fortificat rationis usum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dicitur in 2 Physic., text. 30, contingit quòd duo sibi invicem sunt causa, ita quòd unum sit causa efficiens, et aliud causa finalis alterius; et per hunc modum operatio causat delectationem sicut causa efficiens; delectatio autem perficit operationem per modum finis ut dictum est in corp. art.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

QUÆSTIO XXXIV.

DE BONITATE ET MALITIA DELECTATIONUM.

(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de bonitate et malitiâ delectionum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1^o utrùm omnis delectatio sit malâ; 2^o dato quòd non, utrùm omnis delectatio sit bona; 3^o utrùm aliqua delectatio sit optima; 4^o utrùm delectatio sit mensura vel regula secundùm quam iudicetur bonum vel malum in moralibus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm omnis delectatio sit mala.* — (4, dist. 39, quæst. 3, art. 4, quæst. 3, corp., et Ver. quæst. 15, art. 4, et 10 Ethic., lect. 1, 2, 3 et 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis delectatio sit mala. Illud enim quod corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, videtur esse secundùm se malum, quia *bonum hominis est secundùm rationem esse*, ut Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 21. Sed delectatio corrumpit prudentiam, et impedit rationis usum, et tantò magis, quantò delectationes sunt majores; unde in delectionibus venereis, quæ sunt maximæ, impossibile est aliquid intelligere, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 11, et Hieronymus etiam dicit super Matth. (ubi nihil occurrit; sed implic. habet ep., ad Ageruch., à med., express. autem Orig., hom. 6 in Num., à med.), quòd *illo tempore quo conjugales actus geruntur, præsentia sancti Spiritûs non dabitur, etiamsi propheta videatur esse qui officio generationis obsequitur.* Ergo delectatio est secundùm se malum. Ergo omnis delectatio est mala.

2. Præterea, illud quod fugit virtuosus, et prosequitur aliquis deficiens à virtute, videtur esse secundùm se malum et fugiendum: quia, ut dicitur in 10 Eth., cap. 5, circ. fin., *virtuosus est quasi mensura et regula humanorum actuum*; et Apostolus dicit 1 ad Cor. 2, 15: *Spiritualis iudicat omnia.* Sed pueri et bestię, in quibus non est virtus, prosequuntur delectationes; fugit autem eas tempera-

tus. Ergo delectationes secundùm se sunt malæ et fugiendæ.

3. Præterea, virtus et ars sunt circa difficile et bonum, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, circ. fin. Sed nulla ars ordinata est ad delectationem. Ergo delectatio non est aliquid bonum.

Sed contra est quod in Psalm. 36, 4, dicitur: *Delectare in Domino.* Cùm igitur ad nihil mali auctoritas divina inducat, videtur quòd non omnis delectatio sit mala.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicitur in 10 Ethic., cap. 2 et 3, aliqui posuerunt omnes delectationes esse malas. Cujus ratio videtur fuisse, quia intensionem suam referebant ad solas delectationes sensibiles et corporales, quæ sunt magis manifestæ. Nam et in cæteris intelligibilia à sensibilibus antiqui philosophi non distinguebant, nec intellectum à sensu, ut dicitur in lib. 2 de Animâ, text. 150. Delectationes autem corporales arbitrabantur dicendas omnes esse malas; ut sic homines, qui ad delectationes immoderatas sunt proni, à delectionibus se retrahentes, ad medium virtutis perveniant.

Sed hæc existimatio non fuit conveniens. Cùm enim nullus possit vivere sine aliqua sensibili et corporali delectatione, si illi qui docent omnes delectationes esse malas, deprehendantur aliquas delectationes suscipere, magis homines ad delectationes erunt proclives exemplo operum, verborum doctrinâ prætermissâ. In operationibus enim et passionibus humanis, in quibus experientia plurimùm valet, magis movent exempla quàm verba.

Dicendum est ergo aliquas delectationes esse bonas, et aliquas esse malas. Est enim delectatio quies appetitivæ virtutis in aliquo bono amato, et consequens aliquam operationem. Unde hujus ratio duplex accipi potest: una quidem ex parte boni, in quo aliquis quiescens delectatur: *bonum enim et malum* in moralibus dicitur, secundùm quòd convenit rationi, vel discordat ab eâ, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 3, sicut in rebus naturalibus aliquid dicitur naturale ex eo quòd naturæ convenit, innaturale verò ex eo quòd est à naturâ discordans. Sicut igitur in naturalibus est quædam quies naturalis, quæ scilicet est in eo quod convenit naturæ, ut cùm grave quiescit deorsùm; et quædam innaturalis, quæ est in eo quod repugnat naturæ, sicut cùm grave quiescit sursùm; ita et in moralibus est quædam delectatio bona, secundùm quòd appetitus superior aut inferior requiescit in eo quod convenit rationi; et quædam mala ex eo quòd quiescit in eo quod à ratione discordat, et à lege Dei. Alia ratio accipi potest ex parte operationum, quarum quædam sunt malæ, et quædam bonæ. Operationibus autem magis sunt affines delectationes quæ sunt eis conjunctæ, quàm concupiscentiæ quæ tempore eas præcedunt. Unde cùm concupiscentiæ bonarum operationum sint bonæ, malarum verò malæ, multò magis delectationes bonarum operationum sunt bonæ, malarum verò malæ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut su-

pra dictum est, quæst. 33, art. 3, delectationes quæ sunt de actu rationis, non impediunt rationem, neque corrumpunt prudentiam; sed delectationes extraneæ, cujusmodi sunt delectationes corporales: quæ quidem rationis usum impediunt, sicut supra dictum est, ibid., vel per contrarietatem appetitûs, qui quiescit in eo quod repugnat rationi; et ex hoc habet delectatio quod sit moraliter mala; vel secundum quamdam ligationem rationis, sicut in concubitu conjugali, quamvis delectatio sit in eo quod convenit rationi, tamen impedit rationis usum propter corporalem transmutationem adjunctam. Sed ex hoc non consequitur malitiam moralem, sicut nec somnus, quo ligatur usus rationis, moraliter est malus, si sit secundum rationem receptus, nam et ipsa ratio hoc habet ut quandoque rationis usus intercipiatur. Dicimus tamen, quod hujusmodi ligamentum rationis ex delectatione in actu conjugali, etsi non habeat malitiam moralem, quia non est peccatum mortale nec veniale, provenit tamen ex quâdam morali malitiâ, scilicet ex peccato primi parentis: nam hoc in statu innocentiae non erat, ut patet ex his quæ in primo dicta sunt, quæst. 98, art. 2.

Ad secundum dicendum quod temperatus non fugit omnes delectationes, sed immoderatas et rationi non convenientes. Quod autem pueri et bestiae delectationes prosequantur, non ostendit eas universaliter esse malas: quia in eis est naturalis appetitus à Deo, qui movetur in id quod est ei convenientis.

Ad tertium dicendum quod non omnis boni est ars, sed exteriorum factibilium ut infra dicetur, quæst. 57, art. 3. Circa operationes autem, et passiones quæ sunt in nobis, magis est prudentia et virtus quam ars: et tamen aliqua ars est factiva delectationis, scilicet pulmentaria et pigmentaria, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 21, circ. fin.

ARTICULUS II. — *Utrum omnis delectatio sit bona.* — (4, dist. 49, quæst. 3, art. 3, quæst. 3, ad 2, et art. 4, quæst. 1, per tot. et 2, corp., et 10 Eth., lect. 1, 2, 3 et 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis delectatio sit bona. Sicut enim in primo dictum est, quæst. 5, art. 6, bonum in tria dividitur, scilicet *honestum*, *utile* et *delectabile*. Sed *honestum* omne est bonum, et similiter omne utile. Ergo et omnis delectatio est bona.

2. Præterea, illud secundum se est bonum quod non quæritur propter aliud, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 6 et 7. Sed delectatio non quæritur propter aliud; ridiculum enim videtur ab aliquo quærere quare vult delectari. Ergo delectatio est per se bona. Sed quod per se prædicatur de aliquo, universaliter prædicatur de eo. Ergo omnis delectatio est bona.

3. Præterea, id quod ab omnibus desideratur, videtur esse per se bonum; nam *bonum est quod omnia appetunt*, ut dicitur in 1 Ethic., in princ. Sed omnes appetunt aliquam delectationem, etiam pueri et bestiae. Igitur delectatio est secundum se bonum; omnis ergo delectatio est bona.

Sed contra est quod dicitur Proverb. 2, 14: *Qui letantur cum malefecerint, et exultant in rebus pessimis.*

Respondeo dicendum quod, sicut aliqui Stoicorum posuerunt omnes delectationes esse malas, ita Epicurei posuerunt delectationem secundum se esse bonam, et per consequens delectationes omnes esse bonas.

Qui ex hoc decepti esse videntur, quod non distinguebant inter id quod est bonum simpliciter, et inter id quod est bonum quoad hunc. Simpliciter quidem bonum est quod secundum se bonum est. Contingit autem, quod non est secundum se bonum, esse huic bonum dupliciter: uno modo, quia est ei convenientis secundum dispositionem in quâ nunc est, quæ tamen non est naturalis; sicut leproso bonum est quandoque comedere aliqua venenata, quæ non sunt simpliciter convenientia complexioni humanæ. Alio modo quia id quod non est convenientis, æstimatur ut convenientis.

Et quia delectatio est quies appetitûs in bono, si sit bonum simpliciter illud in quo quiescit appetitus, erit simpliciter delectatio et simpliciter bona; si autem non sit bonum simpliciter, sed quoad hunc, tunc nec delectatio est simpliciter, sed huic; nec simpliciter est bona, sed bona secundum quid, vel apparens bona.

Ad primum ergo dicendum quod *honestum* et *utile* dicuntur secundum rationem; et ideò nihil est honestum vel utile quod non sit bonum. *Delectabile* autem dicitur secundum appetitum, qui quandoque in illud tendit quod non est convenientis rationi; et ideò non omne delectabile est bonum bonitate morali, quæ attenditur secundum rationem.

Ad secundum dicendum quod ideò delectatio non quæritur propter aliud, quia est quies in fine; finem autem contingit esse bonum et malum; quamvis nunquam sit finis, nisi secundum quod est bonum quoad hunc; ita etiam est de delectatione.

Ad tertium dicendum quod hoc modo omnia appetunt delectationem, sicut et bonum, cum delectatio sit quies appetitûs in bono. Sed sicut contingit non omne bonum quod appetitur esse per se et verè bonum, ita non omnis delectatio est per se et verè bona.

ARTICULUS III. — *Utrum aliqua delectatio sit optimum.* — (4, dist. 49, quæst. 3, art. 4, quæst. 2, et 3 cont., cap. 26, et 10 Ethic., lect. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla delectatio sit optimum. Nulla enim generatio est optimum, nam generatio non potest esse ultimus finis. Sed delectatio consequitur generationem: nam ex eo quod aliquid constituitur in suam naturam, delectatur, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 1. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

2. Præterea, illud quod est optimum, nullo addito potest fieri melius. Sed delectatio, aliquo addito, fit melior: est enim melior delectatio cum virtute quam sine virtute. Ergo delectatio non est optimum.

3. Præterea, id quod est optimum, est universaliter bonum, sicut per se bonum existens; nam quod est per se, est prius et potius eo quod est per accidens. Sed delectatio non est universaliter bonum, ut dictum est, art. præc. Ergo delectatio non est optimum.

Sed contra, beatitudo est optimum, cum sit finis humanæ vitæ. Sed beatitudo non est sine delectatione, dicitur enim in Psalm. 15, 10: *Adimplebis me lætitiâ cum vultu tuo; delectationes in dextera tua usque in finem.*

Respondeo dicendum quod Plato non posuit omnes delectationes esse malas, sicut Stoici; neque omnes esse bonas, sicut Epicurei; sed quasdam esse bonas, et quasdam esse malas; ita tamen quod nulla sit summum bonum vel optimum.

Sed, quantum ex ejus rationibus datur intelligi, in duobus deficit: in uno quidem, quia cum videret delectationes sensibiles et corporales in quodam motu et generatione consistere, sicut patet in repletionem ciborum et hujusmodi, æstimavit omnes delectationes consequi generationem et motum; unde cum generatio et motus sint actus imperfecti, sequeretur quod delectatio non haberet rationem ultimæ perfectionis. Sed hoc manifestè apparet falsum in delectationibus intellectualibus. Aliquis enim non solum delectatur in generatione scientiæ, puta cum addiscit aut miratur, sicut supra dictum est, quæst. 32, art. 2 et 8, sed etiam in contemplando secundum scientiam jam acquisitam. Alio verò modo, quia dicebat optimum illud quod est simpliciter summum bonum, quod scilicet est ipsum bonum quasi abstractum, et non participatum; sicut ipse Deus est summum bonum. Nos autem loquimur de optimo in rebus humanis. Optimum autem in unaquâque re est ultimus finis. Finis autem, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 8, dupliciter dicitur, scilicet ipsa res, et usus rei; sicut finis avari est vel pecunia vel possessio pecuniæ. Et secundum hoc ultimus finis hominis dici potest vel ipse Deus, qui est summum bonum simpliciter, vel fruitio ipsius, quæ importat delectationem quamdam in ultimo fine.

Et per hunc modum aliqua delectatio hominis potest dici optimum inter bona humana.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis delectatio consequitur generationem; sed aliquæ delectationes consequuntur operationes perfectas, ut dictum est in corp. Et ideò nihil prohibet aliquam delectationem esse optimam, etsi non omnis sit talis.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de optimo simpliciter, per cujus participationem omnia sunt bona, unde ex nullius additione fit melius; sed in aliis bonis universaliter verum est quod quodlibet bonum ex additione alterius fit melius.

Quamvis posset dici quod *delectatio non est aliquid extraneum ab operatione virtutis, sed concomitans ipsam*, ut in 1 Ethic. dicitur, cap. 8, à med.

Ad tertium dicendum quod delectatio non habet quod sit optimum ex hoc quod est delectatio, sed ex hoc quod est perfecta quies in optimo. Unde non oportet quod omnis

delectatio sit optima, aut etiam bona; sicut aliqua scientia est optima, non tamen omnis.

ARTICULUS IV.—*Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus.* — (4, dist. 49, quæst. 3, art. 4, quæst. 3, ad 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit mensura vel regula boni et mali moralis. Omnia enim *mensurantur primo sui generis*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 3 et 4. Sed delectatio non est primum in genere moralium, sed præcedunt ipsam amor et desiderium. Non ergo est regula bonitatis et malitiæ in moralibus.

2. Præterea, mensuram, et regulam oportet esse uniformem; et ideò *motus qui est maximè uniformis, est mensura et regula omnium motuum*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 3. Sed delectatio est varia et multiformis; cum quædam earum sint bonæ, et quædam malæ. Ergo delectatio non est mensura et regula moralium.

3. Præterea, certius judicium sumitur de effectu per causam quam è converso. Sed bonitas vel malitia operationis est causa bonitatis vel malitiæ delectationis; quia *bonæ delectationes sunt quæ consequuntur bonas operationes; malæ autem quæ malas*, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 5, post med. Ergo delectationes non sunt regula et mensura bonitatis et malitiæ in moralibus.

Sed contra est quod Augustinus dicit super illud Psal. 7: *Scrutans corda et renes Deus: « Finis curæ, et cogitationis (1) est delectatio, « ad quam quis nititur pervenire, »* et Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 11, in princ., quod *delectatio est finis architectus (2)*, id est principalis, *ad quem (3) respicientes, unumquodque, hoc quidem malum, hoc autem bonum (4) simpliciter dicimus.*

Respondeo dicendum quod bonitas vel malitia moralis principaliter in voluntate consistit, ut supra dictum est, quæst. 20, art. 1. Utrum autem voluntas sit bona vel mala, præcipuè ex fine cognoscitur. Id autem habetur pro fine in quo voluntas quiescit. Quies autem voluntatis et cujuslibet appetitus in bono est delectatio. Et ideò secundum delectationem voluntatis humanæ præcipuè judicatur homo bonus vel malus; est enim bonus et virtuosus qui gaudet in operibus virtutum; malus autem qui in operibus malis.

Delectationes autem appetitus sensitivi non sunt regula bonitatis vel malitiæ moralis: nam cibus communiter delectabilis est secundum appetitum sensitivum boni et mali: sed voluntas bonorum delectatur in eis secundum convenientiam rationis, quam non curat voluntas malorum.

Ad primum ergo dicendum quod amor et desiderium sunt priora delectatione in viâ

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolaio ex Augustino. Al., *cognitionis*.

(2) Ita Theologi ex quibusdam codd. et edit. Pat. 4712. Edit. Rom. et Pat. 1698, *architectorum*. Nicolaus, *architecton*.

(3) Al., *ad quam*.

(4) Al., *malum*.

generationis; sed delectatio est prior secundum rationem finis, qui in operabilibus habet rationem principii, à quo maximè sumitur iudicium, sicut à regulà vel mensurâ.

Ad secundum dicendum quòd omnis delectatio in hoc est uniformis, quòd est quies in aliquo bono; et secundum hoc potest esse regula vel mensura. Nam ille bonus est cuius voluntas quiescit in vero bono; malus autem cuius voluntas quiescit in malo.

Ad tertium dicendum quòd cùm delectatio perficiat operationem per modum finis, ut supra dictum est, quæst. 33, art. 4, non potest esse operatio perfectè bona, nisi etiam adsit delectatio in bono; nam bonitas rei dependet ex fine; et sic quodammodò bonitas delectationis est causa bonitatis in operatione.

QUÆSTIO XXXV.

DE DOLORE ET TRISTITIA SECUNDUM SE. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de dolore et tristitiâ; et circa hoc primò considerandum est de tristitiâ seu dolore secundum se; secundò de causis ejus; tertio de effectibus ipsius; quartò de remediis; quintò de bonitate vel malitiâ ejus.

Circa primum quærentur octo: 1° utrùm dolor sit passio animæ; 2° utrùm tristitia sit idem quod dolor; 3° utrùm tristitia, seu dolor, sit contraria delectationi; 4° utrùm omnis tristitia omni delectationi contrarietur; 5° utrùm delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria; 6° utrùm magis fugienda sit tristitia quàm delectatio appetenda; 7° utrùm dolor exterior sit major quàm dolor interior; 8° de speciebus tristitiæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm dolor sit passio animæ.* — (P. 3, quæst. 34, art. 8 et 9, et quæst. 85, art. 1, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor non sit passio animæ. Nulla enim passio animæ est in corpore. Sed dolor potest esse in corpore; dicit enim Augustinus in lib. de verâ Relig., cap. 12, parùm à princ., quòd *dolor, qui dicitur corporis, est corruptio repentina salutis ejus rei, quam malè utendo anima corruptioni fecit obnoxiam.* Ergo dolor non est passio animæ.

2. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad vim appetitivam. Sed dolor non pertinet ad vim appetitivam, sed magis ad apprehensivam; dicit enim Augustinus in lib. de Naturâ boni, cap. 20, post princ., quòd *dolorem in corpore facit sensus resistens corpori potentiori.* Ergo dolor non est passio animæ.

3. Præterea, omnis passio animæ pertinet ad appetitum animale. Sed dolor non pertinet ad appetitum animale, sed magis ad appetitum naturalem; dicit enim Augustinus, 8 super Gen. ad litt., cap. 14, circ. med.: *Nisi aliquod bonum remansisset in naturâ, nullius boni amissi esset dolor in pœnâ.* Ergo dolor non est passio animæ.

Sed contra est quod Augustinus, 14 de Civ. Dei, cap. 8, à med., ponit dolorem inter passiones animæ, inducens illud Virgilii Æneid. 6, vers. 733:

Hinc metunt, cupiunt, gaudentque, dolentque....

Respondeo dicendum quòd, sicut ad delectationem duo requiruntur, scilicet conjunctio boni, et perceptio hujusmodi conjunctionis, ita etiam ad dolorem duo requiruntur, scilicet conjunctio alicujus mali, quod eâ ratione est malum, quia privat aliquo bono, et perceptio hujusmodi conjunctionis. Quidquid autem conjungitur, si non habeat respectu ejus cui conjungitur, rationem boni vel mali, non potest causare delectationem vel dolorem. Ex quo patet quòd aliquid sub ratione boni vel mali est objectum delectationis vel doloris. Bonum autem et malum, in quantum hujusmodi, sunt objecta appetitûs. Unde patet quòd delectatio et dolor ad appetitum pertinent.

Omnis autem motus appetitivus seu inclinatio consequens apprehensionem, pertinet ad appetitum intellectivum vel sensitivum. Nam inclinatio appetitûs naturalis non consequitur apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius, ut in 1 dictum est, quæst. 103, art. 1 et 8. Cùm igitur delectatio et dolor præsupponant in eodem subjecto sensum vel apprehensionem aliquam, manifestum est quòd dolor, sicut et delectatio, est in appetitu intellectivo vel sensitivo.

Omnis autem motus appetitûs sensitivi dicitur passio, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 2, et præcipuè illi qui defectum sonant. Unde dolor, secundum quòd est in appetitu sensitivo, propriissimè dicitur passio animæ, sicut molestiæ corporales propriè passiones corporis dicuntur. Unde et Augustinus, 14 de Civ. Dei, cap. 7, circ. fin., dolorem specialiter *ægritudinem* nominat.

Ad primum ergo dicendum quòd dolor dicitur esse corporis, quia causa doloris est in corpore, putà cùm patimur aliquod nocivum corporis, sed motus doloris semper est in animâ: nam *corpus non potest dolere nisi dolente animâ*, ut Augustinus dicit (implic. lib. 12 super Gen. ad litt., cap. 24, in med., et clariùs sup. illud Psalm. 8: *Repleta est malis*, etc.).

Ad secundum dicendum quòd dolor dicitur esse sensus, non quia sit actus sensitivæ virtutis, sed quia requiritur ad dolorem corporalem, sicut ad delectationem.

Ad tertium dicendum quòd dolor de amissione boni demonstrat bonitatem naturæ; non quia dolor sit actus naturalis appetitûs, sed quia natura aliquid appetit ut bonum, quòd cùm removeri sentitur, sequitur doloris passio in appetitu sensitivo.

ARTICULUS II. — *Utrùm tristitia sit idem quod dolor.* — (3 p., quæst. 15, art. 6, corp., et 3, dist. 15, quæst. 11, art. 3, quæst. 1 et 2, et Ver. quæst. 26, art. 3, ad 9, et art. 4, ad 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd tristitia non sit dolor. Dicit enim Augustinus, 14 de Civ. Dei, cap. 7, in fin., quòd *dolor in corporalibus dicitur, tristitia autem dicitur magis in animâ.* Ergo tristitia non est dolor.

2. Præterea, dolor non est nisi de præsentī

malo. Sed tristitia potest esse de præterito et de futuro; sicut penitentia est tristitia de præterito, et anxietas de futuro. Ergo tristitia omnino à dolore differt.

3. Præterea, dolor non videtur consequi nisi sensum tactûs. Sed tristitia potest consequi ex omnibus sensibus. Ergo tristitia non est dolor, sed se habet in pluribus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 9, 2: *Tristitia est mihi magna, et continuus dolor cordi meo*, pro eodem utens tristitiâ et dolore.

Respondeo dicendum quòd delectatio et dolor ex duplici apprehensione causari possunt, vel ex apprehensione exterioris sensûs, vel ex apprehensione interiori sive intellectûs sive imaginationis. Interior autem apprehensio ad plura se extendit quàm exterior, eò quòd quæcumque cadunt sub exteriori apprehensione, cadunt sub interiori, sed non è converso. Sola igitur illa delectatio quæ ex interiori apprehensione causatur, *gaudium* nominatur, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 3, et similiter ille solus dolor qui ex apprehensione interiori causatur, nominatur *tristitia*. Et sicut illa delectatio quæ ex exteriori apprehensione causatur, *delectatio* quidem nominatur, non autem *gaudium*; ita ille dolor qui ex exteriori apprehensione causatur, nominatur quidem *dolor*, non autem *tristitia*. Sic igitur *tristitia* est quædam species doloris, sicut *gaudium* est species delectationis.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur ibi quantum ad usum vocabuli, quia dolor magis usitatur in corporalibus doloribus, qui sunt magis noti, quàm in doloribus spiritualibus.

Ad secundum dicendum quòd sensus exterior non percipit nisi præsens; vis autem cognitiva interior potest percipere præsens, præteritum et futurum; et ideo tristitia potest esse de præsentī, præterito et futuro; dolor autem corporalis, qui sequitur apprehensionem sensûs exterioris, non potest esse nisi de præsentī.

Ad tertium dicendum quòd sensibilia tactûs sunt dolorosa, non solum in quantum sunt improporcionata virtuti apprehensivæ, sed etiam in quantum contrariantur naturæ. Aliorum verò sensuum sensibilia possunt quidem esse improporcionata virtuti apprehensivæ, non tamen contrariantur naturæ, nisi in ordine ad sensibilia tactûs. Unde solus homo, qui est animal perfectum in cognitione, delectatur in sensibilibus aliorum sensuum secundum seipsa: alia verò animalia non delectantur in eis, nisi secundum quòd referuntur ad sensibilia tactûs, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 10, à med. Et ideo de sensibilibus aliorum sensuum non dicitur esse dolor, secundum quòd contrariatur delectationi naturali, sed magis tristitia, quæ contrariatur gaudio animali. Sic igitur si dolor accipitur pro corporali dolore (quod usitatus est), dolor ex opposito dividitur contra tristitiam, secundum distinctionem apprehensionis interioris et exterioris, licet quantum ad objecta delectatio ad plura se extendat

quàm dolor corporalis. Si verò dolor accipitur communiter, sic est genus tristitiæ, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrum tristitia sit contraria delectationi.* — (4, dist. 19, quæst. 3, art. 3, quæst. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor delectationi non contrarietur. Unum enim contrariorum non est causa alterius. Sed tristitia potest esse causa delectationis: dicitur enim Matth. 5, 5: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur*. Ergo non sunt contraria.

2. Præterea, unum contrariorum non denominat aliud. Sed in quibusdam ipse dolor vel tristitia est delectabilis, sicut Augustinus dicit in 3 Confess., cap. 2, in princ., quòd *dolor in spectaculis delectat*; et 4 Confess., cap. 5, in fin., dicit quòd *fletus amara res est, et tamen quandoque delectat*. Ergo dolor non contrariatur delectationi.

3. Præterea, unum contrariorum non est materia alterius, quia contraria simul esse non possunt. Sed dolor potest esse materia delectationis; dicit enim Augustinus in lib. de Pœnit., cap. 13, in fin.: *Semper pœnitens doleat, et de dolore gaudeat*; et Philosophus dicit in 9 Eth., cap. 4, vers. fin., quòd è converso *malus dolet, eò quòd delectatus est*. Ergo delectatio et dolor non sunt contraria.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 6, in princ., quòd *lætitia est voluntas in eorum consensione quæ volumus; tristitia autem est voluntas in dissensione ab his quæ volumus*. Sed consentire et dissentire sunt contraria. Ergo lætitia et tristitia sunt contraria.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit, 10 Metaph., text. 13 et 14, *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem seu species passionis et motûs sumitur ex objecto vel termino. Unde cum objecta delectationis et tristitiæ seu doloris, sint contraria, scilicet bonum præsens et malum præsens, sequitur quòd dolor et delectatio sint contraria.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet unum contrariorum esse causam alterius per accidens. Sic autem tristitia potest esse causa delectationis: uno quidem modo in quantum tristitia de absentia alicujus rei, vel de præsentia contrarii vehementius quærit id in quo delectetur, sicut sitiens vehementius quærit delectationem potûs ut remedium contra tristitiam quam patitur; alio modo in quantum ex magno desiderio delectationis alicujus non recusat aliquis tristitias perferre, ut ad illam delectationem perveniat. Et utroque modo luctus præsens ad consolationem futuræ vitæ perducit, quia ex hoc ipso quòd homo lugeat pro peccatis vel pro dilatione gloriæ, meretur consolationem æternam. Similiter meretur etiam eam aliquis ex hoc quòd ad ipsam consequendam non refugit labores et angustias propter ipsam sustinere.

Ad secundum dicendum quòd dolor ipse potest esse delectabilis per accidens, in quantum scilicet habet adjunctam admirationem,

ut in spectaculis, vel in quantum facit recordationem rei amatæ, et facit percipere amorem ejus, de cujus absentia doletur. Unde, cum amor sit delectabilis, et dolor, et omnia quæ ex amore consequuntur, in quantum in eis sentitur amor, sunt delectabilia. Et propter hoc etiam dolores in spectaculis possunt esse delectabiles, in quantum in eis sentitur aliquis amor conceptus ad illos qui in spectaculis commemorantur.

Ad tertium dicendum quod voluntas et ratio supra suos actus reflectuntur, in quantum ipsi actus voluntatis et rationis accipiuntur sub ratione boni vel mali; et hoc modo tristitia potest esse materia delectationis, vel è converso, non per se, sed per accidens, in quantum scilicet utrumque accipitur in ratione boni vel mali.

ARTICULUS IV. — *Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur.* — (*Inf.*, art. 6, corp., fin., et quæst. 38, art. 1, ad 1, et 3, quæst. 46, art. 8, ad 2, et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 4, quæst. 2, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia omni delectationi contrarietur. Sicut enim albedo et nigredo sunt contrariæ species coloris, ita delectatio et tristitia sunt contrariæ species animæ passionum. Sed albedo et nigredo universaliter sibi opponuntur. Ergo etiam delectatio et tristitia.

2. Præterea, medicinæ per contraria fiunt. Sed quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam, ut patet per Philosophum, 7 Ethic., cap. ult. Ergo quælibet delectatio cuilibet tristitiæ contrariatur.

3. Præterea, contraria sunt quæ se invicem impediunt. Sed quælibet tristitia impedit quamlibet delectationem, ut patet per illud quod dicitur 10 Ethic., cap. 5. Ergo quælibet tristitia cuilibet delectationi contrariatur.

Sed contra, contrariorum non est eadem causa. Sed ab eodem habitu procedit quod aliquis gaudeat de uno, et tristetur de opposito; ex charitate enim contingit *gaudere cum gaudentibus, et flere cum flentibus*, ut dicitur Rom. 12, 15. Ergo non omnis tristitia omni delectationi contrariatur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in 10 Metaph., text. 13 et 14, *contrarietas est differentia secundum formam*. Forma autem est et generalis et specialis; unde contingit esse aliqua contraria secundum formam generis, sicut virtus et vitium, et secundum formam speciei, sicut iustitia et iniustitia. Est autem considerandum quod quædam specificantur secundum formas absolutas, sicut substantiæ et qualitates; quædam verò specificantur per comparisonem ad aliquid extra, sicut passionem et motus recipiunt speciem ex terminis, sive ex objectis.

In his ergo quorum species considerantur secundum formas absolutas, contingit quidem species quæ continentur sub contrariis generibus, non esse contrarias secundum rationem speciei; non tamen contingit quod habeant aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Intemperantia enim et iustitia, quæ sunt in contrariis generibus, virtute

scilicet et vitio, non contrariantur ad invicem secundum rationem propriæ speciei; nec habent aliquam affinitatem vel convenientiam ad invicem. Sed in illis quorum species sumuntur secundum habitudinem ad aliquid extrinsecum, contingit quod species contrariorum generum non solum non sunt contrariæ ad invicem, sed etiam habent quandam convenientiam et affinitatem; eò quod eodem modo se habere ad contraria contrarietatem inducit, sicut accedere ad album, et accedere ad nigrum, habent rationem contrarietatis; sed contrario modo se habere ad contraria habet rationem similitudinis, sicut recedere ab albo, et accedere ad nigrum; et hoc maxime apparet in contradictione, quæ est principium oppositionis. Nam in affirmatione et negatione ejusdem consistit oppositio; sicut *album et non album*; in affirmatione autem unius oppositorum, et negatione alterius attenditur convenientia et similitudo; ut si dicam, *nigrum et non album*.

Tristitia autem et delectatio, cum sint passionem, specificantur ex objectis. Et quidem secundum genus suum contrarietatem habent; nam unum pertinet ad prosecutionem, aliud verò ad fugam, quæ se habent in appetitu sicut affirmatio et negatio in ratione, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2, in princ. Et ideo tristitia et delectatio quæ sunt de eodem, habent oppositionem ad invicem secundum speciem; tristitia verò et delectatio de diversis (quidem illa diversa non sunt diversa opposita, sed disparata), non habent oppositionem ad invicem secundum rationem speciei, sed sunt etiam disparatæ, sicut tristiari de morte amici, et delectari in contemplatione. Si verò illa diversa sunt contraria, tunc delectatio et tristitia non solum non habent contrarietatem secundum rationem speciei, sed etiam habent convenientiam et affinitatem, sicut gaudere de bono, et tristiari de malo.

Ad primum ergo dicendum quod albedo, et nigredo non habent speciem ex habitudine ad aliquid exterius, sicut delectatio et tristitia, unde non est eadem ratio.

Ad secundum dicendum quod genus sumitur ex materia, ut patet in 8 Metaph., text. 6, in accidentibus autem loco materiæ est subiectum. Dictum est autem, in corp. art., quod delectatio et tristitia contrariantur secundum genus; et ideo in quâlibet tristitiâ est contraria dispositio subjecti dispositioni quæ est in quâlibet delectatione; nam in quâlibet delectatione appetitus se habet ut acceptans id quod habet; in quâlibet autem tristitiâ se habet ut fugiens; et ideo ex parte subjecti quælibet delectatio est medicina contra quamlibet tristitiam; et quælibet tristitia est impeditiva cujuslibet delectationis, præcipue tamen quando delectatio tristitiæ contrariatur etiam secundum speciem.

Unde patet solutio ad tertium.

Vel aliter dicendum quod, etsi non omnis tristitia contrarietur omni delectationi secundum speciem, tamen quantum ad effectum contrariatur; nam ex uno confortatur natura animalis, ex alio verò quodammodo molestatur.

ARTICULUS V. — *Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria.* — (2-2, quæst. 9, art. 4, ad 2, et quæst. 180, art. 8, corp., et 3, quæst. 46, art. 7, ad 4, et 4, dist. 49, qu. 3, art. 3, qu. 2, et opusc. 2, cap. 168, et 7 Eth., lect. 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. Dicit enim Apostolus, 2 ad Corinth. 7, 10: *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* Sed respicere ad Deum pertinet ad superiorem rationem, cujus est contemplationi vacare, secundum Augustinum in 12 de Trin., cap. 3 et 4. Ergo delectationi contemplationis opponitur tristitia.

2. Præterea, contrariorum contrarii sunt effectus. Si ergo unum contrariorum contemplatum est causa delectationis, aliud erit causa tristitiæ, et sic delectationi contemplationis erit tristitia contraria.

3. Præterea, sicut objectum delectationis est bonum, ita objectum tristitiæ est malum. Sed contemplatio potest habere mali rationem: dicit enim Philosophus in 12 Metaph., text. 51, quod *quædam inconueniens est meditari.* Ergo contemplationis delectationi potest esse contraria tristitia.

4. Præterea, operatio quælibet, secundum quod non est impedita, est causa delectationis, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 12 et 13, et in 10, cap. 4 et 5. Sed operatio contemplationis potest multipliciter impedi, vel ut totaliter non sit, vel ut cum difficultate sit. Ergo in contemplatione potest esse tristitia delectationi contraria.

5. Præterea, carnis afflictio est causa tristitiæ. Sed, sicut dicitur Eccl. ult., 12, *frequens meditatio carnis est afflictio.* Ergo contemplatio habet tristitiam delectationi contrariam.

Sed contra est quod dicitur Sap. 8, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius, scilicet sapientiæ, nec tedium convictus ejus, sed lætitiā et gaudium.* Conversatio autem et convictus sapientiæ est per contemplationem. Ergo nulla tristitia est quæ sit contraria delectationi contemplationis.

Respondeo dicendum quod delectatio contemplationis potest intelligi dupliciter: uno modo ita quod contemplatio sit delectationis causa, et non objectum, et tunc delectatio non est de ipsâ contemplatione, sed de re contemplatâ. Contingit autem contemplari aliquid nocivum et contristans, sicut et aliquid conveniens et delectans. Unde si sic delectatio contemplationis accipitur, nihil prohibet delectationi contemplationis esse tristitiam contrariam.

Alio modo potest dici delectatio contemplationis, quia contemplatio est ejus objectum, et causa, putâ cum aliquis delectatur de hoc ipso quod contemplatur; et sic, ut dicit Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 18, parum à princ.), ei delectationi quæ est secundum contemplationem, non opponitur aliqua tristitia. Et hoc idem Philosophus dicit in 1 Topic., cap. 13, loc. 2; et in 10 Ethic., cap. 3, circ. med. Sed hoc est intelli-

gendum per se loquendo. Cujus ratio est quia tristitia per se contrariatur delectationi, quæ est de contrario objecto; sicut delectationi quæ est de calore, contrariatur tristitia quæ est de frigore. Objecto autem contemplationis nihil est contrarium. Contrariorum enim rationes, secundum quod sunt apprehensæ, non sunt contrariæ; sed unum contrarium est ratio cognoscendi aliud. Unde delectationi quæ est in contemplando, per se loquendo, non potest esse aliqua tristitia contraria.

Sed nec etiam habet tristitiam annexam, sicut corporales delectationes, quæ sunt ut medicinæ quædam contra aliquas molestias; sicut aliquis delectatur in potu ex hoc quod anxiatur siti; quando autem jam tota sitis est repulsa, etiam cessat delectatio potûs. Delectatio enim contemplationis non causatur ex hoc quod excluditur aliqua molestia, sed ex hoc quod est secundum seipsam delectabilis; non est enim generatio, ut dictum est quæst. 34, art. 3, sed operatio quædam perfecta. Per accidens autem admiscetur tristitia delectationi apprehensionis; et hoc dupliciter: uno modo ex parte organi; alio modo ex impedimento apprehensionis. Ex parte quidem organi admiscetur tristitia vel dolor apprehensioni directè quidem in viribus apprehensivis sensitivæ partis, quæ habent organum corporale; vel ex sensibili, quod est contrarium debite complexionis organi (sicut gustus rei amaræ, et olfactus rei fætidæ), vel ex continuitate sensibilis convenientis, quod per assiduitatem facit super excrementum naturalis habitûs, ut supra dictum est, quæst. 33, art. 2, et sic redditur apprehensio sensibilis, quæ prius erat delectabilis, tædiosa. Sed hæc duo directè in contemplatione mentis locum non habent, quia mens non habet organum corporale; unde dictum est in auctoritate inductâ, in arg. *Sed cont.*, quod *non habet contemplatio mentis nec amaritudinem, nec tedium.* Sed quia mens humana utitur in contemplando viribus apprehensivis sensitivis, in quarum actibus accidit lassitudo, idè indirectè admiscetur aliqua afflictio vel dolor contemplationi. Sed neutro modo tristitia contemplationi adjuncta per accidens contrariatur delectationi ejus. Nam tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed magis habet affinitatem et convenientiam cum ipsâ, ut ex supra dictis patet, art. præc. Tristitia verò vel afflictio quæ est de lassitudine corporali, non ad idem genus refertur, unde est penitus disparata. Et sic manifestum est quod delectationi quæ est de ipsâ contemplatione, nulla tristitia contrariatur, nec adjungitur ei aliqua tristitia, nisi per accidens.

Ad primum ergo dicendum quod illa tristitia quæ est secundum Deum, non est de ipsâ contemplatione mentis, sed est de aliquo quod mens contemplatur, scilicet de peccato, quod mens considerat ut contrarium delectationi (1) divinæ.

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Nicolai. Garcia et edit. Patav., *dilectioni*.

Ad secundum dicendum quòd ea quæ sunt contraria in rerum naturâ, secundum quòd sunt in mente, non habent contrarietatem; non enim rationes contrariorum sunt contrariæ; sed magis unum contrariorum est ratio cognoscendi aliud, propter quod est una scientia contrariorum.

Ad tertium dicendum quòd contemplatio secundum se nunquam habet rationem mali, cum contemplatio nihil aliud sit quam consideratio veri, quod est bonum intellectus, sed per accidens tantum, in quantum scilicet contemplatio vilioris impedit contemplationem melioris; vel ex parte rei contemplatæ, ad quam inordinatè appetitus afficitur.

Ad quartum dicendum quòd tristitia quæ est de impedimento contemplationis, non contrariatur delectationi contemplationis, sed est ei affinis, ut dictum est in corp. art.

Ad quintum dicendum quòd afflictio carnis per accidens et indirectè se habet ad contemplationem mentis, ut dictum est ibid.

ARTICULUS VI. — *Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda.* — (2-2, quæst. 138, art. 1, corp., et 3, dist. 27, quæst. 1, art. 3, ad 3, et 4, dist. 49, quæst. 3, art. 3, quæst. 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 36, parum à princ.: *Nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem.* Illud autem in quo communiter omnia consentiunt, videtur esse naturale. Ergo naturale est et conveniens quòd plus tristitia fugiatur quam delectatio appetatur.

2. Præterea, actio contrarii facit ad velocitatem et intensionem motus; aqua enim calida citius et fortius congelatur, ut dicit Philosophus in lib. 1 Meteor., cap. 12. Sed fuga tristitiæ est ex contrarietate contristantis; appetitus autem delectationis non est ex aliquâ contrarietate contristantis, sed magis procedit ex convenientiâ delectantis. Ergo major est fuga tristitiæ quam appetitus delectationis.

3. Præterea, quantò aliquis secundum rationem fortiori passioni repugnat, tantò laudabilior est et virtuosior; quia *virtus est circa difficile et bonum*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, circ. fin. Sed fortis, qui resistit motui quo fugitur dolor, est virtuosior quam temperatus, qui resistit motui quo appetitur delectatio; dicit enim Philosophus in 1 Rhet., cap. 4, ante med., quòd *fortes et iusti maximè honorantur.* Ergo vehementior est motus quo fugitur tristitia, quam motus quo appetitur delectatio.

Sed contra, *bonum est fortius quam malum*, ut patet per Dionysium, 4 cap. de div. Nom., part. 4, à med. lect. 21 et 22. Sed delectatio est appetibilis propter bonum, quod est ejus objectum; fuga autem tristitiæ est propter malum. Ergo fortior est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ.

Respondeo dicendum quòd per se loquendo appetitus delectationis est fortior quam fuga tristitiæ. Cujus ratio est quia causa delectationis est conveniens bonum; causa autem doloris sive tristitiæ est aliquod malum repu-

gnans. Contingit autem aliquod bonum esse conveniens absque omni dissonantiâ; non autem potest esse aliquod malum totaliter absque omni convenientiâ repugnans; unde delectatio potest esse integra et perfecta; tristitia autem est semper secundum partem. Unde naturaliter major est appetitus delectationis quam fuga tristitiæ. Alia verò ratio est, quia bonum, quod est objectum delectationis, per seipsum appetitur; malum autem, quod est objectum tristitiæ, est fugiendum, in quantum est privatio boni; quod autem est per se, potius est illo quod est per accidens. Cujus etiam signum apparet in motibus naturalibus. Nam omnis motus naturalis intensior est in fine, cum appropinquat ad terminum suæ naturæ convenientem, quam in principio, cum recedit à termino suæ naturæ non convenienti; quasi natura magis tendat in id quod est sibi conveniens, quam fugiat id quod est sibi repugnans. Unde et inclinatio appetitivæ virtutis, per se loquendo, vehementius tendit in delectationem quam fugiat tristitiam.

Sed per accidens contingit quòd tristitiam aliquis magis fugiat quam delectationem appetat; et hoc tripliciter: primò quidem ex parte apprehensionis, quia, ut Augustinus dicit 10 de Trinit., circ. fin. lib., *amor magis sentitur cum eum prodit indigentia*: ex indigentia autem amati procedit tristitia, quæ est ex amissione alicujus boni amati, vel ex incursu alicujus mali contrarii; delectatio autem non habet indigentiam boni amati, sed quiescit in eo jam adepti. Cum igitur amor sit causa delectationis et tristitiæ, tantò magis fugitur tristitia, quantò magis sentitur amor, ex eo quòd contrariatur amori. Secundò ex parte causæ contristantis vel dolorem inferentis, quæ repugnat bono magis amato quam sit bonum illud in quo delectamur: magis enim amamus consistentiam corporis naturalem quam delectationem cibi; et ideò timore doloris qui provenit ex flagellis vel aliis hujusmodi quæ contrariantur bonæ consistentiæ corporis, dimittimus delectationem ciborum vel aliorum hujusmodi. Tertiò ex parte effectus, scilicet in quantum tristitia impedit non unam tantum delectationem, sed omnes.

Ad primum ergo dicendum quòd illud quod Augustinus dicit quòd *dolor magis fugitur quam voluptas appetatur*, est verum per accidens, et non per se; et hoc patet ex eo quod subdit: *Quandoquidem etiam videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus abstinere dolorum metu*, quia contrariantur vitæ, quæ maximè amatur.

Ad secundum dicendum quòd aliter est in motu qui est ab interiori, et aliter in motu qui est ab exteriori. Motus enim qui est ab interiori, magis tendit in id quod est conveniens, quam recedat à contrario, sicut supra dictum est in corp. art., de motu naturali; sed motus qui est ab extrinseco, intenditur ex ipsâ contrarietate, quia unumquodque suo modo nititur ad resistendum contrario, sicut ad conservationem sui ipsius; unde motus violentus intenditur in principio, et remittitur in fine. Motus autem appetitivæ partis est ab intrin-

seco, cùm sit ab animâ ad res; et ideò, per se loquendo, magis appetitur delectatio quàm fugiatur tristitia. Sed motus sensitivæ partis est ab exteriori, quasi à rebus ad animam; unde magis sentitur quod est magis contrarium. Et sic etiam per accidens, in quantum sensus requiritur ad delectationem et tristitiam, magis fugitur tristitia quàm delectatio appetatur.

Ad tertium dicendum quòd fortis non laudatur ex eo quòd secundum rationem non vincitur à dolore vel tristitiâ quâcumque, sed ab eâ quæ consistit in periculis mortis; quæ quidem tristitia magis fugitur quàm appetatur delectatio ciborum vel venereorum, circa quam est temperantia; sicut vita magis amatur quàm cibus vel coitus. Sed temperatus magis laudatur ex hoc quòd non prosequitur delectationes tactûs, quàm ex hoc quòd non fugit tristitias contrarias, ut patet in 3 Eth., cap. 11.

ARTICULUS VII. — *Utrum dolor exterior sit major quàm interior.* — (Inf., quæst. 37, art. 1, ad 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor corporis exterior sit major quàm dolor cordis interior. Dolor enim corporis exterior (1) causatur ex causâ repugnante bonæ consistentiæ corporis, in quâ est vita; dolor autem interior causatur ex aliquâ imaginatione mali. Cùm ergo vita magis ametur quàm imaginatum bonum, videtur secundum prædicta quòd dolor exterior sit major quàm dolor interior.

2. Præterea, res magis movet quàm rei similitudo. Sed dolor exterior provenit ex reali conjunctione alicujus contrarii; dolor autem interior ex similitudine contrarii apprehensâ. Ergo major est dolor exterior quàm dolor interior.

3. Præterea, causa ex effectu cognoscitur. Sed dolor exterior habet fortiores effectus; facilius enim homo moritur propter dolores exteriores quàm propter dolorem interiorem. Ergo exterior dolor est major et magis fugitur quàm dolor interior.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 25, 17: *Omnis plaga tristitia cordis est, et omnis malitia nequitia mulieris.* Ergo, sicut nequitia mulieris alias nequitias superat, ut ibi intenditur, ita tristitia cordis omnem plagam exterioriorem excedit.

Respondeo dicendum quòd dolor exterior et interior in uno conveniunt, et in duobus differunt. Conveniunt quidem in hoc quòd uterque est motus appetitivæ virtutis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., sed differunt secundum illa duo quæ ad tristitiam et delectationem requiruntur, scilicet secundum causam, quæ est bonum vel malum conjunctum, et secundum apprehensionem. Causa enim doloris exterioris est malum conjunctum, quod repugnat corpori; causa autem interioris doloris est malum conjunctum, quod repugnat appetitui. Dolor etiam exterior sequitur ap-

prehensionem sensûs, et specialiter tactûs; dolor autem interior sequitur apprehensionem interiorem, vel imaginationis scilicet, vel etiam rationis.

Si ergo comparetur causa interioris doloris ad causam exterioris, una per se pertinet ad appetitum, cujus est uterque dolor, alia verò per aliud; nam dolor interior est ex hoc quòd aliquid repugnat ipsi appetitui; exterior autem dolor ex eo quòd repugnat appetitui, quia repugnat corpori. Semper autem quod est per se, prius est eo quod est per aliud. Unde ex parte istâ dolor interior præeminet dolori exteriori.

Similiter etiam ex parte apprehensionis: nam apprehensio rationis et imaginationis altior est quàm apprehensio sensûs tactûs. Unde, simpliciter et per se loquendo, dolor interior potior est quàm dolor exterior. Cujus signum est quòd etiam dolores exteriores aliquis voluntariè suscipit, ut evitet interiorem; et in quantum non repugnat dolor exterior interiori appetitui, fit quodammodò delectabilis et jucundus interiori gaudio.

Quandoque tamen dolor exterior est cum interiori dolore, et tunc dolor augetur; non solum enim interior est major quàm exterior, sed etiam universalior. Quidquid enim est repugnans corpori, potest esse repugnans interiori appetitui; et quidquid apprehenditur sensu, potest apprehendi imaginatione et ratione; sed non convertitur. Et ideò signanter in auctoritate adductâ (in arg. *Sed contra*), dicitur: *Omnis plaga tristitia cordis est*, quia etiam dolores exteriorum plagarum sub interiori cordis tristitiâ comprehenduntur.

Ad primum ergo dicendum quòd dolor interior potest etiam esse de his quæ contrariantur vitæ; et sic comparatio doloris interioris ad exterioriorem non est accipienda secundum diversa mala, quæ sunt causa doloris, sed secundum diversam comparationem hujus causæ doloris ad appetitum.

Ad secundum dicendum quòd tristitia interior non procedit ex similitudine rei apprehensâ sicut ex causâ. Non enim homo tristatur interiùs de ipsâ similitudine apprehensâ, sed de re cujus est similitudo; quæ quidem res tantò perfectiùs apprehenditur per aliquam similitudinem, quantò similitudo est magis immaterialis et abstracta. Et ideò dolor interior, per se loquendo, est major, tanquàm de majori malo existens, propter hoc quòd interiori apprehensione magis cognoscitur malum.

Ad tertium dicendum quòd immutationes corporales magis causantur ex dolore exteriori; tum quia causa doloris exterioris est corrumpens conjunctum corporaliter, quod exigit apprehensio tactûs; tum etiam quia sensus exterior est magis corporalis quàm sensus interior, sicut et appetitus sensitivus quàm intellectivus; et propter hoc, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 4, ex motu appetitûs sensitivi magis corpus immutatur, et similiter ex dolore exteriori magis quàm ex dolore interiori.

(1) Ita cod. Alcan. et edit. Patav. 1742. Nicolaus cum edit. Patav. 1698: *Dolor enim exterior.* Edit. Rom. aliaque: *Dolor enim cordis exterior.*

ARTICULUS VIII. — *Utrùm sint tantùm quatuor species tristitiæ.* — (Inf., quæst. 41, art. 4, ad 1, et 2-2, quæst. 33, art. 4, ad 3, et 3, dist. 26, quæst. 2, art. 3, corp., fin., et Ver. quæst. 26, art. 4, ad 6.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 13, inconvenienter quatuor tristitiæ species assignet; quæ sunt *acedia*, *achos*, vel anxietas secundum Gregorium Nyssenum (seu Nemes. lib. de Nat. hom., cap. 19), *misericordia* et *invidia*. Tristitia enim delectationi opponitur. Sed delectationis non assignantur aliquæ species. Ergo nec tristitiæ species debent assignari.

2. Præterea, *pænitentia* est quædam species tristitiæ; similiter etiam *nemesis* et *zelus*, ut dicit Philosophus, 2 Rhetor., cap. 9 et 11, quæ quidem sub his speciebus non comprehenduntur. Ergo insufficiens est ejus prædicta divisio.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed prædicta non habent oppositionem ad invicem: nam secundum Gregorium Nyssenum, loc. sup. cit., *acedia est tristitia vocem amputans; anxietas verò est tristitia aggravans; invidia verò est tristitia in alienis bonis; misericordia autem est tristitia in alienis malis*. Contingit autem aliquem tristari et de alienis malis, et de alienis bonis, et simul cum hoc interiùs aggravari, et exteriùs vocem amittere. Ergo prædicta divisio non est conveniens.

Sed contra est auctoritas utriusque, scilicet Gregorii Nysseni et Damasceni, locis sup. cit.

Respondeo dicendum quòd ad rationem speciei pertinet quòd se habeat ex additione ad genus. Sed generi potest aliquid addi dupliciter: uno modo quod per se ad ipsum pertinet, et virtute continetur in ipso, sicut *rationale* additur animali; et talis additio facit veras species alicujus generis, ut per Philosophum patet, in 7 Metaph., text. 13, et in 8, text. 10. Aliud verò (1) additur generi quasi aliquid extraneum à ratione ipsius, sicut si *album* animali addatur, vel aliquid hujusmodi; et talis additio non facit veras species generis, secundum quòd communiter loquimur de generibus et speciebus. Interdum tamen dicitur aliquid esse species alicujus generis propter hoc quòd habet aliquid extraneum, ad quod applicatur generis ratio; sicut carbo et flamma dicuntur esse species ignis, propter applicationem naturæ ignis ad materiam alienam. Et simili modo loquendi dicuntur astrologia et perspectiva species mathematicæ, in quantum principia mathematica applicantur ad materiam naturalem.

Et hoc modo loquendi assignantur hic species tristitiæ per applicationem rationis tristitiæ ad aliquid extraneum; quod quidem extraneum accipi potest vel ex parte causæ

objecti (1), vel ex parte effectûs. Proprium enim objectum tristitiæ est proprium malum; unde extraneum objectum tristitiæ accipi potest vel secundum alterum tantum, quia scilicet est malum, sed non proprium; et sic est *misericordia*, qui est tristitia de alieno malo, in quantum tamen æstimatur ut proprium; vel quantum ad utrumque, quia neque est de proprio neque de malo, sed de bono alieno, in quantum tamen bonum alienum æstimatur ut proprium malum, et sic est *invidia*. Proprius autem effectus tristitiæ consistit in quâdam fugâ appetitûs; unde extraneum circa effectum tristitiæ potest accipi quantum ad alterum tantum, quia scilicet tollitur fuga; et sic est *anxietas*, quæ sic aggravat animum, ut non appareat aliquod refugium, unde alio nomine dicitur *angustia*. Si verò in tantum procedat talis aggravatio, ut etiam exteriora membra immobilitet ab opere, quod pertinet ad *acediam*, sic erit extraneum quantum ad utrumque, quia nec est fuga, nec est in appetitu. Ideò autem specialiter *acedia* dicitur vocem amputare, quia vox inter omnes exteriores motus magis exprimit interiorem conceptum et affectum, non solum in hominibus, sed etiam in aliis animalibus, ut dicitur in 1 Politic., cap. 2, circ. med.

Ad primum ergo dicendum quòd delectatio causatur ex bono, quod uno modo dicitur; et ideò delectationis non assignantur tot species, sicut tristitiæ, quæ causatur ex malo, quod multifariam contingit, ut dicit Dionysius 4 cap. de div. Nom., part. 4, à med. lect. 22.

Ad secundum dicendum quòd *pænitentia* est de malo proprio, quod per se est objectum tristitiæ, unde non pertinet ad has species: *zelus* verò et *nemesis* sub invidiâ continentur, ut infra patebit, 2-2, quæst. 36, art. 2.

Ad tertium dicendum quòd divisio ista non sumitur secundum oppositiones specierum, sed secundum diversitatem extraneorum, ad quæ trahitur ratio tristitiæ, ut dictum est in corp., art.

QUÆSTIO XXXVI.

DE CAUSIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis tristitiæ; et circa hoc quærentur quatuor: 1º utrùm causa doloris sit bonum amissum vel magis malum conjunctum; 2º utrùm concupiscentia sit causa doloris; 3º utrùm appetitus unitatis sit causa doloris; 4º utrùm potestas cui resisti non potest, sit causa doloris.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm causa doloris sit bonum amissum vel malum conjunctum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum amissum sit magis causa doloris quàm malum conjunctum. Dicit enim Augustinus in lib. de octo Quæstionibus Dulcitii, quæst. 1, à med., dolorem esse de amissione bonorum temporalium. Eadem ergo ratione

(1) Ita cod. Alcan. cui adhærent edit. Rom. et Patav. 1698, mutantes tantum *Aliud* in *Aliquid*. Theologi, Nicolaius et edit. Patav. 1712: *Alio modo aliquid additur*.

(1) Ita codd. et editi antiqui, quod Madalena exponit, *causæ, scilicet objecti*. Theologi et editi recentiores, *causæ et objecti*.

quilibet dolor ex amissione alicujus boni contingit.

2. Præterea, supra dictum est, quæst. præc., art. 4, quod dolor, qui delectationi contrariatur, est de eodem de quo est delectatio. Sed delectatio est de bono, sicut supra dictum est ibid. Ergo dolor est principaliter de amissione boni.

3. Præterea, secundum Augustinum 14 de Civit. Dei, cap. 7 et 9, amor est causa tristitiæ, sicut et aliarum affectionum animæ. Sed objectum amoris est bonum. Ergo dolor vel tristitia magis respicit bonum amissum quam malum conjunctum.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 12, quod *expectatum malum timorem constituit, præsens verò tristitiam*.

Respondeo dicendum quod si hoc modo se habent privationes in apprehensione animæ, sicut se habent in ipsis rebus, ista quæstio nullius momenti esse videretur. Malum enim, ut in 1 habitum est, quæst. 48, art. 1, *est privatio boni*. Privatio autem in rerum naturâ nihil est aliud quam carentia oppositi habitûs. Secundum hoc ergo idem esset tristari de bono amisso, et de malo habito. Sed tristitia est motus appetitûs apprehensionem sequentis: in apprehensione autem ipsa privatio habet rationem cujusdam entis, unde dicitur *ens rationis*; et sic malum, cum sit privatio, se habet per modum contrarii. Et ideò quantum ad motum appetitivum differt, utrum respiciat principaliter malum conjunctum vel bonum amissum.

Et quia motus appetitûs animalis hoc modo se habet in operibus animæ, sicut motus naturalis in rebus naturalibus, ex consideratione naturalium motuum veritas accipi potest. Si enim accipiamus in motibus naturalibus accessum et recessum, accessus per se respicit id quod est conveniens naturæ, recessus autem per se respicit id quod est contrarium; sicut grave per se recedit à loco superiori, accedit autem naturaliter ad locum inferiorem. Sed si accipiamus causam utriusque motûs, scilicet gravitatem, ipsa gravitas per prius inclinat ad locum deorsum quam trahat à loco sursum, à quo recedit, ut deorsum tendat. Sic igitur, cum tristitia in motibus appetitivis se habeat per modum fugæ vel recessûs, delectatio autem per modum prosecutionis vel accessûs, sicut delectatio per prius respicit bonum adeptum quasi proprium objectum, ita tristitia respicit malum conjunctum; sed causa delectationis et tristitiæ, scilicet amor, per prius respicit bonum quam malum. Sic ergo eo modo quo objectum est causa passionis, magis propriè est causa tristitiæ vel doloris malum conjunctum quam bonum amissum.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa amissio boni apprehenditur sub ratione mali, sicut et amissio mali apprehenditur sub ratione boni; et ideò Augustinus dicit dolorem provenire ex amissione temporalium bonorum.

Ad secundum dicendum quod delectatio et dolor ei contrarius respiciunt idem, sed sub contrariâ ratione. Nam si delectatio est de

præsentia alicujus, tristitia est de absentia ejusdem. In uno autem contrariorum includitur privatio alterius, ut patet in 10 Metaph., text. 13. Et inde est quod tristitia, quæ est de contrario, est quodammodo de eodem sub contrariâ ratione.

Ad tertium dicendum quod quando ex unâ causâ proveniunt multi motus, non oportet quod omnes principalius respiciant illud quod principalius respicit causa, sed primus tantum; unusquisque autem aliorum principalius respicit illud quod est ei conveniens secundum propriam rationem.

ARTICULUS II. — *Utrum concupiscentia sit causa doloris* — (Inf., art. 4, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod concupiscentia non sit causa doloris seu tristitiæ. Tristitia enim per se respicit malum, ut dictum est art. præc. Concupiscentia autem est motus quidam appetitûs in bonum; motus autem qui est in unum contrarium, non est causa motûs qui respicit aliud contrarium. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

2. Præterea, dolor, secundum Damascenum, lib. 2 orth. Fid., cap. 12, in fin., est de præsentia; concupiscentia autem est de futuro. Ergo concupiscentia non est causa doloris.

3. Præterea, id quod per se est delectabile, non est causa doloris. Sed concupiscentia est secundum seipsam delectabilis, ut Philosophus dicit in 1 Rhet., cap. 12, circ. princ. Ergo concupiscentia non est causa doloris seu tristitiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchirid., cap. 24: *Subintrantibus ignorantia agendarum rerum et concupiscentia noxiarum, comites subinferuntur error et dolor*. Sed ignorantia est causa erroris. Ergo concupiscentia est causa doloris.

Respondeo dicendum quod tristitia est motus quidam appetitûs animalis. Motus autem appetitivus habet, sicut dictum est art. præc., similitudinem appetitûs naturalis. Cujus duplex causa assignari potest: una per modum finis; alia sicut unde est principium motûs; sicut descensionis corporis gravis causa, sicut finis, est locus deorsum; principium autem motûs est inclinatio naturalis, quæ est ex gravitate. Causa autem motûs appetitivi per modum finis est ejus objectum; et sic supra dictum est, art. præc., quod causa doloris seu tristitiæ est malum conjunctum.

Causa autem sicut unde est principium talis motûs, est interior inclinatio appetitûs; qui quidem per prius inclinatur ad bonum, et ex consequenti ad repudiandum malum contrarium. Et ideò hujusmodi motûs appetitivi primum principium est amor, qui est prima inclinatio appetitûs ad bonum consequendum; secundum autem principium est odium, quod est inclinatio prima appetitûs ad malum fugiendum.

Sed quia concupiscentia vel cupiditas est primus effectus amoris, quo maximè delectamur, ut supra dictum est quæst. 32, art. 6, ideò frequenter Augustinus cupiditatem vel concupiscentiam pro amore ponit, ut supra

dictum est, quæst. 30, art. 2, ad 2, et loco August. ibi cit., et hoc modo concupiscentiam dicit esse universalem causam doloris. Sed ipsa concupiscentia secundum propriam rationem considerata est interdum causa doloris. Omne enim quod impedit motum ne perveniat ad terminum, est contrarium motui; illud autem quod est contrarium motui appetitûs, est contristans; et sic per consequens concupiscentia fit causa tristitiæ, in quantum de retardatione boni concupiti, vel totali ablatione tristamur. Universalis autem causa doloris esse non potest, quia magis dolemus de subtractione bonorum præsentium, in quibus jam delectamur, quam futurorum, quæ concupiscimus.

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio appetitûs ad bonum consequendum est causa inclinationis appetitûs ad malum fugiendum, sicut dictum est in corp. art., et ex hoc contingit quod motus appetitûs qui respiciunt bonum, ponuntur causa motuum appetitûs qui respiciunt malum.

Ad secundum dicendum quod illud quod concupiscitur, etsi realiter sit futurum, est tamen quodammodo præsens, in quantum speratur.

Vel potest dici quod, licet bonum concupitum sit futurum, tamen impedimentum præsentialiter apponitur, quod dolorem causat.

Ad tertium dicendum quod concupiscentia est delectabilis, quamdiu manet spes adipiscendi quod concupiscitur; sed, subtractâ spe per impedimentum appositum, concupiscentia dolorem causat.

ARTICULUS III. — *Utrum appetitus unitatis sit causa doloris.* — (3, dist. 15, quæst. 2, art. 3, quæst. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod appetitus unitatis non sit causa doloris. Dicit enim Philosophus in 10 Ethic., cap. 3, in med., quod hæc opinio quæ posuit repletionem esse causam delectationis, et incisionem causam tristitiæ, videtur esse facta ex delectationibus et tristitiis quæ sunt circa cibum. Sed non omnis delectatio vel tristitia est huiusmodi. Ergo appetitus unitatis non est causa universalis doloris; cum repletio ad unitatem pertineat, incisio verò multitudinem inducat.

2. Præterea, quælibet separatio unitati opponitur. Si ergo dolor causaretur ex appetitu unitatis, nulla separatio esset delectabilis; quod patet esse falsum in separatione omnium superfluatorum.

3. Præterea, eadem ratione appetimus conjunctionem boni et remotionem mali. Sed sicut conjunctio pertinet ad unitatem, cum sit unio quædam, ita separatio est contraria unitati. Ergo appetitus unitatis non magis debet poni causa doloris quam appetitus separationis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 3 de lib. Arbitr., cap. 23, à med., quod ex dolore quem bestię sentiunt, satis apparet in regendis, animandisque suis corporibus, quam sint animæ appetentes unitatis. Quid enim est aliud dolor nisi quidam sensus divisionis vel

corruptionis impatiens?

Respondeo dicendum quod eo modo quo concupiscentia vel cupiditas boni est causa doloris, etiam appetitus unitatis vel amor causa doloris ponendus est.

Bonum enim uniuscujusque rei in quâdam unitate consistit, prout scilicet unaquæque res habet in se unita illa ex quibus consistit ejus perfectio; unde et Platonicus posuerunt unum esse principium, sicut et bonum. Unde naturaliter unumquodque appetit unitatem, sicut et bonitatem.

Et propter hoc sicut amor vel appetitus boni est causa doloris, ita etiam amor vel appetitus unitatis.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis unio perficit rationem boni, sed solum illa à quâ dependet esse perfectum rei. Et propter hoc etiam non cujuslibet appetitus unitatis est causa doloris vel tristitiæ, ut quidam opinabantur; quorum opinionem ibi Philosophus excludit per hoc quod quædam repletiones non sunt delectabiles, sicut repleti cibis non delectantur in ciborum sumptione. Talis enim repletio, sive unio magis repugnaret ad perfectum esse, quam ipsum constitueret. Unde dolor non causatur ex appetitu cujuslibet unitatis, sed ejus in quâ consistit perfectio naturæ.

Ad secundum dicendum quod separatio potest esse delectabilis, vel in quantum removetur illud quod est contrarium perfectioni rei, vel in quantum separatio habet aliquam unionem adjunctam, putâ sensibilis ad sensum.

Ad tertium dicendum quod separatio nocivorum et corrumpentium appetitur, in quantum tollunt debitam unitatem; unde appetitus huiusmodi separationis non est prima causa doloris, sed magis appetitus unitatis.

ARTICULUS IV. — *Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod potestas major non debet poni causa doloris. Quod enim est in potestate agentis, nondum est præsens, sed futurum. Dolor autem est de malo præsentis. Ergo potestas major non est causa doloris.

2. Præterea, nocumentum illatum est causa doloris. Sed nocumentum potest inferri etiam à potestate minore. Ergo potestas major non debet poni causa doloris.

3. Præterea, causæ appetitivorum motuum sunt interiores inclinationes animæ. Potestas autem major est aliquid exterius. Ergo non debet poni causa doloris.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Nat. boni, cap. 20, non procul à princ.: *In animo dolorem facit voluntas resistens potestati majori, in corpore dolorem facit sensus resistens corpori potentiore.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est art. 1 hujus quæst., malum conjunctionis est causa doloris vel tristitiæ per modum objecti. Id ergo quod est causa conjunctionis mali, debet poni causa doloris vel tristitiæ. Manifestum est autem hoc esse contra inclinationem appetitûs, ut malo præsentialiter inhæreat. Quod autem est contra

inclinationem alicujus. nunquam advenit ei nisi per actionem alicujus fortioris; et ideo potestas major ponitur esse causa doloris ab Augustino.

Sed sciendum est quòd si potestas fortior in tantum invaleseat quòd mutet contrariam inclinationem in inclinationem propriam, jam non erit aliqua repugnantia vel violentia; sicut quando agens fortius, corrumpendo corpus grave, aufert ei inclinationem quâ tendit deorsum; et tunc ferri sursum non est ei violentum, sed naturale. Sic igitur si aliqua potestas major in tantum invaleseat, quòd auferat inclinationem voluntatis vel appetitûs sensitivi, ex eâ non sequitur dolor vel tristitia; sed tunc solùm sequitur quando remanet inclinatio appetitûs in contrarium. Et inde est quòd Augustinus dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, quòd *voluntas resistens potestati fortiori causat dolorem*; si enim non resisteret, sed cederet consentiendo, non sequeretur dolor, sed delectatio.

Ad primum ergo dicendum quòd major potestas dolorem causat, non secundum quòd est agens in potentiâ, sed secundum quòd est agens actu, dum scilicet facit conjunctionem mali corruptivi.

Ad secundum dicendum quòd nihil prohibet aliquam potestatem quæ non est major simpliciter, esse majorem quantum ad aliquid; et secundum hoc aliquod nocumentum inferre potest. Si autem nullo modo major esset, nullo modo posset nocere; unde non posset causam doloris inferre.

Ad tertium dicendum quòd exteriora agentia possunt esse causa motuum appetitivorum, in quantum causant præsentiam objecti; et hoc modo potestas major ponitur causa doloris.

QUÆSTIO XXXVII.

DE EFFECTIBUS DOLORIS VEL TRISTITIÆ.—(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de effectibus doloris vel tristitiæ; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm dolor auferat facultatem addiscendi; 2° utrùm aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris; 3° utrùm tristitia vel dolor debilitet omnem operationem; 4° utrùm tristitia noceat corpori magis quam aliæ passiones animæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm dolor auferat facultatem addiscendi.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor non auferat facultatem addiscendi. Dicitur enim Isai. 26, 9: *Cum feceris judicia tua in terrâ, justitiam discent omnes habitatores orbis*; et infra 16: *In tribulatione murmuris doctrina tua eis*. Sed ex judiciis Dei et tribulatione sequitur dolor seu tristitia in cordibus hominum. Ergo dolor vel tristitia non tollit, sed magis augeat facultatem addiscendi.

2. Præterea, Isai. 28, 9, dicitur: *Quem doccebit scientiam, et quem intelligere faciet auditum? Ablactatos à lacte, avulsos ab uberibus, id est à delectationibus*. Sed dolor et tristitia maximè tollunt delectationes; impedit enim tristitia omnem delectationem, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 5, et Eccli. 11, 29,

dicitur, quòd *malitia unius horæ oblivionem facit luxuriæ maximæ*. Ergo dolor non tollit, sed magis præbet facultatem addiscendi.

3. Præterea, tristitia interior præeminet dolori exteriori, ut supra dictum est quæst. 35, art. 7. Sed simul cum tristitiâ potest homo addiscere. Ergo multò magis simul cum dolore corporali.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 Soliloq., cap. 12, circ. med.: *Quamquam acerrimè dolore dentium his diebus torquerer, non quidem sinebar animo volvere nisi ea quæ jam fortè didiceram; à discendo autem penitus impediēbar, ad quod mihi totâ intentione animi opus erat*.

Respondeo dicendum quòd, quia omnes potentie animæ in unâ essentiâ animæ radican- tur, necesse est quòd quando intentio animæ vehementer trahitur ad operationem unius potentie, retrahatur ab operatione alterius; unius enim animæ non potest esse nisi una intentio: et propter hoc si aliquid ad se trahat totam intentionem animæ, vel magnam partem ipsius, non compatitur secum aliquid aliud quod magnam attentionem requirat. Manifestum est autem quòd dolor sensibilis maximè trahit ad se intentionem animæ, quia naturaliter unumquodque totâ intentione tendit ad repellendum contrarium, sicut etiam in rebus naturalibus apparet. Similiter etiam manifestum est quòd ad addiscendum aliquid de novo requiritur studium, et conatus cum magnâ intentione, ut patet per illud quod dicitur Prov. 2, 4: *Si quesieris sapientiam quasi pecuniam; et sicut thesauros effoderis eam, tunc intelliges disciplinam* (1). Et ideo si sit dolor intensus, impeditur homo ne tunc aliquid addiscere possit; et tantum potest intendi quòd nec etiam instante dolore potest homo aliquid considerare etiam quod prius scivit.

In hoc tamen attenditur diversitas secundum diversitatem amoris, quem homo habet ad addiscendum vel considerandum; quia quantum major fuerit, magis retinet intentionem animi, ne omninò feratur ad dolorem.

Ad primum ergo dicendum quòd tristitia moderata, quæ excludit evagationem animi, potest conferre ad disciplinam suscipiendam, et præcipuè eorum per quæ homo sperat se posse à tristitiâ liberari; et hoc modo in tribulatione murmuris homines doctrinam Dei magis recipiunt.

Ad secundum dicendum quòd tam delectatio quam dolor in quantum ad se trahunt animæ intentionem, impediunt considerationem rationis; unde in 7 Ethic., cap. 11, non procul à fin., dicitur quòd impossibile est in ipsâ delectatione venereorum aliquid intelligere. Sed tamen magis trahit ad se intentionem animæ dolor quam delectatio; sicut etiam videmus in rebus naturalibus quòd actio corporis naturalis magis intenditur in contrarium, sicut aqua calefacta magis patitur à frigido, ut fortiùs congeletur. Si ergo dolor seu tristitia fuerit moderata, per accidens potest conferre ad addiscendum in quantum au-

(1) Vulgata, *timorem Dei*.

fert superabundantiam delectationum; sed per se impedit, et si intendatur, totaliter aufert.

Ad tertium dicendum quòd dolor exterior accidit ex læsione corporali; et ita magis habet transmutationem corporalem adjunctam quàm dolor interior; qui tamen est major secundum illud quod est formale in dolore, quod est ex parte animæ. Et ideò dolor corporalis magis impedit contemplationem, quæ requirit omnimodam quietem, quàm dolor interior; et tamen etiam dolor interior, si multum intendatur, ita trahit intentionem, ut non possit homo de novo aliquid addiscere. Unde et Gregorius propter tristitiam intermisit Ezechielis expositionem, ut patet ex ejusd. hom. 22 in Ezech., circ. fin.

ARTICULUS II. — *Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ vel doloris.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd aggravatio animi non sit effectus tristitiæ. Dicit enim Apostolus, 2 ad Cor. 7, 11: *Ecce hoc ipsum contristari vos secundum Deum, quantam in vobis operatur sollicitudinem, sed defensionem, sed indignationem*, etc. Sed sollicitudo et indignatio ad quamdam erectionem animi pertinent, quæ aggravationi opponitur. Non ergo aggravatio est effectus tristitiæ.

2. Præterea, tristitia delectationi opponitur. Sed effectus delectationis est dilatatio; cui non opponitur aggravatio, sed constrictio. Ergo effectus tristitiæ non debet poni aggravatio.

3. Præterea, ad tristitiam pertinet absorbere, ut patet per illud quod Apostolus dicit 2 ad Cor. 2, 7: *Ne fortè abundantiori tristitiâ absorbeatur qui est ejusmodi*. Sed quod aggravatur non absorbetur, quinimò sub aliquo ponderoso deprimitur; quod autem absorbetur, intra absorbens includitur. Ergo aggravatio non debet poni effectus tristitiæ.

Sed contra est quod Gregorius Nyssenus, (Nemesius lib. de Nat. hom., cap. 19), et Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 13, ponunt tristitiam aggravantem.

Respondeo dicendum quòd effectus passionum animæ quandoque metaphoricè nominatur secundum similitudinem sensibilibus corporum, eò quòd motus appetitûs animalis sunt similes inclinationibus appetitûs naturalis. Et per hunc modum fervor attribuitur amori, dilatatio delectationi, et aggravatio tristitiæ.

Dicitur enim homo aggravari ex eo quòd aliquo pondere impeditur à proprio motu. Manifestum est autem ex prædictis, quæst. 36, art. 1, quòd tristitia contingit ex aliquo malo præsentis; quod quidem ex hoc ipso quòd repugnat motui voluntatis, aggravat animum, in quantum impedit ipsum ne fruatur eo quod vult.

Et si quidem non sit tanta vis mali contristantis, ut auferat spem evadendi, licèt animus aggravetur quantum ad hoc quòd in præsentis non potitur eo quod vult, remanet tamen motus ad repellendum nocivum contristans. Si verò superexcreseat vis mali in tantum ut spem evasionis excludat, tunc

simpliciter impeditur etiam interior motus animi angustiat, ut neque hæc, neque illæc divertere valeat; et quandoque etiam impeditur exterior motus corporis, ita quòd remaneat homo stupidus in seipso.

Ad primum ergo dicendum quòd illa erectio animi provenit ex tristitiâ quæ est secundum Deum, propter spem adjunctam de remissione peccati.

Ad secundum dicendum quòd, quantum ad motum appetitivum pertinet, ad idem refertur constrictio et aggravatio. Ex hoc enim quòd aggravatur animus, ut ad exteriora liberè progredi non possit, ad seipsum retrahitur, quasi in seipso constrictus.

Ad tertium dicendum quòd tristitia absorbere hominem dicitur, quando sic totaliter vis contristantis mali afficit animum, ut omnem spem evasionis excludat; et sic etiam eodem modo aggravat et absorbet; quædam enim se consequuntur in his quæ metaphoricè dicuntur, quæ sibi repugnare videntur, si secundum proprietatem accipiantur.

ARTICULUS III. — *Utrum tristitia, vel dolor debilitet omnem operationem.* — (Inf., quæst. 39, art. 3, ad 3, et qu. 59, art. 3, ad 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd tristitia non impediatur omnem operationem. Sollicitudo enim ex tristitiâ causatur, ut patet per auctoritatem Apostoli inductam art. præc., arg. 1. Sed sollicitudo adjuvat ad benè operandum; unde Apostolus dicit 2 Timoth. 2, 15: *Sollicitè cura te ipsum exhibere.... operarium inconfusibilem*. Ergo tristitia non impedit operationem, sed magis adjuvat ad benè operandum.

2. Præterea, tristitia causat in multis concupiscentiam, ut dicitur in 7 Eth., cap. ult., ut explicat D. Thom., lect. 14. Sed concupiscentia facit ad intensionem operationis. Ergo et tristitia.

3. Præterea, sicut quædam operationes propriæ sunt gaudientium, ita etiam quædam operationes conveniunt his qui contristantur, sicut lugere. Sed unumquodque augetur ex sibi convenienti. Ergo aliquæ operationes non impediuntur, sed meliorantur propter tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 4, quòd *delectatio perficit operationem, et è converso tristitia impedit*.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est art. præc., tristitia quandoque non ita aggravat vel absorbet animum, ut omnem motum interiorem et exteriorem excludat; sed aliqui motus quandoque ex ipsâ tristitiâ causantur.

Sic ergo operatio ad tristitiam dupliciter potest comparari: uno modo, sicut ad id de quo est tristitia, et sic tristitia quamlibet operationem impedit; nunquàm enim illud quod cum tristitiâ facimus, ita benè facimus sicut illud quod facimus cum delectatione vel sine tristitiâ. Cujus ratio est quia voluntas est causa operationis humanæ; unde quando operatio est de quâ aliquis contristatur, necesse est quòd actio debilitetur.

Alio modo comparatur operatio ad tristi-

tiam sicut ad principium et ad causam, et sic necesse est quòd operatio talis ex tristitiâ augeatur, sicut quantò aliquis magis tristatur de re aliquâ, tantò magis conatur ad expellendam tristitiam, dummodò remaneat spes expellendi; alioquin nullus motus vel operatio ex tristitiâ causaretur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrùm tristitia magis noceat corpori quàm aliæ animæ passiones.* — (Inf., quæst. 41, art. 1, corp., et 4, dist. quæst. 2, art. 3, quæst. 2, corp.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quòd tristitia non inferat maximè corpori nocumentum. Tristitia enim habet esse spirituale in animâ. Sed ea quæ habent tantum esse spirituale, non causant transmutationem corporalem; sicut patet de intensionibus colorum quæ sunt in aere, à quibus nullum corpus coloratur. Ergo tristitia non facit aliquod corporale nocumentum.

2. Præterea, si tristitia facit aliquod corporale nocumentum, hoc non est nisi in quantum habet corporalem transmutationem adjunctam. Sed corporalis transmutatio invenitur in omnibus animæ passionibus, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 2, ad 3. Ergo non magis tristitia quàm aliæ animæ passiones corpori nocet.

3. Præterea, Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 3, circ. med., quòd *iræ et concupiscentiæ quibusdam insanias faciunt*; quod videtur esse maximum nocumentum, cum ratio sit excellentissimum eorum quæ sunt in homine. Desperatio etiam videtur esse magis nociva quàm tristitia, cum sit causa tristitiæ. Ergo tristitia non magis nocet corpori quàm aliæ animæ passiones.

Sed contra est quod dicitur Prov. 17, 22: *Animus gaudens ætatem floridam facit, spiritus tristis exsiccat ossa*; et Prov. 25, 20: *Sicut tineæ vestimento, et vermis ligno, ita tristitia viri nocet corpori*; et Eccli. 38, 19: *A tristitiâ festinat mors*.

Respondeo dicendum quòd tristitia inter omnes animæ passiones magis corpori nocet. Cujus ratio est quia tristitia repugnat humanæ vitæ quantum ad speciem motûs sui, et non solum quantum ad mensuram, sed quantitatem, sicut aliæ animæ passiones. Consistit enim humana vita in quâdam motione, quæ a corde in cætera membra diffunditur; quæ quidem motio convenit naturæ humanæ secundum aliquam determinatam mensuram. Si ergo ista motio procedat ultra mensuram debitam, repugnabit humanæ vitæ secundum quantitatis mensuram, non autem secundum similitudinem speciei; si autem impediatur processus hujus motionis, repugnabit vitæ secundum suam speciem. Est autem attendendum in omnibus animæ passionibus, quòd transmutatio corporalis (1), quæ est in eis materialis, est conformis et proportionata motui appetitûs, qui est formalis, sicut in omnibus materia proportionatur formæ. Illæ ergo animæ passiones quæ important motum

appetitûs ad prosequendum aliquid, non repugnant vitali motioni secundum speciem, sed possunt repugnare secundum quantitatem, ut amor, gaudium, desiderium, et hujusmodi. Et ideò ista secundum speciem suam juvant naturam corporis; sed propter excessum possunt nocere. Passiones autem quæ important motum appetitûs cum fugâ vel retractione quâdam, repugnant vitali motioni, non solum secundum quantitatem, sed etiam secundum speciem motûs, et ideò simpliciter nocent, sicut timor, et desperatio, et præ omnibus tristitia, quæ aggravat animum ex malo præsentis, cujus est fortior impressio quàm futuri.

Ad primum ergo dicendum quòd quia anima naturaliter movet corpus, spiritualis motus animæ naturaliter est causa transmutationis corporalis. Nec est simile de spiritualibus intentionibus, quæ non habent naturaliter ordinem movendi alia corpora, quæ non sunt nata moveri ab animâ.

Ad secundum dicendum quòd aliæ passiones habent transmutationem corporalem conformem secundum suam speciem motioni vitali; sed tristitia contrariam, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd ex leviori causâ impeditur usus rationis, quàm corrumpatur vita; cum videamus multas ægrotudines usum rationis tollere, quæ nondum adimunt vitam. Et tamen timor et ira maximè nocumentum corporale asserunt ex permixtione tristitiæ propter absentiam ejus quod cupitur. Ipsa etiam tristitia quandoque rationem aufert, sicut patet in his qui propter dolorem in melancholiam, vel in maniam incidunt.

QUÆSTIO XXXVIII.

DE REMEDIIS TRISTITIÆ SEU DOLORIS. — (In quinque articulos divisa.)

Deinde considerandum est de remediis doloris, seu tristitiæ; et circa hoc quærentur quinque: 1° utrùm dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem; 2° utrùm mitigetur per fletum; 3° utrùm per compassionem amicorum; 4° utrùm per contemplationem veritatis; 5° utrùm per somnum et balnea.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm dolor vel tristitia mitigetur per quamlibet delectationem.* — (Sup., quæst. 35, art. 4, ad 2 et 3, et inf., art. 4, corp., et art. 5, per totum, et quæst. 48, art. 1, et 3, quæst. 46, art. 8, ad 2, et 1 Cor. 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non quælibet delectatio mitiget quemlibet dolorem, seu tristitiam. Non enim delectatio tristitiam mitigat, nisi in quantum ei contrariatur; medicinæ enim fiunt per contraria, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3. Sed non quælibet delectatio contrariatur cuilibet tristitiæ, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 4. Ergo non quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

2. Præterea, illud quod causat tristitiam, non mitigat tristitiam. Sed aliquæ delectationes causant tristitiam, quia, ut dicitur in 9

(Dix.)

(1) Al., corporis.

Ethic., cap. 4, circ. fin., *malus tristatur, quoniam delectatus est*. Non ergo omnis delectatio mitigat tristitiam.

3. Præterea, Augustinus dicit in 4 Confess., cap. 7, in fin., quod ipse fugit de patriâ, in quâ conversari solitus erat cum amico suo jam mortuo; *minùs enim eum quærebant oculi ejus, ubi eum videre non solebant*. Ex quo accipi potest quod illa in quibus nobis amici mortui vel absentes communicaverunt, efficiuntur nobis de eorum morte vel absentia dolentibus onerosa. Sed maximè communicaverunt nobis in delectationibus. Ergo ipsæ delectationes efficiuntur nobis dolentibus onerosæ. Non ergo quælibet delectatio mitigat quamlibet tristitiam.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. ult., quod *expellit delectatio tristitiam, et quæ contraria, et quæ contingens (1), si sit fortis*.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet, quæst. 38, art. 1, delectatio est quædam quies appetitûs in bono convenienti; tristitia autem est ex eo quod repugnat appetitui. Unde sic se habet delectatio ad tristitiam in motibus appetitivis, sicut se habet in corporibus quies ad fatigationem, quæ accidit ex aliâ transmutatione innaturali; nam et ipsa tristitia fatigationem quamdam seu ægritudinem appetitivæ virtutis importat. Sicut igitur quælibet quies corporis remedium affert contra quamlibet fatigationem ex quacumque causâ innaturali provenientem, ita quælibet delectatio remedium affert ad mitigandam quamlibet tristitiam, ex quocumque procedat.

Ad primum ergo dicendum quod, licet non omnis delectatio contrarietur omni tristitiæ secundum speciem, contrariatur tamen secundum genus, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 4, ad 2, et ideò ex parte dispositionis subjecti quælibet tristitia per quamlibet delectationem mitigari potest.

Ad secundum dicendum quod delectationes malorum non causant tristitiam in præsentī, sed in futuro, in quantum scilicet mali pœnitent de malis de quibus lætitiā habuerunt; et huic tristitiæ subvenitur per contrarias delectationes.

Ad tertium dicendum quod, quando sunt duæ causæ ad contrarios motus inclinantes, utraque alteram impedit; et tamen illa finaliter vincit quæ fortior est et diuturnior. In eo autem qui tristatur de his in quibus simul cum amico mortuo vel absente delectari consuevit, duæ causæ in contrarium inducentes inveniuntur. Nam mors vel absentia amici recogitata inclinat ad dolorem; bonum autem præsens inclinat ad delectationem; unde utrumque per alterum minuitur. Sed tamen quia fortius movet sensus præsentis quàm memoria præteriti, et amor sui ipsius quàm amor alterius diuturnius manet, inde est quod finaliter delectatio tristitiam expellit. Unde post pauca subdit idem Augustinus lib. 4 Conf., cap. 8, in princ., quod *pristinis generibus delectationum cedebat dolor ejus*.

(1) Nicolaius addit, *id est, quælibet*.

ARTICULUS II. — *Utrum dolor vel tristitia mitigetur per fletum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fletus non mitiget tristitiam. Nullus enim effectus diminuit suam causam. Sed fletus vel gemitus est effectus tristitiæ. Ergo non minuit tristitiam.

2. Præterea, sicut fletus vel gemitus est effectus tristitiæ, ita risus est effectus lætitiæ. Sed risus non minuit lætitiā. Ergo fletus non mitigat tristitiam.

3. Præterea, in fletu repræsentatur nobis malum contristans. Sed imaginatio rei contristantis auget tristitiam, sicut imaginatio rei delectantis auget lætitiā. Ergo videtur quod fletus non mitiget tristitiam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 4 Conf., cap. 4, in fin., et cap. 7, parum ante med., quod quando dolebat de morte amici, *in solis gemitibus et lacrymis erat ei aliquantula requies*.

Respondeo dicendum quod lacrymæ et gemitus naturaliter mitigant tristitiam; et hoc duplici ratione: primò quidem quia omne nocivum interiùs clausum magis affligit, quia magis multiplicatur intentio animæ circa ipsum; sed quando ad exteriora diffunditur, tunc animæ intentio ad exteriora quodammodo disgregatur, et sic interior dolor minuitur. Et propter hoc, quando homines qui sunt in tristitiis, interiùs suam tristitiā manifestant vel fletu, aut gemitu, vel etiam verbo, mitigatur tristitia. Secundò, quia semper operatio conveniens homini secundum dispositionem in quâ est, sibi est delectabilis; fletus autem et gemitus sunt quædam operationes convenientes tristato vel dolenti; et ideò efficiuntur eis delectabiles. Cùm igitur omnis delectatio aliquantulum mitiget tristitiam vel dolorem, ut dictum est art. præc., sequitur quod per planctum et gemitum tristitia mitigetur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa habitudo causæ ad effectum contrariatur habitudini contristantis ad contristatum. Nam omnis effectus est conveniens suæ causæ, et per consequens est ei delectabilis; contristans autem contrariatur contristato; et ideò effectus tristitiæ habet contrariam habitudinem ad contristatum (1), quàm contristans ad ipsum; et propter hoc mitigatur tristitia per effectum tristitiæ ratione contrarietatis prædictæ.

Ad secundum dicendum quod habitudo effectûs ad causam est similis habitudini delectantis ad delectatum, quia utrobique convenientia invenitur; omne autem simile auget suum simile; et ideò per risum et alios effectus lætitiæ augetur lætitiā, nisi fortè per accidens propter excessum.

Ad tertium dicendum quod imaginatio rei contristantis, quantum est de se, nata est augere tristitiam; sed ex hoc ipso quod homo imaginatur quod facit illud quod convenit sibi secundum talem statum, consurgit inde

(1) Ita cod. Alcan., codd. cum editis, *magis ad contristatum*.

quedam delectatio. Et eâdem ratione si aliqui subrepat risus in statu in quo videtur sibi esse lugendum, ex hoc ipso dolet, tanquàm faciat id quod non convenit, ut Tullius dicit in 3 de Tuscul. Quæstionibus, à med.

ARTICULUS III. — *Utrum dolor et tristitia mitigentur per compassionem amicorum.* — (Job. 2, fin., et cap. 16, et Rom. 13, lect. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd dolor amici compatiens non mitiget tristitiam. Contrariorum enim contrarii sunt effectus. Sed, sicut Augustinus dicit 8 Confess., cap. 4, parùm à princ., *quando cum multis gaudetur, in singulis uberius est gaudium, quia fervefaciunt se, et inflammantur ex alterutro.* Ergo, pari ratione, quando multi simul tristantur, videtur quòd sit major tristitia.

2. Præterea, hoc requirit amicitia ut amoris vicem quis rependat, ut Augustinus dicit 4 Confess., ex cap. 8 et 9. Sed amicus condolens dolet de dolore amici dolentis. Ergo ipse dolor amici dolentis est amico priùs dolenti de proprio malo causa alterius doloris; et sic, duplicato dolore, videtur tristitia crescere.

3. Præterea, omne malum amici est contristans, sicut et malum proprium; nam amicus est alter ipse. Sed dolor est quoddam malum. Ergo dolor amici dolentis auget tristitiam amico cui condolet.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 11, ante med., quòd *in tristitiis amicus condolens consolatur.*

Respondeo dicendum quòd naturaliter amicus condolens in tristitiis est consolativus. Cujus duplicem rationem tangit Philosophus in 9 Ethic., ibid. Quarum prima est quia, cum ad tristitiam pertineat aggravare, habet rationem cujusdam oneris, à quo aliquis aggravatus alleviari conatur. Cum ergo aliquis videt de suâ tristitiâ alios contristatos, fit ei quasi quædam imaginatio quòd illud onus alii cum ipso ferant, quasi conantes ad ipsum ab onere alleviandum: et ideò levius fert tristitiæ onus, sicut etiam in portandis oneribus corporalibus contingit. Secunda ratio et melior est quia per hoc quòd amici contristantur ei, percipit se ab eis amari; quod est delectabile, ut supra dictum est, qu. 32, art. 5. Unde, cum omnis delectatio mitiget tristitiam, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., sequitur quòd amicus condolens tristitiam mitiget.

Ad primum ergo dicendum quòd in utroque amicitia manifestatur, scilicet et quòd congaudet gaudenti, et quòd condolet dolenti; et ideò utrumque ratione causæ redditur delectabile.

Ad secundum dicendum quòd ipse dolor amici secundum se contristaret; sed consideratio causæ ejus, quæ est amor, magis delectat.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

ARTICULUS IV. — *Utrum per contemplationem veritatis dolor et tristitia mitigentur.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd contemplatio veritatis non mitiget dolorem. Dicitur enim Eccle. 1, 18: *Qui addit sci-*

tiam, addit et dolorem (1). Sed scientia ad contemplationem veritatis pertinet. Non ergo contemplatio veritatis mitigat dolorem.

2. Præterea, contemplatio veritatis ad intellectum speculativum pertinet. Sed intellectus speculativus non movet, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 58. Cum igitur gaudium et dolor sint quidam motus animi, videtur quòd contemplatio veritatis nihil faciat ad mitigationem doloris.

Præterea, remedium ægritudinis apponendum est ubi est ægritudo. Sed contemplatio veritatis est in intellectu. Non ergo mitigat dolorem corporalem, qui est in sensu.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 Soliloq., cap. 12, à med.: *Videbatur mihi, si se ille mentibus nostris veritatis fulgor aperiret, aut non me sensurum fuisse illum dolorem, aut certè pro nihilo toleraturum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 31, art. 5, in contemplatione veritatis maxima delectatio consistit. Omnis autem delectatio dolorem mitigat, ut supra dictum est, art. præc., et art. 1 hujus quæst., et ideò contemplatio veritatis mitigat tristitiam vel dolorem; et tantò magis, quantò perfectiùs aliquis est amator sapientiæ. Et ideò homines ex contemplatione divinorum, et futuræ beatitudinis, in tribulationibus gaudent, secundum illud Jacobi 1, 2: *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis*; et, quod est amplius, etiam inter corporis cruciatus hujusmodi gaudium invenitur; sicut Tiburtius martyr, cum nudatis plantis super ardentes prunas incederet, dixit: *Videtur mihi quòd super roseos flores incedam in nomine Jesu Christi.*

Ad primum ergo dicendum quòd *qui addit scientiam, addit dolorem*, vel propter difficultatem et defectum inveniendæ veritatis, vel propter hoc quòd per scientiam homo cognoscit multa quæ voluntati contrariantur. Et sic ex parte rerum cognitarum scientia dolorem causat, ex parte autem contemplationis veritatis delectationem.

Ad secundum dicendum quòd intellectus speculativus non movet animum ex parte rei speculatæ; movet tamen animum ex parte ipsius contemplationis, quæ est quoddam bonum hominis, et naturaliter delectabilis.

Ad tertium dicendum quòd in viribus animæ fit redundantia à superiori ad inferius; et secundum hoc delectatio contemplationis, quæ est in superiori parte, redundat ad mitigandum etiam dolorem, qui est in sensu.

ARTICULUS V. — *Utrum dolor et tristitia mitigentur per somnum et balnea.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd somnus et balneum non mitigent tristitiam. Tristitia enim in animâ consistit. Sed somnus et balneum ad corpus pertinent. Non ergo aliquid faciunt ad mitigationem tristitiæ.

2. Præterea, idem effectus non videtur causari ex contrariis causis. Sed hujusmodi, cum sint corporalia, repugnant contemplationi veritatis, quæ est causa mitigationis tristitiæ,

(1) Juxta 70. Vulgata, et laborem.

ut dictum est art. præc. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

3. Præterea, tristitia et dolor, secundum quod pertinent ad corpus, in quâdam transmutatione cordis consistunt. Sed huiusmodi remedia magis videntur pertinere ad exteriores sensus et membra, quàm ad interiorum cordis dispositionem. Non ergo per huiusmodi tristitia mitigatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit 9 Conf., cap. 12, sub fin. : *Audieram balnei nomen inde dictum, quod anxietatem pellat ex animo*; et infra, ibid. : *Dormivi et evigilavi, et non parvè ex parte mitigatum inveni dolorem meum*. Et inducit quod in hymno Ambrosii dicitur quod

Quies artus solutos
Reddit laboris usui,
Mentesque fessas allevat,
Luctusque solvit anxios.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 37, art. 4, tristitia secundum suam speciem repugnat vitali motioni corporis; et ideò illa quæ reformant naturam corporalem in debitum statum vitalis motionis, repugnant tristitiæ, et ipsam mitigant. Per hoc etiam quod huiusmodi remediis reducitur natura ad debitum statum, causatur ex his delectatio; hoc enim est quod delectationem facit, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 1. Unde, cum omnis delectatio tristitiam mitiget, per huiusmodi remedia corporalia tristitia mitigatur.

Ad primum ergo dicendum quod ipsa debita corporis dispositio, in quantum sentitur, delectationem causat, et per consequens tristitiam mitigat.

Ad secundum dicendum quod delectationum una aliam impedit, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 8, et tamen omnis delectatio tristitiam mitigat; unde non est inconveniens quod ex causis se invicem impredientibus tristitia mitigetur.

Ad tertium dicendum quod omnis bona dispositio corporis redundat quodammodo ad cor sicut ad principium et finem corporalium motionum, ut dicitur in lib. de Causâ motûs animalium, seu de comm. animal. Mot., cap. 11, sub fin.

QUÆSTIO XXXIX.

DE BONITATE ET MALITIA TRISTITIÆ SEU DOLORIS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de bonitate et malitiâ doloris vel tristitiæ; et circa hoc quæruntur quatuor : 1° utrùm omnis tristitia sit malum; 2° utrùm possit esse bonum honestum; 3° utrùm possit esse bonum utile; 4° utrùm dolor corporis sit summum malum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm omnis tristitia sit mala.* — (*Inf., qu. 59, art. 3, et 3, qu. 15, art. 5 et 6, et 3, dist. 15, quæst. 2, art. 2, qu. 1, ad 3, et art. 3, qu. 2, corp., fin., et 4, dist. 49, qu. 3, art. 4, qu. 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis tristitia sit mala. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 19, in princ.) : *Omnis tristitia malum est sui ipsius naturâ*. Sed quod naturaliter est

malum, semper et ubique est malum. Ergo omnis tristitia est mala.

2. Præterea, illud quod omnes fugiunt, etiam virtuosus, est malum. Sed tristitiam omnes fugiunt, etiam virtuosus, quia, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 11, *etsi prudens non intendat delectari, tamen intendit non tristari*. Ergo tristitia est malum.

3. Præterea, sicut malum corporale est objectum et causa doloris corporalis, ita malum spirituale est objectum et causa tristitiæ spiritualis. Sed omnis dolor corporalis est malum corporis. Ergo omnis tristitia spiritualis est malum animæ.

Sed contra, tristitia de malo contrariatur delectationi de malo. Sed delectatio de malo est mala, unde in detestationem quorundam dicitur, Prov. 2, 14, quod *lætantur, cum malè fecerint*. Ergo tristitia de malo est bona.

Respondeo dicendum quod aliquid esse bonum vel malum potest dici dupliciter : uno modo simpliciter et secundum se; et sic omnis tristitia est quoddam malum; hoc enim ipsum quod est appetitum hominis anxii de malo præsentis, rationem mali habet; impeditur enim per hoc quies appetitûs in bono.

Alio modo dicitur aliquid bonum vel malum ex suppositione alterius, sicut verecundia dicitur esse bonum ex suppositione alicujus turpis commissi, ut dicitur in 4 Ethic., cap. ult. Sic igitur, supposito aliquo contristabili vel doloroso, ad bonitatem pertinet quod aliquis de malo præsentis tristetur vel doleat; quod enim non tristaretur vel non doleteret, non posset esse nisi quia vel non sentiret, vel quia non reputaret sibi repugnans; et utrumque istorum est malum manifestè. Et ideò ad bonitatem pertinet ut suppositâ præsentia mali, sequatur tristitia vel dolor. Et hoc est quod Augustinus dicit, 8 super Gen. ad litt., cap. 14, circ. med. : *Adhuc est bonum, quod dolet amissum bonum; nam nisi aliquod bonum remansisset in naturâ, nullius boni amissi dolor esset in pœnâ*.

Sed quia sermones morales sunt in singularibus, quorum sunt operationes, illud quod est ex suppositione bonum, debet bonum judicari; sicut quod est ex suppositione voluntarium, judicatur voluntarium, ut dicitur in 3 Eth., c. 1, et supra habitum est, qu. 6, art. 6.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius Nyssenus loquitur de tristitiâ ex parte mali tristantis, non autem ex parte sentientis et repudiantis malum; et ex hac etiam parte omnes fugiunt tristitiam, in quantum fugiunt malum; sed sensum et refutationem mali non fugiunt. Et sic dicendum etiam est de dolore corporali; nam sensus et recusatio mali corporalis attestatur naturæ bonæ.

Unde patet responsio ad secundum et ad tertium.

ARTICULUS II. — *Utrùm tristitia possit esse bonum honestum.* — (*P. 3, qu. 15, art. 6, ad 2 et 3, et qu. 46, art. 6, ad 2.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non habeat rationem boni honesti. Quod enim ad inferos deducit, contrariatur honesto. Sed, sicut dicit Augustinus 12 super Gen. ad litt., cap. 33, circa fin., *Ja-*

co hoc timuisse videtur, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ut non ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum. Ergo tristitia non habet rationem boni honesti.

2. Præterea, bonum honestum habet rationem laudabilis et meritorii. Sed tristitia diminuit rationem laudis et meriti; dicit enim Apostolus, 2 ad Cor. 9, 7: *Unusquisque, prout destinavit in corde suo, non ex tristitia aut ex necessitate.* Ergo tristitia non est bonum honestum.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit 14 de Civ. Dei, cap. 15, parum ante fin., *tristitia est de his quæ nobis nolentibus accidunt.* Sed non velle ea quæ præsentia sunt, est habere voluntatem repugnantem ordinationi divinæ, cujus providentiæ subjacent omnia quæ aguntur. Ergo cum conformitas humanæ voluntatis ad divinam pertineat rectitudinem voluntatis, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 10, videtur quod tristitia contrarietur rectitudini voluntatis, et sic non habet rationem honesti.

Sed contra, omne quod meretur præmium vitæ æternæ, habet rationem honesti. Sed tristitia est hujusmodi, ut patet per id quod dicitur Matth. 5, 5: *Beati qui lugent, quoniam ipsi consolabuntur.* Ergo tristitia est bonum honestum.

Respondeo dicendum quod secundum illam rationem quâ tristitia est bonum, potest esse bonum honestum. Dictum est enim art. præc. quod tristitia est bonum secundum cognitionem et recusationem mali; quæ quidem duo in dolore corporali attestantur bonitati naturæ, ex quâ provenit quod sensus sentit et natura refugit læsivum, quod causat dolorem. In interiori verò tristitiâ cognitio mali quandoque quidem est per rectum iudicium rationis, et recusatio mali est per voluntatem benè dispositam detestantem malum. Omne autem bonum honestum ex his duobus procedit, scilicet ex rectitudine rationis et voluntatis. Unde manifestum est quod tristitia potest habere rationem boni honesti.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passionibus animæ regulari debent secundum regulam rationis, quæ est radix boni honesti, quam transcendit immoderata tristitia, de quâ loquitur Augustinus; et ideò recedit à ratione honesti.

Ad secundum dicendum quod sicut tristitia de malo procedit ex voluntate et ratione rectâ, quæ detestatur malum, ita tristitia de bono procedit ex ratione et voluntate perversâ, quæ detestatur bonum, et ideò talis tristitia impedit laudem vel meritum boni honesti, sicut cum quis facit cum tristitiâ elemosynam.

Ad tertium dicendum quod aliqua præsentia eveniunt, quæ non fiunt Deo volente, sed Deo permittente, sicut peccata: unde voluntas repugnans peccato existenti vel in se vel in alio, non discordat à voluntate Dei. Mala verò pœnalia præsentia contingunt etiam Deo volente. Non tamen exigitur ad rectitudinem voluntatis quod ea secundum se homo velit, sed solum quod non contrarietur ordini divinæ justitiæ, ut supra di-

ctum est, quæst. 19, art. 10.

ARTICULUS III. — *Utrum tristitia possit esse bonum utile.* — (P. 3, quæst. 15, art. 6, ad 2 et 3, et quæst. 49, art. 6, ad 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia non possit esse bonum utile. Dicitur enim Eccli. 30, 25: *Multos occidit tristitia, et non est utilitas in illa.*

2. Præterea, electio est de eo quod est utile ad finem aliquem. Sed tristitia non est eligibilis; quinimò idem sine tristitiâ, quàm cum tristitiâ magis est eligendum, ut dicitur in 3 Topic., cap. 2, loc. 23 et 24. Ergo tristitia non est bonum utile.

3. Præterea, omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in 2 de Cælo, text. 17. Sed tristitia impedit operationem, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 5, circ. med. Ergo tristitia non habet rationem boni utilis.

Sed contra, sapiens non quærit nisi utilia. Sed, sicut dicitur Eccli. 7, 5: *Cor sapientum ubi tristitia, et cor stultorum ubi lætitia.* Ergo tristitia est utilis.

Respondeo dicendum quod ex malo præsentis insurgit duplex appetitivus motus: unus quidem est, quo appetitus contrariatur malo præsentis; et ex istâ parte tristitia non habet utilitatem, quia id quod est præsens, non potest non esse præsens.

Secundus motus consurgit in appetitu ad fugiendum et repellendum malum contristans; et quantum ad hoc tristitia habet utilitatem, si sit de aliquo quod est fugiendum. Est enim aliquid fugiendum dupliciter: uno modo propter seipsum, ex contrarietate quam habet ad bonum, sicut peccatum; et ideò tristitia de peccato utilis est ad hoc quod homo fugiat peccatum, sicut Apostolus dicit 2 ad Cor. 7, 9: *Gaudeo, non quia contristati estis, sed quia contristati estis ad pœnitentiam.* Alio modo est aliquid fugiendum, non quia sit secundum se malum, sed quia est occasio mali; dum vel homo nimis inhæret ei per amorem, vel etiam ex hoc quod præcipitatur in aliquod malum, sicut patet in bonis temporalibus; et secundum hoc tristitia de bonis temporalibus potest esse utilis, sicut dicitur Eccli. 7, 3: *Melius est ire ad domum luctûs quàm ad domum convivii; in illâ enim finis cunctorum admonetur hominum.* Ideò autem tristitia in omni malo fugiendo est utilis, quia geminatur fugiendi causa; nam ipsum malum secundum se fugiendum est; ipsam autem tristitiam secundum se omnes fugiunt, sicut etiam bonum omnes appetunt, et delectationem de bono. Sicut ergo delectatio de bono facit ut bonum avidius quærat, ita tristitia de malo facit ut malum vehementius fugiatur.

Ad primum ergo dicendum quod auctoritas illa intelligitur de immoderata tristitiâ, quæ animum absorbet; hujusmodi enim tristitia immobilizat animum, et impedit fugam mali, ut supra dictum est, quæst. 37, art. 2.

Ad secundum dicendum quod sicut quodlibet eligibile sit minus eligibile propter tristitiam, ita quodlibet fugiendum redditur magis fugiendum propter tristitiam; et quantum ad hoc tristitia est utilis.

Ad tertium dicendum quod tristitia de ope-

ratione aliquā impedit operationem; sed tristitia de cessatione operationis facit avidius operari.

ARTICULUS IV. — Utrum dolor corporis sit summum malum. — (*Inf., quest. 73, art. 4, et Mal. quest. 2, art. 10.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod tristitia sit summum malum. Optimo enim opponitur pessimum, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 10, à princ. Sed quædam delectatio est optimum, quæ scilicet pertinet ad felicitatem. Ergo aliqua tristitia est summum malum.

2. Præterea, beatitudo est summum bonum hominis, quia est ultimus hominis finis. Sed beatitudo consistit in hoc quod homo habeat quidquid velit, et nihil mali velit, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 4, arg. 5, et qu. 5, art. 8, arg. 3. Ergo summum bonum hominis est impletio voluntatis ipsius. Sed tristitia consistit in hoc quod accidit aliquid contra voluntatem, ut patet per Augustinum, 14 de Civit. Dei, cap. 15, parum ante fin. Ergo tristitia est summum malum hominis.

3. Præterea, Augustinus sic argumentatur in Soliloq. 1, cap. 12, circ. fin.: *Ex duabus partibus compositi sumus, ex animâ scilicet et corpore; quarum pars deterior est corpus. Summum autem bonum est melioris partis optimum; summum autem malum pessimum deterioris. Est autem optimum in animo sapientia, in corpore pessimum dolor. Summum igitur bonum hominis est sapere; summum malum dolere.*

Sed contra, culpa est magis malum quam pœna, ut in 1 habitum est, quæst. 48, art. 6. Sed tristitia, seu dolor pertinet ad pœnam peccati, sicut frui rebus mutabilibus est malum culpæ; dicit enim Augustinus in lib. de verâ Religione, cap. 12, parum à princ.: *Quis est dolor qui dicitur animi, nisi carere mutabilibus quibus fruebatur, aut frui se posse speraverat; et hoc est totum quod dicitur malum, id est peccatum, et pœna peccati.* Ergo tristitia seu dolor non est summum malum hominis.

Respondeo dicendum quod impossibile est aliquam tristitiam seu dolorem esse summum hominis malum. Omnis enim tristitia seu dolor aut est de hoc quod est verè malum, aut est de aliquo apparenti malo, quod est verè bonum. Dolor autem seu tristitia quæ est de verè malo, non potest esse summum malum; est enim aliquid eo pejus, scilicet vel non judicare esse malum illud quod verè est malum, vel etiam non refutare illud. Tristitia autem vel dolor qui est de apparenti malo, quod est verè bonum, non potest esse summum malum, quia pejus esset omninò alienari à vero bono. Unde impossibile est quod aliqua tristitia vel dolor sit summum hominis malum.

Ad primum ergo dicendum quod duo bona sunt communia et delectationi et tristitiæ, scilicet iudicium verum de bono et malo, et ordo debitus voluntatis approbantis bonum, et recusantis malum. Et sic patet quod in dolore vel tristitiâ est aliquod bonum, per cujus privationem potest fieri deterius: sed non in omni delectatione est aliquod malum, per cuius remotionem possit fieri melius. Unde delectatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo supra dictum est, quæst. 34, art. 3; tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

etatio aliqua potest esse summum hominis bonum eo modo quo supra dictum est, quæst. 34, art. 3; tristitia autem non potest esse summum hominis malum.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod est voluntatem repugnare malo, est quoddam bonum; et propter hoc tristitia vel dolor non potest esse summum malum, quia habet aliquam permixtionem boni.

Ad tertium dicendum quod pejus est quod nocet meliori, quàm quod nocet peiori. Malum autem dicitur, quia nocet, ut dicit Augustinus in Enchir., cap. 12, unde majus malum est quod est malum animæ, quàm quod est malum corporis. Unde non est efficax ratio quam Augustinus inducit, non ex sensu suo, sed ex sensu alterius.

QUÆSTIO XL.

DE PASSIONIBUS IRASCIBILIS, ET PRIMO DE SPE ET DESPERATIONE. — (*In octo articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de passionibus irascibilis; et primò de spe et desperatione; secundò de timore et audaciâ; tertio de irâ.

Circa primum quærentur octo: 1° utrum spes sit idem quod desiderium, vel cupiditas; 2° utrum spes sit in vi apprehensivâ vel in vi appetitivâ; 3° utrum spes sit in brutis animalibus; 4° utrum spei contrarietur desperatio; 5° utrum causa spei sit experientia; 6° utrum in juvenibus et ebriosis spes abundet; 7° de ordine spei ad amorem; 8° utrum spes conferat ad operationem.

ARTICULUS PRIMUS. — Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas. — (*Sup., quæst. 25, art. 1, corp., fin., et 3, dist. 26, quæst. 1, art. 1, corp., et Ver. quæst. 4, art. 1, corp., et opusc. 2, cap. 262.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spes sit idem quod desiderium, sive cupiditas. Spes enim ponitur una quatuor principalium passionum. Sed Augustinus enumerans quatuor principales passionem ponit cupiditatem loco spei, ut patet in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

2. Præterea, passionem differunt secundum objecta. Sed idem est objectum spei et cupiditatis, sive desiderii, scilicet bonum futurum. Ergo spes est idem quod cupiditas sive desiderium.

3. Si dicatur quod spes addit supra desiderium possibilitatem adipiscendi bonum futurum, contra, id quod per accidens se habet ad objectum, non variat speciem passionibus. Sed possibile se habet per accidens ad bonum futurum, quod est objectum cupiditatis vel desiderii et spei. Ergo spes non est passio specie differens à desiderio vel cupiditate.

Sed contra, diversarum potentiarum sunt diversæ passionem specie differentes. Sed spes est in irascibili; desiderium autem et cupiditas in concupiscibili. Ergo spes differt specie à desiderio seu cupiditate.

Respondeo dicendum quod species passionem ex objecto consideratur. Circa objectum

autem spei quatuor conditiones attenduntur: primò quidem quòd sit bonum; non enim, propriè loquendo, est spes nisi de bono, et per hoc differt spes à timore, qui est de malo; secundò ut sit futurum; non enim spes est de præsenti jam habito: et per hoc differt spes à gaudio, quod est de bono præsenti; tertio requiritur quòd sit aliquid arduum cum difficultate adipiscibile: non enim aliquis dicitur aliquid sperare minimum, quod statim est in suâ potestate ut habeat; et per hoc differt spes à desiderio vel cupiditate, quæ est de bono futuro absolutè; unde pertinet ad concupiscibilem, spes autem ad irascibilem; quartò quòd illud arduum sit possibile adipisci; non enim aliquis sperat id quod omninò adipisci non potest; et secundùm hoc differt spes à desperatione.

Sic ergo patet quòd spes differt à desiderio, sicut differunt passionibus irascibilis à passionibus concupiscibilis; et propter hoc spes præsупponit desiderium, sicut et omnes passionibus irascibilis præsупponunt passionibus concupiscibilis, ut supra dictum est, qu. 25, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus ponit cupiditatem loco spei, propter hoc quòd utraque respicit bonum futurum, et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur, ut sic cupiditas maximè videatur (1) tendere in bonum arduum, in quod etiam tendit spes.

Ad secundum dicendum quòd objectum spei non est bonum futurum absolutè, sed cum arduitate et difficultate adipiscendi, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd objectum spei non tantum addit possibilitatem super objectum desiderii, sed etiam arduitatem, quæ ad aliam potentiam facit spem pertinere, scilicet ad irascibilem, quæ respicit arduum, ut in 1 dictum est, quæst. 81, art. 2; possibile autem et impossibile non omninò per accidens se habent ad objectum appetitivæ virtutis. Nam appetitus est principium motionis. Nihil autem movetur ad aliquid, nisi sub ratione possibilis; nullus enim movetur ad id quod existimat impossibile adipisci. Et propter hoc spes differt à desperatione secundùm differentiam possibilis et impossibilis.

ARTICULUS II. — *Utrum spes sit in vi apprehensiva, an in vi appetitiva.* — (2-2, quæst. 18, art. 1, corp., et 3, dist. 26, quæst. 1, art. 1, corp., et quæst. 2, art. 2, corp., et Ver. quæst. 4, art. 2, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd spes pertineat ad vim cognitivam. Spes enim videtur esse expectatio quædam; dicit enim Apostolus Rom. 8, 25: *Si autem quod non videmus, speramus, per patientiam expectamus.* Sed expectatio videtur ad vim cognitivam pertinere, cujus est expectare (2). Ergo spes ad cognitivam pertinet.

(1) Ita cod. Alean.. Nicolaius: *Et etiam quia.* Edit. Patav. præmisso puncto: *Et quia bonum quod non est arduum, quasi nihil reputatur ut sic, cupiditas maximè videtur,* etc. Theologi: *Fil ut cupiditas... videatur.*

(2) Ita cod. Alean. editi plurimi. Theologi, *spectare.*

2. Præterea, idem est, ut videtur, spes quod fiducia; unde et sperantes *confidentes* vocamus, quasi pro eodem utentes eo quod est *confidere* et *sperare*. Sed fiducia, sicut et fides, videtur ad vim cognitivam pertinere. Ergo et spes.

3. Præterea, certitudo est proprietas cognitivæ virtutis. Sed certitudo attribuitur spei. Ergo spes ad vim cognitivam pertinet.

Sed contra, spes est de bono, sicut dictum est art. præc. Bonum autem, in quantum huiusmodi, non est objectum cognitivæ, sed appetitivæ virtutis. Ergo spes non pertinet ad cognitivam, sed ad appetitivam virtutem.

Respondeo dicendum quòd, cum spes importet extensionem quamdam appetitûs in bonum, manifestè pertinet ad appetitivam virtutem; motus enim ad res pertinet propriè ad appetitum; actio verò virtutis cognitivæ perficitur non secundùm motum cognoscentis ad res, sed potius secundùm quòd res cognitæ sunt in cognoscente.

Sed quia vis cognitiva movet appetitivam, repræsentando ei suum objectum, secundùm diversas rationes objecti apprehensi, subsequuntur diversi motus in vi appetitivâ. Alius enim motus sequitur in appetitu ex apprehensione boni, et alius ex apprehensione mali; et similiter alius motus ex apprehensione præsentis et futuri, absoluti et ardui, possibilis et impossibilis. Et secundùm hoc spes est motus appetitivæ virtutis, consequens apprehensionem boni futuri ardui possibilis adipisci, scilicet extensio appetitûs in huiusmodi objectum.

Ad primum ergo dicendum quòd quia spes respicit ad bonum possibile, insurgit dupliciter homini motus spei, sicut dupliciter est ei aliquid possibile, scilicet secundùm propriam virtutem, et secundùm virtutem alterius. Quod ergo aliquis sperat per propriam virtutem adipisci, non dicitur expectare, sed sperare tantum; sed propriè dicitur expectare quod sperat ex auxilio virtutis alienæ, ut dicatur expectare, quasi ex alio spectare, in quantum scilicet vis apprehensiva præcedens non solum respicit ad bonum quod intendit adipisci, sed etiam ad illud cujus virtute adipisci sperat, secundùm illud Eccli. 51, 10: *Respiciens eram ad adiutorium hominum.* Motus ergo spei quandoque dicitur expectatio propter inspectionem virtutis cognitivæ præcedentem.

Ad secundum dicendum quòd illud quod homo desiderat et æstimat se posse adipisci, credit se adepturum; et ex tali fide in cognitivâ præcedente motus sequens in appetitu *fiducia* nominatur. Denominatur enim motus appetitivus à cognitione præcedente, sicut effectus ex causâ magis notâ; magis enim cognoscit vis apprehensiva suum actum quàm actum appetitivæ.

Ad tertium dicendum quòd certitudo attribuitur motui non solum appetitûs sensitivi, sed etiam appetitûs naturalis; sicut dicitur quòd lapis certitudinaliter tendit deorsum; et hoc propter infallibilitatem, quam habet ex certitudine cognitionis, quæ præcedit motum appetitûs sensitivi, vel etiam naturalis.

ARTICULUS III. — *Utrùm spes sit in brutis animalibus.*—(3, dist. 26, quæst. 1, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in brutis animalibus non sit spes. *Spes enim est de futuro bono*, ut Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 12, in fin. Sed cognoscere futura non pertinet ad animalia bruta, quæ habent solùm cognitionem sensitivam, quæ non est futurorum. Ergo spes non est in brutis animalibus.

2. Præterea, objectum spei est bonum possibile adipisci. Sed *possibile et impossibile* sunt quædam differentię *veri et falsi*, quæ solùm sunt in mente, ut Philosophus dicit in 6 Metaph., text. 8. Ergo spes non est in brutis animalibus, in quibus non est mens.

3. Præterea, Augustinus dixit, 9 super Gen. ad litt., cap. 14, circa med., quod *animalia moventur visis*. Sed spes non est de eo quod videtur; nam *quod videt quis, quid sperat?* ut dicitur Roman. 8, 24. Ergo spes non est in brutis animalibus.

Sed contra, spes est passio irascibilis. Sed in brutis animalibus est irascibilis. Ergo et spes.

Respondeo dicendum quod interiores passionēs animalium ex exterioribus motibus deprehendi possunt; ex quibus apparet quod in animalibus brutis est spes. Si enim canis videat leporem, aut accipiter avem nimis distantem, non movetur ad ipsam, quasi non sperans se eam posse adipisci; si autem sit in propinquo, movetur quasi sub spe adipiscendi.

Ut enim supra dictum est, quæst. 1, art. 2, et quæst. 26, art. 1, appetitus sensitivus brutorum animalium, et etiam appetitus naturalis rerum insensibilium sequuntur apprehensionem alicujus intellectus; sicut et appetitus naturæ intellectivæ, qui dicitur *voluntas*. Sed in hoc est differentia, quod voluntas movetur ex apprehensione intellectus conjuncti; sed motus appetitus naturalis sequitur apprehensionem intellectus separati, qui naturam instituit; et similiter appetitus sensitivus brutorum animalium, quæ etiam quodam instinctu naturali agunt. Unde in operibus brutorum animalium et aliarum rerum naturalium apparet similis processus, sicut et in artis operibus. Et per hunc modum in animalibus brutis est spes et desperatio.

Ad primum ergo dicendum quod, quamvis bruta animalia non cognoscant futurum; tamen ex instinctu naturali movetur animal ad aliquid futurum, ac si futurum prævideret: hujusmodi enim instinctus est eis inditus ab intellectu divino prævidente futura.

Ad secundum dicendum quod objectum spei non est possibile, prout est quædam differentia veri, sic enim consequitur habitudinem prædicati ad subjectum; sed objectum spei est possibile, quod dicitur secundum aliquam potentiam: sic enim distinguitur *possibile* in 5 Metaph., text. 17, scilicet in duo possible prædicta.

Ad tertium dicendum quod, licet id quod est futurum non cadat sub visu, tamen ex his quæ videt animal in præsentī, movetur ejus appetitus in aliquod futurum vel prosequendum vel vitandum.

ARTICULUS IV. — *Utrùm spei contrarietur desperatio.*—(Sup., quæst. 23, art. 2, corp., fin., et huj. quæst. art. 1, ad 3, et 3, dist. 26, quæst. 1, art. 1, corp., et Ver. quæst. 4, art. 1, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod desperatio non sit contraria spei. Uni enim unum est contrarium, ut dicitur in 10 Metaph., text. 17. Sed spei contrariatur timor. Non ergo contrariatur ei desperatio.

2. Præterea, contraria videntur esse circa idem. Sed spes et desperatio non sunt circa idem; nam spes respicit bonum, desperatio autem est propter aliquod malum impeditivum adeptionis boni. Ergo spes non contrariatur desperationi.

3. Præterea, motui contrariatur motus (1), quies verò opponitur motui, ut privatio. Sed desperatio magis videtur importare immobilitatem quàm motum. Ergo non contrariatur spei, quæ importat motum extensionis in bonum speratum.

Sed contra est quod desperatio nominatur per contrarium spei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 2, mutationibus invenitur duplex contrarietas: una secundum accessum ad contrarios terminos; et talis contrarietas sola invenitur in passionibus concupiscibilis, sicut amor et odium contrariantur; alio modo per accessum et per recessum respectu ejusdem termini; et talis contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, sicut supra dictum est, loc. cit.

Objectum autem spei, quod est bonum arduum, habet quidem rationem attractivi, prout consideratur cum possibilitate adipiscendi; et sic tendit in ipsum spes, quæ importat quemdam accessum; sed secundum quod consideratur cum impossibilitate obtinendi, habet rationem repulsivi, quia, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, a med., *cum ventum fuerit ad aliquid impossibile, tunc homines discedunt*; et sic respicit hoc objectum desperatio. Unde importat motum cujusdam recessus; et propter hoc contrariatur spei, sicut recessus accessui.

Ad primum ergo dicendum quod timor contrariatur spei secundum contrarietatem objectorum, scilicet boni et mali; hæc enim contrarietas invenitur in passionibus irascibilis, secundum quod derivantur à passionibus concupiscibilis, sed desperatio contrariatur ei solùm secundum contrarietatem accessus et recessus.

Ad secundum dicendum quod desperatio non respicit malum sub ratione mali; sed per accidens quandoque respicit malum, in quantum facit impossibilitatem adipiscendi; potest autem esse desperatio ex solo superexcessu boni.

Ad tertium dicendum quod desperatio non importat solam privationem spei, sed importat quemdam recessum à re desideratâ propter æstimatam impossibilitatem adipiscendi. Unde desperatio præsupponit desiderium, sic-

(1) Ita Nicolaius ex codd. Al.: *Motui non contrariatur motus.*

ut et spes; de eo enim quod sub desiderio nostro non cadit, neque spem neque desperationem habemus; et propter hoc etiam utrumque eorum est de bono, quod sub desiderio cadit.

ARTICULUS V. — *Utrum causa spei sit experientia.* — (*Inf., quæst. 42, art. 5, ad 1, quæst. 43, art. 3, corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod experientia non sit causa spei. Experientia enim ad vim cognitivam pertinet; unde Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1, in princ., quod *virtus intellectualis indiget experimento et tempore*. Spes autem non est in vi cognitivâ, sed in appetitivâ, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Ergo experientia non est causa spei.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 13, circ. med., quod *senes sunt difficilis spei propter experientiam*; ex quo videtur quod experientia sit causa defectus spei. Sed non est idem causa oppositorum. Ergo experientia non est causa spei.

3. Præterea, Philosophus dicit in 2 de Cæl., text. 34, quod *de omnibus enuntiare aliquid, et nihil prætermittere, quandoque est signum stultitiæ*. Sed quod homo tentet omnia, ad magnitudinem spei pertinere videtur; stultitia autem provenit ex inexperienciâ. Ergo inexperiencia videtur esse magis causa spei quàm experientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit 3 Ethic., cap. 8, à med., quod *aliqui sunt bonæ spei propter multoties, et multos vicisse*; quod ad experientiam pertinet. Ergo experientia est causa spei.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., spei objectum est *bonum futurum, arduum, possibile adipisci*. Potest ergo aliquid esse causa spei, vel quia facit homini aliquid esse possibile, vel quia facit eum existimare aliquid esse possibile.

Primo modo est causa spei omne illud quod auget potestatem hominis, sicut divitiæ et fortitudo, et inter cætera etiam experientia: nam per experientiam homo acquirit facultatem aliquid de facili faciendi; et ex hoc sequitur spes. Unde Vegetius dicit in lib. 1 de Re milit., cap. 1, circ. fin.: *Nemo facere metuit quod se benè didicisse confidit*. Alio modo est causa spei omne illud quod facit alicui existimationem quod aliquid sit sibi possibile; et hoc modo et doctrina et persuasio quælibet potest esse causa spei; et sic etiam experientia est causa spei; in quantum scilicet per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sit sibi possibile, quod impossibile ante experientiam reputabat.

Sed per hunc modum experientia potest esse causa defectus spei, quia sicut per experientiam fit homini existimatio quod aliquid sibi sit possibile quod reputabat impossibile; ita è converso per experientiam fit homini existimatio quod aliquid non sit sibi possibile, quod possibile existimabat.

Sic ergo experientia est causa spei duobus modis; causa autem defectus spei uno modo,

et propter hoc magis dicere possumus, eam esse causam spei.

Ad primum ergo dicendum quod experientia in operabilibus non solum causat scientiam, sed etiam causat quemdam habitum propter consuetudinem, qui facit operationem faciliorem. Sed et ipsa virtus intellectualis facit ad potestatem facilè operandi; demonstrat enim aliquid esse possibile, et sic causat spem.

Ad secundum dicendum quod in senibus est defectus spei propter experientiam, in quantum experientia facit existimationem impossibilis. Unde ibidem subditur quod *eis multa evenerunt in deterius*.

Ad tertium dicendum quod stultitia et inexperiencia possunt esse causa spei quasi per accidens, removendo scilicet scientiam, per quam verè existimatur aliquid esse non possibile. Unde eâ ratione inexperiencia est causa spei, quâ experientia est causa defectus spei.

ARTICULUS VI. — *Utrum in juvenibus et in ebriosis abundet spes.* — (*Inf., quæst. 43, art. 3, corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod juvenus et ebrietas non sint causa spei. Spes enim importat quamdam certitudinem et firmitatem; unde ad Hebr. 6, spes comparatur anchoræ. Sed juvenes et ebrii deficiunt à firmitate; habent enim animum de facili mutabilem. Ergo juvenus et ebrietas non est causa spei.

2. Præterea, ea quæ augent potestatem, maximè sunt causa spei, ut supra dictum est, art. præc. Sed juvenus et ebrietas quamdam infirmitatem habent adjunctam. Ergo non sunt causa spei.

3. Præterea, experientia est causa spei, ut dictum est art. 5. Sed juvenibus experientia deficit. Ergo juvenus non est causa spei.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 8, post med., quod *inebriati sunt benè sperantes*; et in 2 Rhet., cap. 12, ante med., dicitur quod *juvenes sunt bonæ spei*.

Respondeo dicendum quod juvenus est causa spei propter tria, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., ibid. Et hæc tria possunt accipi secundum tres condiciones boni, quod est objectum spei, quod est *futurum*, et *arduum*, et *possibile*, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Juvenes enim multum habent de futuro, et parum de præterito; et ideò quia memoria est præteriti, spes autem futuri, parum habent de memoriâ, sed multum vivunt in spe. Juvenes etiam propter caliditatem naturæ habent multos spiritus, et ita in eis cor ampliatur: ex amplitudine autem cordis est quod aliquis ad ardua tendat; et ideò juvenes sunt animosi et bonæ spei. Similiter etiam illi qui non sunt passi repulsam, nec experti impedimenta in suis conatibus, de facili reputant aliquid sibi possibile. Unde et juvenes propter inexperienciam impedimentorum et defectuum, de facili reputant aliquid sibi possibile, et ideò sunt bonæ spei.

Duo etiam istorum sunt in ebriis, scilicet caliditas et multiplicatio spirituum propter

vinum; et iterum inconsideratio periculorum vel defectuum. Et propter eandem rationem etiam omnes stulti et deliberatione non utentes omnia tentant, et sunt bonæ spei.

Ad primum ergo dicendum quod in juvenibus et in ebriis licet non sit firmitas secundum rei veritatem, est tamen in eis secundum eorum æstimationem; reputant enim se firmiter assecuturos illud quod sperant.

Et similiter dicendum ad secundum, quod juvenes et ebrii habent quidem infirmitatem secundum rei veritatem, sed secundum eorum existimationem habent potestatem, quia suos defectus non cognoscunt.

Ad tertium dicendum quod non solum experientia, sed etiam inexperientia est quodammodo causa spei, ut dictum est art. præc.

ARTICULUS VII. — *Utrum spes sit causa amoris.* — (Sup., quest. 27, art. 4, ad 3, et inf., quest. 62, art. 4, ad 3, et 2-2, quest. 17, art. 8, corp., et quest. 66, art. 6, ad 2, et Ver. quest. 4, art. 3, corp.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod spes non sit causa amoris, quia, secundum Augustinum, 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, *prima affectionum animæ est amor*. Sed spes est quædam affectio animæ. Amor ergo præcedit spem; non ergo spes causat amorem.

2. Præterea, desiderium præcedit spem. Sed desiderium causatur ex amore, ut dictum est qu. 28, art. 6, ad 2. Ergo etiam spes sequitur amorem; non ergo causat ipsum.

3. Præterea, spes causat delectationem, ut supra dictum est, qu. 32, art. 3. Sed delectatio non est nisi de amato. Ergo amor præcedit spem.

Sed contra est quod Matth. 1, 2, super illud: *Abraham genuit Isaac, Isaac autem genuit Jacob*, dicit Glossa interl.: *Id est, fides spem, spes charitatem*. Charitas autem est amor. Ergo amor causatur à spe.

Respondeo dicendum quod spes duo respicere potest: respicit enim sicut objectum bonum speratum; sed quia bonum speratum est arduum possibile, aliquando autem fit aliquod arduum possibile nobis, non per nos, sed per alios; ideò spes etiam respicit illud per quod fit nobis aliquid possibile.

In quantum igitur spes respicit bonum speratum, spes ex amore causatur; non enim est spes nisi de bono desiderato et amato.

In quantum verò spes respicit illum per quem fit aliquid nobis possibile, sic amor causatur ex spe, et non è converso. Ex hoc enim quod per aliquem speramus nobis posse provenire bona, movemur in ipsum sicut in bonum nostrum; et sic incipimus ipsum amare. Ex hoc autem quod amamus aliquem, non speramus de eo nisi per accidens, in quantum scilicet credimus nos redamari ab ipso; unde amari ab aliquo facit nos sperare de eo; sed amor ejus causatur ex spe quam de eo habemus.

Et per hæc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS VIII. — *Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat.*

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod

spes non adjuvet operationem, sed magis impediat. Ad spem enim securitas pertinet. Sed securitas parit negligentiam, quæ impedit operationem. Ergo spes impedit operationem.

2. Præterea, tristitia impedit operationem, ut supra dictum est, qu. 37, art. 3. Sed spes quandoque causat tristitiam; dicitur enim Prov. 13, 12: *Spes quæ differtur affligit animam*. Ergo spes impedit operationem.

3. Præterea, desperatio contrariatur spei, ut dictum est art. 4 hujus quæst. Sed desperatio maximè in rebus bellicis adjuvat operationem: dicitur enim 2 Reg. 2, 26, quod *periculosa est desperatio*. Ergo spes facit contrarium effectum, impediendo scilicet operationem.

Sed contra est quod dicitur 1 ad Cor. 9, 10, quod *qui arat debet arare in spe fructus percipiendi*; et eadem ratio est in omnibus aliis.

Respondeo dicendum quod spes per se habet quod adjuvet operationem intendendo ipsam; et hoc ex duobus: primò quidem ex ratione sui objecti, quod est bonum arduum possibile; existimatio enim ardui excitat attentionem; existimatio verò possibilis non retardat conatum; unde sequitur quod homo intensè operetur propter spem. Secundò verò ex ratione sui effectus; spes enim, ut supra dictum est, qu. 32, art. 3, causat delectationem, quæ adjuvat operationem, ut supra dictum est qu. 33, art. 4, unde spes operationem adjuvat.

Ad primum ergo dicendum quod spes respicit bonum consequendum; securitas autem respicit malum vitandum. Unde securitas magis videtur opponi timori quàm ad spem pertinere; et tamen securitas non causat negligentiam, nisi in quantum diminuit existimationem ardui, in quo etiam diminuitur ratio spei; illa enim in quibus homo nullum impedimentum timet, quasi jam non reputantur ardua.

Ad secundum dicendum quod spes per se causat delectationem, sed per accidens est ut causet tristitiam, ut supra dictum est, qu. 32, art. 3, ad 2.

Ad tertium dicendum quod desperatio in bello fit periculosa propter aliquam spem adjunctam. Illi enim qui desperant de fugâ, debilitantur in fugiendo; sed sperant mortem suam vindicare, et ideò ex hac spe acrius pugnant, unde periculosi hostibus fiunt.

QUÆSTIO XLI

DE TIMORE SECUNDUM SE. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est primò de timore, et secundò de audaciâ.

Circa timorem considerata sunt quatuor: primò de ipso timore; secundò de objecto ejus; tertio de causâ ipsius; quartò de effectu.

Circa primum quærentur quatuor: 1° utrum timor sit passio animæ; 2° utrum sit specialis passio; 3° utrum sit aliquis timor naturalis; 4° de speciebus timoris.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum timor sit passio animæ. — (Inf., art. 2, corp.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit passio animæ. Dicit enim Damascenus in lib. 3 orth. Fid., c. 23, quod *timor est virtus secundum systolen*, id est, contractionem, *essentiæ desiderativæ*. Sed nulla virtus est passio, ut probatur in 2 Ethic., c. 5. Ergo timor non est passio.

2. Præterea, omnis passio est effectus ex præsentia agentis proveniens. Sed timor non est de aliquo præsentis, sed de futuro, ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 12. Ergo timor non est passio.

3. Præterea, omnis passio animæ est motus appetitus sensitivi, qui sequitur apprehensionem sensus. Sensus autem non est apprehensivus futuri, sed præsentis. Cum ergo timor sit de malo futuro, videtur quod non sit passio animæ.

Sed contra est quod Augustinus in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9, enumerat timorem inter alias animæ passiones.

Respondeo dicendum quod inter cæteros animæ motus post tristitiam timor magis rationem obtinet passionis. Ut enim supra dictum est, quæst. 22, art. 1, ad rationem passionis primò quidem pertinet quod sit motus passivæ virtutis, ad quam scilicet comparetur suum objectum per modum activi moventis, eò quod passio est effectus agentis; et per hunc modum etiam sentire et intelligere dicuntur pati. Secundò magis propriè dicitur passio] motus appetitivæ virtutis; habentis organum (1) corporale, qui fit cum aliquâ transmutatione corporali; et adhuc propriissimè illi motus passiones dicuntur qui important aliquod nocumentum. Manifestum est autem quod timor, cum sit de malo, ad appetitivam potentiam pertinet, quæ per se respicit bonum et malum; pertinet autem ad appetitum sensitivum; fit enim (2) cum quâdam transmutatione, scilicet cum contractione, ut Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., cap. 23, et importat etiam habitudinem ad malum secundum quod malum habet quodammodò victoriam super aliquem (3). Unde verissimè ipsi competit ratio passionis; tamen post tristitiam, quæ est de præsentis malo; nam timor est de malo futuro, quod non ita movet sicut præsens.

Ad primum ergo dicendum quod virtus nominat quoddam principium actionis; et ideò in quantum interiores motus appetitivæ virtutis sunt principia exteriorum actuum, dicuntur virtutes. Philosophus autem negat passionem esse virtutem, quæ est habitus.

Ad secundum dicendum quod sicut passio corporis naturalis provenit ex corporali præ-

sentiâ agentis; ita passio animæ provenit ex animali præsentia agentis absque præsentia corporali vel reali, in quantum scilicet malum, quod est futurum realiter, est præsens secundum apprehensionem animæ.

Ad tertium dicendum quod sensus non apprehendit futurum; sed ex eo quod apprehendit præsens, animal naturali instinctu movetur ad sperandum futurum bonum, vel timendum futurum malum.

ARTICULUS II. — *Utrum timor sit specialis passio.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non sit specialis passio. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 33, non procul à fin., quod *quem non exanimat metus, neque cupiditas eum vastat, nec ægritudo*, id est, tristitia, *eum macerat, nec ventilat gestiens et vana lætitia*. Ex quo videtur quod remoto timore, omnes aliæ passiones remonentur. Non ergo est passio specialis, sed generalis.

2. Præterea, Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2, circ. princ., quod *ita se habet in appetitu prosecutio et fuga, sicut in intellectu affirmatio et negatio*. Sed negatio non est aliquid speciale in intellectu, sicut nec affirmatio, sed aliquid commune ad multa. Ergo nec fuga in appetitu. Sed nihil est aliud timor quàm fuga quædam mali. Ergo timor non est passio specialis.

3. Præterea, si timor esset passio specialis, præcipuè in irascibili esset. Est autem timor etiam in concupiscibili; dicit enim Philosophus in 2 Rhetor., cap. 5, quod *timor est tristitia quædam*; et Damascenus dicit, lib. 3 orth. Fid., c. 23, quod *timor est virtus desiderativa*. Tristitia autem et desiderium sunt in concupiscibili, ut supra dictum est, qu. 30, et 35, art. 1. Non est ergo passio specialis, cum pertineat ad diversas potentias.

Sed contra est quod timor dividitur aliis passionibus animæ, ut patet per Damascenum in 2 lib. orth. Fid., cap. 15.

Respondeo dicendum quod passiones animæ recipiunt speciem ex objectis; unde specialis passio est quæ habet speciale objectum. Timor autem habet speciale objectum, sicut et spes: sicut enim objectum spei est bonum futurum arduum possibile adipisci, ita objectum timoris est malum futurum difficile, cui resisti non potest. Unde timor est specialis passio animæ.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones animæ derivantur ex uno principio, scilicet ex amore, in quo habent ad invicem connexionem; et ratione hujus connexionis, remoto timore, remonentur aliæ passiones animæ, non ideò quia sit passio generalis.

Ad secundum dicendum quod non omnis fuga appetitus est timor, sed fuga ab aliquo speciali objecto, ut dictum est in corp. art. Et ideò licet fuga sit quoddam generale, tamen timor est passio specialis.

Ad tertium dicendum quod timor nullo modo est in concupiscibili; non enim respicit malum absolutè, sed cum quâdam difficultate vel arduitate, ut ei resisti vix possit. Sed quia

(1) Ita ex cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. ann. 1712. Cod. Alean.: *Et adhuc etiam magis dicitur propriè, etc.* Al.: *Secundò magis propriè dicitur passio motus appetitivæ virtutis, habentis organum, etc.*, intermediis omissis. Edit. 1 Patav. ann. 1698: *Secundò propriè dicitur passio motus appetitivæ magis virtutis habentis organum, etc.*, aliis pariter omissis.

(2) Ita cod. Alean. et edit. Roman. Al., etiam.

(3) Ita codd. Alean., Tarrac. alique, et edit. Patav. Al., *super aliquod bonum*.

passiones irascibilis derivantur à passionibus concupiscibilis, et ad eas terminantur, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 1, ideò timori attribuuntur ea quæ sunt concupiscibilis. Dicitur enim timor esse tristitia, in quantum objectum timoris est contristans, si præsens fuerit; unde et Philosophus dicit, *ibid.*, quòd *timor procedit ex phantasiâ futuri mali corruptivi vel contristativi*. Similiter et desiderium attribuitur à Damasceno timori, quia sicut spes causatur vel oritur à desiderio boni, ita timor est ex fugâ mali; fuga autem mali oritur ex desiderio boni, ut ex supra dictis patet, quæst. 25, art. 2, et q. 29, art. 2, et quæst. 36, art. 2.

ARTICULUS III. — *Utrùm sit aliquis timor naturalis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timor aliquis sit naturalis. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 23, in princ., quòd *est quidam timor naturalis, nolente animâ dividi à corpore*.

2. Præterea, timor ex amore oritur, ut dictum est. art. præc., ad 1. Sed est aliquis amor naturalis, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 2, lect. 9. Ergo etiam est aliquis timor naturalis.

3. Præterea, timor opponitur spei, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 4, ad 1. Sed est aliqua spes naturæ, ut patet per id quod dicitur Rom. 4, 18, de Abraham, quòd *contra spem naturæ in spem gratiæ credidit*. Ergo etiam est aliquis timor naturæ.

Sed contra, ea quæ sunt naturalia, communiter inveniuntur in rebus animatis et inanimatis. Sed timor non invenitur in rebus animatis et inanimatis. Ergo timor non est naturalis.

Respondeo dicendum quòd aliquis motus dicitur naturalis, quia ad ipsum inclinatur natura. Sed hoc contingit dupliciter: uno modo, quòd totum perficitur à naturâ absque aliquâ operatione apprehensivæ virtutis, sicut moveri sursùm est motus naturalis ignis, et augeri est motus naturalis animalium et plantarum. Alio modo dicitur motus naturalis ad quem natura inclinatur, licet non perficiatur nisi per apprehensionem, quia, sicut supra dictum est, quæst. 10, art. 1, et quæst. 17, art. 9, ad 2, motus cognitivæ et appetitivæ virtutis reducuntur in naturam sicut in principium primum.

Et per hunc modum etiam ipsi actus apprehensivæ virtutis, ut intelligere, sentire et memorari, et etiam motus appetitus animalis quandoque dicuntur naturales. Et per hunc modum potest dici timor naturalis; et distinguitur à timore non naturali secundum diversitatem objecti. Est enim, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, timor de malo corruptivo, quod natura refugit propter naturale desiderium essendi; et talis timor dicitur esse naturalis: et iterum de malo contristativo, quod non repugnat naturæ, sed desiderio appetitus; et talis timor non est naturalis; sicut etiam supra, quæst. 30, art. 3, et quæst. 21, art. 7, amor, concupiscentia et delectatio distincta sunt per *naturale* et *non naturale*.

Sed secundum primam acceptionem natu-

ralis, sciendum est quòd quædam de passionibus animæ quandoque dicuntur naturales, ut amor, desiderium et spes; aliæ verò naturales dici non possunt; et hoc ideò quia amor et odium, desiderium et fuga important inclinationem quamdam ad prosequendum bonum et fugiendum malum; quæ quidem inclinatio pertinet etiam ad appetitum naturalem; et ideò est amor quidam naturalis; et desiderium vel spes potest quodammodo dici etiam in rebus naturalibus cognitione carentibus. Sed aliæ passionibus animæ important quosdam motus, ad quos nullo modo sufficit inclinatio naturalis; vel quia de ratione harum passionum est sensus seu cognitio, sicut dictum est, quæst. 31, art. 4, et quæst. 35, art. 1, quòd apprehensio requiritur ad rationem delectationis et doloris; unde qui carent cognitione, non possunt dici delectari vel dolere; aut quia huiusmodi motus sunt contra rationem inclinationis naturalis, putà quòd desperatio refugit bonum propter aliquam difficultatem, et timor refugit impugnationem mali contrarii, ad quod est inclinatio naturalis.

Et ideò huiusmodi passionibus nullo modo attribuuntur rebus inanimatis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrùm convenienter assignentur species timoris.* — (2-2, quæst. 19, art. 1, ad 1, et 3, dist. 26, quæst. 1, art. 3, corp., fin., et dist. 34, quæst. 2, art. 1, quæst. 2, ad 6, et Verit. quæst. 26, art. 4, ad 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 15, assignet sex species timoris, scilicet *segnitiem, erubesceniam, verecundiam, admirationem, stuporem, agoniam*. Ut enim Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, *timor est de malo contristativo*. Ergo species timoris debent respondere speciebus tristitiæ. Sunt autem quatuor species tristitiæ, ut supra dictum est, quæst. 35, art. 8. Ergo solum debent esse quatuor species timoris eis correspondentes.

2. Præterea, illud quod in actu nostro consistit, nostræ potestati subicitur. Sed timor est de malo quod excedit potestatem nostram, ut dictum est art. 2 huius quæst. Non ergo *segnities*, et *erubescencia*, et *verecundia*, quæ respiciunt operationem nostram, debent poni species timoris.

3. Præterea, timor est de futuro, ut dictum est, art. 1 et 2 huius quæst. Sed *verecundia* est de turpi actu jam commisso, ut Gregorius Nyssenus dicit (Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 20). Ergo *verecundia* non est species timoris.

4. Præterea, timor non est nisi de malo. Sed admiratio et stupor sunt de magno et insolito, sive bono, sive malo. Ergo *admiratio* et *stupor* non sunt species timoris.

5. Præterea, philosophi ex admiratione sunt moti ad inquirendum veritatem, ut dicitur in principio Metaph., cap. 2, à princ. Timor autem non movet ad inquirendum, sed magis ad fugiendum. Ergo *admiratio* non est species timoris.

Sed in contrarium sufficit auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni, loc. sup. cit.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., timor est de futuro malo quod excedit potestatem timentis, ut scilicet ei resisti non possit. Sicut autem bonum hominis, ita et malum potest considerari vel in operatione ipsius, vel in exterioribus rebus.

In operatione autem ipsius hominis potest duplex malum timeri: primò quidem labor gravis naturam; et sic causatur *segnities*, cum scilicet aliquis refugit operari propter timorem excedentis laboris. Secundò turpitudine lædens opinionem; et sic si turpitudine timeatur in actu committendo, est *erubescencia*; si autem sit de turpi jam facto, est *verecundia*.

Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, tripliciter potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primò quidem ratione suæ magnitudinis, cum aliquis scilicet considerat aliquod magnum malum, cujus exitum considerare non sufficit; et sic est *admiratio*. Secundò ratione dissuetudinis, quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostræ considerationi offertur, et sic est magnum nostrâ reputatione; et hoc modo est *stupor*, qui causatur ex insolitâ imaginatione. Tertio modo ratione improvisationis, quia scilicet provideri non potest, sicut futura infortunia timentur; et talis timor dicitur *agonia*.

Ad primum ergo dicendum quòd illæ species tristitiæ quæ supra positæ sunt, qu. 35, art. 8, non accipiuntur secundum diversitatem objecti, sed secundum effectus, et secundum quasdam speciales rationes; et ideò non oportet quòd illæ species tristitiæ respondeant istis speciebus timoris, quæ accipiuntur secundum divisionem propriam objecti ipsius timoris.

Ad secundum dicendum quòd operatio, secundum quòd jam fit, subditur potestati operantis. Sed aliquid circa operationem considerari potest, facultatem operantis excedens, propter quod aliquis refugit actionem. Et secundum hoc *segnities*, *erubescencia* et *verecundia* ponuntur species timoris.

Ad tertium dicendum quòd de actu præterito potest timeri convicium vel opprobrium futurum; et secundum hoc *verecundia* est species timoris.

Ad quartum dicendum quòd non quælibet *admiratio* et *stupor* sunt species timoris, sed *admiratio* quæ est de magno malo, et *stupor* qui est de malo insolito.

Vel potest dici quòd sicut *segnities* refugit laborem exterioris operationis, ita *admiratio* et *stupor* refugiunt difficultatem considerationis rei magnæ et insolitæ, sive sit bona, sive mala; ut hoc modo se habeant *admiratio* et *stupor* ad actum intellectûs, sicut *segnities* ad exteriorem actum.

Ad quintum dicendum quòd admirans refugit in præsentem dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum; sed in futurum inquirat. Stupens autem timet et in præsentem iudicare, et in futuro inquirere. Unde *admiratio* est principium philosophandi; sed *stu-*

por est philosophicæ considerationis impedimentum.

QUÆSTIO XLII.

DE OBJECTO TIMORIS. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de objecto timoris; et circa hoc quærentur sex: 1° utrùm bonum sit objectum timoris vel malum; 2° utrùm malum naturæ sit objectum timoris; 3° utrùm timor sit de malo culpæ; 4° utrùm ipse timor timeri possit; 5° utrùm repentina magis timeantur; 6° utrùm ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm objectum timoris sit bonum vel malum.* — (*Inf., art. 3 et 4, corp., et quæst. 42, art. 2 et 3, corp., et quæst. 43, art. 1, corp., et 2-2, quæst. 19, art. 2, corp., fin., et 3, dist. 26, quæst. 1, art. 2, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd bonum sit objectum timoris. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 33, in princ., quòd *nihil timemus, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum*. Sed id quod amamus est bonum. Ergo timor respicit bonum sicut proprium objectum.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, quòd *potestas, et super alium esse, est terribilis* (1). Sed huiusmodi est quoddam bonum. Ergo bonum est objectum timoris.

3. Præterea, in Deo nihil malum esse potest. Sed mandatur nobis ut Deum timeamus, secundum illud Psal. 33, 10: *Time Deum, omnes sancti ejus*. Ergo etiam timor est de bono.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 12, quòd *timor est de malo futuro*.

Respondeo dicendum quòd timor est quidam motus appetitivæ virtutis. Ad virtutem autem appetitivam pertinet prosecutio et fuga, ut dicitur in 6 Eth., cap. 2. Est autem prosecutio boni, fuga autem mali. Unde quicumque motus appetitivæ virtutis importat prosecutionem, habet aliquod bonum pro objecto; quicumque autem importat fugam, habet malum pro objecto. Unde cum timor fugam quamdam importet, primò et per se respicit malum sicut proprium objectum.

Potest autem respicere etiam bonum, secundum quòd habet habitudinem ad malum; quod quidem potest esse dupliciter: uno quidem modo, in quantum per malum privatur bonum: ex hoc autem ipso est aliquid malum, quod est privativum boni. Unde cum fugiatur malum quia malum est, sequitur ut fugiatur quia privat bonum quod quis amando prosequitur. Et secundum hoc dicit Augustinus, loc. cit. in arg. 1, quòd *nulla est causa timendi, nisi ne amittatur bonum amatum*. Alio modo comparatur bonum ad malum ut causa ipsius,

(1) Ita passim codd. et editi. Nicolaius, *esse ipsum est terribile*. Aristoteles juxta versionem Trapezuntii: *In potestate alterius esse, ut plurimum natum est timorem inferre*.

in quantum scilicet aliquod bonum suâ virtute potest inducere aliquod nocumentum in bono amato. Et ideò sicut spes, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 7, ad duo respicit scilicet ad bonum in quod tendit, et ad id per quod sperat se bonum concupitum adipisci, ita etiam timor ad duo respicit, scilicet ad malum quod refugit, et ad illud bonum quod suâ virtute potest infligere malum.

Et per hunc modum Deus timetur ab homine, in quantum potest infligere pœnam vel spiritualem vel corporalem; et per hunc etiam modum timetur potestas alicujus hominis, maximè quando est læsiva, vel quando est injusta, quia sic in promptu habet nocumentum inferre; item etiam timetur *super alium esse*, id est inniti alii, ut scilicet in ejus potestate sit constitutum nobis nocumentum inferre; sicut ille qui est conscius criminis, timetur (1) ne crimen revelet.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. — *Utrum malum naturæ sit objectum timoris.* — (Inf., art. 6, ad 2, et 2-2, quæst. 144, art. 1, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor non sit de malo naturæ. Dicit enim Philosophus in 2 Rhet., cap. 5, post med., quòd *timor consiliativos facit*. Non autem consiliamur de his quæ à naturâ eveniunt, ut dicitur in 3 Eth., cap. 3. Ergo timor non est de malo naturæ.

2. Præterea, defectus naturales semper homini imminet, ut mors et alia hujusmodi. Si igitur de hujusmodi malis esset timor, oporteret quòd homo semper esset in timore.

3. Præterea, natura non movet ad contraria. Sed malum naturæ provenit ex naturâ. Ergo quòd timendo aliquis refugiat hujusmodi malum, non est à naturâ. Timor ergo naturalis non est de malo naturæ, ad quem tamen hoc malum pertinere videtur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Eth., cap. 6, à med., quòd *inter omnia terribilissimum est mors*, quæ est malum naturæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, in princ., *timor provenit ex phantasiâ futuri mali corruptivi vel contristativi*. Sicut autem contristativum malum est quod contrariatur voluntati, ita corruptivum malum est quod contrariatur naturæ; et hoc est malum naturæ. Unde de malo naturæ potest esse timor.

Sed considerandum est quòd malum naturæ quandoque est à causâ naturali; et tunc dicitur malum naturæ, non solum quia privat naturæ bonum, sed etiam quia est effectus naturæ, sicut mors naturalis, et alii hujusmodi defectus. Aliquando verò malum naturæ provenit ex causâ non naturali, sicut mors quæ violenter infertur à persecutore. Et utroque modo malum naturæ quodammodò timetur, et quodammodò non timetur. Cum enim timor proveniat ex phantasiâ futuri mali, ut dicit Philosophus, loc. sup. cit., illud quod removet futuri mali phantasiam, excludit etiam timorem. Quòd autem non appareat ali-

quod malum ut futurum, potest ex duobus contingere: uno quidem modo, ex hoc quòd est remotum et distans; hoc enim propter distantiam imaginamur ut non futurum; et ideò vel non timemus, vel parùm timemus. Ut enim Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, circ. princ., *quæ valdè longè sunt, non timentur: sciunt enim omnes quòd morientur; sed quia non propè est, nihil curant*. Alio modo æstimatur aliquod malum quod est futurum, ut non futurum, propter necessitatem, quæ facit ipsum æstimare ut præsens. Unde Philosophus dicit in 2 Rhetor., cap. 5, circ. med., quòd *illi qui jam decapitantur, non timent, videntes sibi necessitatem mortis imminere*. Sed ad hoc quòd aliquis timeat, oportet adesse aliquam spem salutis.

Sic igitur malum naturæ non timetur, quia non apprehenditur ut futurum. Si verò malum naturæ, quod est corruptivum, apprehendatur ut propinquum, et tamen cum aliquâ spe evasionis, tunc timebitur.

Ad primum ergo dicendum quòd malum naturæ quandoque non provenit à naturâ, ut dictum est in corp., secundum tamen quòd à naturâ provenit, etsi non ex toto vitari possit, potest tamen differri; et sub hac spe potest esse consilium de vitiatione ipsius.

Ad secundum dicendum quòd malum naturæ, etsi semper immineat, non tamen semper imminet de propinquo; et ideò non semper timetur.

Ad tertium dicendum quòd mors et alii defectus naturæ proveniunt à naturâ universalis; quibus tamen repugnat natura particularis, quantum potest; et sic ex inclinatione particularis naturæ est dolor et tristitia de hujusmodi malis, cum sunt præsentia; et timor, si immineant in futurum.

ARTICULUS III. — *Utrum timor sit de malo culpæ.* — (2-2, quæst. 144, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd timor possit esse de malo culpæ. Dicit enim Augustinus super canon. Ioan., tract. 9, circ. med., quòd *timore casto timet homo separationem à Deo*. Sed nihil separat nos à Deo nisi culpa, secundum illud Isai. 59, 2: *Peccata vestra dividerunt inter vos et Deum vestrum*. Ergo timor potest esse de malo culpæ.

2. Præterea, Tullius dicit in 4 de Tusculanis Quæstionibus, aliq. à princ., quòd *de illis timemus, cum futura sunt, de quorum præsentiâ tristamur*. Sed de malo culpæ potest aliquis dolere vel tristari. Ergo etiam malum culpæ aliquis potest timere.

3. Præterea, spes timori opponitur. Sed spes potest esse de bono virtutis, ut patet per Philosophum, in 9 Eth., cap. 4, parùm ante med., et Apostolus dicit ad Gal. 5, 10: *Confido de vobis in Domino, quòd nihil aliud sapietis*. Ergo etiam timor potest esse de malo culpæ.

4. Præterea, verecundia est quædam species timoris, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 4. Sed verecundia est de turpi facto, quod est malum culpæ. Ergo et timor.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, quòd *non omnia mala timentur; putà si aliquis erit injustus, aut tardus*.

(1) Al., timet.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 40, art. 1, et quæst. 41, art. 2, sicut objectum spei est bonum futurum arduum, quod quis potest adipisci, ita timor est de malo futuro arduo, quod non potest de facili vitari. Ex quo potest accipi quòd id quod omninò subjacet potestati et voluntati nostræ, non habet rationem terribilis; sed illud solùm est terribile quod habet causam extrinsecam. Malum autem culpæ propriam causam habet voluntatem humanam, et idèd propriè non habet rationem terribilis.

Sed quia voluntas ab aliquo exteriori potest inclinari ad peccandum, si illud inclinans habeat magnam vim ad inclinandum, secundùm hoc poterit esse timor de malo culpæ, in quantum est ab exteriori causâ, putâ cùm aliquis timet commorari in societate malorum, ne ab eis ad peccandum inducatur. Sed propriè loquendo, in tali dispositione magis timet homo seductionem quàm culpam secundùm propriam rationem, id est, in quantum est voluntaria; sic enim non habet ut timeatur.

Ad primum ergo dicendum quòd separatio à Deo est quædam pœna consequens peccatum; et omnis pœna aliquo modo est ab exteriori causâ.

Ad secundum dicendum quòd tristitia et timor in uno conveniunt, quia utrumque est de malo; differunt autem in duobus: in uno quidem, quia tristitia est de malo præsentis, timor de malo futuro; in alio verò, quia tristitia, cùm sit in concupiscibili, respicit malum absolutè, unde potest esse de quocumque malo, sive parvo, sive magno; timor verò, cùm sit in irascibili, respicit malum cum quâdam arduitate, seu difficultate, quæ tollitur, in quantum aliquid subjacet voluntati. Et idèd non omnia timemus quæ sunt futura, de quibus tristamur cùm sunt præsentia, sed aliqua, quæ scilicet sunt ardua.

Ad tertium dicendum quòd spes est de bono quod quis potest adipisci. Potest autem aliquis adipisci bonum vel per se, vel per alium. Et idèd spes potest esse de actu virtutis, qui est in potestate nostrâ constitutus; sed timor est de malo quod non subjacet nostræ potestati; et idèd semper malum quod timetur est à causâ extrinsecâ, bonum autem quod speratur, potest esse et à causâ intrinsecâ, et à causâ extrinsecâ.

Ad quartum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 41, art. 4, ad 2 et 3, verecundia non est timor de actu ipso peccati, sed de turpitudine vel ignominia quæ consequitur ipsum, quæ est à causâ extrinsecâ.

ARTICULUS IV. — *Utrum timor ipse timeri possit.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd timor timeri non possit. Omne enim quod timetur, timendo custoditur, ne amittatur; sicut ille qui timet amittere sanitatem, timendo custodit eam. Si igitur timor timeatur, timendo se custodiet homo ne timeat; quod videtur esse inconveniens.

2. Præterea, timor est quædam fuga. Sed nihil fugit seipsum. Ergo timor non timet timorem.

3. Præterea, timor est de futuro. Sed ille qui timet, jam habet timorem. Non ergo potest timere timorem.

Sed contra est quòd homo potest amare amorem, et dolere de dolore. Ergo etiam pari ratione potest timere timorem.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., illud solùm habet rationem terribilis quod ex causâ extrinsecâ provenit, non autem quod provenit ex voluntate nostrâ. Timor autem partim provenit ex causâ extrinsecâ, et partim subjacet voluntati. Provenit quidem ex causâ extrinsecâ, in quantum est passio quædam consequens phantasiam imminentis mali; et secundùm hoc potest aliquis timere timorem, ne scilicet immineat ei necessitas timendi propter ingruentiam aliqujus excellentis mali. Subjacet autem voluntati, in quantum appetitus inferior obedit rationi; unde homo potest timorem repellere; et secundùm hoc timor non potest timeri, ut dicit Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 33.

Sed quia rationibus quas inducit aliquis posset uti ad ostendendum quòd timor nullo modo timeatur, idèd ad eas respondendum est.

Ad primum ergo dicendum quòd non omnis timor est unus timor, sed secundùm diversa quæ timentur, sunt diversi timores. Nihil ergo prohibet quin timore (1) aliquis præservet se ab alio timore, et sic custodiat se non timentem illo timore.

Ad secundum dicendum quòd cùm sit alius timor quo timetur malum imminens, et alius timor quo timetur ipse timor mali imminentis, non sequitur quòd idem fugiat seipsum, vel quòd sit idem fuga sui ipsius.

Ad tertium dicendum quòd propter diversitatem timorum jam dictam, timore præsentis potest homo timere futurum timorem.

ARTICULUS V. — *Utrum repentina magis timeantur.* — (*Inf., quæst. 48, art. 3, ad 3.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd insolita et repentina non sint magis terribilia. Sicut enim spes est de bono, ita timor est de malo. Sed experientia facit ad augmentum spei in bonis. Ergo etiam facit ad augmentum timoris in malis.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, ante med., quòd *magis timentur non qui acutæ sunt iræ, sed mites et astuti*. Constat autem quòd illi qui acutæ iræ sunt, magis habent subitos motus. Ergo ea quæ sunt subita, sunt minùs terribilia.

3. Præterea, quæ sunt subita minùs considerari possunt. Sed tantò aliqua magis timentur, quantò magis considerantur; unde Philosophus dicit, in 3 Ethic., cap. 8, in fin., quòd *aliqui videntur fortes propter ignorantiam; qui si cognoverint quòd aliud sit quàm suspicantur, fugiunt*. Ergo repentina minùs timentur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Confess., cap. 6, à med.: *Timor insolita et repentina exhorrescit, rebus quæ amantur*,

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum editis plurimis. Al., quin in uno timore; et infra, custodiat se non timere tunc illo timore.

adversantia, dùm præcavet securitati.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art 3 hujus quæst., objectum timoris est malum imminens, quod non de facili repelli potest. Hoc autem ex duobus contingit, scilicet ex magnitudine mali, et ex debilitate timentis. Ad utrumque autem horum operatur quòd aliquid sit insolitum et repentinum. Primò quidem facit ad hoc quòd malum imminens majus appareat. Omnia enim corporalia et bona et mala, quantò magis considerantur, minora apparent; et ideò sicut per (1) diuturnitatem dolor præsentis mali mitigatur, ut patet per Tullium in 3 de Tuscul. QQ. aliquant. à med., ita etiam ex præmeditatione minuitur timor futuri mali. Secundò aliquid esse insolitum et repentinum facit ad debilitatem timentis, in quantum subtrahit remedia quæ homo potest præparare ad repellendum futurum malum, quæ esse non possunt quando ex improviso malum occurrit.

Ad primum ergo dicendum quòd objectum spèi est bonum quod quis potest adipisci; et ideò ea quæ augmentant potestatem hominis, nata sunt augere spem, et eàdem ratione diminuire timorem, quia timor est de malo cui non de facili potest resisti. Quia igitur experientia facit hominem magis potentem ad operandum, ideò sicut auget spem, ita dimi-
nuit timorem.

Ad secundum dicendum quòd illi qui habent iram acutam, non occultant eam; et ideò nocumenta ab eis illata non ita sunt repentina quin prævideantur. Sed homines mites et astuti occultant iram; et ideò nocumentum quod ab eis imminet, non potest prævideri, sed ex improviso advenit; et propter hoc Philosophus dicit quòd tales magis timentur.

Ad tertium dicendum quòd per se loquendo, bona vel mala corporalia in principio majora apparent. Cujus ratio est quia unumquodque magis apparet, contrario juxta se posito; unde cùm aliquis statim à paupertate ad divitias transit, propter paupertatem præexistentem divitias magis æstimat; et è contrario divites statim ad paupertatem devenientes, eam magis horrent. Et propter hoc malum repentinum magis timetur, quia magis videtur esse malum. Sed potest propter aliquod accidens contingere quòd magnitudo alicujus mali lateat, puta cùm hostes se insidiosè occultant; et tunc verum est quòd malum ex diligenti consideratione fit terribilius.

ARTICULUS VI. — *Utrùm ea contra quæ non est remedium, magis timeantur.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ea quæ non habent remedium, non sint magis timenda. Ad timorem enim requiritur quòd remaneat aliqua spes salutis, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu. Sed in malis quæ non habent remedium, nulla remanet spes salutis. Ergo talia mala nullo modo timentur.

2. Præterea, malo mortis nullum remedium adhiberi potest; non enim secundum naturam potest esse reditus à morte ad vitam. Non tamen mors maximè timetur, ut

dicit Philosophus in 2 Rhetor., c. 5, circ. princ. Non ergo ea magis timentur quæ remedium non habent.

3. Præterea, Philosophus dicit in 1 Ethic., c. 6, parùm ante med., quòd *non est magis bonum quod est diuturnius, eò quòd est unius diei; neque quod est perpetuum, eò quòd non est perpetuum.* Ergo eàdem ratione neque majus malum. Sed ea quæ non habent remedium, non videntur differre ab aliis, nisi propter diuturnitatem vel perpetuitatem. Ergo propter hoc non sunt pejora, vel magis timenda.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhetor., c. 5, circ. med., quòd *omnia timenda sunt terribiliora, quæcumque, si peccaverint, corrigi non contingit, aut quorum auxilia non sunt, aut non facilia.*

Respondeo dicendum quòd objectum timoris est malum. Unde illud quod facit ad augmentum mali, facit ad augmentum timoris.

Malum autem augetur non solùm secundum speciem ipsius mali, sed etiam secundum circumstantias, ut ex supra dictis apparet, quæst. 81, art. 3. Inter cæteras autem circumstantias diuturnitas vel etiam perpetuitas magis videtur facere ad augmentum mali. Ea enim quæ sunt in tempore, secundum durationem temporis quodammodò mensurantur. Unde si pati aliquid in tempore tanto est malum, pati idem in duplo tempore apprehenditur ut duplatum; et secundum hanc rationem pati idem in infinito tempore, quod est perpetuò pati, habet quodammodò infinitum augmentum.

Mala autem quæ postquàm advenerint, non possunt habere remedium, vel non de facili, accipiuntur ut perpetua vel diuturna; et ideò maximè redduntur timenda.

Ad primum ergo dicendum quòd remedium mali est duplex: unum, per quod impeditur futurum malum, ne adveniat; et tali remedio sublato, aufertur spes, et per consequens timor; unde de tali remedio nunc non loquimur. Aliud remedium mali est, quo malum jam præsens removetur; et de tali remedio nunc loquimur.

Ad secundum dicendum quòd, licèt mors sit irremediabile malum, tamen quia non imminet de propè, non timetur, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus ibi loquitur de per se bono, quod est bonum secundum speciem suam; sic autem non fit aliquid magis bonum propter diuturnitatem vel perpetuitatem, sed propter naturam ipsius boni.

QUÆSTIO XLIII.

DE CAUSA TIMORIS. — *(In duos articulos divisa.)*

Deinde considerandum est de causâ timoris; et circa hoc quærentur duo: 1° utrùm causa timoris sit amor; 2° utrùm causa timoris sit defectus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm causa timoris sit amor.* — *(Inf., art. 2, corp., et 2-2, qu. 19, art. 9, ad 3, et Psal. 28.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolaio. Al., propter.

amor non sit causa timoris. Illud enim quod introducit aliquid, est causa ejus. Sed *timor introducit amorem charitatis*, ut Augustinus dicit super Canonicam Joan., tract. 9, ante med. Ergo timor est causa amoris, et non è converso.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, ante med., quòd *illi maximè timentur à quibus expectamus imminere nobis aliqua mala*. Sed propter hoc quòd ab aliquo expectamus malum, magis provocamur ad odium ejus quàm ad amorem. Ergo timor magis causatur ab odio quàm ab amore.

3. Præterea, supra dictum est, quæst. 42, art. 3, quòd ea quæ sunt à nobis ipsis, non habent rationem terribilium. Sed ea quæ sunt ex amore, maximè proveniunt ex intimo cordis. Ergo timor ex amore non causatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 33, in princ.: *Nulli dubium est, non aliam esse metuendi causam, nisi ne id quod amamus, aut adeptum amittamus, aut non adipiscamur speratum*. Omnis ergo timor causatur ex hoc quòd aliquid amamus. Amor igitur est causa timoris.

Respondeo dicendum quòd objecta passionum animæ se habent ad eas tanquàm formæ ad res naturales vel artificiales; quia passiones animæ speciem recipiunt ab objectis, sicut res prædictæ à suis formis. Sicut igitur quidquid est causa formæ, est causa rei constitutæ per ipsam, ita etiam quidquid, et quocumque modo est causa objecti, est causa passionis.

Contingit autem aliquid esse causam objecti vel per modum causæ efficientis, vel per modum dispositionis materialis; sicut objectum delectationis est bonum apparens conveniens conjunctum, cujus causa efficiens est illud quod facit conjunctionem, vel quod facit convenientiam vel bonitatem, vel apparentiam hujusmodi boni; causa autem per modum dispositionis materialis est habitus vel quæcumque dispositio, secundum quam fit alicui conveniens aut apparens illud bonum quod est ei conjunctum.

Sic igitur in proposito objectum timoris est æstimatum malum futurum propinquum, cui resisti de facili non potest; et ideò illud quod potest inferre tale malum, est causa effectiva objecti timoris, et per consequens ipsius timoris; illud autem per quod aliquis ita disponitur, ut aliquid sit ei tale, est causa timoris, et objecti ejus per modum dispositionis materialis; et hoc modo amor est causa timoris. Ex hoc enim quòd aliquis amat aliquod bonum, sequitur quòd privativum talis boni sit ei malum; et per consequens quòd timeat ipsum tanquàm malum.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, timor per se et primò respicit ad malum quod refugit, quod opponitur alicui bono amato, et sic timor per se nascitur ex amore; secundariò verò respicit ad id per quod provenit tale malum; et sic per accidens quandoque timor inducit amorem, in quantum scilicet homo qui timet puniri à Deo, servat mandata ejus; et sic incipit sperare, et spes introducit amorem, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 7.

SUMMÆ. II.

Ad secundum dicendum quòd ille à quo expectamus mala, primò quidem odio habetur; sed postquàm ab ipso jam incipiunt sperari bona, tunc incipit amari. Bonum autem, cui contrariatur malum quod timetur, à principio amabatur.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de eo quod est causa mali terribilis per modum efficientis; amor autem est causa ejus per modum materialis dispositionis, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II. — *Utrum causa timoris sit defectus.* — (Psal. 26.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus non sit causa timoris. Illi enim qui potentiam habent, maximè timentur. Sed defectus contrariatur potentiae. Ergo defectus non est causa timoris.

2. Præterea, illi qui jam decapitantur, maximè sunt in defectu. Sed tales non timent, ut dicitur in 2 Rhet., cap. 5, circa med. Ergo defectus non est causa timoris.

3. Præterea, decertare ex fortitudine provenit, non ex defectu. Sed decertantes timent eos qui cum eisdem (1) decertant, ut dicitur in 2 Rhetor., ibid. Ergo defectus non est causa timoris.

Sed contra, contrariorum contrariæ sunt causæ. Sed divitiæ, et robur, et multitudo amicorum, et potestas excludunt timorem, ut dicitur in 2 Rhet., ibid., à med. Ergo ex defectu horum timor causatur.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., duplex causa timoris accipi potest: una quidem per modum materialis dispositionis ex parte ejus qui timet; alia per modum causæ efficientis ex parte ejus qui timetur.

Quantum igitur ad primum, defectus per se loquendo est causa timoris; ex aliquo enim defectu virtutis contingit quòd non possit aliquis de facili repellere imminens malum. Sed tamen ad causandum timorem requiritur defectus cum aliquâ mensurâ. Minor enim est defectus qui causat timorem futuri mali, quàm defectus consequens malum præsens, de quo est tristitia; et adhuc esset major defectus, si totaliter sensus mali auferretur, vel amor boni, cujus contrarium timetur.

Quantum verò ad secundum, virtus et robur per se loquendo est causa timoris. Ex hoc enim quòd aliquid quod apprehenditur ut nocivum, est virtuosum, contingit quòd ejus effectus repelli non potest. Contingit tamen per accidens quòd aliquis defectus ex istâ parte causat timorem, in quantum ex aliquo defectu contingit quòd aliquis velit nocumentum inferre, putà propter injustitiam, vel quia ante læsus fuit, vel quia timet lædi.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de causâ timoris ex parte causæ efficientis.

Ad secundum dicendum quòd illi qui jam decapitantur, sunt in passione præsentis mali; et ideò ille defectus excedit mensuram timoris.

Ad tertium dicendum quòd decertantes ti-

(1) Edit. Nicolai habet, *pro eisdem*.

ment, non propter potentiam, quâ decer-
tare possunt, sed propter defectum potentiæ :
ex quo contingit quodd se superaturos non
confidunt.

QUÆSTIO XLIV.

DE EFFECTIBUS TIMORIS. — (*In quatuor arti-
culos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus ti-
moris; et circa hoc quærentur quatuor :
1^o utrùm timor faciat contractionem; 2^o utrùm
faciat consilios; 3^o utrùm faciat timorem;
4^o utrùm impediatur operationem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm timor faciat
contractionem.* — (*Sup., quæst. 23, art. 1,
corp., et quæst. 43, art. 4, ad 1 et 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quodd
timor non faciat contractionem. Contractione
enim factâ, calor et spiritus ad interiora re-
vocantur. Sed ex multitudine caloris et spi-
rituum in interioribus magnificatur cor ad
audacter aliquid aggrediendum, ut patet in
iratis, cujus contrarium in timore accidit.
Non ergo timor facit contractionem.

2. Præterea, multiplicatis spiritibus et ca-
lore in interioribus per contractionem, se-
quitur quodd homo in vocem prorumpat, ut
patet in dolentibus. Sed timentes non emit-
tunt vocem, sed magis redduntur taciturni.
Ergo timor non facit contractionem.

3. Præterea, verecundia est quædam spe-
cies timoris, ut supra dictum est, quæst. 41,
art. 4. Sed *verecundati rubescunt*, ut dicit
Tullius, 4 de Tuscul. QQ., aliquant. à princ.,
et Philosoph. in 4 Ethic., cap. ult., circa princ.
Rubor autem faciei non attestatur contra-
ctioni, sed contrario. Non ergo contractio
est effectus timoris.

Sed contra est quod Damascenus dicit in
3 lib. orth. Fid., cap. 23, quodd *timor est vir-
tus secundum systolem*, id est, secundum con-
tractionem.

Respondeo dicendum quodd, sicut supra di-
ctum, est quæst. 28, art. 5, in passionibus
animæ est sicut formale ipse motus appetitivæ
potentiæ, sicut autem materiale transmutatio
corporalis, quorum unum alteri proportiona-
tur. Unde secundum similitudinem et ratio-
nem appetitivi motus sequitur corporalis
transmutatio. Quantum autem ad animalem
motum appetitus, timor contractionem quam-
dam importat. Cujus ratio est quia timor pro-
venit ex phantasiâ alicujus mali imminenti-
s, quod difficilè repelli potest, ut supra dictum
est, quæst. 41, art. 2. Quodd autem aliquid
difficilè possit repelli, provenit ex debilitate
virtutis, ut supra dictum est, quæst. 43, art. 2.
Virtus autem quantò est debilior, tantò ad
pauciora se potest extendere. Et ideò ex ipsâ
imaginatione, quæ causat timorem, sequitur
quædam contractio in appetitu; sicut etiam
videmus in morientibus quodd natura retrahi-
tur ad interiora propter debilitatem virtutis;
et videmus etiam in civitatibus quodd quando
cives timent, retrahunt se ab exterioribus,
et recurrunt, quantum possunt, ad interiora.
Et secundum similitudinem hujus contra-

ctionis, quæ pertinet ad appetitum anima-
lem, sequitur etiam in timore ex parte cor-
poris contractio caloris et spirituum ad in-
teriora.

Ad primum ergo dicendum quodd, sicut
Philosophus dicit in lib. de Problematibus,
sect. 27, problem. 3, licet in timentibus re-
trahantur spiritus ab exterioribus ad inte-
riora, non tamen est idem motus spirituum
in iratis et timentibus. Nam in iratis propter
calorem et subtilitatem spirituum, quæ pro-
veniunt ex appetitu vindictæ, interius fit spi-
rituum motus ab inferioribus ad superiora;
et ideò congregantur spiritus et calor circa
cor; ex quo sequitur quodd irati redduntur
prompti et audaces ad invadendum. Sed in
timentibus, propter frigiditatem ingrassan-
tem spiritus moventur à superioribus ad in-
feriora; quæ quidem frigiditas contingit ex
imaginatione defectus virtutis; et ideò non
multiplicantur calor et spiritus circa cor, sed
magis à corde refugiunt. Et propter hoc ti-
mentes non promptè invadunt, sed magis re-
fugiunt.

Ad secundum dicendum quodd naturale est
cuilibet dolenti, sive homini sive animali,
quodd utatur quocumque auxilio potest ad
repellendum nocivum præsens, quod infert
dolorem. Unde videmus quodd animalia do-
lencia percutiunt vel faucibus vel cornibus.
Maximum autem auxilium ad omnia in anima-
libus est calor et spiritus: et ideò in dolore
natura conservat calorem et spiritum inte-
rius, ut hoc utatur ad repellendum nocivum;
et ideò Philosophus dicit in lib. de Problema-
tibus, sect. 27, probl. 9, quodd, multiplicatis
spiritibus introrsum et calore, necesse est
quodd emittantur per vocem; et propter hoc
dolentes vix se possunt continere quin cla-
ment. Sed in timentibus fit motus interioris
caloris et spirituum à corde ad inferiora,
ut dictum est, ad arg. præc., et ideò timor
contrariatur formationi vocis, quæ fit per
emissionem spirituum ad superiora per os;
et propter hoc timor tacentes facit; et inde
est etiam quodd *timor tremantes facit*, ut dicit
Philosophus in lib. de Problemat., loc. cit.,
probl. 1.

Ad tertium dicendum quodd pericula mortis
non solum contrariantur appetitui animali,
sed etiam contrariantur naturæ; et propter
hoc in hujusmodi timore non solum fit contra-
ctio ex parte appetitus, sed etiam ex parte
naturæ corporalis. Sic enim disponitur ani-
mal ex imaginatione mortis contrahens calo-
rem ad interiora, sicut quando naturaliter
mors imminet; et inde est quodd *timentes mor-
tem pallescunt*, ut dicitur in 4 Eth., cap. 8, pa-
rùm à princ. Sed malum quod timet verecun-
dia, non opponitur naturæ, sed solum appeti-
tui animali; et ideò fit quædam contractio
secundum appetitum animale, non autem
secundum naturam corporalem; sed magis
anima, quasi in se contracta, vacat ad mo-
tionem spirituum et caloris; unde fit eorum
diffusio ad exteriora; et propter hoc vere-
cundati rubescunt.

ARTICULUS II. — Utrum timor faciat consiliativos. — (2-2, quæst. 47, art. 9, ad 3, et quæst. 54, art. 2, ad 4, et qu. 29, art. 7, corp., et Psal. 22, fin.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod timor non faciat consiliativos. Non enim est ejusdem consiliativos facere, et consilium impedire. Sed timor consilium impedit; omnis enim passio perturbat quietem, quæ requiritur ad bonum usum rationis. Ergo timor non facit consiliativos.

2. Præterea, consilium est actus rationis de futuris cogitantis et deliberantis. Sed aliquis timor est *excutiens cogitata, et mentem à suo loco removet*, ut Tullius dicit in 4 de Tusculanis Quæstionibus, aliquant. à princ. Ergo timor non facit consiliativos, sed magis impedit consilium.

3. Præterea, sicut consilium adhibetur ad vitanda mala, ita etiam adhibetur ad consequenda bona. Sed sicut timor est de malis vitandis, ita spes est de bonis consequendis. Ergo timor non facit magis consiliativos quam spes.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, circa med., quod *timor consiliativos facit*.

Respondeo dicendum quod aliquis potest dici consiliativus dupliciter: uno modo à voluntate, seu sollicitudine consiliandi; et sic timor consiliativos facit, quia, ut Philosophus, in 3 Ethic., dicit, cap. 3, *consiliamur de magnis, in quibus quæ i nobis ipsis discredimus*. Ea autem quæ timorem incutiunt, non sunt simpliciter mala, sed habent quamdam magnitudinem, tum ex eo quod apprehenduntur ut quæ difficiliter repelli possunt, tum etiam quia apprehenduntur ut de præpæ existentia, sicut jam dictum est, quæst. 42, art. 2. Unde homines maximè in timoribus quærunt consiliari.

Alio modo dicitur aliquis consiliativus à facultate benè consiliandi; et sic nec timor nec aliqua passio consiliativos facit; quia homini affecto secundum aliquam passionem videtur aliquid vel majus vel minus quam sit secundum rei veritatem; sicut amanti videntur eaque amat meliora, et timenti ea quæ timet terribiliora. Et sic ex defectu rectitudinis judicii quælibet passio, quantum est de se, impedit facultatem benè consiliandi.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod quantum aliqua passio est fortior, tantò magis homo secundum ipsam affectus impeditur; et ideò, quando timor fuerit fortis, vult quidem homo consiliari, sed adeò perturbatur in suis cogitationibus, quod consilium adinvenire non potest; si autem sit parvus timor, qui sollicitudinem consiliandi inducat, nec multum rationem conturbet, potest etiam conferre ad facultatem benè consiliandi ratione sollicitudinis consequentis.

Ad tertium dicendum quod etiam spes facit consiliativos; quia, ut in 2 Rhet. Philosophus dicit, cap. 5, ante med., *nullus consiliatur de his de quibus desperat*, sicut nec de impossibilibus, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3. Timor tamen facit magis consiliativos quam spes,

quia spes est de bono, prout possumus ipsum consequi; timor autem de malo, prout vix repelli potest; et ita magis respicit rationem difficilis timor quam spes; in difficilibus autem, maximè in quibus nobis non confidimus, consiliamur, sicut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III. — Utrum timor faciat tremorem. — (Sup., art. 1, ad 2, fin., et Ps. 17, corp. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tremor non sit effectus timoris. Tremor enim ex frigore accidit; videmus enim infrigidatos tremere. Timor autem non videtur causare frigus, sed magis calorem desiccantem; cuius signum est quod timentes sitiunt, et præcipuè in maximis timoribus, sicut patet in illis qui ad mortem ducuntur. Ergo timor non causat tremorem.

2. Præterea, emissio superfluitatum ex calore accidit; unde ut plurimum medicinæ laxativæ sunt calidæ. Sed hujusmodi emissiones superfluitatum ex timore frequenter contingunt. Ergo timor videtur causare calorem; et sic non causat tremorem.

3. Præterea, in timore calor ab exterioribus ad interiora revocatur. Si igitur propter hujusmodi revocationem caloris in exterioribus homo tremit, videtur similiter quod in omnibus exterioribus membris deberet causari tremor ex timore. Hoc autem non videtur. Non ergo tremor corporis est effectus timoris.

Sed contra est quod Tullius dicit in 4 de Tuscul. QQ., aliquant. à princ., quod *timorem sequitur tremor, et pallor, et dentium strepitus*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., in timore fit quædam contractio ab exterioribus ad interiora; et ideò exteriora frigida remanent; et propter hoc in eis accidit tremor, qui causatur ex debilitate virtutis continentis membra. Ad hujusmodi autem debilitatem maximè facit defectus caloris, qui est instrumentum quo anima movet, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 50.

Ad primum ergo dicendum quod, calore ab exterioribus ad interiora revocato, multiplicatur calor interiùs, et maximè versùs inferiora, id est, circa nutritivam; et ideò consumpto humido, consequitur sitis, et etiam interdum solutio ventris, et urinæ emissio, et quandoque etiam seminis; vel hujusmodi emissio superfluitatum accidit propter contractionem ventris et testiculorum, ut Philosophus dicit in lib. de Problem., sect. 27, probl. 2.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod quia in timore calor deserit cor, à superioribus ad inferiora tendens, ideò timentibus maximè tremit cor, et membra quæ habent aliquam connexionem ad pectus, ubi est cor. Unde timentes maximè tremunt in voce propter vicinitatem vocalis arteriæ ad cor: tremit etiam labium inferius, et tota inferior mandibula propter continuationem ad cor; unde et strepitus dentium sequitur; et eadem ratione brachia et manus

tremunt; vel etiam quia hujusmodi membra sunt magis mobilia, propter quod et genua tremunt timentibus secundum illud Isa. 35, 3: *Confortate manus dissolutas, et genua tremuntia* (1) *roborate.*

ARTICULUS IV. — *Utrum timor impediat operationem.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod timor impediat operationem. Operatio enim maximè impeditur perturbatione rationis, quæ dirigit in opere. Sed timor perturbat rationem, ut dictum est art. 2 hujus quæst., ad 2. Ergo timor impedit operationem.

2. Præterea, illi qui faciunt aliquid cum timore, facilius in operatione deficiunt, sicut si aliquis incedat super trabem in alto positam, propter timorem de facili cadit; non autem caderet, si incederet super eandem trabem in imo positam, propter defectum timoris. Ergo timor impedit operationem.

3. Præterea, pigritia sive segnitias est quædam species timoris. Sed pigritia impedit operationem. Ergo et timor.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Philip. 2, 2: *Cum metu et tremore vestram salutem operamini*; quod non diceret si timor bonam operationem impediret. Timor ergo non impedit bonam operationem.

Respondeo dicendum quod operatio hominis exterior causatur quidem ab animâ sicut à primo movente, sed à membris corporeis sicut ab instrumentis. Contingit autem operationem impediri et propter defectum instrumenti, et propter defectum principalis moventis.

Ex parte igitur instrumentorum corporaliū, timor, quantum est de se, semper natus est impedire exteriorem operationem, propter defectum caloris, qui ex timore accidit in exterioribus membris.

Sed ex parte animæ, si sit timor moderatus, non multum rationem perturbans, confert ad benè operandum, in quantum causat quamdam sollicitudinem, et facit hominem attentius consiliari et operari. Si verò timor tantum increseat quod rationem perturbet, impedit operationem etiam ex parte animæ. Sed de tali timore Apostolus non loquitur.

Et per hæc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod illi qui cadunt de trabe in alto positâ, patiuntur perturbationes imaginationis, propter timorem casus imaginati.

Ad tertium dicendum quod omnis timens refugit id quod timet; et ideò cum pigritia sit timor de ipsâ operatione, in quantum est laboriosa, impedit operationem, quia retrahit voluntatem ab ipsâ. Sed timor qui est de aliis rebus, in tantum adjuvat operationem, in quantum inclinât voluntatem ad operandum ea per quæ homo effugit id quod timet.

QUÆSTIO XLV.

DE AUDACIA. — *(In quatuor articulos divisa.)*

Deinde considerandum est de audaciâ; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrum audacia sit contraria timori; 2° quomodo audacia se habeat ad spem; 3° de causâ audaciæ; 4° de effectu ipsius.

(1) Vulgata, *debilia.*

cia se habeat ad spem; 3° de causâ audaciæ; 4° de effectu ipsius.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum audacia sit contraria timori.* — (*Sup., quæst. 23, art. 2, corp., fin., et inf., præsent. quæst., art. 3, corp., et 2-2, qu. 123, art. 3, ad 3, et quæst. 129, art. 6, ad 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod audacia non contrarietur timori. Dicit enim Augustinus, in lib. 83 QQ., quæst. 31, à med., et quæst. 34, quod *audacia vitium est*. Vitium autem virtuti contrariatur. Cum ergo timor non sit virtus, sed passio, videtur quod timori non contrarietur audacia.

2. Præterea, uni unum est contrarium. Sed timori contrariatur spes. Non ergo contrariatur ei audacia.

3. Præterea, unaquæque passio excludit passionem oppositam. Sed id quod excluditur per timorem, est securitas; dicit enim Augustinus, 2 Confess., cap. 6, à med., quod *timor securitati præcavet*. Ergo securitas contrariatur timori. Non ergo audacia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, à med., quod *audacia est timori contraria*.

Respondeo dicendum quod de ratione contrariorum est quod maximè à se distent, ut dicitur in 10 Metaph., text. 13. Illud autem quod maximè distat à timore est audacia. Timor enim refugit nocumentum futurum propter ejus victoriam super ipsum timentem; sed audacia aggreditur periculum imminens propter victoriam sui supra ipsum periculum. Unde manifestè timori contrariatur audacia.

Ad primum ergo dicendum quod ira, audacia, et omnium passionum nomina dupliciter accipi possunt: uno modo, secundum quod important absolutè motum appetitus sensitivi in aliquod objectum bonum vel malum; et sic sunt nomina passionum; alio modo, secundum quod simul cum hujusmodi motu important recessum ab ordine rationis; et sic sunt nomina vitiorum; et hoc modo loquitur Augustinus de audaciâ. Sed nos loquimur nunc de audaciâ secundum primum modum.

Ad secundum dicendum quod uni secundum idem non sunt plura contraria; sed secundum diversa nihil prohibet uni plura contrariari; et sic dictum est supra, quæst. 23, art. 2, et quæst. 40, art. 4, quod passiones irascibilis habent duplicem contrarietatem: unam secundum oppositionem boni et mali, et sic timor contrariatur spei; aliam secundum oppositionem accessus et recessus; et sic timori contrariatur audacia, spei verò desperatio.

Ad tertium dicendum quod securitas non significat aliquid contrarium timori, sed solum timoris exclusionem; ille enim dicitur esse securus qui non timet. Unde securitas opponitur timori sicut privatio, audacia autem sicut contrarium; et sicut contrarium includit in se privationem, ita audacia securitatem.

ARTICULUS II. — *Utrum audacia consequatur spem.* — (*Sup., quæst. 25, art. 3, corp., et infra, præsent. quæst., art. 3, corp., et 2-2, quæst. 125, art. 2, ad 3, et quæst. 129, art. 7,*

corp., et Ver. quæst. 23, art. 5, ad 2, et 3 Ethic., lect. 4, col. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd audacia non consequatur spem. Audacia enim est respectu malorum et terribilium, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 7, circa med. Spes autem respicit bonum, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 1. Ergo habent diversa objecta, et non sunt unius ordinis. Ergo audacia non consequitur spem.

2. Præterea, sicut audacia contrariatur timori, ita desperatio spei. Sed timor non sequitur desperationem; quinimò desperatio excludit timorem, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, à med. Ergo audacia non consequitur spem.

3. Præterea, audacia intendit quoddam bonum, scilicet victoriam. Sed tendere in bonum arduum pertinet ad spem. Ergo audacia est idem spei. Non ergo consequitur spem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Eth., cap. 8, post med., quòd *illi qui sunt bonæ spei, sunt audaces*. Videtur ergo quòd audacia consequitur spem.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam pluries dictum est, et præcipuè quæst. 22, art. 2, omnes hujusmodi passionēs animæ ad appetitivam potentiam pertinent. Omnis autem motus appetitivæ potentiæ reducitur ad prosecutionem vel ad fugam. Prosecutio autem vel fuga est alicujus et per se et per accidens; per se quidem est prosecutio boni, fuga verò mali; per accidens autem potest prosecutio esse mali propter aliquod bonum adjunctum, et fuga boni propter aliquod malum adjunctum. Quod autem est per accidens, sequitur ad id quod est per se; et idèò prosecutio mali sequitur prosecutionem boni, sicut et fuga boni sequitur fugam mali. Hæc autem quatuor pertinent ad quatuor passionēs: nam prosecutio boni pertinet ad *spem*, fuga mali ad *timorem*, prosecutio mali terribilis pertinet ad *audaciam*, fuga verò boni pertinet ad *desperationem*. Unde sequitur quòd audacia consequitur ad spem; ex hoc enim quòd aliquis sperat superare terribile imminens, ex hoc audacter insequitur ipsum. Ad timorem verò sequitur desperatio; idèò enim aliquis desperat, quia timet difficultatem quæ est circa bonum sperandum.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio sequeretur, si bonum et malum essent objecta non habentia ordinem ad invicem. Sed quia malum habet aliquem ordinem ad bonum (est enim posterius bono, sicut privatio habitu), idèò audacia, quæ insequitur malum, est post spem, quæ insequitur bonum.

Ad secundum dicendum quòd, etsi bonum simpliciter sit prius quàm malum, tamen fuga per prius debetur malo quàm bono; sicut insecutio per prius debetur bono quàm malo. Et idèò sicut spes est prior quàm audacia, ita timor est prior quàm desperatio; et sicut ex timore non semper sequitur desperatio, sed quando fuerit intensus, ita ex spe non semper sequitur audacia, sed quando fuerit vehementis.

Ad tertium dicendum quòd audacia, licèt sit circa malum, cui conjunctum est bonum vi-

ctoriæ secundum æstimationem audacis, tamen respicit malum; bonum verò adjunctum respicit spes; et similiter desperatio respicit bonum directè, quod refugit; malum verò adjunctum respicit timor. Unde propriè loquendo audacia non est pars spei, sed ejus effectus, sicut nec desperatio est pars timoris, sed ejus effectus. Et propter hoc etiam audacia principalis passio esse non potest.

ARTICULUS III. — *Utrùm defectus aliquis sit causa audaciæ.* — (Sup., quæst. 23, art. 2, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus aliquis sit causa audaciæ. Dicit enim Philosophus in lib. de Problematibus, lect. 27, probl. 4, quòd *amatores vini sunt fortes et audaces*. Sed ex vino sequitur defectus ebrietatis (1). Ergo audacia causatur ex defectu (2).

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, à med., quòd *inexpertum periculis sunt audaces*. Sed inexperience defectus quidam est. Ergo audacia ex defectu causatur.

3. Præterea, injusta passi audaciores esse solent; sicut etiam bestię, cùm percutiuntur, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 8, circa med. Sed injustum pati ad defectum pertinet. Ergo audacia ex aliquo defectu causatur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, à med., quòd *causa audaciæ est cùm in phantasiam spes fuerit salutarium ut propè existentium, timendorum autem aut non entium, aut longè entium*. Sed id quod pertinet ad defectum, vel pertinet ad salutarium remotionem, vel ad terribilium propinquitatem. Ergo nihil quod ad defectum pertinet, est causa audaciæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est art. præc., audacia consequitur spem, et contrariatur timori. Unde quæcumque nata sunt causare spem, vel excludere timorem, sunt causa audaciæ.

Quia verò timor, et spes, et etiam audacia, cùm sint passionēs quædam, consistunt in motu appetitûs, et in quâdam transmutatione corporali, dupliciter potest accipi causa audaciæ, sive quantum ad provocationem spei, sive quantum ad exclusionem timoris: uno modo quidem ex parte appetitivi motûs; alio verò modo ex parte transmutationis corporalis.

Ex parte quidem appetitivi motûs, qui sequitur apprehensionem, provocatur spes causans audaciam per ea quæ faciunt nos æstimare quòd possibile sit adipisci victoriam vel secundum propriam potentiam, sicut fortitudo corporis, experientia in periculis, multitudo pecuniarum, et alia hujusmodi; sive per potentiam aliorum, sicut multitudo amicorum, vel quorumcumque auxilantium; et præcipuè si homo confidat de auxilio divino. Unde illi qui se benè habent ad divina, audaciores sunt, ut etiam Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, sub fin. Timor autem excluditur secundum istum modum per remotionem

(1) Ita codd. et editi passim. Theologi omittunt, ebrietatis.

(2) Ita communius. Cod. Alean., ex aliquo defectu. Edit. Rom., ex ebrietatis defectu.

terribilium appropinquantium, putà quia homo non habet inimicos, quia nulli nocuit, quia non videt aliquod periculum imminere; illis enim videntur maximè pericula imminere qui aliis nocuerunt. Ex parte verò transmutationis corporalis causatur audacia per provocationem spei et exclusionem timoris, ex his quæ faciunt caliditatem circa cor. Unde Philosophus dicit in lib. 3 de Partibus animalium, cap. 6, circa fin., quòd *illi qui habent parvum cor secundum quantitatem, sunt magis audaces; et animalia habentia magnum cor secundum quantitatem, sunt timidi*; quia calor naturalis non tantum potest calefacere magnum cor, sicut parvum; sicut ignis non tantum potest calefacere magnam domum, sicut parvam. Et in lib. de Probl., sect. 27, probl. 4, dicit quòd *habentes magnum pulmonem sanguineum sunt audaciores propter caliditatem cordis exinde consequentem*; et ibidem dicit quòd *vini amatores sunt magis audaces propter caliditatem vini*. Unde et supra dictum est, qu. 40, art. 6, quòd ebrietas facit ad bonitatem spei; caliditas enim cordis repellit timorem, et causat spem, propter cordis extensionem et amplificationem.

Ad primum ergo dicendum quòd ebrietas causat audaciam, non in quantum est defectus, sed in quantum facit cordis dilatationem, et in quantum etiam facit æstimationem cujusdam magnitudinis.

Ad secundum dicendum quòd illi qui sunt inexperti periculorum, sunt audaciores, non propter defectum, sed per accidens, in quantum scilicet propter inexperiencem neque debilitatem suam cognoscunt, neque præsentiam periculorum; et ita per subtractionem causæ timoris sequitur audacia.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 5, in fin., *injustum passi redduntur audaciores, quia æstimant quòd Deus injustum passis auxilium ferat*. Et sic patet quòd nullus defectus causat audaciam nisi per accidens, in quantum scilicet habet adjunctam aliquam excellentiam vel veram vel æstimatam, vel ex parte alterius vel ex parte sui.

ARTICULUS IV. — *Utrum audaces sint promptiores in principio quam in fine in ipsis periculis*. — (Quæst. 44, art. 3, et quæst. 45, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd audaces non sint promptiores in principio quam in ipsis periculis. Tremor enim ex timore causatur, qui contrariatur audaciæ, ut ex dictis patet, art. 1 hujus quæst. Sed audaces quandoque in principio tremunt, ut Philosophus dicit in lib. de Problematicis, sect. 27, probl. 3, in fin. Ergo non sunt promptiores in principio quam in ipsis periculis existentes.

2. Præterea, per augmentum objecti augetur passio; sicut si bonum est amabile, et magis bonum est magis amabile. Sed arduum est objectum audaciæ. Augmentato ergo arduo, augmentatur audacia. Sed magis fit arduum et difficile periculum, quando est præsens. Ergo debet tunc magis crescere audacia.

3. Præterea, ex vulneribus inflictis provo-

catur ira. Sed ira causat audaciam; dicit enim Philosophus in 2 Rhetor., cap. 5, in fin., quòd *ira est ausivum*. Ergo, quando jam sunt in ipsis periculis et percipiuntur, videtur quòd magis audaces reddantur.

Sed contra est quod dicitur in 3 Eth., c. 7, post med., quòd *audaces prævolantes sunt, et volantes ante pericula; in ipsis autem discedunt*.

Respondeo dicendum quòd audacia, cum sit quidam motus appetitus sensitivi, sequitur apprehensionem sensitivæ (1) virtutis. Virtus autem sensitiva non est collativa, nec inquisitiva singulorum quæ circumstant rem, sed subitum habet iudicium. Contingit autem quandoque quòd secundum subitam apprehensionem, non possunt cognosci omnia quæ difficultatem in aliquo negotio afferunt. Unde surgit audaciæ motus ad aggrediendum periculum. Unde quando jam experiuntur ipsum periculum, sentiunt majorem difficultatem quam æstimaverunt; et ideò deficiunt.

Sed ratio est discursiva omnium quæ afferunt difficultatem negotio. Et ideò fortes, qui ex iudicio rationis aggrediuntur pericula, in principio videntur remissi, quia non passione, sed cum deliberatione (2) debitæ aggrediuntur; quando autem sunt in ipsis periculis, non experiuntur aliquid improvisum, sed quandoque minora illis quæ præcogitaverunt; et ideò magis persistunt. Vel etiam quia propter bonum virtutis pericula aggrediuntur; cuius boni voluntas in eis perseverat, quantacumque sint pericula. Audaces autem propter solam æstimationem facientem spem et excludentem timorem, sicut dictum est art. præc.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam in audacibus accidit tremor propter revocationem caloris ab exterioribus ad interiora; sicut etiam in timentibus; sed in audacibus revocatur calor ad cor, in timentibus autem ad inferiora.

Ad secundum dicendum quòd objectum amoris est simpliciter bonum: unde augmentatum simpliciter augmentat amorem. Sed objectum audaciæ est compositum ex bono et malo; et motus audaciæ in malum præsupponit motum spei in bonum; et ideò si tantum addatur de arduitate ad periculum, quòd excedat spem, non sequetur motus audaciæ, sed diminuetur; si tamen sit motus audaciæ, quantò majus est periculum, tantò major audacia reputatur.

Ad tertium dicendum quòd ex læsione non causatur ira, nisi supposita aliquâ spe, ut infra dicetur, quæst. seq., art. 1, et ideò si fuerit tantum periculum quod excedat spem victoriæ, non sequetur ira; sed verum est quòd si ira sequatur, audacia augebitur.

QUÆSTIO XLVI.

DE IRA SECUNDUM SE. — (In octo articulos divisa.)

Deinde considerandum est de irâ; et primò

(1) Ita codd. Alcan., Tarrac., alique cum editis passim. Al., *appetitivæ*.

(2) Ita codd. et Nicolaius. Al., *non passi, sed cum deliberatione*. etc.

de irâ secundum se; secundò de causâ factivâ iræ et remedio ejus; tertio de effectu ejus.

Circa primum quærentur octo: 1° utrùm ira sit passio specialis; 2° utrùm objectum iræ sit bonum an malum; 3° utrùm ira sit in concupiscibili; 4° utrùm ira sit cum ratione; 5° utrùm ira sit naturalior quàm concupiscentia; 6° utrùm ira sit gravior quàm odium; 7° utrùm ira solùm sit ad illos ad quos est justitia; 8° de speciebus iræ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm ira sit specialis passio.* — (2-2, quæst. 158, art. 8, corp., et 3, dist. 5, quæst. 2, art. 2, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non sit passio specialis. Ab irâ enim denominatur potentia irascibilis. Sed hujus potentie non est una tantum passio, sed multæ. Ergo ira non est passio specialis.

2. Præterea, cuilibet passioni speciali est aliquid contrarium, ut patet inducenti per singula. Sed iræ non est aliqua passio contraria, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 3. Ergo ira non est passio specialis.

3. Præterea, una specialis passio non includit aliam; sed ira includit multas passiones; est enim cum tristitiâ, et cum spe, et cum delectatione, ut patet per Philosophum in 2 Rhet., cap. 2. Ergo ira non est passio specialis.

Sed contra est quod Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, ponit iram specialem passionem; et similiter Tullius, 4 de Tuscul. QQ., aliquant. à princ.

Respondeo dicendum quòd aliquid dicitur generale dupliciter: uno modo per prædicationem, sicut animal est generale ad omnia animalia; alio modo per causam, sicut sol est causa generalis omnium quæ generantur in his inferioribus, secundum Dionysium in 4 cap. de div. Nom., part. 1, lect. 3. Sicut enim genus continet multas differentias potestate secundum similitudinem materie, ita causa agens continet multos effectus secundum virtutem activam. Contingit autem aliquem effectum ex concursu diversarum causarum produci. Et quia omnis causa aliquo modo in effectu manet, potest etiam dici tertio modo quòd effectus ex congregatione multarum causarum productus habet quamdam generalitatem, in quantum continet multas causas quodammodo in actu.

Primo ergo modo ira non est passio generalis, sed conditio aliis passionibus, ut supra dictum est, qu. 23, art. 1 et 4.

Similiter autem nec secundo modo; non est enim causa aliarum passionum, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 1: sed per hunc modum potest dici generalis passio amor, ut patet per Aug. in 14 de Civ. Dei, cap. 7 et 9. Amor enim est prima radix omnium passionum, ut supra dictum est, qu. 25, art. 2.

Sed tertio modo potest ira dici passio generalis, in quantum ex concursu multarum passionum causatur; non enim insurgit motus iræ, nisi propter aliquam tristitiam illatam, et nisi adsit desiderium et spes ulciscendi; quia, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 2, circa princ., *iratus habet spem pu-*

niendi; appetit enim vindictam ut sibi possibilem. Unde, si fuerit multum excellens persona quæ nocumentum intulit, non sequitur ira, sed solùm tristitia, ut Avicenna dicit in lib. de Animâ.

Ad primum ergo dicendum quòd vis irascibilis denominatur ab irâ, non quia omnis motus hujus potentie sit ira, sed quia ad iram terminantur omnes motus hujus potentie, et inter alios ejus motus iste est manifestior.

Ad secundum dicendum quòd ex hoc ipso quòd ira causatur ex contrariis passionibus, scilicet à spe, quæ est boni, et à tristitiâ, quæ est mali, includit in seipsâ contrarietatem; et ideo non habet contrarium extra se, sicut etiam in mediis coloribus non invenitur contrarietas, nisi quæ est simplicium colorum, ex quibus causantur.

Ad tertium dicendum quòd ira includit multas passiones, non quidem sicut genus species, sed magis secundum continentiam causæ et effectus.

ARTICULUS II. — *Utrùm objectum iræ sit bonum vel malum.* — (Inf., art. 3 et 6, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd objectum iræ sit malum. Dicit enim Gregorius Nyssenus (Nemesius, lib. de Nat. hom., cap. 24), quòd *ira est quasi armigera concupiscentiæ*, in quantum scilicet impugnat id quod concupiscentiam impedit. Sed omne impedimentum habet rationem mali. Ergo ira respicit malum tanquàm objectum.

2. Præterea, ira et odium conveniunt in effectu; utriusque enim est inferre nocumentum alteri. Sed odium respicit malum tanquàm objectum, ut supra dictum est, qu. 29, art. 1. Ergo et ira.

3. Præterea, ira causatur ex tristitiâ; unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, à med., quòd *ira operatur cum tristitiâ*. Sed tristitiæ objectum est malum. Ergo et iræ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Confess., cap. 6, à med., quòd *ira quærit seu appetit vindictam*. Sed appetitus vindictæ est appetitus boni, cum vindicta ad justitiam pertineat. Ergo objectum iræ est bonum.

Præterea, ira semper est cum spe; unde et delectationem causat, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 2, à princ. Sed spei et delectationis objectum est bonum. Ergo et iræ.

Respondeo dicendum quòd motus appetitivæ virtutis sequitur actum virtutis apprehensivæ. Vis autem apprehensiva dupliciter aliquid apprehendit: uno modo per modum incomplexi; sicut cum intelligimus quid est homo; alio modo per modum complexi, sicut cum intelligimus album inesse homini. Unde utroque modo vis appetitiva potest tendere in bonum et malum. Per modum quidem simplicis et incomplexi, cum appetitus simpliciter sequitur bonum vel inhæret bono, vel refugit malum, et tales motus sunt *desiderium et spes, delectatio et tristitia*, et alia hujusmodi. Per modum autem complexi, sicut cum appetitus fertur in hoc quod aliquod bonum vel malum insit, vel fiat circa alterum, vel tendendo in hoc, vel refugiendo ab hoc; sicut manifestè patet in amore et odio; amamus

enim aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod bonum; odimus autem aliquem, in quantum volumus ei inesse aliquod malum.

Et similiter est in irâ. Quicumque enim irascitur, quærit vindicari de aliquo. Et sic motus iræ tendit in duo, scilicet in ipsam vindictam quam appetit, et sperat sicut quoddam bonum, unde et de ipsâ delectatur: tendit etiam in illum de quo quærit vindictam, sicut in contrarium et nocivum, quod pertinet ad rationem mali.

Est autem duplex differentia attendenda circa hoc iræ ad odium et ad amorem: quarum prima est quod ira semper respicit duo objecta; amor verò et odium quandoque respiciunt unum objectum tantum; sicut cum dicitur aliquis amare vinum vel aliquid huiusmodi, aut etiam odire. Secunda est quia utrumque objectum quod respicit amor, est bonum; vult enim amans bonum alicui tantquam sibi convenienti; utrumque verò eorum quæ respicit odium, habet rationem mali, vult enim odiens malum alicui tantquam cuidam inconvenienti. Sed ira respicit unum objectum secundum rationem boni, scilicet vindictam quam appetit, et aliud secundum rationem mali, scilicet hominem nocivum, de quo vult vindicari; et ideò est passio quodammodo composita ex contrariis passionibus.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III. — *Utrum ira sit in concupiscibili.* — (2-2, quæst. 143, art. 3, corp., et 3, dist. 26, quæst. 1 et 2, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ira sit in concupiscibili. Dicit enim Tullius in 4 de Tuscul. QQ., aliquant. à princ., quod *ira est libido quædam*. Sed libido est in concupiscibili. Ergo et ira.

2. Præterea, Augustinus dicit in Regulâ, quod *ira crescit in odium*; et Tullius dicit in eodem lib., aliquant. à princ., quod *odium est ira inveterata*. Sed odium est in concupiscibili, sicut amor. Ergo ira est in concupiscibili.

3. Præterea, Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, et Gregorius Nyssenus (Nemesius lib. de Nat. hom., cap. 21), dicunt quod *ira componitur ex tristitiâ et desiderio*. Sed utrumque horum est in concupiscibili. Ergo ira est in concupiscibili.

Sed contra, vis concupiscibilis est alia ab irascibili. Si igitur ira esset in concupiscibili, non denominaretur ab eâ vis irascibilis.

Respondeo dicendum quod sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 1, passiones irascibilis in hoc differunt à passionibus concupiscibilis, quod objecta passionum concupiscibilis sunt bonum et malum absolutè, objecta autem passionum irascibilis sunt bonum et malum cum quâdam elevatione et arduitate. Dictum est autem art. præc., quod ira respicit duo objecta, scilicet vindictam quam appetit, et eum de quo vindictam quærit, et circa utrumque quamdam arduitate ira requirit; non enim insurgit motus iræ nisi aliquâ magnitudine circa utrumque existente: quæcumque enim nihil sunt, aut modica val-

dè, nullo modo digna æstimamus, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 2, parum à princ. Unde manifestum est quod ira non est in concupiscibili, sed in irascibili.

Ad primum ergo dicendum quod Tullius *libidinem* nominat appetitum cujuscumque boni futuri, non habitâ discretionem ardui vel non ardui; et secundum hoc ponit iram sub libidine, in quantum est appetitus vindictæ. Sic autem libido communis est ad irascibilem et concupiscibilem.

Ad secundum dicendum quod ira dicitur crescere in odium, non quod eadem numero passio quæ prius fuit ira, postmodum fiat odium per quamdam inveterationem; sed per quamdam causalitatem; ira enim per diuturnitatem causat odium.

Ad tertium dicendum quod ira dicitur componi ex tristitiâ et desiderio, non sicut ex partibus, sed sicut ex causis. Dictum est autem supra, quæst. 25, art. 1, quod passiones concupiscibilis sunt causæ passionum irascibilis.

ARTICULUS IV. — *Utrum ira sit cum ratione.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ira non sit cum ratione. Ira enim, cum sit passio quædam, est in appetitu sensitivo. Sed appetitus sensitivus non sequitur rationis apprehensionem, sed sensitivæ partis. Ergo ira non est cum ratione.

2. Præterea, animalia bruta carent ratione, et tamen in eis invenitur ira. Ergo ira non est cum ratione.

3. Præterea, ebrietas ligat rationem; adjuvat autem ad iram. Ergo ira non est cum ratione.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, in princ., quod *ira consequitur rationem aqualiter*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., ira est appetitus vindictæ; hæc autem collationem importat pænæ infligendæ ad nocumentum sibi illatum; unde in 7 Ethic. dicit Philosophus, loc. cit., quod *sylogizans conferendo, quoniam oportet taliter oppugnare, irascitur confestim* (1). Conferre autem et sylogizare est rationis; et ideò ira est quodammodo cum ratione.

Ad primum ergo dicendum quod motus appetitivæ virtutis potest esse cum ratione dupliciter: uno modo cum ratione præcipiente, et sic voluntas est cum ratione, unde dicitur *appetitus rationalis*; alio modo cum ratione denuntiante, et sic ira est cum ratione; dicit enim Philosophus, in lib. de Problematibus, sect. 28, probl. 3, quod *ira est cum ratione, non sicut præcipiente ratione, sed ut manifestante injuriam*; appetitus enim sensitivus immediatè rationi non obedit, sed mediante voluntate.

Ad secundum dicendum quod bruta animalia habent instinctum naturalem ex divinâ ratione eis inditum, per quem habent motus interiores et exteriores similes motibus ra-

(1) Ita editi passim cum Nicolaio; quidam tantum pro, taliter, habent, totaliter. Cod. Alean. alique, et Theologi: *Sylogizans, quoniam oportet taliter oppugnare, confestim irascitur*.

tionis, sicut supra dictum est, qu. 40, art. 3.

Ad tertium dicendum quòd sicut dicitur in 7 Ethic., cap. 6, circa princ., *ira audit aliquo qualiter rationem, sicut nuntiantem quod injuriatum est ei; sed non perfectè audit*, quia non observat regulam rationis in rependendo vindictam. Ad iram ergo requiritur aliquis actus rationis, et additur impedimentum rationis. Unde Philosophus dicit in lib. de Problematis, sect. 3, probl. 2 et 26, quòd *illi qui sunt multum ebrii, tanquàm nihil habentes de judicio rationis, non irascuntur; sed quando sunt parum ebrii, irascuntur, tanquàm habentes judicium rationis, sed impeditum*.

ARTICULUS V. — *Utrum ira sit naturalior quàm concupiscentia.* — (2-2, quæst. 156, art. 4, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non sit naturalior quàm concupiscentia. Proprium enim hominis dicitur quòd sit animal mansuetum naturâ. Sed mansuetudo opponitur iræ, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 3. Ergo ira non est naturalior quàm concupiscentia, sed omninò videtur esse contra hominis naturam.

2. Præterea, ratio contra naturam dividitur; ea enim quæ secundum rationem agunt, non dicimus secundum naturam agere. Sed ira est cum ratione; concupiscentia autem sine ratione, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 6, à princ. Ergo concupiscentia est naturalior quàm ira.

3. Præterea, ira est appetitus vindictæ; concupiscentia autem maximè est appetitus delectabilium secundum tactum, scilicet ciborum et venereorum; hæc autem sunt magis naturalia homini quàm vindicta. Ergo concupiscentia est naturalior quàm ira.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic., loc. cit., quòd *ira est naturalior quàm concupiscentia*.

Respondeo dicendum quòd naturale dicitur illud quod causatur à naturâ, ut patet in 2 Physic., text. 4. Unde utrum aliqua passio sit magis vel minus naturalis, considerari non potest nisi ex causâ suâ. Causa autem passionis, ut supra dictum est, quæst. 36, art. 2, dupliciter accipi potest: uno modo ex parte objecti, alio modo ex parte subjecti. Si ergo consideretur causa iræ et concupiscentiæ ex parte objecti, sic concupiscentia, et maximè ciborum et venereorum, naturalior est quàm ira, in quantum ista sunt magis naturalia quàm vindicta. Si autem consideretur causa iræ ex parte subjecti, sic quodammodò ira est naturalior, et quodammodò concupiscentia. Potest enim natura alicujus hominis considerari vel secundum naturam generis, vel secundum naturam speciei, vel secundum complexionem propriam individui. Si igitur consideretur natura generis, quæ est natura hujus hominis, in quantum est animal, sic naturalior est concupiscentia quàm ira, quia ex ipsâ naturâ communi habet homo quamdam inclinationem ad appetendum ea quæ sunt conservativa vitæ vel secundum speciem, vel secundum individuum. Si autem consideremus naturam hominis ex parte speciei,

scilicet in quantum est rationalis, sic ira est magis naturalis homini quàm concupiscentia, in quantum ira est cum ratione magis quàm concupiscentia. Unde Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 5, quòd *humanius est punire*, quod pertinet ad iram, *quàm mansuetum esse*; unumquodque enim naturaliter insurgit contra contraria et nociva. Si verò consideretur natura hujus individui secundum propriam complexionem, sic ira naturalior est quàm concupiscentia, quia scilicet habitudinem naturalem ad irascendum, quæ est ex complexione, magis de facili sequitur ira quàm concupiscentia, vel aliqua alia passio. Est enim homo dispositus ad irascendum, secundum quòd habet cholericam complexionem; cholera autem inter alios humores citius movetur, assimilatur enim igni; et ideò magis est in promptu illi qui est dispositus secundum naturalem complexionem ad iram, quòd irascatur, quàm ei qui est dispositus ad concupiscendum, quòd concupiscat. Et propter hoc Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 6, ante med., quòd *ira magis traducitur à parentibus in filios quàm concupiscentia*.

Ad primum ergo dicendum quòd in homine considerari potest et naturalis complexio ex parte corporis, quæ est temperata, et ipsa ratio. Ex parte igitur complexionis corporalis, naturaliter homo secundum suam speciem est non habens superexcellentiam neque iræ neque alicujus alterius passionis, propter temperamentum suæ complexionis; alia verò animalia, secundum quòd recedunt ab hac qualitate complexionis ad dispositionem alicujus complexionis extremæ, secundum hoc etiam naturaliter disponuntur ad excessum alicujus passionis, ut leo ad audaciam, canis ad iram, lepus ad timorem, et sic de aliis. Ex parte verò rationis est naturale homini et irasci, et mansuetum esse; secundum quòd ratio quodammodò causat iram, in quantum nuntiat causam iræ; et quodammodò sedat iram, in quantum iratus non totaliter audit imperium rationis, ut supra dictum est, art. præc., ad 3.

Ad secundum dicendum quòd ipsa ratio pertinet ad naturam hominis. Unde ex hoc ipso quòd ira est cum ratione, sequitur quòd secundum aliquem modum sit homini naturalis.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de irâ et de concupiscentiâ ex parte objecti.

ARTICULUS VI. — *Utrum ira sit gravior quàm odium.* — (2-2, quæst. 159, art. 4, et Mal. quæst. 12, art. 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira sit gravior quàm odium. Dicitur enim Prov. 27, 4, quòd *ira non habet misericordiam, nec erumpens furor*. Odium autem quandoque habet misericordiam. Ergo ira est gravior quàm odium.

2. Præterea, majus est pati malum, et de malo dolere, quàm simpliciter pati. Sed illi qui habet aliquem odio, sufficit quòd ille quem odit, patiatur malum; irato autem non sufficit, sed quærit quòd cognoscat illud, et de illo doleat, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 4, circa fin. Ergo ira est gravior quàm odium.

3. Præterea, quantò ad constitutionem alicujus plura concurrant, tantò videtur esse stabilior, sicut habitus ille permanentior est qui ex pluribus actibus causatur. Sed ira causatur ex concursu plurium passionum, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., non autem odium. Ergo ira est stabilior et gravior quàm odium.

Sed contra est quòd Augustinus in Regulâ odium comperat *trabi*, iram verò *festucae*.

Respondeo dicendum quòd species passionis, et ratio ipsius ex objecto pensatur. Est autem objectum iræ, et odii idem subjecto: nam sicut odians appetit malum ei quem odit, ita iratus ei contra quem irascitur; sed non eadem ratione: nam odians appetit malum inimici in quantum est malum; iratus autem appetit malum ejus contra quem irascitur, non in quantum est malum, sed in quantum habet quamdam rationem boni, scilicet prout æstimat illud esse justum, in quantum est vindicativum. Unde etiam supra dictum est, art. 2 hujus quæst., quòd odium est per applicationem mali ad malum, ira autem per applicationem boni ad malum. Manifestum est autem quòd appetere malum sub ratione justî, minus habet de ratione mali, quàm velle malum alicujus simpliciter; velle enim malum alicujus sub ratione justî, potest esse etiam secundum virtutem justitiæ, si præcepto rationis obtemperetur. Sed ira in hoc solùm deficit quòd non obedit rationis præcepto in ulciscendo. Unde manifestum est quòd odium est multò deterius et gravius quàm ira.

Ad primum ergo dicendum quòd in irâ et odio duo possunt considerari, scilicet ipsum quod desideratur, et intensio desiderii. Quantum igitur ad id quod desideratur, ira habet magis misericordiam quàm odium; quia enim odium appetit malum alterius secundum se, nullâ mensurâ mali satiatur; ea enim quæ secundum se appetuntur, sine mensurâ appetuntur, ut Philosophus dicit 1 Polit., cap. 6, à med., sicut avarus divitias. Unde dicitur Eccli. 12, 16: *Inimicus, si invenerit tempus, non satiabitur sanguine*. Sed ira non appetit malum nisi sub ratione justî vindicativi; unde quando malum illatum excedit mensuram justitiæ secundum æstimationem irascentis, tunc miseretur. Unde Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, circa fin., quòd *iratus, si fiant multa, miserebitur; odians autem pro nullo*. Quantum verò ad intensionem desiderii, ira magis excludit misericordiam quàm odium, quia motus iræ est impetuosior propter cholerae inflammationem; unde statim subditur, Prov. 27: *Impetum concitati spiritûs ferre quis poterit?*

Ad secundum dicendum quòd, sicut dictum est in corp. art., iratus appetit malum alicujus, in quantum habet rationem justî vindicativi. Vindicta autem fit de ratione per illationem poenæ. Est autem de ratione poenæ quòd sit contraria voluntati, et quòd sit afflictiva, et quòd pro aliquâ culpâ inferatur; et ideò iratus hoc appetit ut ille cui nocumentum infert, percipiat, et doleat, et quòd cognoscat, propter injuriam illatam sibi hoc provenire. Sed odians de hoc nihil curat, quia

appetit malum alterius, in quantum hujusmodi. Non est autem verum quòd id de quo quis tristatur, sit pejus. Injustitia enim et imprudentia, cum sint mala, quia tamen sunt voluntaria, non contristant eos quibus insunt, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 4, circa fin.

Ad tertium dicendum quòd id quod ex pluribus causis causatur, tunc est stabilior quando causæ accipiuntur unius rationis; sed una causa potest prævalere multis aliis. Odium autem provenit ex permanentiori causâ quàm ira; nam ira provenit ex aliquâ commotione animi propter læsionem illatam; sed odium procedit ex aliquâ dispositione hominis, secundum quam reputat sibi contrarium et nocivum id quod odit; et ideò sicut passio citius transit quàm dispositio vel habitus, ita ira citius transit quàm odium; quamvis etiam odium sit passio ex tali dispositione proveniens; et propter hoc Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, non remotè à fin., quòd *odium est magis insanabile quàm ira*.

ARTICULUS VII. — *Utrum ira sit ad illos solùm ad quos est justitia.*

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non solùm sit ad illos ad quos est justitia. Non enim est justitia hominis ad res irracionales. Sed tamen homo quandoque irascitur rebus irrationalibus, putà cum scriptor ex irâ projicit pennam, vel eques percutit equum. Ergo ira non solùm est ad illos ad quos est justitia.

2. Præterea, non est justitia hominis ad seipsum, nec ad ea quæ sũ ipsius sunt, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 6 et ult. Sed homo quandoque sibi ipsi irascitur, sicut poenitens propter peccatum; unde dicitur in Psal. 4, 5: *Irascimini, et nolite peccare*. Ergo non solùm est ad quos est justitia.

3. Præterea, justitia et injustitia potest esse alicujus ad totum aliquod genus, vel ad totam aliquam communitatem, putà cum civitas aliquem læsit. Sed ira non est ad aliquod genus, sed solùm ad aliquod singulare, ut dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 4, sub fin. Ergo ira non propriè est ad quos est justitia et injustitia.

Sed contrarium accipi potest à Philosopho in 2 Rhet., cap. 2, 3 et 4.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ira appetit malum, in quantum habet rationem justî vindicativi; et ideò ad eosdem est ira ad quos est justitia et injustitia; nam inferre vindictam ad justitiam pertinet; lædere autem aliquem pertinet ad injustitiam. Unde tam ex parte causæ, quæ est læsio illata ab altero, quàm etiam ex parte vindictæ ejus, quam appetit iratus, manifestum est quòd ad eosdem pertinet ira ad quos justitia et injustitia.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., ad 2, ira, quamvis sit cum ratione, potest tamen etiam esse in brutis animalibus, quæ ratione carent, in quantum naturali instinctu per imaginationem moventur ad aliquid simile operibus rationis. Sic igitur cum in homine sit et ratio,

et imaginatio, dupliciter in homine potest motus iræ insurgere: uno modo, ex solâ imaginatione nuntiante læsionem; et sic insurgit aliquis motus iræ etiam ad res irracionales et inanimatas, secundum similitudinem illius motûs qui est in animalibus contra quodlibet nocivum. Alio modo, ex ratione nuntiante læsionem; et sic, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 3, circa fin., nullo modo potest esse ira ad res insensibiles, neque ad mortuos; tum quia non dolent, quod maximè quærent irati in eis quibus irascuntur; tum etiam quia non est ad eos vindicta, cum eorum non sit injuriam facere.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., circa fin. lib., quædam metaphorica justitia et injustitia est hominis ad seipsum, in quantum scilicet ratio regit irascibilem et concupiscibilem; et secundum hoc etiam homo dicitur de seipso vindictam facere, et per consequens sibi ipsi irasci; propriè autem et per se non contingit aliquem sibi ipsi irasci.

Ad tertium dicendum quòd Philosophus in 2 Rhet., cap. 4, sub fin., assignat unam differentiam inter odium et iram, quòd odium potest esse ad aliquod genus, sicut habemus odio omne latronum genus, sed ira non est nisi ad aliquod singulare. Cujus ratio est quia odium causatur ex hoc quòd qualitas alicujus rei apprehenditur ut dissonans nostræ dispositioni; et hoc potest esse vel in universali vel in particulari. Sed ira causatur ex hoc quòd aliquis nos læsit per suum actum; actus autem omnes sunt singularium; et ideò ira semper est circa aliquod singulare. Cum autem tota civitas nos læserit, tota civitas computatur sicut unum singulare.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm convenienter assignentur species iræ.* — (2-2, quæst. 137, art. 5.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, inconvenienter assignat tres species iræ, scilicet *fel*, *maniam* et *furorem*. Nullius enim generis species diversificantur secundum aliquod accidens. Sed ista tria diversificantur secundum aliquod accidens; principium enim motûs iræ *fel* vocatur; ira autem permanens dicitur *mania*; *furor* autem est *ira observans tempus in vindictam*. Ergo non sunt diversæ species iræ.

2. Præterea, Tullius in 4 de Tusculanis Quæstionibus, parùm ante med., dicit quòd *excarescentia* græcè dicitur *θυμὸς*, et est ira modò nascens, et modò desistens. *θυμὸς* autem secundum Damascenum, loco cit., est idem quòd furor. Non ergo furor tempus quærit ad vindictam, sed tempore deficit.

3. Præterea, Gregorius, 21 Moral., cap. 4, circa med., ponit tres gradus iræ, scilicet *iram sine voce*, et *iram cum voce*, et *iram cum verbo expresso*, secundum illa tria quæ Dominus ponit Matth. 5, 22: *Qui irascitur fratri suo*, ubi tangitur ira sine voce; et postea subdit: *Qui dixerit fratri suo: Raca*, ubi tangitur ira cum voce, sed needum pleno verbo formata; et postea dicit: *Qui autem dixerit fratri suo:*

Fatue, ubi expletur vox perfectione sermonis. Ergo insufficienter divisit Damascenus iram, nihil ponens ex parte vocis.

Sed contra est auctoritas Damasceni et Gregorii Nysseni (Nemes., lib. de Nat. hom., cap. 21).

Respondeo dicendum, quòd tres species iræ quas Damascenus ponit, et etiam Gregorius Nyssenus, sumuntur secundum ea quæ dant iræ aliquod augmentum. Quod quidem contingit tripliciter: uno modo ex facilitate (1) ipsius motûs; et talem iram vocat *fel*, quia citò accenditur: alio modo ex parte tristitiæ causantis iram, quæ diù in memoriâ manet: et hæc pertinet ad *maniam*, quæ à manendo dicitur. Tertio ex parte ejus quod iratus appetit, scilicet vindictæ; et hæc pertinet ad *furorem*, qui nunquam quiescit, donec puniat. Unde Philosophus in 4 Ethic., cap. 5, quosdam irascentium vocat *acutos*, quia citò irascuntur; quosdam *amaros*, quia diù retinent iram; quosdam *difficiles*, quia nunquam quiescunt, nisi puniant.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia illa per quæ ira recipit aliquam perfectionem, non omninò per accidens se habent ad iram; et ideò nihil prohibet secundum ea species iræ assignari.

Ad secundum dicendum quòd *excarescentia*, quam Tullius ponit, magis videtur pertinere ad primam speciem iræ, quæ perficitur secundum velocitatem iræ, quàm ad furorem. Nihil autem prohibet ut *θυμὸς* græcè, quòd latine *furor* dicitur, utrumque importet, et velocitatem ad irascendum, et firmitatem propositi ad puniendum.

Ad tertium dicendum quòd gradus illi iræ distinguuntur secundum effectum iræ, non autem secundum diversam perfectionem ipsius motûs iræ.

QUÆSTIO XLVII.

DE CAUSA EFFECTIVA IRÆ, ET DE REMEDIIS EJUS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ effectivâ iræ, et de remediis ejus; et circa hoc quærentur quatuor: 1º utrùm semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur; 2º utrùm sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ; 3º de causâ iræ ex parte irascentis; 4º de causâ iræ ex parte ejus contra quem aliquis irascitur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non semper aliquis irascatur propter aliquid contra se factum. Homo enim peccando nihil contra Deum facere potest; dicitur enim Job. 35, 6: *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?* Dicitur tamen Deus irasci contra homines propter peccata, secundum illud Psal. 105, 40: *Iratus est furor Domini in populum suum*. Ergo non semper aliquis irascitur propter aliquid contra se factum.

2. Præterea, ira est appetitus vindictæ, ut

(1) Ita Garcia et editi passim. Edit. Rom. cum cod. Alean., *facultate*.

jam supra definita est. Sed aliquis appetit vindictam facere etiam de his quæ contra alios fiunt. Ergo non semper motivum iræ est aliquid contra nos factum.

3. Præterea, sicut Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 2, post med., *homines irascuntur præcipuè contra eos qui despiciunt ea circa quæ ipsi maximè student; sicut qui student in philosophiâ, irascuntur contra eos qui philosophiam despiciunt; et simile est in aliis*. Sed despiciere philosophiam non est nocere ipsi studenti. Non ergo semper irascimur propter id quod contra nos fit.

4. Præterea, ille qui tacet contra contumeliantem, magis ipsum ad iram provocat, ut dicit Chrysostomus. Sed in hoc contra ipsum nihil agit, quòd tacet. Ergo non semper ira alicujus provocatur propter aliquid quod contra ipsum fit.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 4, propè fin., quòd *ira fit semper ex his quæ ad seipsum; inimicitia autem et sine his quæ ad ipsum; si enim putemus talem esse, odimus*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 46, art. 6, ira est appetitus nocendi alteri sub ratione justì vindicativi. Vindicta autem locum non habet nisi ubi præcessit injuria; nec injuria omnis ad vindictam provocat, sed illa sola quæ ad eum pertinet qui appetit vindictam. Sicut enim unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, ita etiam naturaliter repellit proprium malum. Injuria autem ab aliquo facta non pertinet ad aliquem, nisi aliquid fecerit quod aliquo modo sit contra ipsum. Unde sequitur quòd motivum iræ alicujus semper sit aliquid contra ipsum factum.

Ad primum ergo dicendum quòd ira non dicitur in Deo secundum passionem animi, sed secundum judicium justitiæ, prout vult vindictam facere de peccato. Peccator enim peccando Deo nihil nocere effectivè potest. Tamen ex parte suâ dupliciter contra Deum agit: primò quidem in quantum eum in suis mandatis contemnit; secundò in quantum nocumentum aliquod infert alicui, vel sibi, vel alteri; quod ad Deum pertinet, prout ille cui nocumentum infertur, sub Dei providentiâ et tutelâ continetur.

Ad secundum dicendum quòd irascimur contra illos qui aliis nocent, et vindictam appetimus, in quantum illi quibus nocetur, aliquo modo ad nos pertinent vel per aliquam affinitatem, vel per amicitiam, vel saltem per communionem naturæ.

Ad tertium dicendum quòd id in quo maximè studemus, reputamus esse bonum nostrum: et ideò cum illud despicitur, reputamus nos quoque despici, et arbitramur nos læsos.

Ad quartum dicendum quòd tunc aliquis tacens ad iram provocat injuriantem, quando videtur ex contemptu tacere, quasi parvipendat alterius iram; ipsa autem parvipensio quidam actus est.

ARTICULUS II. — *Utrùm sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ.* — (Inf., art. 3 et 4, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur

quòd non sola parvipensio vel despectio sit motivum iræ. Dicit enim Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, quòd *injuriam passi, vel æstimantes pati, irascimur*. Sed homo potest injuriam pati etiam absque despectu vel parvipensione. Ergo non sola parvipensio est iræ motivum.

2. Præterea, ejusdem est appetere honorem, et contristari de parvipensione. Sed bruta animalia non appetunt honorem. Ergo non contristantur de parvipensione; et tamen in eis provocatur ira propter hoc quòd vulnerantur, ut dicit Philosophus in 3 Ethic., cap. 8, circa med. Ergo non sola parvipensio videtur esse motivum iræ.

3. Præterea, Philosophus in 2 Rhet., cap. 2, ponit multas alias causas iræ, putà *oblivionem et exultationem in infortuniis, denuntiationem malorum, impedimentum consequendæ propriæ voluntatis*. Non ergo sola parvipensio est provocativum iræ.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., loc. cit., quòd *ira est appetitus cum tristitia punitionis propter apparentem parvipensionem non convenienter factam*.

Respondeo dicendum quòd omnes causæ iræ reducuntur ad *parvipensionem*. Sunt enim tres species parvipensionis, ut dicitur in 2 Rhet., ibid., scilicet *despectus, epiressmus*, id est, impedimentum voluntatis implendæ, et *contumeliatio*, et ad hæc tria omnia motiva iræ reducuntur.

Cujus ratio potest accipi duplex: prima est quia ira appetit nocumentum alterius, in quantum habet rationem justì vindicativi; et ideò in tantum quærit vindictam, in quantum videtur esse justa. Justa autem vindicta non fit nisi de eo quod est injustè factum; et ideò provocativum ad iram semper est aliquid sub ratione injusti. Unde dicit Philosophus in 2 Rhet., cap. 3, propè fin., quòd *si homines putaverint se ab eis qui læserunt (1), esse justè passos, non irascuntur; non enim fit ira ad justum*. Contingit autem tripliciter nocumentum alicui inferri, scilicet ex *ignorantiâ*, ex *passione* et ex *electione*. Tunc enim aliquis *maximè injustum facit, quando ex electione, vel industriâ, vel ex certâ malitiâ nocumentum infert*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 8. Et ideò maximè irascimur contra illos quos putamus ex industriâ nobis nocuisse. Si enim putemus, aliquos vel per ignorantiam vel ex passione nobis intulisse injuriam, vel non irascimur contra eos, vel multò minùs. Agere enim aliquid ex ignorantia vel ex passione diminuit rationem injuriæ; et est quodammodò provocativum misericordiæ et veniæ. Illi autem qui ex industriâ nocumentum inferunt, ex contemptu peccare videntur; et ideò contra eos maximè irascimur. Unde Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 3, circa med., quòd *his qui propter iram aliquid fecerunt, aut non irascimur, aut minùs irascimur; non enim propter parvipensionem videntur egisse*.

Secunda ratio est quia parvipensio excellentiæ hominis opponitur; quæ enim homines nullo modo putant digna esse, parvipen-

(1) Al., eos qui læserunt.

dunt, ut dicitur in 2 Rhet., cap. 2, parùm à princ. Ex omnibus autem bonis nostris aliquam excellentiam quærimus; et ideò quodcumque nocumentum nobis inferatur, in quantum excellentiæ derogat, videtur ad parvipensionem pertinere.

Ad primum ergo dicendum quòd ex quacumque alià causà aliquis injuriam patiat, quàm ex contemptu, illa causa minuit rationem injuriæ; sed solus contemptus vel parvipensio rationem iræ auget; et ideò est per se causa irascendi.

Ad secundum dicendum quòd, licèt animal brutum non appetat honorem sub ratione honoris, appetit tamen naturaliter quamdam excellentiam, et irascitur contra ea quæ illi excellentiæ derogant.

Ad tertium dicendum quòd omnes illæ causæ ad quamdam parvipensionem reducuntur. Oblivio enim est parvipensionis evidens signum; ea enim quæ magna æstimamus, magis memoriæ infigimus. Similiter ex quâdam parvipensione est quòd aliquis non vereatur contristare aliquem, denuntiando sibi aliqua tristitia. Qui etiam in infortuniis alicujus hilaritatis signa ostendit, videtur parùm curare de bono vel malo ejus. Similiter etiam qui impedit aliquem à sui propositi assecutione, non propter aliquam utilitatem sibi inde provenientem, non videtur multùm curare de amicitia ejus. Et ideò omnia talia, in quantum sunt signa contemptus, sunt provocativa iræ.

ARTICULUS III. — *Utrùm excellentia irascentis sit causa iræ.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd excellentia alicujus non sit causa quòd faciliùs irascatur. Dicit enim Philosophus in 2 Rhet., cap. 2, circa med., quòd *maximè aliqui irascuntur, cùm tristantur, ut infirmi et egen-tes, et qui non habent id quod concupiscunt.* Sed omnia ista ad defectum pertinere videntur. Ergo magis facit primum ad iram defectus quàm excellentia.

2. Præterea, Philosophus dicit ibidem quòd *tunc aliqui maximè irascuntur, quando in eis despicitur id de quo potest esse suspicio quòd vel non insit eis, vel quòd sit in eis debiliter; sed cùm putant se multùm excellere in illis in quibus despiciuntur, non curant.* Sed prædicta suspicio ex defectu provenit. Ergo defectus est magis causa quòd aliquis irascatur, quàm excellentia.

3. Præterea, ea quæ ad excellentiam pertinent, maximè faciunt homines jucundos et bonæ spei esse. Sed Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 3, à med., quòd *in ludo, in risu, in festo, in prosperitate, in consummatione operum, in delectatione non turpi, et in spe optimâ homines non irascuntur.* Ergo excellentia non est causa iræ.

Sed contra est quod Philosophus in eodem libro dicit, cap. 9, quòd *homines propter excellentiam indignantur.*

Respondeo dicendum quòd causa iræ in eo qui irascitur dupliciter accipi potest: uno modo secundùm habitudinem ad motivum iræ; et sic excellentia est causa ut aliquis de

facili irascatur; est enim motivum iræ injusta parvipensio, ut dictum est art. præc. Constat autem quòd quandò aliquis est excellentior, injustiùs parvipenditur in hoc in quo excelsit; et ideò illi qui sunt in aliquâ excellentiâ, maximè irascuntur, si parvipendantur; putà si dives parvipenditur in pecuniâ, et rhetor in loquendo, et sic de aliis. Alio modo potest considerari causa iræ in eo qui irascitur, ex parte dispositionis quæ in eo relinquitur ex tali motivo. Manifestum est autem quòd nihil movet ad iram nisi nocumentum quod contristat. Ea autem quæ ad defectum pertinent, maximè sunt contristantia, quia homines defectibus subjacentes faciliùs læduntur. Et ista est causa quare homines qui sunt infirmi vel in aliis defectibus, faciliùs irascuntur, quia faciliùs contristantur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd ille qui despicitur in eo in quo manifestè multùm excelsit non reputat se aliquam jacturam pati, et ideò non contristatur; et ex hâc parte minùs irascitur, sed ex aliâ parte, in quantum indigniùs despicitur, habet majorem rationem vel irascendi, nisi fortè reputet se non invideri, subsannari (1) propter despectum, sed propter ignorantiam, vel propter aliud hu jusmodi.

Ad tertium dicendum quòd omnia illa impediunt iram, in quantum impediunt tristitiam; sed ex aliâ parte nata sunt provocare iram, secundùm quòd faciunt hominem inconvenientiùs despici.

ARTICULUS IV. — *Utrùm defectus alicujus sit causa ut contra eum faciliùs irascamur.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd defectus alicujus non sit causa ut contra ipsum faciliùs irascamur. Dicit enim Philosophus in 2 Rhet., cap. 3, parùm à princ., quòd *his qui confitentur, et pœnitent, et humiliantur, non irascimur, sed magis ad eos mitemur; unde et canes non mordent eos qui resident.* Sed hoc pertinet ad parvitatem et defectum. Ergo parvitas alicujus est causa ut minùs irascamur.

2. Præterea, nullus est major defectus quàm mortis. Sed ad mortuos desinit ira. Ergo defectus alicujus non est causa provocativa iræ contra ipsum.

3. Præterea, nullus æstimat aliquem parvum ex hoc quòd est sibi amicus. Sed ad amicos, si nos offenderint, vel si non juverint, magis offendimur; unde dicitur in Psal. 54, 13: *Si inimicus meus maledixisset mihi, sustinuissem utique.* Ergo defectus alicujus non est causa ut contra ipsum faciliùs irascamur.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Rhet., cap. 2, à princ., quòd *dives irascitur contra pauperem, si eum despiciat; et principans contra subditum.*

Respondeo dicendum quòd, sicut jam supra dictum est, art. 2 et 3 præc., indigna despectio est maximè provocativa iræ.

Defectus igitur vel parvitas ejus contra

(1) Ita cod. Alcan., edit. Rom. et Patav. Al., *rideri vel subsannari*; item, *videri vel sublimari*.

quem irascimur, facit ad augmentum iræ, in quantum auget indignam despectionem. Sicut enim quanto aliquis est major, tantò indignius despicitur, ita quanto aliquis est minor, tantò indignius despicit; et ideò nobiles irascuntur, si despiciantur à rusticis, vel sapientes ab insipientibus, vel domini à servis.

Si verò parvitas vel defectus diminuat despectionem indignam, talis parvitas non auget, sed diminuit iram. Et hoc modo illi qui pœnitent de injuriis factis, et confitentur se malè fecisse, et humiliantur, et veniam petunt, mitigant iram, secundum illud Proverb. 15, 1: *Responsio mollis frangit iram*; in quantum scilicet tales videntur non despicere, sed magis magnipendere eos quibus se humiliant.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd duplex est causa quare ad mortuos cessat ira: una, quia non possunt dolere et sentire; quòd maximè quærunt irati in his quibus irascuntur; alio modo, quia jam videntur ad ultimum malorum pervenisse; unde etiam ad quoscumque graviter læsos cessat ira, in quantum eorum malum excedit mensuram justæ retributionis.

Ad tertium dicendum quòd etiam despectio quæ est ab amicis, videtur esse magis indigna; et ideò ex simili causâ magis irascimur contra eos, si despiciant vel nocendo, vel non juvando, sicut et contra minores.

QUÆSTIO XLVIII.

DE EFFECTIBUS IRÆ. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus iræ; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm ira causet delectationem; 2° utrùm maximè causet fervorem in corde; 3° utrùm maximè impediatur rationis usum; 4° utrùm causet taciturnitatem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm ira causet delectationem.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non causet delectationem. Tristitia enim delectationem excludit. Sed ira est semper cum tristitiâ, quia, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 6, parùm à med., *omnis qui facit aliquid propter iram, facit tristatus*. Ergo ira non causat delectationem.

2. Præterea, Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 5, circa med., quòd *punitio quietat impetum iræ, delectationem pro tristitiâ faciens*; ex quo potest accipi quòd delectatio irato provenit ex punitione. Punitio autem excludit iram. Ergo, adveniente delectatione, ira tollitur. Non est ergo effectus delectationi conjunctus (1).

3. Præterea, nullus effectus impedit causam suam, cum sit suæ causæ conformis. Sed delectationes impediunt iram, ut dicitur in 2 Rhet., cap. 3, circa med. Ergo delectatio non est effectus iræ.

(1) Ita cod. Alcan. et editi passim. Al., *effectus delectatio conjunctus iræ*; item, *effectus delectationis conjunctus*.

Sed contra est quòd Philosophus in eodem libro, cap. 2, parùm à princ., inducit proverbium, quòd *ira multò dulcior melle distillante in pectoribus virorum crescit*.

Respondeo dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 14, delectationes, maximè sensibiles et corporales, sunt medicinæ quædam contra tristitiam; et ideò quantò per delectationem contra majorem tristitiam vel anxietatem remedium præstat, tantò delectatio magis percipitur; sicut patet quòd quando aliquis sitit, delectabilior sit ei potus. Manifestum est autem ex prædictis, quæst. 47, art. 1, quòd motus iræ insurgit ex aliquâ illatâ injuriâ contristante, cui quidem tristitiæ remedium adhibetur per vindictam. Et ideò ad præsentiam vindictæ delectatio sequitur, et tantò major, quantò major fuit tristitia.

Si igitur vindicta fuerit præsens realiter, fit perfecta delectatio, quæ totaliter excludit tristitiam; et per hoc quietat motum iræ. Sed antequàm vindicta sit præsens realiter, fit irascenti præsens dupliciter: uno modo per spem, quia nullus irascitur nisi sperans vindictam, ut supra dictum est, quæst. 46, art. 1; alio modo secundum continuam cogitationem; unicuique enim concupiscenti est delectabile immorari in cogitatione eorum quæ concupiscit; propter quod etiam imaginationes somniorum sunt delectabiles. Et ideò, cum iratus multum in animo suo cogitet de vindictâ, ex hoc delectatur; tamen delectatio non est perfecta, quæ tollat tristitiam, et per consequens iram.

Ad primum ergo dicendum quòd non de eodem iratus tristatur et gaudet; sed tristatur de illatâ injuriâ, delectatur autem de vindictâ cogitatâ et speratâ. Unde tristitia se habet ad iram sicut principium, sed delectatio sicut effectus vel terminus.

Ad secundum dicendum quòd objectio illa procedit de delectatione quæ causatur ex reali præsentia vindictæ, quæ totaliter tollit iram.

Ad tertium dicendum quòd delectationes præcedentes impediunt ne sequatur tristitia, et per consequens impediunt iram; sed delectatio de vindictâ consequitur ipsam iram (1).

ARTICULUS II. — *Utrùm ira maximè causet fervorem in corde.* — (*Verit. quæst. 26, art. 1, c. fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd fervor non sit maximè effectus iræ. Fervor enim, sicut supra dictum est, quæst. 37, art. 2, pertinet ad amorem. Sed amor, sicut supra dictum est, quæst. 27, art. 4, principium est et causa omnium passionum. Cum ergo causa sit potior effectui, videtur quòd ira non faciat maximè fervorem.

2. Præterea, illa quæ de se excitant fervorem, per temporis assiduitatem magis augentur, sicut amor diuturnitate convalescit. Sed ira per tractum temporis debilitatur; dicit enim Philosophus, in 2 Rhet., cap. 3, post

(1) In cod. Alcan. et edit. Rom. *deest iram*.

med., quòd *tempus quietat iram*. Ergo ira non propriè causat fervorem.

3. Præterea, fervor additus fervori augmentat fervorem. Sed *major ira superveniens facit iram mitescere*, ut Philosophus dicit in 2 Rhet., ibid. Ergo ira non causat fervorem.

Sed contra est quod Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, quòd *ira est fervor ejus qui circa cor est sanguinis, ex evaporatione fellis fiens*.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. 44, art. 1, corporalis transmutatio quæ est in passionibus animæ, proportionatur motui appetitûs. Manifestum est autem quòd quilibet appetitus, etiam naturalis, fortius tendit in id quod est sibi contrarium, si fuerit præsens; unde videmus quid aqua calefacta magis congelatur, quasi frigido vehementius in calidum agente. Motus autem appetitivus iræ causatur ex aliqua injuriâ illatâ, sicut ex quodam contrariio injacente; et ideò appetitus potissimè tendit ad repellendam injuriam per appetitum vindictæ; et ex hoc sequitur magna vehementia et impetuositas in motu iræ.

Et quia motus iræ non est per modum retractionis, cui proportionatur frigus, sed magis per modum insecutionis, cui proportionatur calor; consequenter fit motus iræ causativus cujusdam fervoris sanguinis et spirituum circa cor, quod est instrumentum passionum animæ.

Et exinde est quòd propter magnam perturbationem cordis, quæ est in irâ, maximè apparent in iratis indicia quædam in exterioribus membris. Unde Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, ante med.: *Iræ suæ stimulis accensum cor palpitât, corpus tremit, lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi, et nequaquàm recognoscuntur noti; ore quidem clamorem format, sed sensus quid loquatur ignorat*.

Ad primum ergo dicendum quòd *amor ipse non ita sentitur, nisi cum eum prodit indigentia*, ut Augustinus dicit in 10 de Trin., cap. ult., circa fin. Et ideò, quando homo patitur detrimentum amatæ excellentiæ propter injuriam illatam, magis sentitur amor; et ideò ferventiùs cor movetur ad removendum impedimentum rei amatæ, ut sic fervor ipse amoris per iram crescat, et magis sentiatur. Et tamen fervor qui consequitur calorem, aliâ ratione pertinet ad amorem et ad iram. Nam fervor amoris est cum quâdam dulcedine et lenitate, est enim in bonum amatum; et ideò assimilatur calori aeris et sanguinis; propter quod sanguinei sunt magis amativi; et dicitur quòd *cogit amare jecur*, in quo fit quædam generatio sanguinis. Fervor autem iræ est cum amaritudine ad consumendum, quia tendit ad punitionem contrarii; unde assimilatur calori ignis et cholæræ. Et propter hoc Damascenus dicit, lib. 2 orth. Fid., cap. 16, quòd *procedit ex evaporatione fellis, et fellea nominatur*.

Ad secundum dicendum quòd omne illud cujus causa per tempus diminuitur, necesse est quòd tempore debilitetur. Manifestum est autem quòd memoria tempore diminuitur:

quæ enim antiqua sunt, à memoriâ de facili excidunt. Ira autem causatur ex memoriâ injuriæ illatæ, et ideò causa iræ per tempus diminuitur paulatim, quousque tollatur. Major etiam videtur injuria, quando primò sentitur; et paulatim diminuitur ejus æstimatio, secundum quòd magis receditur à præsentis sensu injuriæ. Et similiter etiam est de amore, si amoris causa remaneat in solâ memoriâ. Unde Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 3, non procul à princ., quòd *si diuturna fiat amici absentia, videtur amicitie oblivionem facere*, sed in præsentia amici semper per tempus multiplicatur causa amicitie, et ideò amicitia crescit. Et similiter esset de irâ, si continuè multiplicaretur causa ipsius. Tamen hoc ipsum quòd ira citò consumitur, attestatur vehementi furori ipsius. Sicut enim ignis magnus citò extinguitur, consumptâ materiâ, ita etiam ira propter suam vehemenciam citò deficit.

Ad tertium dicendum quòd omnis virtus divisa in plures partes diminuitur; et ideò quando aliquis iratus alicui irascitur postmodum alteri, ex hoc ipso diminuitur ira ad primum; et præcipuè si ad secundum fuerit major ira. Nam injuria quæ excitavit iram ad primum, videbitur comparatione secundæ injuriæ, quæ æstimatur major, esse parva vel nulla.

ARTICULUS III. — *Utrum ira maximè impediatur rationis usum.* — (Inf., art. 4, corp., et 2-2, qu. 41, art. 2, ad 3, et qu. 157, art. 4, corp., et Met. qu. 12, art. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non impediatur rationem. Illud enim quod est cum ratione, non videtur esse rationis impedimentum. Sed ira est cum ratione, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 6, circa princ. Ergo ira non impedit rationem.

2. Præterea, quânto magis impeditur ratio, tantò diminuitur manifestatio. Sed Philosophus dicit in 7 Eth., loc. cit., quòd *iracundus non est insidiator, sed manifestus*. Ergo ira non videtur impedire usum rationis, sicut concupiscentia, quæ est insidiosa, ut ibidem dicitur.

3. Præterea, judicium rationis evidentius fit ex adjunctione contrarii, quia *contraria juxta se posita magis elucescunt*. Sed ex hoc etiam crescit ira; dicit enim Philosophus in 2 Rhet., cap. 2, post. med., quòd *magis homines irascuntur, si contraria præexistunt, sicut honorati, si dehonorentur*, et sic de aliis. Ergo ex eodem ira crescit, et judicium rationis adjuvatur. Non ergo ira impedit judicium rationis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, parùm à princ., quòd *ira intelligentiæ lucem subtrahit, cum mentem permovendo confundit*.

Respondeo dicendum quòd mens vel ratio, quamvis non utatur organo corporali in suo proprio actu, tamen, quia indiget ad sui actum quibusdam viribus sensitivis, quarum actus impediuntur corpore perturbato, necesse est quòd perturbationes corporales etiam judicium rationis impediunt, sicut patet in

ebrietate et somno. Dictum est autem, artic. præc., quòd ira maximè facit perturbationem corporalem circa cor, ita ut etiam usque ad exteriora membra derivetur. Unde ira inter cæteras passiones manifestius impedit iudicium rationis, secundum illud Psalm. 30, 10: *Conturbatus est in ira oculus meus.*

Ad primum ergo dicendum quòd à ratione est principium iræ quantum ad motum appetitivum, qui est formalis in irâ; sed perfectum iudicium rationis passio iræ præoccupat, quasi non perfectè rationem audiens, propter commotionem caloris velociter impellentis, quæ est materialis in irâ; et quantum ad hoc, impedit iudicium rationis.

Ad secundum dicendum quòd iracundus dicitur esse *manifestus*, non quia manifestum sit sibi quid facere debeat, sed quia manifestè operatur, non quærens aliquam occultationem. Quod partim contingit propter impedimentum rationis, quæ non potest discernere quid sit occultandum et quid manifestandum, nec etiam excogitare occultandi vias; partim verò est ex ampliatione cordis, quæ pertinet ad magnanimitatem, quam facit ira. Unde et de magnanimo Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, à med., quòd est *manifestus oditor et amator, et manifestè dicit et operatur*. Concupiscentia autem dicitur esse *latens et insidiosa*, quia ut plurimum delectabilia quæ concupiscuntur habent turpitudinem quamdam et mollitiem, in quibus homo vult latere. In his autem quæ sunt virilitatis et excellentiæ, cuiusmodi sunt vindictæ, quærit homo manifestus esse.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est qu. 46, art. 4, motus iræ à ratione incipit; et idèò secundum idem appositio (1) contrarii ad contrarium adjuvat iudicium rationis, et auget iram. Cum enim aliquis habet honorem vel divitias, et postea incurrit aliqujus detrimentum, illud detrimentum apparet majus, tum propter vicinitatem contrarii, tum quia erat inopinatum, et idèò causat maiorem tristitiam; sicut etiam magna bona ex inopinato venientia causant maiorem delectationem; et secundum augmentum tristitiæ præcedentis consequenter augetur et ira.

ARTICULUS IV. — *Utrum ira maximè causet taciturnitatem.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ira non causet taciturnitatem. Taciturnitas enim locutioni opponitur. Sed per incrementum iræ usque ad locutionem pervenitur, ut patet per gradus iræ quos Dominus assignat Matth. 5, 22, dicens: *Qui irascitur fratri...., et qui dixerit fratri suo: Raca...., et qui dixerit fratri suo: Fatue.* Ergo ira non causat taciturnitatem.

2. Præterea, ex hoc quòd custodia rationis deficit, contingit quòd homo prorumpat ad verba inordinata; unde dicitur Proverb. 25, 28: *Sicut urbs patens, et absque murorum ambitu; ita vir qui non potest cohibere in loquendo spiritum suum.* Sed ira maximè impedit iudicium rationis, ut dictum est art.

(1) Al., oppositio.

præc. Ergo facit maximè profluere in verba inordinata. Non ergo causat taciturnitatem.

3. Præterea, Matth. 12, 34, dicitur: *Ex abundantia cordis os loquitur.* Sed per iram cor maximè perturbatur, ut dictum est artic. 2 hujus qu. Ergo maximè causat locutionem. Non ergo causat taciturnitatem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 5 Moral., cap. 30, circa med., quòd *ira per silentium clausa intra mentem vehementius æstuat.*

Respondeo dicendum quòd ira, sicut jam dictum est art. præc., ad 1, et cum ratione est, et impedit rationem; et ex utrâque parte potest taciturnitatem causare.

Ex parte quidem rationis, quando iudicium rationis in tantum viget, quod etsi non cohibeat affectum ab inordinato appetitu vindictæ, cohibet tamen linguam ab inordinatâ locutione. Unde Gregorius in 5 Moral., loc. sup. cit., dicit: *Aliquando ira, perturbato animo, quasi ex iudicio silentium inducit.*

Ex parte verò impedimenti rationis, quia, sicut dictum est art. 2 huj. quæst., perturbatio iræ usque ad exteriora membra perducitur, et maximè usque ad illa membra in quibus expressius relucet vestigium cordis, sicut in oculis, et in facie, et in linguâ; unde, sicut dictum est art. 2 hujus quæst., *lingua se præpedit, facies ignescit, exasperantur oculi.* Potest ergo esse tanta perturbatio iræ quòd omninò impediatur lingua ab usu loquendi; et tunc sequitur taciturnitas.

Ad primum ergo dicendum quòd augmentum iræ quandoque est usque ad impediendam rationem à cohibitione linguæ; quandoque autem ultra procedit, usque ad impediendum motum linguæ et aliorum membrorum exteriorum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd perturbatio cordis quandoque potest superabundare usque ad hoc quòd per inordinatum motum cordis impediatur motus exteriorum membrorum; et tunc causatur taciturnitas et immobilitas exteriorum membrorum, et quandoque etiam mors. Si autem non fuerit tanta perturbatio, tunc ex superabundantiâ perturbationis cordis sequitur oris locutio.

QUESTIO XLIX.

DE HABITIBUS IN GENERALI, QUOAD EORUM SUBSTANTIAM. — *(In quatuor articulos divisa.)*

Post actus et passiones considerandum est de principiis humanorum actuum; et primò de principiis intrinsecis; secundò de principiis extrinsecis. Principium autem intrinsecum est potentia et habitus. Sed quia de potentiis in primâ parte dictum est, qu. 77, nunc restat de habitibus considerandum.

Et primò quidem in generali; secundò verò de virtutibus et vitiis, et huiusmodi aliis habitibus, qui sunt humanorum actuum principia.

Circa ipsos autem habitus in generali quatuor considerata sunt: 1º quidem de ipsâ substantiâ habituum; 2º de subjecto eorum; 3º de causâ generationis, augmenti et corruptionis ipsorum; 4º de distinctione ipsorum

Circa primum quærentur quatuor : 1° Utrùm habitus sit qualitas ; 2° utrùm sit determinata species qualitatis ; 3° utrùm habitus importet ordinem ad actum ; 4° de necessitate habitûs.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm habitus sit qualitas.* — (1, dist. 3, qu. 5, ad 5; et 2, dist. 22, art. 1 et 2, qu. 1, corp., et Verit. qu. 20, art. 2, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit qualitas. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 73, quod hoc nomen *habitus* dictum est ab hoc verbo *habere*. Sed *habere* non solum pertinet ad qualitatem, sed et ad alia genera ; dicimur enim *habere* quantitatem et pecuniam, et alia hujusmodi. Ergo habitus non est qualitas.

2. Præterea, habitus ponitur unum prædicamentum, ut patet in lib. Præd., cap. *Habere*. Sed unum prædicamentum non continetur sub alio. Ergo habitus non est qualitas.

3. Præterea, omnis habitus est dispositio, ut dicitur in Prædicam., cap. *de Qualit.* Sed *dispositio est ordo habentis partes*, ut dicitur in 5 Metaph., text. 24. Hoc autem pertinet ad prædicamentum sitûs. Ergo habitus non est qualitas.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Prædicam., loc. cit., quod *habitus est qualitas de difficili mobilis*.

Respondeo dicendum quod hoc nomen *habitus* ab habendo est sumptum ; à quo quidem nomen *habitus* dupliciter derivatur : uno quidem modo secundum quod homo vel quæcumque alia res dicitur aliquid habere ; alio modo secundum quod aliqua res aliquo modo habet se in seipsâ, vel ad aliquid aliud.

Circa primum considerandum est quod *habere*, secundum quod dicitur respectu cujuscumque quod habetur, commune est ad diversa genera. Unde Philosophus inter Postprædicamenta *habere* ponit, quæ scilicet diversa rerum genera consequuntur, sicut sunt *opposita, et prius, et posterius*, et alia hujusmodi.

Sed inter ea quæ habentur, talis videtur esse distinctio, quod quædam sunt in quibus nihil est medium inter habens et id quod habetur, sicut inter subjectum (1) et qualitatem vel quantitatem nihil est medium ; quædam verò sunt in quibus non est aliquod medium inter utrumque, sed sola relatio, sicut dicitur aliquis habere socium vel amicum ; quædam verò sunt inter quæ est aliquid medium, non quidem actio vel passio, sed aliquid per modum actionis vel passionis, prout scilicet unum est ornans vel regens, et aliud ornatum aut rectum. Unde Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 25, quod *habitus dicitur tanquam actio quædam habentis et habiti* ; sicut est in illis quæ circa nos habemus. Et ideò in his constituitur unum speciale genus rerum, quod dicitur *prædicamentum habitûs* ; de quo dicit Philosophus in 5 Metaph., ibid., quod *inter habentem indumentum, et indumentum quod habetur, est habitus medius*.

Si autem sumatur *habere* prout res aliqua

dicitur quodammodo se habere in seipsâ vel ad aliquid aliud, cum iste modus se habendi sit secundum aliquam qualitatem, hoc modo habitus quædam qualitas est ; de quâ Philosophus in 5 Metaph., loc. sup. cit., dicit quod *habitus dicitur dispositio secundum quam benè vel malè disponitur dispositum aut secundum se aut ad aliud* ; ut sanitas habitus quidam est. Et sic loquimur nunc de habitu ; unde dicendum est quod habitus est qualitas.

Ad primum ergo dicendum quod obiectio illa procedit de *habere* communiter sumpto : sic enim est commune ad multa genera, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de habitu secundum quod intelligitur aliquid medium inter habens et id quod habetur ; sicut enim est quoddam prædicamentum, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod dispositio quidem semper importat ordinem alicujus habentis partes ; sed hoc contingit tripliciter, ut statim ibidem Philosophus subdit ; scilicet aut secundum locum, aut secundum potentiam, aut secundum speciem ; in quo, ut Simplicius dicit in comment. Prædicamentorum, in cap. *de Qual.*, comprehendit omnes dispositiones ; corporales quidem in eo quod dicit *secundum locum* ; et hoc pertinet ad prædicamentum sitûs, qui est ordo partium in loco ; quod autem dicit *secundum potentiam*, includit illas dispositiones quæ sunt in præparatione et idoneitate, nondum perfectæ, sicut scientia et virtus inchoata ; quod autem dicit *secundum speciem*, includit perfectas dispositiones, quæ dicuntur *habitus*, sicut scientia et virtus completæ.

ARTICULUS II. — *Utrùm habitus sit determinata species qualitatis.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non sit determinata species qualitatis, quia, ut dictum est art. præc., habitus, secundum quod est qualitas, dicitur *dispositio secundum quam benè aut malè disponitur dispositum*. Sed hoc contingit secundum quamlibet qualitatem ; nam et secundum figuram contingit aliquid benè vel malè esse dispositum, et similiter secundum calorem et frigus, et secundum omnia hujusmodi. Ergo habitus non est determinata species qualitatis.

2. Præterea, Philosophus in Prædicamentis, cap. *de Qual.*, caliditatem et frigiditatem dicit esse dispositiones vel habitus, sicut ægritudinem et sanitatem. Sed calor et frigus sunt in tertiâ specie qualitatis. Ergo habitus vel dispositio non distinguitur ab aliis speciebus qualitatis.

3. Præterea, difficile mobile non est differentia pertinens ad genus qualitatis ; sed magis pertinet ad motum vel passionem. Nullum autem genus determinatur ad speciem per differentiam alterius generis ; sed oportet differentiam per se advenire generi, ut Philosophus dicit in 7 Metaph., text. 42 et seq. Ergo, cum habitus dicatur esse *qualitas difficilè mobilis*, videtur quod non sit determinata species qualitatis.

(1) Al., objectum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in Prædicamentis, cap. de Qual., quod *una species quantitatis est habitus et dispositio.*

Respondeo dicendum quod Philosophus in Prædicamentis, cap. de Qual., ponit inter quatuor species qualitatis *primam dispositionem et habitum.*

Quarum quidem specierum differentias sic assignat Simplicius in Commentar. Prædicament., ibidem, dicens quod qualitatum quædam sunt naturales, quæ secundum naturam insunt, et semper; quædam autem sunt adventitiæ, quæ ab extrinseco efficiuntur, et possunt amitti. Et hæ quidem quæ sunt adventitiæ, sunt habitus et dispositiones, secundum *facile et difficile amissibile* differentes. Naturalium autem qualitatum quædam sunt secundum id quod aliquid est in potentiâ; et sic est secunda species qualitatis; quædam verò, secundum id quod aliquid est in actu, et hoc vel in profundum, vel secundum superficiem; si in profundum quidem, sic est tertia species qualitatis; secundum verò superficiem est quarta species qualitatis; sicut *figura et forma*, quæ est figura animati. Sed ista distinctio specierum qualitatis inconueniens videtur. Sunt enim multæ figuræ et qualitates possibiles non naturales, sed adventitiæ, et multæ dispositiones non adventitiæ, sed naturales, sicut sanitas et pulchritudo, et huiusmodi; et propter hoc non convenit ordini specierum: semper enim quod naturale est, prius est.

Et ideò aliter accipienda est distinctio dispositionum et habituum ab aliis qualitativis. Propria enim qualitas importat quemdam modum substantiæ; modus autem est, ut dicit Augustinus, 4 super Genes. ad litt., cap. 3, in med., *quem mensura præfigit*; unde importat quamdam determinationem secundum aliquam mensuram. Et ideò sicut id secundum quod determinatur potentia materiæ secundum esse substantiale, dicitur qualitas, quæ est differentia substantiæ; ita id secundum quod determinatur potentia subjecti secundum esse accidentale, dicitur qualitas accidentalis, quæ est etiam quædam differentia, ut patet per Philosophum, in 5 Metaph., text. 19. Modus autem sive determinatio subjecti secundum esse accidentale potest accipi vel in ordine ad ipsam naturam subjecti, vel secundum actionem et passionem quæ consequuntur principia naturæ, quæ sunt materia et forma; vel secundum quantitatem. Si autem accipiat modus vel determinatio subjecti (1) secundum quantitatem, sic est quarta species qualitatis. Et quia quantitas secundum sui rationem est sine motu, et sine ratione boni et mali, ideò ad quartam speciem qualitatis non pertinet quod aliquid sit bene vel male dispositum, nec citò vel tardè transiens. Modus autem sive determinatio subjecti secundum actionem et passionem, attenditur in secundâ vel tertiâ specie qualitatis. Et ideò in utrâque consideratur quod aliquid facile vel difficile fiat, vel quod sit citò transiens aut diuturnum, non autem considera-

tur in his aliquid pertinens ad rationem boni vel mali, quia motus et passionibus non habent rationem finis. Bonum autem et malum dicitur per respectum ad finem. Sed modus et determinatio subjecti in ordine ad naturam rei pertinet ad primam speciem qualitatis, quæ est *habitus et dispositio*. Dicit enim Philosophus in 7 Phys., text. 17, ac deinceps, loquens de habitibus animæ et corporis, quod sunt *dispositiones quædam perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam*. Et quia *ipsa forma et natura rei est finis, et cuius causâ fit aliquid*, ut dicitur in 2 Physic., text. 23, ideò in primâ specie consideratur et *bonum et malum*, et etiam *facile et difficile mobile*, secundum quod aliqua natura est finis generationis et motus. Unde in 5 Metaph., text. 25, Philosophus definit habitum, quod est *dispositio secundum quam aliquid disponitur bene vel male*; et in 2 Ethic., cap. 4, sive 5, parum à princ., dicit quod *habitus sunt secundum quos ad passionibus nos habemus bene vel male*. Quando enim est modus conveniens naturæ rei, tunc habet rationem boni; quando autem non convenit, tunc habet rationem mali.

Et quia natura est id quod primum consideratur in re, ideò *habitus* ponitur prima species qualitatis.

Ad primum ergo dicendum quod dispositio ordinem quemdam importat, ut dictum est art. præc., ad 3; unde non dicitur aliquis disponi per qualitatem nisi in ordine ad aliquid; et si addatur *bene vel male*, quod pertinet ad rationem habitus, oportet quod attendatur ordo ad naturam, quæ est finis. Unde secundum figuram, vel secundum calorem vel frigus non dicitur aliquis disponi bene vel male, nisi secundum ordinem ad naturam rei, secundum quod est conveniens vel non conveniens. Unde et ipsæ figuræ et passibiles qualitates, secundum quod considerantur ut convenientes vel non convenientes naturæ rei, pertinent ad habitus vel dispositiones. Nam figura, prout convenit naturæ rei, et color, pertinent ad pulchritudinem; calor autem et frigus, secundum quod conveniunt naturæ rei, pertinent ad sanitatem. Et hoc modo caliditas et frigiditas ponuntur à Philosopho in primâ specie qualitatis.

Unde patet solutio ad secundum, licet à quibusdam aliter solvatur, ut Simplicius dicit in Comment. Prædicamentorum, cap. de Qualit.

Ad tertium dicendum quod ista differentia *difficile mobile* non diversificat habitum ab aliis speciebus qualitatis, sed à dispositione. Dispositio autem dupliciter accipitur: uno modo secundum quod est genus habitus, nam in 5 Metaph., text. 25, *dispositio* ponitur in definitione habitus. Alio modo secundum quod est aliquid contra habitum divisum; et potest intelligi dispositio propriè dicta dividendi contra habitum dupliciter: uno modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, ut scilicet *dispositio* dicatur retinens nomen commune, quando imperfectè inest, ita quod de facili amittatur; *habitus* autem, quando perfectè inest, ut non de facili amittatur, et sic dispositio fit habitus, sicut puer fit

(1) Al., *objecti*.

vir. Alio modo possunt distinguere, sicut diversæ species unius generis subalterni, ut dicantur *dispositiones* illæ qualitates primæ speciei quibus convenit secundum propriam rationem ut de facili amittantur, quia habent causas transmutabiles, ut ægritudo et sanitas; *habitus* verò dicantur illæ qualitates quæ secundum suam rationem habent quod non de facili transmutentur, quia habent causas immobiles; sicut scientiæ et virtutes; et secundum hoc dispositio non fit habitus. Et hoc videtur magis consonum intentioni Aristotelis. Unde ad hujus distinctionis probationem, inducit communem loquendi consuetudinem, secundum quam qualitates quæ secundum rationem suam sunt faciliè mobiles, si ex aliquo accidenti difficilè mobiles reddantur, *habitus* dicuntur; et è converso est de qualitatibus quæ secundum suam rationem sunt difficilè mobiles: nam si aliquis imperfectè habeat scientiam, ut de facili possit ipsam amittere, magis dicitur disponi ad scientiam quam scientiam habere. Ex quo patet quod nomen *habitus* diuturnitatem quamdam importat, non autem nomen *dispositionis*. Nec impeditur quin secundum hoc *facilè et difficilè mobile* sint specificæ differentiæ, propter hoc quod ista pertinent ad passionem et motum, et non ad genus qualitatis; nam istæ differentiæ, quamvis per accidens videantur se habere ad qualitatem, designant tamen proprias et per se differentias qualitatum, sicut etiam in genere substantiæ frequenter accipiuntur differentiæ accidentales loco substantialium, in quantum per eas designantur principia essentialia.

ARTICULUS III. — *Utrum habitus importet ordinem ad actum.* — (Inf., art. 4, corp., et quæst. 50, art. 1, ad 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non importet ordinem ad actum. Unumquodque enim agit secundum quod est actu. Sed Philosophus dicit in 3 de Animâ (text. 8), quod *cum aliquis sit sciens secundum habitum, est etiam tunc in potentia, aliter tamen quam ante addiscere*. Ergo habitus non importat habitudinem principii ad actum.

2. Præterea, illud quod ponitur in definitione alicujus, per se convenit illi. Sed *esse principium actionis* ponitur in definitione potentiae, ut patet in 5 Met., text. 17. Ergo *esse principium actus* per se convenit potentiae. Quod autem est per se, est principium in unoquoque genere. Si ergo etiam habitus sit principium actus, sequitur quod sit posterior quam potentia, et sic non erit prima species qualitatis habitus vel dispositio.

3. Præterea, sanitas quandoque est habitus, et similiter macies et pulchritudo. Sed ista non dicuntur per ordinem ad actum. Non est ergo de ratione habitus quod sit principium actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 21, paulò à princ., quod *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est*; et Comment. dicit in 3 de Animâ, com-

ment. 18, quod *habitus est quo quis agit cum voluerit*.

Respondeo dicendum quod habere ordinem ad actum potest competere habitui et secundum rationem habitus, et secundum rationem subjecti in quo est habitus.

Secundum quidem rationem habitus convenit omni habitui a quo modo habere ordinem ad actum; est enim de ratione habitus ut importet habitudinem quamdam in ordine ad naturam rei, secundum quod convenit vel non convenit. Sed natura rei, quæ est finis generationis, ulterius etiam ordinatur ad alium finem, qui vel est operatio, vel aliquod operatum, ad quod quis pervenit per operationem. Unde habitus non solum importat ordinem ad ipsam naturam rei, sed etiam consequenter ad operationem, in quantum est finis naturæ, vel perducens ad finem. Unde et in 5 Metaph., text. 25, dicitur in definitione habitus quod *est dispositio secundum quam benè vel malè disponitur dispositum, aut secundum se*, id est secundum suam naturam, aut ad aliud, id est, in ordine ad finem.

Sed sunt quidam habitus qui etiam ex parte subjecti in quo sunt primò et principaliter important ordinem ad actum, quia, ut dictum est art. præc., habitus primò et per se importat habitudinem ad naturam rei. Si igitur natura rei, in quâ est habitus, consistat in ipso ordine ad actum, sequitur quod habitus principaliter importet ordinem ad actum. Manifestum est autem quod natura et ratio potentiae est ut sit principium actus. Unde omnis habitus qui est alicujus potentiae ut subjecti, principaliter importat ordinem ad actum.

Ad primum ergo dicendum quod habitus est actus quidam, in quantum est qualitas; et secundum hoc potest esse principium operationis; sed est in potentia per respectum ad operationem: unde habitus dicitur *actus primus*, et operatio *actus secundus*, ut patet in 2 de Animâ, text. 5.

Ad secundum dicendum quod non est de ratione habitus quod respiciat potentiam, sed quod respiciat naturam. Et quia natura præcedit actionem, quam respicit potentia, ideò prior species qualitatis ponitur habitus quam potentia.

Ad tertium dicendum quod sanitas dicitur *habitus vel habitualis dispositio* in ordine ad naturam, sicut dictum est in corp. art.: in quantum tamen natura est principium actus, ex consequenti importat ordinem ad actum. Unde Philosophus dicit in 10 de Historiâ animalium, cap. 1, circ. princ., quod *homo dicitur esse sanus, vel membrum aliquod, quando potest facere operationem sani*; et est simile in aliis.

ARTICULUS IV. — *Utrum sit necessarium esse habitum.* — (Ver. quæst. 20, art. 2, corp., et Ver. quæst. 1, art. 1, corp., et ad 2 et 13, et quæst. 2, art. 2, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium esse habitum. Habitus enim sunt quibus aliquid disponitur benè vel malè ad aliquid, sicut dictum est art. 2 hujus

qu. Sed per suam formam aliquid benè vel malè disponitur; nam secundum formam aliquid est bonum, sicut et ens. Ergo nulla necessitas est habituum.

2. Præterea, habitus importat ordinem ad actum. Sed potentia importat principium actûs sufficienter; nam et potentiæ naturales absque habitibus sunt principia actuum. Ergo non fuit necessarium habitus esse.

3. Præterea, sicut potentia se habet ad bonum et ad malum, ita et habitus; et sicut potentia non semper agit, ita nec habitus. Existentibus igitur potentiis, superfluum fuit habitum esse.

Sed contra est quòd *habitus sunt perfectiones quædam*, ut dicitur in 7 Phys., text. 17. Sed perfectio est maximè necessaria rei, cum habeat rationem finis; ergo necessarium fuit habitus esse.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 2 et 3 hujus qu., habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam rei, et operationem vel finem ejus, secundum quam benè vel malè aliquid ad hoc disponitur (1).

Ad hoc autem quòd aliquid indigeat disponi ad alterum, tria requiruntur: primò quidem ut id quod disponitur sit alterum ab eo ad quod disponitur, et sic se habeat ad ipsum ut potentia ad actum. Unde, si aliquid sit cujus natura non sit composita ex potentiâ et actu, et cujus substantia sit sua operatio, et ipsum sit propter seipsum, ibi habitus vel dispositio locum non habet, sicut patet in Deo. Secundò requiritur quòd id quod est in potentiâ ad alterum, possit pluribus modis determinari, et ad diversa. Unde si aliquid sit in potentiâ ad alterum, ita tamen quòd non sit in potentiâ nisi ad ipsum, ibi dispositio et habitus locum non habet, quia tale subjectum ex suâ naturâ habet debitam habitudinem ad talem actum. Unde, si corpus cœleste sit compositum ex materiâ et formâ, cum illa materia non sit in potentiâ ad aliam formam, ut in 1 dictum est, qu. 66, art. 2, non habet ibi locum dispositio vel habitus ad formam aut etiam ad operationem, quia natura cœlestis corporis non est in potentiâ nisi ad unum motum determinatum. Tertiò requiritur quòd plura concurrant ad disponendum subjectum ad unum eorum ad quæ est in potentiâ, quæ diversis modis commensurari possunt; ut sic disponatur benè vel malè ad formam vel ad operationem. Unde qualitates simplices elementorum, quæ secundum unum modum determinatum naturis elementorum conveniunt, non dicimus *dispositiones* vel *habitus*, sed *simplices qualitates*. Dicimus autem *dispositiones* vel *habitus*, sanitatem, pulchritudinem, et alia hujusmodi, quæ important quamdam commensationem plurium, quæ diversis modis commensurari possunt. Propter quod Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 24 et

25, quòd *habitus est dispositio*; et dispositio est *ordo habentis partes vel secundum locum, vel secundum potentiam, vel secundum speciem*, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad 3.

Quia igitur multa sunt entium, ad quorum naturas et operationes necesse est plura concurrere, quæ diversis modis commensurari possunt, ideò necesse est habitus esse.

Ad primum ergo dicendum quòd per formam perficitur natura rei, sed oportet quòd in ordine ad ipsam formam disponatur subiectum aliquâ dispositione; ipsa tamen forma ordinatur ulterius ad operationem, quæ est vel finis vel via in finem. Et, siquidem habeat forma determinatè (1) unam tantum operationem determinatam, nulla alia dispositio requiritur ad operationem præter ipsam formam. Si autem sit talis forma quæ possit diversimodè operari sicut est anima, oportet quòd disponatur ad suas operationes per aliquos habitus.

Ad secundum dicendum quòd potentia quandoque se habet ad multa, et ideò oportet quòd aliquo alio determinetur. Si verò sit aliqua potentia quæ non se habeat ad multa, non indiget habitu determinante, ut dictum est in corp. art., et propter hoc vires naturales non agunt operationes suas mediantibus aliquibus habitibus, quia secundum seipsas sunt determinatæ ad unum.

Ad tertium dicendum quòd non idem habitus se habet ad bonum et malum, sicut infra patebit, qu. 54, art. 3, eadem autem potentia se habet ad bonum vel malum; et ideò necessarii sunt habitus, ut potentiæ determinentur ad bonum.

QUÆSTIO L.

DE SUBJECTO HABITUUM. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de subjecto habituum; et circa hoc quærentur sex: 1° utrùm in corpore sit aliquis habitus; 2° utrùm anima sit subjectum habitûs secundum suam essentiam vel secundum suam potentiam; 3° utrùm in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus; 4° utrùm in ipso intellectu sit aliquis habitus; 5° utrùm in voluntate sit aliquis habitus; 6° utrùm in substantiis separatis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in corpore sit aliquis habitus.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd in corpore non sit aliquis habitus. Ut enim Commentator dicit in 3 de Animâ, comment. 18, *habitus est quo quis agit cum voluerit*. Sed actiones corporales non subjacent voluntati, cum sint naturales. Ergo in corpore non potest esse aliquis habitus.

2. Præterea, omnes dispositiones corporales sunt facilè mobiles. Sed habitus est qualitas difficilè mobilis. Ergo nulla dispositio corporalis potest esse habitus.

3. Præterea, omnes dispositiones corporales subjacent alterationi. Sed alteratio non

(1) Ita cum cod. Alcan. edit Romana. Nicolaius, ad hunc. Edit. Patav., ad alterum disponitur. Al. item, secundum quem. Cod. Tarrac., secundum quam aliquid ad hoc disponitur. Vide infra, quæst. 50, art. 3, in corp.

(1) Ita cod. Tarrac., Garcia et edit. Patav. Cod. Alcan. et edit. Rom., determinare. Nicolaius, determinata.

est nisi in tertiâ specie qualitatis, quæ dividitur contra habitum. Ergo nullus habitus est in corpore.

Sed contra est quòd Philosophus, in Prædicamentis, cap. de Qual., sanitatem corporis, vel infirmitatem insanabilem, *habitum* nominari dicit.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, 3 et 4, habitus est quædam dispositio alicujus subjecti existentis in potentiâ vel ad formam, vel ad operationem.

Secundum ergo quòd habitus importat dispositionem ad operationem, nullus habitus est principaliter in corpore sicut in subjecto. Omnis enim operatio corporis est aut à naturali qualitate corporis, aut est ab animâ movente corpus. Quantum igitur ad illas operationes quæ sunt à naturâ, non disponitur corpus per aliquem habitum, quia virtutes naturales sunt determinatæ ad unum. Dictum est autem, quæst. præc., art. 4, quòd habitualis dispositio requiritur ubi subjectum est in potentiâ ad multa. Operationes verò quæ sunt ab animâ per corpus, principaliter quidem sunt ipsius animæ, secundariò verò ipsius corporis. Habitus autem proportionantur operationibus; unde *ex similibus actibus similes habitus causantur*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Et ideò dispositiones ad tales operationes principaliter sunt in animâ; in corpore verò possunt esse secundariò, in quantum scilicet corpus disponitur et habilitatur ad promptè deservendum operationibus animæ.

Si verò loquamur de dispositione subjecti ad formam, sic habitualis dispositio potest esse in corpore, quod comparatur ad animam sicut subjectum ad formam; et hoc modo sanitas et pulchritudo, et hujusmodi, *habituales dispositiones* dicuntur; non tamen perfectè habent rationem habituum, quia causæ eorum ex suâ naturâ de facili transmutabiles sunt.

Alexander verò posuit nullo modo habitum vel dispositionem primæ speciei esse in corpore, ut Simplicius refert in Comm. Præd., in cap. de Qual., sed dicebat primam speciem qualitatis pertinere tantum ad animam; et quod Aristot. inducit in Præd. de sanitate et ægritudine, non inducit quasi pertineant ad primam speciem qualitatis; sed per modum exempli; ut sit sensus quòd sicut ægritudo et sanitas possunt esse facilè vel difficilè mobiles, ita etiam qualitates primæ speciei, quæ dicuntur *habitus* et *dispositio*. Sed hoc patet esse contra intentionem Aristot., tum quia eodem modo loquendi utitur amplificando de sanitate, et ægritudine, et de virtute, et de scientiâ; tum quia in 7 Phys., text. 17, ponit expressè inter habitus pulchritudinem et sanitatem.

Ad primum ergo dicendum quòd obiectio illa procedit de habitu secundum quòd est dispositio ad operationem; et de actibus corporis qui sunt à naturâ, non autem de his qui sunt ab animâ, quorum principium est voluntas.

Ad secundum dicendum quòd dispositiones corporales non sunt simpliciter difficilè mo-

biles propter mutabilitatem corporalium causarum; possunt tamen esse difficilè mobiles per comparisonem ad tale subjectum, quia scilicet tali subjecto durante, amoveri non possunt, vel quia sunt difficilè mobiles per comparisonem ad alias dispositiones. Sed qualitates animæ sunt simpliciter difficilè mobiles propter immobilitatem subjecti. Et ideò non dicit quòd sanitas difficilè mobilis simpliciter sit habitus, sed quòd est *ut habitus*, sicut in Græco habetur. Qualitates autem animæ dicuntur simpliciter *habitus*.

Ad tertium dicendum quòd dispositiones corporales quæ sunt in primâ specie qualitatis, ut quidam posuerunt, differunt à qualitatibus tertiæ speciei in hoc quòd qualitates tertiæ speciei sunt ut *in fieri* et ut in motu, unde dicuntur *passiones* vel *passibiles qualitates*; quando autem jam pervenerint ad perfectum quasi ad speciem, tunc jam sunt in primâ specie qualitatis. Sed hoc improbat Simplicius in Comm. Præd., cap. de Qual., quia secundum hoc calefactio esset in tertiâ specie qualitatis, calor autem in primâ; Aristot. autem ponit calorem in tertiâ. Unde Porphyrius dicit (sicut Simplicius ibidem refert) quòd *passio* vel *passibilis qualitas*, et *dispositio* et *habitus* differunt in corporibus secundum intensionem et remissionem. Quando enim aliquid recipit caliditatem secundum calefieri tantum, non autem ut calefacere possit, tunc est *passio*, si sit citò transiens, vel *passibilis qualitas*, si sit manens. Quando autem jam ad hoc perducitur quòd potest etiam alterum calefacere, tunc est *dispositio*. Si autem ulterius in tantum confirmetur, quòd sit difficilè mobilis, tunc erit *habitus*; ut sic *dispositio* sit quædam intensio seu perfectio passionis vel passibilis qualitatis, *habitus* autem dispositionis. Sed hoc improbat Simplicius, quia talis intensio et remissio non important diversitatem ex parte ipsius formæ, sed ex diversâ participatione ipsius subjecti; et ita non diversificarentur per hoc species qualitatis.

Et ideò aliter dicendum est quòd, sicut supra dictum est, quæst. 49, art. 2, ad 1, commensuratio ipsarum qualitatum passibilium, secundum convenientiam ad naturam, habet rationem *dispositionis*; et ideò factâ alteratione circa ipsas qualitates passibiles, quæ sunt *calidum*, *frigidum*, *humidum* et *siccum*, fit ex consequenti alteratio secundum ægritudinem et sanitatem. Primò autem et per se non est alteratio secundum hujusmodi habitus et dispositiones.

ARTICULUS II. — *Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam.* — (1, dist. 26, art. 3, ad 4 et 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd habitus sint in animâ magis secundum essentiam quàm secundum potentiam. Dispositiones enim et habitus dicuntur in ordine ad naturam, ut dictum est, quæst. 49, art. 3. Sed natura magis attenditur secundum essentiam animæ quàm secundum potentias, quia anima secundum suam essentiam est natura corporis talis, et forma ejus. Ergo habitus

sunt in animâ secundum ejus essentiam, et non secundum potentiam.

2. Præterea, accidentis non est accidens, habitus autem est quoddam accidens. Sed potentia animæ sunt de genere accidentium, ut in primo dictum est, quæst. 77, art. 1. Ergo habitus non est in animâ ratione suæ potentia.

3. Præterea, subjectum est prius eo quod est in subjecto. Sed habitus, cum pertineat ad primam speciem qualitatis, est prior quam potentia, quæ pertinet ad secundam speciem. Ergo habitus non est in potentia animæ sicut in subjecto.

Sed contra est quod Philosophus in 1 Ethic., cap. ult., ponit diversos habitus in diversis partibus animæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 49, art. 2 et 3, habitus importat dispositionem quamdam in ordine ad naturam vel ad operationem.

Si ergo accipiatur habitus secundum quod habet ordinem ad naturam, sic non potest esse in animâ, si tamen de naturâ humanâ loquamur, quia ipsa anima est forma completa humanæ naturæ. Unde secundum hoc magis potest esse aliquis habitus vel dispositio in corpore per ordinem ad animam, quam in animâ per ordinem ad corpus.

Sed si loquamur de aliquâ superiori naturâ, cujus homo potest esse particeps, secundum illud 2 Pet. 1, 4 : *Ut simus consortes naturæ divinæ* (1), sic nihil prohibet in animâ secundum suam essentiam esse aliquem habitum, scilicet gratiam, ut infra dicetur, quæst. 110, art. 4.

Si verò accipiatur habitus in ordine ad operationem, sic maximè habitus inveniuntur in animâ, in quantum anima non determinatur ad unam operationem, sed se habet ad multas, quod requiritur ad habitum, ut supra dictum est, quæst. 49, art. 4. Et quia anima est principium operationum per suas potentias, ideò secundum hoc habitus sunt in animâ secundum suas potentias.

Ad primum ergo dicendum quod essentia animæ pertinet ad naturam humanam, non sicut subjectum disponendum ad aliquid aliud, sed sicut forma et natura ad quam aliquis disponitur.

Ad secundum dicendum quod accidens per se non potest esse subjectum accidentis. Sed quia etiam in ipsis accidentibus est ordo quidam, subjectum, secundum quod est sub uno accidente, intelligitur esse subjectum alterius; et sic dicitur unum accidens esse subjectum alterius, ut superficies est subjectum coloris; et hoc modo potest potentia esse subjectum habitus.

Ad tertium dicendum quod habitus præmittitur potentia, secundum quod importat dispositionem ad naturam; potentia autem semper importat ordinem ad operationem, quæ est posterior, cum natura sit operationis principium. Sed habitus, cujus potentia est subjectum, non importat ordinem ad naturam,

(1) Vulgata : *Ut.... efficiamini divinæ consortes naturæ.*

sed ad operationem; unde est posterior potentia.

Vel potest dici quod habitus præponitur potentia sicut completum incompleto, et actus potentia; actus enim naturaliter est prior, quamvis potentia sit prior ordine generationis et temporis, ut dicitur in 7 et 9 Metaph., text. 13, ac deinceps, ut et lib. 7, text. 17.

ARTICULUS III. — *Utrum in potentiis sensitivæ partis possit esse aliquis habitus.* — (3, dist. 23, quæst. 1, art. 1, corp.; et dist. 33, quæst. 2, art. 4, et Verit., quæst. 1, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in potentiis sensitivæ partis non possit esse aliquis habitus. Sicut enim potentia nutritiva pars est irrationalis, ita et sensitiva. Sed in potentiis nutritivæ partis non ponitur aliquis habitus. Ergo nec in potentiis sensitivæ partis aliquis habitus debet poni.

2. Præterea, sensitivæ partes sunt communes nobis et brutis. Sed in brutis non sunt aliqui habitus, quia non est in eis voluntas, quæ in definitione habitus ponitur, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3. Ergo in potentiis sensitivis non sunt aliqui habitus.

3. Præterea, habitus animæ sunt scientiæ et virtutes; et sicut scientia refertur ad vim apprehensivam, ita virtus ad vim appetitivam. Sed in potentiis sensitivis non sunt aliquæ scientiæ, cum scientia sit universalium, quæ vires sensitivæ apprehendere non possunt. Ergo etiam nec habitus virtutum in partibus sensitivis esse possunt.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 10, in princ., quod *aliquæ virtutes, scilicet temperantia et fortitudo, sunt irrationabilium partium.*

Respondeo dicendum quod vires sensitivæ dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod operantur ex instinctu naturæ; alio modo secundum quod operantur ex imperio rationis.

Secundum igitur quod operantur ex instinctu naturæ, sic ordinantur ad unum, sicut et natura; et ideò, sicut in potentiis naturalibus non sunt aliqui habitus, ita etiam nec in potentiis sensitivis, secundum quod ex instinctu naturæ operantur.

Secundum verò quod operantur ex imperio rationis, sic ad diversa ordinari possunt; et sic possunt in eis esse aliqui habitus, quibus benè aut malè ad aliquid disponuntur.

Ad primum ergo dicendum quod vires nutritivæ partis non sunt natæ obedire imperio rationis, et ideò non sunt in eis aliqui habitus; sed vires sensitivæ natæ sunt obedire imperio rationis, et ideò in eis esse possunt aliqui habitus; nam secundum quod obediunt rationi, quodammodò *rationales* dicuntur, ut in 1 Ethic., cap. ult., dicitur.

Ad secundum dicendum quod vires sensitivæ in brutis animalibus non operantur ex imperio rationis; sed si sibi relinquuntur bruta animalia, operantur ex instinctu naturæ; et sic in brutis animalibus non sunt aliqui habitus ordinati ad operationes; sunt tamen in eis aliquæ dispositiones in ordine ad

naturam, ut sanitas et pulchritudo. Sed quia bruta animalia à ratione hominis per quamdam consuetudinem disponuntur ad aliquid operandum sic vel aliter, hoc modo in brutis animalibus habitus quodammodò poni possunt. Unde Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 36, non longè à princ., quòd *videmus immanissimas bestias à maximis voluptatibus absterri dolorum metu; quod cùm in earum consuetudinem verterit, domitæ et mansuetæ vocantur*. Deficit tamen ratio habitûs quantum ad usum voluntatis, quia non habent dominium utendi, vel non utendi, quod videtur ad rationem habitûs pertinere. Et ideò, propriè loquendo, in eis habitus esse non possunt.

Ad tertium dicendum quòd *appetitus sensitivus natus est moveri ab appetitu rationali*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 57; sed vires rationales apprehensivæ natæ sunt accipere à viribus sensitivis. Et ideò magis convenit quòd habitus sint in viribus sensitivis appetitivis quàm in viribus sensitivis apprehensivis, cùm in viribus sensitivis appetitivis non sint habitus, nisi secundum quòd operantur ex imperio rationis. Quamvis etiam in ipsis interioribus viribus sensitivis apprehensivis possunt poni aliqui habitus secundum quos homo sit benè memorativus, vel cogitativus, vel imaginativus. Unde etiam Philosophus dicit, cap. 2 de Memoriâ et Reminisc., à med., quòd *consuetudo multum operatur ad benè memorandum*, quia etiam istæ vires moventur ad operandum ex imperio rationis. Vires autem apprehensivæ exteriores, ut visus et auditus, et hujusmodi, non sunt susceptivæ aliquorum habituum; sed secundum dispositionem suæ naturæ ordinantur ad suos actus determinatos; sicut et membra corporis, in quibus non sunt habitus, sed magis in viribus imperantibus motum ipsorum.

ARTICULUS IV. — *Utrùm in ipso intellectu sit aliquis habitus.* — (Inf., quæst. 51, art. 3, corp., et quæst. 53, art. 3, corp., et quæst. 56, art. 3, et quæst. 67, art. 2, corp., et Ver. quæst. 20, art. 2, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in intellectu non sint aliqui habitus. Habitus enim operationibus conformantur, ut dictum est, art. 2 hujus quæst. Sed operationes hominis sunt communes animæ et corpori, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 64 et seq. Ergo et habitus. Sed intellectus non est actus corporis, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 6. Ergo intellectus non est subjectum alicujus habitûs.

2. Præterea, omne quod est in aliquo, est in eo per modum ejus in quo est. Sed id quod est forma sine materiâ, est actus tantum; quod autem est compositum ex formâ et materiâ, habet potentiam et actum simul. Ergo in eo quod est forma tantum, non potest esse aliquid quod sit simul in potentiâ et actu, sed solum in eo quod est compositum ex materiâ et formâ. Sed intellectus est forma sine materiâ. Ergo habitus, qui habet potentiam simul cum actu, quasi medium inter utrum-

que existens, non potest esse in intellectu, sed solum in conjuncto, quod est compositum ex animâ et corpore.

3. Præterea, habitus est *dispositio secundum quam aliquis benè vel malè disponitur ad aliquid*, ut dicitur in 3 Metaph., text. 23. Sed quòd aliquis benè vel malè sit dispositus ad actum intellectûs, provenit ex aliquâ corporis dispositione; unde etiam in 2 de Animâ, text. 94, dicitur quòd *molles carne benè aptos mente videmus*. Ergo habitus cognoscitivi non sunt in intellectu, qui est separatus, sed in aliquâ potentiâ quæ est actus alicujus partis corporis.

Sed contra est quòd Philosophus, in 6 Ethic., cap. 2, 3 et 10, ponit *scientiam*, et *sapientiam*, et *intellectum*, qui est habitus principiorum, in ipsâ intellectivâ parte animæ.

Respondeo dicendum quòd circa habitus cognoscitivos diversimodè sunt aliqui opinati. Quidam enim ponentes intellectum possibilem esse unum in omnibus hominibus, coacti sunt ponere quòd habitus cognoscitivi non sunt in ipso intellectu, sed in viribus interioribus sensitivis. Manifestum est enim quòd homines in habitibus diversificantur; unde non possunt habitus cognoscitivi directè poni in eo quòd unum numero existens est omnibus hominibus commune. Unde, si intellectus possibilis est unus numero omnium hominum, habitus scientiarum, secundum quos homines diversificantur, non poterunt esse in intellectu possibili sicut in subjecto; sed erunt in viribus interioribus sensitivis, quæ sunt diversæ in diversis.

Sed ista positio primò quidem est contra intentionem Aristotelis. Manifestum est enim quòd vires sensitivæ non sunt rationales per essentiam, sed solum per participationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult. Philosophus autem ponit intellectuales virtutes, quæ sunt sapientia, scientia et intellectus, in eo quod est rationale per essentiam. Unde non sunt in viribus sensitivis, sed in ipso intellectu. Expresse etiam dicit in 3 de Animâ, text. 8 et 18, quòd *intellectus possibilis, cùm sic (1) fiat singula, id est, cùm reducatur in actum singulorum per species intelligibiles, tunc fit secundum actum*, eo modo quo sciens dicitur esse in actu; quod quidem accidit cùm aliquis potest (2) operari per seipsum, scilicet considerando. Est quidem igitur et tunc potentia quodammodò, non tamen simpliciter ut ante *addiscere* aut *invenire*. Ipse ergo intellectus possibilis est in quo est habitus scientiæ, quo potest considerare etiam cùm non considerat. Secundò etiam hæc positio est contra rei veritatem. Sicut enim ejus est potentia cujus est operatio, ita etiam ejus est habitus cujus est operatio. Intelligere autem et considerare est proprius actus intellectûs. Ergo et habitus quo consideratur est propriè in ipso intellectu.

Ad primum ergo dicendum quòd quidam

(1) Ita cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Al. deest sic.

(2) Al., possit.

dixerunt, ut Simplicius refert in Comment. Prædicam., cap. de Qualit., quòd quia *omnis operatio hominis est quodammodo conjuncti*, ut Philosophus dicit in 1 de Animâ, text. 64 et seq., ideò nullus habitus est animæ tantum, sed conjuncti; et per hoc sequitur quòd nullus habitus sit in intellectu, cum intellectus sit separatus, ut ratio proposita procedebat.

Sed ista ratio non cogit. Habitus enim non est dispositio objecti ad potentiam, sed magis dispositio potentiæ ad objectum. Unde habitus oportet quòd sit in ipsâ potentiâ, quæ est principium actûs, non autem in eo quod comparatur ad potentiam sicut objectum. Ipsum autem intelligere non dicitur commune esse animæ et corpori, nisi ratione phantasmatis, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 66. Patet autem quòd phantasma comparatur ad intellectum possibilem ut objectum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 3 et 39. Unde relinquitur quòd habitus intellectivus sit principaliter ex parte ipsius intellectûs, non autem ex parte phantasmatis, quod est commune animæ et corpori.

Et ideò dicendum est quòd intellectus possibilis est subjectum habitûs. Illi enim competit esse subjectum habitûs quod est in potentiâ ad multa; et hoc maximè competit intellectui possibili. Unde intellectus possibilis est subjectum habituum intellectuum.

Ad secundum dicendum quòd, sicut potentia ad esse sensibile convenit materiæ corporali, ita potentia ad esse intelligibile convenit intellectui possibili. Unde nihil prohibet in intellectu possibili esse habitum, qui est medius inter puram potentiam et actum perfectum.

Ad tertium dicendum quòd quia vires apprehensivæ interiùs præparant intellectui possibili proprium objectum, ideò ex bonâ dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum; et sic habitus intellectivus secundariò potest esse in istis viribus; principaliter autem est in intellectu possibili.

ARTICULUS V. — *Utrum in voluntate sit aliquis habitus.* — (Sup., quæst. 49, art. 4; et 2, dist. 27, art. 1, ad 2; et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 1, corp.; et dist. 27, quæst. 2, art. 3, ad 5, et Ver. quæst. 1, art. 1, corp., et art. 2, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in voluntate non sit aliquis habitus. Habitus enim qui in intellectu sunt, sunt species intelligibiles, quibus intelligit actu. Sed voluntas non operatur per aliquas species. Ergo voluntas non est subjectum alicujus habitûs.

2. Præterea, in intellectu agente non ponitur aliquis habitus, sicut in intellectu possibili, quia est potentia activa. Sed voluntas est maximè potentia activa, quia movet omnes potentias ad suos actus, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1. Ergo in ipsâ non est aliquis habitus.

3. Præterea, in potentiis naturalibus non est aliquis habitus, quia ex suâ naturâ sunt ad aliquid determinatæ. Sed voluntas ex suâ naturâ ordinatur ad hoc quòd tendat in bonum ordinatum ratione. Ergo in voluntate non est aliquis habitus.

Sed contra est quòd justitia est habitus quidam. Sed justitia est in voluntate; est enim *justitia habitus quidam secundum quem aliqui volunt et operantur justa*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, in princ. Ergo voluntas est subjectum alicujus habitûs.

Respondeo dicendum quòd omnis potentia quæ diversimodè potest ordinari ad agendum, indiget habitu, quo benè disponatur ad suum actum. Voluntas autem, cum sit potentia rationalis, diversimodè potest ad agendum ordinari; et ideò oportet in voluntate aliquem habitum ponere, quo benè disponatur ad suum actum. Ex ipsâ etiam ratione habitûs apparet quòd habet quemdam principalem ordinem ad voluntatem, prout habitus est *quo quis utitur, cum voluerit*, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut in intellectu est aliqua species quæ est similitudo objecti, ita oportet in voluntate et in quâlibet vi appetitivâ esse aliquid quo inclinetur in suum objectum, cum nihil aliud sit actus appetitivæ virtutis quàm inclinatio quædam, ut supra dictum est, quæst. 6, art. 4, et quæst. 22, art. 2. Ad ea ergo ad quæ sufficienter inclinatur per naturam ipsius potentiæ, non indiget aliquâ qualitate inclinante. Sed quia necessarium est ad finem humanæ vitæ quòd vis appetitiva inclinetur ad aliquid determinatum, ad quod non inclinatur ex naturâ potentiæ, quæ se habet ad multa et diversa, ideò necesse est quòd in voluntate et in aliis viribus appetitivis sint quædam qualitates inclinantes, quæ dicuntur *habitus*.

Ad secundum dicendum quòd intellectus agens est agens tantum, et nullo modo patiens; sed voluntas et quælibet vis appetitiva est movens et motum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 54. Et ideò non est similis ratio de utroque; nam esse susceptivum habitûs convenit ei quod est quodammodo in potentiâ.

Ad tertium dicendum quòd voluntas ex ipsâ naturâ potentiæ inclinatur in bonum rationis. Sed quia hoc bonum multipliciter diversificatur, necessarium est ut ad aliquod determinatum bonum rationis voluntas per aliquem habitum inclinetur, ad hoc quòd sequatur promptior operatio.

ARTICULUS VI. — *Utrum in Angelis sit aliquis habitus.* — (Inf., qu. 51, art. 1, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd in Angelis non sint habitus. Dicit enim Maximus, commentator Dionysii, in 7 cap. de cæl. Hier., parum à princ.: *Non convenit arbitrari virtutes intellectuales, id est, spirituales, more accidentium, quemadmodum et in nobis sunt, in divinis intellectibus, scilicet Angelis, esse, ut aliud in alio sit sicut in subjecto; accidens enim omne illinc repulsum est.* Sed omnis

habitus est accidens. Ergo in Angelis non sunt habitus.

2. Præterea, sicut Dionysius dicit in cap. 4 de cæl. Hier., parùm à princ., *sanctæ cælestium essentiarum dispositiones super omnia alia Dei bonitatem participant*. Sed semper quod est per se, est prius et potius eo quod est per aliud. Ergo Angelorum essentiæ per seipsas perficiuntur ad conformitatem Dei. Non ergo per aliquos habitus. Et hæc videtur esse ratio Maximi, qui ibidem, loc. cit., subdit: *Si enim hoc esset, non utique maneret in semetipsâ harum essentia, nec deificari per se, quantum foret possibile, valuisset*.

3. Præterea, habitus est dispositio quædam, ut dicitur in 5 Metaph., text. 25. Sed dispositio, ut ibidem dicitur, *est ordo habentis partes*. Cùm ergo Angeli sint simplices substantiæ, videtur quòd in eis non sint dispositiones et habitus.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 7 cap. cæl. Hier., parùm à princ., quòd *Angeli primæ hierarchiæ nominantur calefacientes, et Throni, et effusio sapientiæ, manifestativo deiformium ipsorum habituum nomine*.

Respondeo dicendum quòd quidam posuerunt in Angelis non esse habitus, sed quòd quæcumque dicuntur de eis, essentialiter dicuntur. Unde Maximus, post prædicta verba quæ induximus in arg. 2, dicit: *Habitus eorum, atque virtutes quæ in eis sunt, essentielles sunt propter immaterialitatem*. Et hoc etiam Simplicius dicit in Comm. Prædicam., cap. de Qual.: *Sapientia quæ est in animâ, habitus est; quæ autem in intellectu, substantia; omnia enim quæ sunt divina, et per se sufficientia sunt, et in seipsis existentia*.

Quæ quidem positio partim habet veritatem, et partim continet falsitatem. Manifestum est enim ex præmissis, qu. 49, art. 4, quòd subjectum habitûs non est nisi ens in potentiâ. Considerantes igitur prædicti commentatores quòd Angeli sunt immateriales, et quòd non est in illis potentia materiæ, secundùm hoc ab eis habitum excluserunt et omne accidens. Sed quia licet in Angelis non sit potentia materiæ, est tamen in eis aliqua potentia (esse enim actum purum est proprium Dei), ideò, in quantum invenitur in eis de potentiâ, in tantum in eis possunt habitus inveniri.

Sed quia potentia materiæ et potentia intellectualis substantiæ non est unius rationis, ideò per consequens nec habitus unius rationis est utrobique. Unde Simplicius dicit in Comment. Prædicam., loc. sup. cit., quòd *habitus intellectualis substantiæ non sunt similes his qui sunt hîc habitus; sed magis sunt similes simplicibus et immaterialibus speciebus, quas continet in seipsâ*.

Circa hujusmodi tamen habitum aliter se habet intellectus angelicus, et aliter intellectus humanus. Intellectus enim humanus, cùm sit infimus in ordine intellectuum, est in potentiâ respectu omnium intelligibilium, sicut materia prima respectu omnium formarum sensibilium; et ideò ad omnia intelligenda indiget aliquo habitu. Sed intellectus an-

gelicus non se habet sicut pura potentia in genere intelligibilium, sed sicut actus quidam; non autem sicut actus purus (hoc enim solius Dei est), sed cum permixtione alicujus potentiæ; et tantò minùs habet de potentialitate, quantò est superior. Et ideò, ut in 1 dictum est, qu. 55, art. 3, in quantum est in potentiâ, indiget perfici habitualiter per aliquas species intelligibiles ad operationem propriam; sed in quantum est actu, per essentiam suam potest aliqua intelligere, ad minus seipsum, et alia secundùm modum suæ substantiæ, ut dicitur in libro de Causis, prop. 8 et 13, et tantò perfectiùs, quantò est perfectior. Sed, quia nullus Angelus pertingit ad perfectionem Dei, sed in infinitum distat, propter hoc ad attingendum ad ipsum Deum per intellectum et voluntatem, indiget aliquibus habitibus, tanquàm in potentiâ existens respectu illius puri actûs. Unde Dionysius dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont., « habitus eorum esse deiformes, »* quibus scilicet Deo conformantur. Habitus autem qui sunt dispositiones ad esse naturale, non sunt in Angelis, cùm sint immateriales.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Maximi intelligendum est de habitibus et accidentibus materialibus.

Ad secundum dicendum quòd quantum ad hoc quod convenit Angelis per suam essentiam, non indigent habitu. Sed quia non ita sunt per seipsos entes, quin participant sapientiam et bonitatem divinam, ideò in quantum indigent participare aliquid ab exteriori, in tantum necesse est in eis ponere habitus.

Ad tertium dicendum quòd in Angelis non sunt partes essentiæ; sed sunt partes secundùm potentiam, in quantum intellectus eorum per plures species perficitur, et voluntas eorum se habet ad plura.

QUÆSTIO LI.

DE CAUSA HABITUUM QUANTUM AD GENERATIONEM IPSORUM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ habituum, et primò quantum ad generationem ipsorum; secundo quantum ad augmentum; tertio quantum ad diminutionem et corruptionem.

Circa primum quærantur quatuor: 1° utrùm aliquis habitus sit à naturâ; 2° utrùm aliquis habitus ex actibus causetur; 3° utrùm per unum actum possit generari habitus; 4° utrùm aliqui habitus sint in hominibus infusi à Deo.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm aliquis habitus sit à naturâ.* — (*Inf., quæst. 63, art. 1, et 2-2, quæst. 48, art. 15; et 3, dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, et Ver. quæst. 1, art. 8.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus habitus sit à naturâ. Eorum enim quæ sunt à naturâ, usus non subjacet voluntati. Sed habitus est *quo quis utitur, cùm voluerit*, ut dicit Commentator in 3 de Animâ, comment. 18. Ergo habitus non est à naturâ.

2. Præterea, natura non facit per duo quod

per unum potest facere. Sed potentiæ animæ sunt à naturâ. Si igitur habitus potentiarum à naturâ essent, habitus et potentia essent unum.

3. Præterea, natura non deficit in necessariis. Sed habitus sunt necessarii ad benè operandum, ut supra dictum est, qu. 49, art. 4. Si igitur habitus aliqui essent à naturâ, videtur quòd natura non deficeret quin omnes habitus necessarios causaret. Patet autem hoc esse falsum; ergo habitus non est à naturâ.

Sed contra est quòd in 6 Eth., cap. 6, inter alios habitus ponitur *intellectus principiorum*, qui est à naturâ; unde et principia prima dicuntur naturaliter cognita.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse naturale alicui dupliciter: uno modo secundum naturam speciei, sicut naturale est homini esse risibile, et igni ferri sursùm; alio modo secundum naturam individui; sicut naturale est Socrati vel Platoni esse ægrotativum vel sanativum, secundum propriam complexionem. Rursùm secundum utramque naturam potest dici aliquid naturale dupliciter: uno modo, quia totum est à naturâ; alio modo, quia secundum aliquid est à naturâ, et secundum aliquid est ab exteriori principio, sicut cum aliquis sanatur per seipsum, tota sanitas est à naturâ; cum autem aliquis sanatur auxilio medicinæ, sanitas partim est à naturâ, partim ab exteriori principio.

Si igitur loquamur de habitu secundum quòd est dispositio subjecti in ordine ad formam, vel naturam, quolibet prædictorum modorum contingit habitum esse naturalem. Est enim aliqua dispositio naturalis, quæ debetur humanæ speciei, extra quam nullus homo invenitur; et hæc est naturalis secundum naturam speciei. Sed quia talis dispositio quamdam latitudinem habet, contingit diversos gradus huiusmodi dispositionis convenire diversis hominibus secundum naturam individui; et huiusmodi dispositio potest esse vel totaliter à naturâ, vel partim à naturâ, et partim ab exteriori principio, sicut dictum est supra de his qui sanantur per artem.

Sed habitus qui est dispositio ad operationem, cujus subjectum est potentia animæ, ut dictum est, quæst. 50, articulo 2, potest quidem esse naturalis, et secundum naturam speciei, et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei, secundum quòd se tenet ex parte ipsius animæ, quæ cum sit forma corporis, est principium specificum; secundum autem naturam individui, ex parte corporis, quod est materiale principium. Sed tamen neutro modo contingit in hominibus esse habitus naturales, ita quòd sint totaliter à naturâ. In Angelis siquidem contingit, eo quòd habent species intelligibiles naturaliter inditas, quod non competit humanæ naturæ, ut in 1 dictum est, qu. 53, art. 2. Sunt ergo in hominibus aliqui habitus naturales, tanquàm partim à naturâ existentes, et partim ab exteriori principio.

Aliter quidem in apprehensivis potentiis, et aliter in appetitivis. In apprehensivis enim

potentiis potest esse habitus naturalis secundum inchoationem et secundum naturam speciei et secundum naturam individui. Secundum quidem naturam speciei ex parte ipsius animæ, sicut intellectus principiorum dicitur esse habitus naturalis; ex ipsâ enim naturâ animæ intellectualis convenit homini quòd statim cognito quid est totum, et quid est pars, cognoscat quòd omne totum est majus suâ parte; et simile est in cæteris. Sed quid sit totum et quid sit pars cognoscere non potest nisi per species intelligibiles à phantasmatibus acceptas. Et propter hoc Philosophus, in fine Posteriorum, text. ult., circ. med., ostendit quòd cognitio principiorum provenit nobis ex sensu. Secundum verò naturam individui est aliquis habitus cognoscitivus secundum inchoationem naturalem, in quantum unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad benè intelligendum quàm alius, in quantum ad operationem intellectûs indigemus virtutibus sensitivis. In appetitivis autem potentiis non est aliquis habitus naturalis secundum inchoationem ex parte ipsius animæ, quantum ad ipsam substantiam habitûs, sed solum quantum ad principia quædam ipsius, sicut principia jûris communis dicuntur esse *seminalia virtutum*. Et hoc ideo quia inclinatio ad objecta propria, quæ videtur esse inchoatio habitûs, non pertinet ad habitum, sed magis pertinet ad ipsam rationem potentiarum. Sed ex parte corporis secundum naturam individui sunt aliqui habitus appetitivi secundum inchoationes naturales; sunt enim quidam dispositi ex propriâ corporis complexione ad castitatem vel mansuetudinem, vel ad aliquid huiusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd obiectio illa procedit de naturâ secundum quòd dividitur contra rationem et voluntatem; cum tamen ipsa ratio et voluntas ad naturam hominis pertineant.

Ad secundum dicendum quòd aliquid etiam naturaliter potest superaddi potentiæ, quod tamen ad ipsam potentiam pertinere non potest; sicut in Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam quòd sit per se cognoscitiva omnium, quia oporteret quòd esset actus omnium, quod solius Dei est. Id enim quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus quod cognoscitur. Unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quòd esset similitudo et actus omnium. Unde oportet quòd superaddantur potentiæ intellectivæ ipsius aliquæ species intelligibiles, quæ sunt similitudines rerum intellectarum, quia per participationem divinæ sapientiæ, et non per essentiam propriam possunt intellectus eorum esse actu ea quæ intelligunt. Et sic patet quòd non omne id quod pertinet ad habitum naturalem, potest ad potentiam pertinere.

Ad tertium dicendum quòd natura non æqualiter se habet ad causandas omnes diversitates habituum, quia quidam possunt causari à naturâ, quidam non, ut supra dictum est, in solut. præc. Et ideo non sequi-

tur, si aliqui sint habitus naturales, quòd omnes sint naturales.

ARTICULUS II. — *Utrùm aliquis habitus causatur ex actibus.* — (*Inf., quæst. 63, art. 2, et Met. quæst. 2, art. 2, ad 4 et 6, et Ver. qu. 1, art. 9, corp., et ad 10, et art. 2, ad 13.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd nullus habitus possit ex actu causari. Habitus enim est qualitas quædam, ut supra dictum est, qu. 49, art. 1. Omnis autem qualitas causatur in aliquo subjecto, in quantum est alicujus receptivum. Cùm igitur agens ex hoc quòd agit non recipiat aliquid, sed magis ex se emittat, videtur quòd non possit aliquis habitus in agente ex propriis actibus generari.

2. Præterea, illud in quo causatur aliqua qualitas, movetur ad qualitatem illam, sicut patet in re calefactâ vel infrigidatâ; quod autem producit actum causantem qualitatem, movet, ut patet de calefaciente vel infrigidante. Si igitur in aliquo causaretur habitus per actum sui ipsius, sequeretur quòd idem esset movens et motum, vel idem agens et patiens, quod est impossibile, ut dicitur in 3 Physic., text. 8.

3. Præterea, effectus non potest esse nobilior suâ causâ. Sed habitus est nobilior quàm actus præcedens habitum; quod patet ex hoc quòd nobiliores actus reddit. Ergo habitus non potest causari ab actu præcedente habitum.

Sed contra est quòd Philosophus in 2 Ethic., cap. 1 et 2, docet habitus virtutum et vitiorum ex actibus causari.

Respondeo dicendum quòd in agente quandoque est solum activum principium sui actûs, sicut in igne est solum principium activum calefaciendi; et in tali agente non potest aliquis habitus causari ex proprio actu. Et inde est quòd res naturales non possunt aliquid consuescere vel dissuescere, ut dicitur in 2 Ethic., in princ.

Invenitur autem aliquod agens in quo est principium activum et passivum sui actûs, sicut patet in actibus humanis: nam actus appetitivæ virtutis procedunt à vi appetitivâ, secundum quòd movetur à vi apprehensivâ representante objectum; et ulterius vis intellectiva, secundum quòd ratiocinatur de conclusionibus, habet sicut principium activum, propositionem per se notam. Unde ex talibus actibus possunt in agentibus aliqui habitus causari, non quidem quantum ad primum activum principium, sed quantum ad principium actûs quod movet motum. Nam omne quod patitur et movetur ab alio, disponitur per actum agentis. Unde ex multiplicatis actibus generatur quædam qualitas in potentiâ passivâ et motâ, quæ nominatur *habitus*; sicut habitus virtutum moralium causantur in appetitivis potentiis, secundum quòd moventur à ratione; et habitus scientiarum causantur in intellectu, secundum quòd movetur à primis propositionibus.

Ad primum ergo dicendum quòd agens, in quantum est agens, non recipit aliquid; sed

in quantum agit motum ab alio, sic recipit aliquid à movente; et sic causatur habitus.

Ad secundum dicendum quòd idem secundum idem non potest esse movens et motum: nihil autem prohibet idem à seipso moveri secundum diversa, ut in 8 Physic., text. 28 et 29, probatur.

Ad tertium dicendum quòd actus præcedens habitum, in quantum procedit à principio activo, procedit à nobiliori principio quàm sit habitus generatus; sicut ipsa ratio est nobilior principium quàm sit habitus virtutis moralis in vi appetitivâ per actum consuetudines generatus, et intellectus principiorum est nobilior principium quàm scientia conclusionum.

ARTICULUS III. — *Utrùm per unum actum possit generari habitus.* — (*Inf., quæst. 71, art. 4, corp.; et 1, dist. 17, quæst. 2, art. 3, et Ver. quæst. 1, art. 9, ad 12 et 13.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd per unum actum possit habitus generari. Demonstratio enim actus rationis est. Sed per unam demonstrationem causatur scientia, quæ est habitus conclusionis unius. Ergo habitus potest causari ex uno actu.

2. Præterea, sicut contingit actum crescere per multiplicationem, ita contingit actum crescere per intensionem. Sed multiplicatis actibus generatur habitus. Ergo etiam si multum intendatur unus actus, poterit esse causa generativa habitûs.

3. Præterea, sanitas et ægrotudo sunt habitus quidam. Sed ex uno actu contingit hominem vel sanari vel infirmari. Ergo unus actus potest habitum causare.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 7, parum ante fin., quòd *sicut una hirundo ver non facit, nec una dies, ita utique nec beatum, nec felicem una dies, nec paucum tempus.* Sed beatitudo est operatio secundum habitum perfectæ virtutis, ut dicitur in 1 Ethic., ibid., et cap. 10 et 13. Ergo habitus virtutis, et eâdem ratione alius habitus, non causatur per unum actum.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. præc., habitus per actum generatur, in quantum potentia passiva movetur ab aliquo principio activo. Ad hoc autem quòd aliqua qualitas causetur in passivo, oportet quòd activum totaliter vincat passivum. Unde videmus quòd quia ignis non potest totaliter vincere suum combustibile, non statim inflamat ipsum; sed paulatim abjicit contrarias dispositiones, ut sic totaliter vincens ipsum, similitudinem suam ipsi imprimat.

Manifestum est autem quòd principium activum, quod est ratio, non totaliter potest supervincere appetitivam potentiam in uno actu, eò quòd appetitiva potentia se habet diversimodè et ad multa. Judicatur autem per rationem in actu uno aliquid appetendum secundum determinatas rationes et circumstantias. Unde ex hoc non totaliter vincitur appetitiva potentia, ut feratur in idem ut in pluribus per modum naturæ; quod pertinet ad habitum virtutis. Et ideò habitus virtutis non

potest causari per unum actum, sed per multos.

In apprehensivis autem potentiis considerandum est quod duplex est passivum: unum quidem ipse intellectus possibilis; aliud autem intellectus, quem, lib. 3 de Animâ, text. 20, vocat Aristoteles *passivum*, qui est *ratio particularis*, id est, vis cogitativa cum memorativâ et imaginativâ. Respectu igitur primi passivi potest esse aliquod activum quod uno actu totaliter vincit potentiam sui passivi, sicut una propositio per se nota convincit intellectum ad assentiendum firmiter conclusioni; quod quidem non facit propositio probabilis. Unde ex multis actibus rationis oportet causari habitum opinativum, etiam ex parte intellectus possibilis. Habitum autem scientiæ possibile est causari ex uno rationis actu, quantum ad intellectum possibilem; sed quantum ad inferiores vires apprehensivas, necessarium est eosdem actus pluries reiterari, ut aliquid firmiter memoriæ imprimatur. Unde Philosophus in lib. de Memoriam et Remiscentiam, cap. 2, non procul à fin., dicit quod *meditatio confirmat memoriam*. Habitum autem corporales possibile est causari ex uno actu, si activum fuerit magnæ virtutis, sicut quandoque medicina fortis statim inducit sanitatem.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrum aliqui habitus sint hominibus infusi à Deo.* — (1, dist. 17, quæst. 1, art. 3, corp.; et 3, dist. 23, quæst. 3, art. 2, ad 3, et Verit. quæst. 12, art. 1, ad 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus habitus hominibus infundatur à Deo. Deus enim æqualiter se habet ad omnes. Si igitur quibusdam infundit habitus aliquos, omnibus eos infundet; quod patet esse falsum.

2. Præterea, Deus operatur in omnibus secundum modum qui convenit naturæ ipsorum: quia *divinæ providentiæ est naturam salvare*, ut dicit Dionysius, 4 cap. de Div. Nom., part. 4, parum ante fin. lect. 23. Sed habitus in homine naturaliter causantur ex actibus, ut dictum est art. 2 et 3 præc. Non ergo causat Deus in hominibus aliquos habitus absque actibus.

3. Præterea, si aliquis habitus à Deo infunditur, per illum habitum homo potest multos actus producere. Sed ex illis actibus causatur similis habitus, ut in 2 Eth., cap. 1 et 2, dicitur. Sequitur ergo duos habitus ejusdem speciei esse in eodem, unum acquisitum, et alterum infusum; quod videtur esse impossibile: non enim duæ formæ ejusdem speciei possunt esse in eodem subjecto. Non ergo habitus aliquis infunditur homini à Deo.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 15, 5: *Implevit (1) eum Dominus spiritu sapientiæ et intellectus*. Sed sapientia et intellectus quidem habitus sunt. Ergo aliqui habitus homini à Deo infunduntur.

Respondeo dicendum quod duplici ratione aliqui habitus homini à Deo infunduntur: prima ratio est quia aliqui habitus sunt quibus

homo benè disponitur ad finem excedentem facultatem humanæ naturæ, quæ est ultima et perfecta hominis beatitudo, ut supra dictum est, quæst. 5, art. 5. Et quia habitus oportet esse proportionatos ei ad quod homo disponitur secundum ipsos, ideo necesse est quod etiam habitus ad hujusmodi finem disponentes excedant facultatem humanæ naturæ. Unde tales habitus nunquam possunt homini inesse, nisi ex infusione divinâ, sicut est de omnibus gratuitis virtutibus.

Alia ratio est quia Deus potest producere effectus causarum secundarum absque ipsis causis secundis, ut in primo dictum est, qu. 105, art. 6. Sicut igitur quandoque ad ostensionem suæ virtutis producit sanitatem absque naturali causâ, quæ tamen per naturam posset causari, ita etiam quandoque ad ostendendam suam virtutem infundit homini illos etiam habitus qui naturali virtute possunt causari; sicut Apostolis dedit scientiam Scripturarum et omnium linguarum, quam homines per studium vel consuetudinem acquirere possunt, licet non ita perfectè.

Ad primum ergo dicendum quod Deus quantum ad suam naturam, æqualiter se habet ad omnes, sed secundum ordinem suæ sapientiæ certâ ratione quædam tribuit aliquibus quæ non tribuit aliis.

Ad secundum dicendum quod hoc quod Deus in omnibus operatur secundum modum eorum, non excludit quin Deus quædam operetur quæ natura operari non potest; sed ex hoc sequitur quod nihil operatur contra id quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum quod actus qui producantur ex habitu infuso, non causant aliquem habitum; sed confirmant habitum præ-existent, sicut medicinalia adhibita homini sano per naturam non causant aliquam sanitatem, sed sanitatem prius habitam corroborant.

QUÆSTIO LII.

DE AUGMENTO HABITUUM. — (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de augmento habituum, et circa hoc quærentur tria: 1º utrum habitus augeantur; 2º utrum augeantur per additionem; 3º utrum quilibet actus augeat habitum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum habitus augeantur.* — (*Inf., quæst. 66, art. 1 et 2, corp., et Ver. quæst. 1, art. 2, et quæst. 5, art. 3, et 10 Eth., lect. 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus augeri non possint. Augmentum enim est circa quantitatem, ut dicitur in 5 Physic., text. 18. Sed habitus non sunt in genere quantitatis, sed in genere qualitatis. Ergo circa eos augmentum esse non potest.

2. Præterea, habitus est perfectio quædam, ut dicitur in 7 Physic., text. 17 et 18. Sed perfectio, cum importet finem et terminum, non videtur posse recipere magis et minus. Ergo habitus augeri non potest.

3. Præterea, in his quæ recipiunt magis et minus, contingit esse alterationem; alterari enim dicitur quod de minùs calido fit magis

(1) Vulgata, *adimplebit*.

calidum. Sed in habitibus non est alteratio, ut probatur in 7 Physic., text. 15 et 17. Ergo habitus augeri non possunt.

Sed contra est quòd fides est quidem habitus, et tamen augetur; unde discipuli Domino dicunt: *Domine, adauge nobis fidem*, ut habetur Luc. 17, 5. Ergo habitus augentur.

Respondeo dicendum quòd augmentum, sicut et alia ad quantitatem pertinentia, à quantitativis corporalibus ad res spirituales et intellectuales transferuntur, propter connaturalitatem intellectus nostri ad res corporales, quæ sub imaginatione cadunt. Dicitur autem in quantitativis corporeis aliquid magnum, secundum quòd ad debitam perfectionem quantitatis perducitur; unde aliqua quantitas reputatur magna in homine, quæ non reputatur magna in elephante. Unde et in formis dicimus aliquid magnum ex hoc quòd est perfectum. Et quia bonum habet rationem perfecti, propter hoc *in his quæ non mole magna sunt, idem est esse majus quod melius*, ut Augustinus dicit in 6 de Trinit., cap. 8, à princ. Perfectio autem formæ dupliciter potest considerari: uno modo, secundum ipsam formam; alio modo, secundum quòd subjectum participat formam. In quantum igitur attenditur perfectio formæ secundum ipsam formam, sic dicitur ipsa esse parva vel magna (1) putà magna, vel parva sanitas, vel scientia. In quantum verò attenditur perfectio formæ secundum participationem subjecti, dicitur magis et minus, puta magis vel minus album et sanum. Non autem ista distinctio procedit secundum hoc quòd forma habeat esse præter materiam aut subjectum; sed quia alia est consideratio ejus secundum rationem speciei suæ, et alia, secundum quod participatur in subjecto.

Secundum hoc igitur, circa intensionem et remissionem habituum et formarum fuerunt quatuor opiniones apud philosophos, ut Simplicius narrat Com. Præd., cap. de Qualit. Plotinus enim et alii Platonici ponebant ipsas qualitates et habitus suscipere magis et minus, propter hoc quòd materiales erant; et ex hoc habebant indeterminationem quamdam propter materiæ infinitatem. Alii verò in contrarium ponebant quòd ipsæ qualitates et habitus secundum se non recipiebant magis et minus; sed *qualia* dicuntur magis et minus, secundum diversam participationem: putà quòd justitia non dicatur magis et minus, sed justum. Et hanc opinionem tangit Aristoteles in Prædicamentis, loc. cit. Tertia fuit opinio Stoicorum, media inter has; posuerunt enim quòd aliqui habitus secundum se recipiunt magis et minus, sicuti artes; quidam autem non, sicuti virtutes. Quarta opinio fuit quorundam dicentium quòd qualitates et formæ immateriales non recipiunt magis et minus; materiales autem recipiunt.

Ut igitur hujus rei veritas manifestetur, considerandum est quòd illud secundum quòd sortitur aliquid speciem, oportet esse fixum et stans, et quasi indivisibile. Quæcumque

enim ad illud attingunt, sub specie continentur; quæcumque autem recedunt ab illo vel in plus vel in minus, pertinent ad aliam speciem vel perfectiorem vel imperfectiorem. Unde Philosophus dicit in 8 Metaph., text. 10, quòd *species rerum sunt sicut numeri, in quibus additio vel diminutio variat speciem*. Si igitur aliqua forma vel quæcumque res secundum seipsam vel secundum aliquid sui sortiatur rationem speciei, necesse est quòd secundum se considerata habeat determinatam rationem; quæ neque in plus excedere, neque in minus deficere possit; et hujusmodi sunt calor et albedo, et aliæ hujusmodi qualitates, quæ non dicuntur in ordine ad aliud, et multò magis substantia, quæ est per se ens. Illa verò quæ recipiunt speciem ex aliquo ad quod ordinantur, possunt secundum seipsa diversificari in plus vel in minus; et nihilominus sunt eadem specie propter unitatem ejus ad quod ordinantur, ex quo recipiunt speciem, sicut motus secundum se est intensior et remissior; et tamen remanet eadem species propter unitatem termini ex quo specificatur. Et idem potest considerari in sanitate; nam corpus pertingit ad rationem sanitatis secundum quòd habet dispositionem convenientem naturæ animalis, cui possunt dispositiones diversæ convenientes esse; unde potest variari dispositio in plus vel in minus, et tamen semper remanet sanitatis ratio. Unde Philosophus dicit in 10 Eth., cap. 2 vel 3, paulò post princ., quòd sanitas ipsa recipit magis et minus; non enim eadem est commensuratio in omnibus, neque in uno et eodem semper, sed remissa permanet sanitas usque ad aliquid. Hujusmodi autem diversæ dispositiones vel commensurationes sanitatis se habent secundum excedens et excessum; unde, si nomen sanitatis esset impositum soli perfectissimæ commensurationi, tunc ipsa sanitas non diceretur major vel minor. Sic igitur patet qualiter aliqua qualitas vel forma possit secundum seipsam augeri vel minui, et qualiter non.

Si verò consideremus qualitatem vel formam secundum participationem subjecti, sic etiam inveniuntur quædam qualitates et formæ recipere magis et minus, et quædam non. Hujusmodi autem diversitatis causam Simplicius assignat loc. sup. cit., ex hoc quòd substantia secundum seipsam non potest recipere magis et minus, quia est ens per se. Et ideò omnis forma quæ substantialiter participatur in subjecto, caret intensione et remissione. Unde in genere substantiæ nihil dicitur secundum magis et minus. Et quia quantitas propinqua est substantiæ, forma et figura etiam consequuntur (1) quantitatem; inde est quòd neque etiam in istis dicitur aliquid secundum magis aut minus. Unde Philosophus dicit in 7 Physic., text. 15, quòd *cum aliquid accipit formam et figuram, non dicitur alterari, sed magis fieri*. Aliæ verò qualitates quæ sunt magis distantes à substantiâ, et conjunguntur passionibus et actionibus, recipiunt magis et minus secundum participationem subjecti.

(1) Ita passim cod. et editi. Cod. Alcan.: Sic dicitur ipsa esse magna, vel parva, vel parva.

(1) Ita cum cod. Tarrac. Nicolaius et edit. Patav. Edit. Romana aliæque cum codd. Alcan., consequitur.

Potest autem et magis explicari hujusmodi diversitatis ratio. Ut enim dictum est, hic sup., id à quo aliquid habet speciem, oportet manere fixum et stans in indivisibili (1). Duobus igitur modis potest contingere quòd forma non participatur secundum magis et minus: uno modo, quia participans habet speciem secundum ipsam, et inde est quòd nulla forma substantialis participatur secundum magis et minus, et propter hoc Philosophus dicit in 8 Metaph., text. 10, quòd *sicut numerus non habet magis neque minus, sic neque substantia quæ est secundum speciem*, id est, quantum ad participationem formæ specificæ; *sed si quidem cum materia*, id est, secundum materiales dispositiones, *invenitur magis et minus in substantiâ*. Alio modo potest contingere ex hoc quòd ipsa indivisibilitas est de ratione formæ. Unde oportet quòd si aliquid participet formam, participet illam secundum rationem indivisibilitatis. Et inde est quòd species numeri non dicuntur secundum magis et minus, quia unaquæque species in eis constituitur per indivisibilem unitatem. Et eadem ratio est de speciebus quantitatis continuæ, quæ secundum numeros accipiuntur, ut bicubitum et tricubitum; et de relationibus, ut duplum et triplum; et de figuris, ut trigonum, seu triangulus, et tetragonum, seu quadrangulus. Et hanc rationem ponit Aristoteles in Prædicam., cap. de Qual., ubi assignans rationem quare figuræ non recipiunt magis et minus, dicit: *Quæ quidem recipiunt trigoni (seu trianguli) rationem, et circuli, et similiter trigona (seu trianguli) vel circuli sunt*, quia indivisibilitas est de ipsâ eorum ratione; unde quæcumque participant rationem eorum, oportet quòd indivisibiliter participant.

Sic igitur patet quòd cum habitus et dispositiones dicantur secundum ordinem ad aliquid, ut dicitur in 7 Physic., text. 17, dupliciter potest intensio et remissio in habitibus et dispositionibus considerari: uno modo, secundum se, prout dicitur major vel minor sanitas, vel major vel minor scientia, quæ ad plura vel pauciora se extendit; alio modo, secundum participationem subjecti, prout scilicet æqualis scientia vel sanitas magis recipitur in uno quàm in alio, secundum diversam aptitudinem vel ex naturâ vel ex consuetudine. Non enim habitus et dispositio dat speciem subjecto; neque iterum in sui ratione includit indivisibilitatem. Quomodo autem circa virtutem se habeat, infra dicetur, quæst. 66, art. 1, et 2.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut nomen magnitudinis derivatur à quantitativis corporalibus ad intelligibiles perfectiones formarum, ita etiam et nomen augmenti, cuius terminus est *magnum*.

Ad secundum dicendum quòd habitus quidem perfectio est, non tamen talis perfectio quæ sit terminus sui subjecti, putà dans ei esse specificum; neque etiam in sui ratione terminum includit, sicut species numerorum: unde nihil prohibet quin recipiat magis et minus.

(1) Al., et stans, et indivisibile.

Ad tertium dicendum quòd alteratio primò quidem est in qualitatibus tertiæ speciei; in qualitatibus verò primæ speciei potest esse alteratio per posterius. Facta enim alteratione secundum calidum et frigidum, sequitur animal alterari secundum sanum et ægrum; et similiter, facta alteratione secundum passionem appetitus sensitivi, vel secundum vires sensitivas apprehensivas, sequitur alteratio secundum scientiam et virtutes, ut dicitur in 8 Physic., text. 20.

ARTICULUS II. — *Utrum habitus augeantur per additionem.* — (Inf., quæst. 66, art. 1 et 2, corp., et Ver. qu. 1, art. 2, et quæst. 3, art. 3, et 10 Eth., lect. 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd augmentum habituum fiat per additionem. Nomen enim augmenti, ut dictum est art. præc., à quantitativis corporalibus transfertur ad formas. Sed in quantitativis corporalibus non fit augmentum sine additione; unde in 1 de Generatione, text. 31, dicitur quòd *augmentum est præexistenti magnitudini additamentum*. Ergo et in habitibus non fit augmentum nisi per additionem.

2. Præterea, habitus non augetur nisi aliquo agente. Sed omne agens aliquid facit in subjecto patiente, sicut calefaciens facit calorem in ipso calefacto. Ergo non potest esse augmentum, nisi aliqua fiat additio.

3. Præterea, sicut id quod non est album est in potentiâ ad album, ita id quod est minus album est in potentiâ ad magis album. Sed id quod non est album non fit album nisi per adventum albedinis. Ergo id quod est minus album non fit magis album nisi per aliquam aliam albedinem supervenientem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Physic., text. 84: *Ex calido fit magis calidum, nullo facto in materia calido quod non esset calidum, quando erat minus calidum*. Ergo pari ratione nec in aliis formis quæ augentur est aliqua additio.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis solutio dependet ex præmissis. Dictum est enim supra, art. præc., quòd augmentum et diminutio in formis quæ intenduntur et remittuntur, accidit uno modo non ex parte ipsius formæ secundum se consideratæ, sed ex diversâ participatione subjecti. Et ideò hujusmodi augmentum habituum et aliarum formarum non fit per additionem formæ ad formam; sed fit per hoc quòd subjectum magis vel minus perfectè participat unam et eandem formam; et sicut per agens quod est actu, fit aliquid actu calidum, quasi de novo incipiens participare formam, non quòd fiat ipsa forma, ut probatur 7 Metaph., text. 32, ita per actionem intensam ipsius agentis efficitur magis calidum, tanquàm perfectiùs participans formam, non tanquàm formæ aliquid addatur. Si enim per additionem intelligeretur hujusmodi augmentum in formis, hoc non posset esse nisi vel ex parte ipsius formæ, vel ex parte subjecti. Si autem ex parte ipsius formæ, jam dictum est art. præc., quòd talis additio vel subtractio speciem variaret, sicut variatur species coloris.

quando de paulo fit album. Si verò hujusmodi additio intelligatur ex parte subjecti, hoc non posset esse nisi vel quia aliqua pars sub ecti recipit formam quam prius non habebat, ut si dicatur frigus crescere in homine, qui prius frigebat in unâ parte, quando jam in pluribus partibus friget; vel quia aliquod aliud subjectum additur participans eandem formam, sicut si calidum adjungatur calido, vel album albo. Sed secundum utrumque istorum duorum modorum non dicitur aliquid magis album vel calidum, sed majus.

Sed quia quædam accidentia augentur secundum seipsa, ut supra dictum est, art. præc., in quibusdam eorum fieri potest augmentum per additionem. Augetur enim motus per hoc quod ei aliquid additur vel secundum tempus in quo est, vel secundum viam per quam est; et tamen manet eadem species propter unitatem termini. Augetur etiam nihilominus motus per intensionem secundum participationem subjecti, in quantum scilicet idem motus potest magis vel minus expedite aut promptè fieri.

Similiter etiam et scientia potest augeri secundum seipsam per additionem; sicut cum aliquis plures conclusiones geometriæ addiscit, augetur in eo habitus ejusdem scientiæ secundum speciem. Augetur nihilominus scientia in aliquo secundum participationem subjecti per intensionem, prout scilicet expeditiùs et clariùs unus homo se habet alio in eisdem conclusionibus considerandis.

In habitibus autem corporalibus non multum videtur fieri augmentum per additionem, quia non dicitur animal sanum simpliciter aut pulchrum, nisi secundum omnes partes suas sit tale: quod autem ad perfectiorem commensurationem perducantur, hoc contingit secundum transmutationem simplicium qualitatum, quæ non augentur nisi secundum intensionem ex parte subjecti participantis. Quomodo autem se habeat circa virtutes, infra dicetur, quæst. 66, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quod etiam in magnitudine corporali contingit dupliciter augmentum: uno modo, per additionem subjecti ad subjectum, sicut est in augmento viventium; alio modo per solam intensionem absque omni additione, sicut est in his quæ rarefiunt, ut dicitur in 4 Physic., text. 93.

Ad secundum dicendum quod causa agens habitum facit quidem semper aliquid in subjecto, non autem novam formam; sed facit quod subjectum perfectiùs participet formam præexistentem, aut quod ampliùs se extendat.

Ad tertium dicendum quod id quod nondum est album, est in potentiâ ad formam ipsam, tanquam nondum habens formam; et ideò agens causat novam formam in subjecto. Sed id quod est minus calidum aut album, non est in potentiâ ad formam, cum jam actu formam habeat; sed est in potentiâ ad perfectum participationis modum; et hoc in eo sequitur per actionem agentis.

ARTICULUS III. — *Utrum quilibet actus augeat habitum.* — (4, dist. 12, quæst. 2, art. 1, quæst. 1, ad 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod

quilibet actus augeat habitum. Multiplicata enim causâ, multiplicatur effectus. Sed actus sunt causa habituum aliquorum, ut supra dictum est, quæst. 51, art. 2. Ergo habitus augetur multiplicatis actibus.

2. Præterea, de similibus idem est iudicium. Sed omnes actus ab eodem habitu procedentes sunt similes, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Ergo si aliqui actus augeant habitum, quilibet actus augebit ipsum.

3. Præterea, simile augetur suo simili. Sed quilibet actus est similis habitui à quo procedit. Ergo quilibet actus auget habitum.

Sed contra, idem non est contrariorum causa. Sed, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 2, circ. med., *aliqui actus ab habitu procedentes diminuunt ipsum*, utpote cum negligenter fiunt. Ergo non omnis actus habitum auget.

Respondeo dicendum quod *similes actus similes habitus causant*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Similitudo autem et dissimilitudo non solum attenditur secundum qualitatem eandem vel diversam, sed etiam secundum eundem vel diversum participationis modum. Est enim dissimile non solum nigrum albo, sed etiam minus album magis albo; nam etiam motus fit à minus albo in magis album, tanquam ex opposito in oppositum, ut dicitur in 5 Physic., text. 52. Quia verò usus habituum in voluntate hominis consistit, ut ex supra dictis patet, quæst. 49, art. 3, et qu. 50, art. 5, sicut contingit quod aliquis habens habitum non utitur illo, vel etiam agit actum contrarium; ita etiam potest contingere quod utitur habitu secundum actum non respondentem proportionaliter intensionem habitus.

Si igitur intensio actus proportionaliter æquetur intensionem habitus, vel etiam superexcedat, quilibet actus vel auget habitum, vel disponit ad augmentum ipsius, ut loquamur de augmento habituum ad similitudinem augmenti animalis. Non enim quodlibet alimentum assumptum actu auget animal, sicut nec quælibet gutta cavat lapidem; sed multiplicato alimento tandem fit augmentum; ita etiam multiplicatis actibus crescit habitus. Si verò intensio actus proportionaliter deficiat ab intensione habitus, talis actus non disponit ad augmentum habitus, sed magis ad diminutionem ipsius.

Et per hoc patet responsio ab objecta.

QUÆSTIO LIII.

DE CORRUPTIONE ET DIMINUTIONE HABITUUM.

— (*In tres articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de diminutione et corruptione habituum; et circa hoc quæruntur tria: 1° utrum habitus corrumpi possit; 2° utrum possit diminui; 3° de modo corruptionis et diminutionis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum habitus corrumpi possit.* — (1, quæst. 89, art. 5, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus corrumpi non possit. Habitus enim inest sicut natura quædam; unde operationes secundum habitum sunt delectabiles. Sed natura non corrumpitur, manente eo cujus est natura. Ergo neque habitus corrumpi potest, manente subjecto.

2. Præterea, omnis corruptio formæ vel est per corruptionem subjecti, vel est à contrario; sicut ægritudo corrumpitur corrupto animali, vel etiam superveniente. sanitate. Sed scientia, quæ est quidam habitus, non potest corrumpi per corruptionem subjecti, quia intellectus, qui est subjectum ejus, est substantia quædam quæ non corrumpitur (1), ut dicitur in 1 de Animâ, text. 65. Et similiter etiam non potest corrumpi à contrario; nam species intelligibiles non sunt ad invicem contrariæ, ut dicitur in 7 Metaph., text. 52. Ergo habitus scientiæ nullo modo corrumpi potest.

3. Præterea, omnis corruptio est per aliquem motum. Sed habitus scientiæ, qui est in animâ, non potest corrumpi per motum per se ipsius animæ, quia anima per se non movetur, movetur autem per accidens per motum corporis. Nulla autem transmutatio corporalis videtur posse corrumpere species intelligibiles existentes in intellectu, cum intellectus sit per se locus specierum sine corpore; unde ponitur quod nec per sensum nec per mortem corrumpuntur habitus. Ergo scientia corrumpi non potest, et per consequens nec habitus virtutis, qui etiam est in animâ rationali; et sicut Philosophus dicit in 1 Eth., cap. 10, in med., *virtutes sunt permanentiores disciplinis*.

Sed contra est quod Philosophus dicit in libro de Longitudine et Brevitate vitæ, cap. 2, quod *scientiæ corruptio est oblivio et deceptio*. Peccando etiam aliquis habitum virtutis amittit; et *ex contrariis actibus virtutes generantur et corrumpuntur*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 2, non multum à princ.

Respondeo dicendum quod secundum se dicitur aliqua forma corrumpi per contrarium suum; per accidens autem per corruptionem sui subjecti. Si igitur fuerit aliquis habitus cujus subjectum est corruptibile, et cujus causa habet contrarium, utroque modo corrumpi poterit, sicut patet de habitibus corporalibus, scilicet sanitate et ægritudine. Illi verò habitus quorum subjectum est incorruptibile non possunt corrumpi per accidens.

Sunt tamen habitus quidam qui etsi principaliter sint in subjecto incorruptibili, secundariò tamen sunt in subjecto corruptibili; sicut habitus scientiæ, qui principaliter quidem est in intellectu possibili, secundariò autem in viribus apprehensivis sensitivis, ut supra dictum est, quæst. 50, art. 3, ad 3, et ideò ex parte intellectus possibilis habitus scientiæ non potest corrumpi per accidens, sed solùm ex parte inferiorum virium sensitivarum.

Est igitur considerandum si possunt hujusmodi habitus per se corrumpi. Si igitur fuerit aliquis habitus qui habeat aliquod contrarium vel ex parte suâ, vel ex parte suæ causæ, poterit per se corrumpi; si verò non habet contrarium, non poterit per se corrumpi. Manifestum est autem quod species

intelligibilis in intellectu possibili existens non habet aliquid contrarium; neque iterum intellectui agenti (1), qui est causa ejus, potest aliquid esse contrarium. Unde si aliquis habitus sit in intellectu possibili immediatè ab intellectu agente causatus, talis habitus est incorruptibilis et per se et per accidens. Hujusmodi autem sunt habitus primorum principiorum tam speculabilium quam practicorum, qui nullâ oblivione vel deceptione corrumpi possunt, sicut Philosophus dicit in 6 Eth., cap. 5, in fin., de prudentiâ, quod *non perditur per oblivionem*.

Aliquis verò habitus est in intellectu possibili ex ratione causatus, scilicet habitus conclusionum, qui dicitur scientia; cujus causæ dupliciter potest aliquid contrarium esse: uno modo ex parte ipsarum propositionum, ex quibus ratio procedit. Etenim enuntiationi quæ est: *Bonum est bonum*, contraria est ea quæ est: *Bonum non est bonum*, secundum Philosophum, 2 Periherm., cap. ult., à med. Alio modo quantum ad ipsum processum rationis, prout syllogismus sophisticus opponitur syllogismo dialectico vel demonstrativo. Sic igitur patet quod per falsam rationem potest corrumpi habitus veræ opinionis aut etiam scientiæ. Unde Philosophus dicit quod *deceptio est corruptio scientiæ*, sicut supra dictum est, in arg. *Sed cont.* Virtutum verò quædam sunt intellectuales, quæ sunt in ipsâ ratione, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 1 vel 2, de quibus est eadem ratio quæ est de scientiâ vel opinione.

Quædam verò sunt in parte animæ appetitivâ, quæ sunt virtutes morales; et eadem ratio est de vitiis oppositis. Habitus autem appetitivæ partis causantur per hoc quod ratio nata est appetitivam partem movere. Unde per judicium rationis in contrarium moventis quocumque modo, scilicet sive ex ignorantia, sive ex passione, vel etiam ex electione, corrumpitur habitus virtutis vel vitii.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut dicitur in 7 Ethic., cap. 10, non longè à fin., *habitus similitudinem habet naturæ, deficit tamen ab ipsâ*; et ideò cum natura rei nullo modo removeatur ab ipsâ, habitus saltem difficilè removetur.

Ad secundum dicendum quod, etsi speciebus intelligibilibus non sit aliquid contrarium, enuntiationibus tamen et processui rationis potest aliquid esse contrarium, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod scientia non removetur per motum corporalem, quantum ad ipsam radicem habitus, sed solùm quantum ad impedimentum actus, in quantum intellectus indiget in suo actu viribus sensitivis, quibus impedimentum affertur per corporalem transmutationem. Sed per intelligibilem motum rationis potest corrumpi habitus scientiæ etiam quantum ad ipsam radicem habitus; et similiter etiam potest corrumpi habitus virtutis. Tamen quod dicitur *virtutes*

(1) Ita codd. Nicolaius. Al., *quædam*, et non corrumpitur.

(1) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *in intellectu agente*; et mox in cod. Tarrac. omittitur, *qui est causa ejus*.

esse permanentiores disciplinis, intelligendum est non ex parte subjecti vel causæ, sed ex parte actûs : nam virtutum usus est continuus per totam vitam, non autem usus disciplinarum.

ARTICULUS II. — *Utrum habitus possit diminui.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus diminui non possit. Habitus enim est quædam qualitas et forma simplex. Simplex autem aut totum habetur aut totum amittitur. Ergo habitus, etsi corrumpi possit, diminui non potest.

2. Præterea, omne quod convenit accidenti, convenit eidem secundum se vel ratione sui subjecti. Habitus autem secundum seipsum non intenditur et remittitur; alioquin sequeretur quod aliqua species de suis individuis prædicaretur secundum *magis* et *minus*. Si verò secundum participationem subjecti diminui possit, sequitur quod aliquid accadat habitui proprium, quod non sit commune ei et subjecto. Cuicumque autem formæ convenit aliquid proprium præter suum subjectum, illa forma est separabilis, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 13. Sequitur ergo quod habitus sit forma separabilis, quod est impossibile.

3. Præterea, ratio et natura habitûs, sicut et cujuslibet accidentis, consistit in concrectione ad subjectum, unde et quodlibet accidens definitur per suum subjectum. Si igitur habitus secundum seipsum non intenditur neque remittitur, neque etiam secundum concrectionem suam ad subjectum diminui poterit; et ita nullo modo diminuetur.

Sed contra est quod contraria nata sunt fieri circa idem. Augmentum autem et diminutio sunt contraria. Cum igitur habitus possit augeri, videtur quod etiam possit diminui.

Respondeo dicendum quod habitus dupliciter diminuuntur, sicut et augentur, ut ex supra dictis patet, quæst. 52, art. 1.

Et sicut ex eadem causâ augentur ex quâ generantur, ita ex eadem causâ diminuuntur ex quâ corrumpuntur. Nam diminutio habitûs est quædam via ad corruptionem, sicut è converso generatio habitûs est quoddam fundamentum augmenti ipsius.

Ad primum ergo dicendum quod habitus secundum se consideratus est forma simplex; et secundum hoc non accedit ei diminutio, sed secundum diversum modum participandi, qui provenit ex indeterminatione potentiæ ipsius participantis, quæ scilicet diversimodè potest unam formam participare, vel quæ potest ad plura vel ad pauciora extendi.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procederet, si ipsa essentia habitûs nullo modo diminueretur. Hoc autem non ponimus, sed quod quædam diminutio essentiæ habitûs non habet principium ab habitu, sed à participante.

Ad tertium dicendum quod quocumque modo significetur accidens, habet dependentiam à subjecto secundum suam rationem; aliter tamen et aliter. Nam accidens significatum in abstracto importat habitudinem ad

subjectum, quæ incipit ab accidente, et terminatur ad subjectum; nam albedo dicitur quâ aliquid est album. Et idè in definitione accidentis abstracti non ponitur subjectum, quasi prima pars definitionis, quæ est genus, sed quasi secunda, quæ est differentia; dicimus enim quod simitas est curvitas nasi. Sed in concretis incipit habitudo à subjecto, et terminatur ad accidens, dicitur enim album quod habet albedinem. Propter quod in definitione hujusmodi accidentis ponitur subjectum tanquam genus, quod est prima pars definitionis; dicimus enim quod simum est nasus curvus. Sic igitur id quod convenit accidentibus ex parte subjecti, non autem ex ipsâ ratione accidentis, non attribuitur accidenti in abstracto, sed in concreto; et hujusmodi est intensio et remissio in quibusdam accidentibus: unde albedo non dicitur *magis* et *minus*, sed album. Et eadem ratio est in habitibus et aliis qualitatibus; nisi quod quidam habitus augentur vel diminuuntur per quamdam additionem, ut ex supra dictis patet, quæst. 52, art. 2.

ARTICULUS III. — *Utrum habitus corrumpatur vel diminuatur per solam cessationem ab opere.* — (2-2, qu. 24, art. 10, et 1, dist. 17, quæst. 2, art. 3, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non corrumpatur aut diminuatur per solam cessationem ab opere. Habitus enim permanentiores sunt quam passibiles qualitates, ut ex supra dictis apparet, qu. 49, art. 2, ad 3. Sed passibiles qualitates non corrumpuntur neque diminuuntur per cessationem ab actu; non enim albedo diminuitur, si visum non immutet; neque calor, si non calefaciat. Ergo neque habitus diminuuntur neque corrumpuntur per cessationem ab actu.

2. Præterea, corruptio et diminutio sunt quædam mutationes. Sed nihil mutatur absque aliquâ causâ movente. Cum igitur cessatio ab actu non importet aliquam causam moventem, non videtur quod per cessationem ab actu possit esse diminutio vel corruptio habitûs.

3. Præterea, habitus scientiæ et virtutis sunt in animâ intellectivâ, quæ est supra tempus. Ea verò quæ sunt supra tempus non corrumpuntur neque diminuuntur per temporis diuturnitatem. Ergo neque hujusmodi habitus corrumpuntur vel diminuuntur per temporis diuturnitatem, si diu aliquis absque exercitio permaneat.

Sed contra est quod Philosophus, in lib. de Longitudine et Brevitate vitæ, cap. 2, dicit quod *corruptio scientiæ non solum est deceptio, sed etiam oblivio*; et etiam in 8 Eth., cap. 5, parum à princ., dicitur quod *multas amicitias inappellatio dissolvit*; et eadem ratione alii habitus virtutum per cessationem ab actu diminuuntur vel tolluntur.

Respondeo dicendum quod, sicut dicitur in 7 Physic., text. 27, aliquid potest esse movens dupliciter: uno modo per se, quod scilicet movet secundum rationem propriæ formæ, sicut ignis calefacit; alio modo per accidens sicut id quod removet prohibens.

Et hoc modo cessatio ab actu causat corruptionem vel diminutionem habituum, in quantum scilicet removetur actus qui prohibebat causas corrumpentes vel diminuents habitum. Dictum est enim art. præc., quod habitus per se corrumpuntur vel diminuuntur ex contrario agente. Unde quorumcumque habituum contraria succrescunt per temporis tractum, quæ oportet subtrahi per actum ab habitu procedentem, huiusmodi habitus diminuuntur vel etiam tolluntur totaliter per diuturnam cessationem ab actu, ut patet etiam in scientiâ et in virtute. Manifestum est enim quod habitus virtutis moralis facit hominem promptum ad eligendum medium in operationibus et passionibus. Cum autem aliquis non utitur habitu virtutis ad moderandas passiones vel operationes proprias, necesse est quod proveniant multæ passiones et operationes præter modum virtutis, ex inclinatione appetitûs sensitivi et aliorum quæ exterius movent. Unde corrumpitur virtus vel diminuitur per cessationem ab actu. Similiter etiam est ex parte habituum intellectualium, secundum quos est homo promptus ad rectè judicandum de imaginatis. Cum igitur homo cessat ab usu intellectualis habitûs, insurgunt imaginationes extraneæ, et quandoque ad contrarium ducentes; ita quod nisi per frequentem usum intellectualis habitûs quodammodo succidantur vel comprimantur, redditur homo minùs aptus ad rectè judicandum, et quandoque totaliter disponitur ad contrarium. Et sic per cessationem ab actu diminuitur vel etiam corrumpitur intellectualis habitus.

Ad primum ergo dicendum quod ita etiam calor per cessationem à calefaciendo corrumpetur, si per hoc increaseret frigidum, quod est calidi corruptivum.

Ad secundum dicendum quod cessatio ab actu est movens ad corruptionem vel diminutionem, sicut removens prohibens, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod pars intellectiva animæ secundum se est supra tempus, sed pars sensitiva subjacet tempori, et ideò per temporis cursum transmutatur quantum ad passiones appetitivæ partis, et etiam quantum ad vires apprehensivas. Unde Philos. dicit in 4 Physic., text. 117, quod *tempus est causa oblivionis*.

QUÆSTIO LIV.

DE DISTINCTIONE HABITUUM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de distinctione habituum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm multi habitus possint esse in unâ potentiâ; 2° utrùm habitus distinguantur secundum objecta; 3° utrùm habitus distinguantur secundum bonum et malum; 4° utrùm unus habitus ex multis habitibus constituitur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm multi habitus possint esse in unâ potentiâ.* — (2-2, qu. 67, art. 5, corp., et 3, dist. 33, qu. 1, art. 1, qu. 3, corp., et dist. 35, qu. 2, art. 3, qu. 2, ad 3, et Ver. quæst. 1, art. 12, ad 4, et qu. 15, art. 2, ad 11.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

non possint esse multi habitus in unâ potentiâ. Eorum quæ secundum idem distinguuntur, multiplicato uno, multiplicatur et aliud. Sed secundum idem potentiæ et habitus distinguuntur, scilicet secundum actus et objecta. Similiter ergo multiplicantur. Non ergo possunt esse multi habitus in unâ potentiâ.

2. Præterea, potentia est virtus quædam simplex; sed in uno subjecto simplici non potest esse diversitas accidentium; quia subjectum est causa accidentis; ab uno autem simplici non videtur procedere nisi unum. Ergo in unâ potentiâ non possunt esse multi habitus.

3. Præterea, sicut corpus formatur per figuram, ita potentia formatur per habitum. Sed unum corpus non potest simul formari diversis figuris. Ergo neque una potentia potest simul formari diversis habitibus. Non ergo plures habitus possunt simul esse in unâ potentiâ.

Sed contra est quod intellectus est una potentia, in quâ tamen sunt diversarum scientiarum habitus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 49, art. 4, habitus sunt dispositiones quædam alicujus in potentiâ existentis ad aliquid, sive ad naturam, sive ad operationem vel finem naturæ. Et de illis quidem habitibus qui sunt dispositiones ad naturam, manifestum est quod possunt plures esse in uno subjecto, eò quod unius subjecti possunt diversimodè partes accipi, secundum quarum dispositionem habitus dicuntur; sicut si accipiantur humani corporis partes, *humores*, prout disponuntur secundum naturam humanam, est habitus vel dispositio sanitatis; si verò accipiantur partes similes, ut nervi, et ossa, et carnes, eadem dispositio in ordine ad naturam est fortitudo aut macies; si verò accipiantur membra, ut manus, et pes, et huiusmodi, earum dispositio naturæ conveniens est pulchritudo. Et sic sunt plures habitus vel dispositiones in eodem.

Si verò loquamur de habitibus qui sunt dispositiones ad opera, qui propriè pertinent ad potentias, sic etiam contingit unius potentiæ esse habitus plures. Cujus ratio est quia subjectum habitûs est potentia passiva, ut supra dictum est, qu. 51, art. 2. Potentia enim activa tantum non est alicujus habitûs subjectum, ut ex supra dictis patet, ibid. Potentia autem passiva comparatur ad actum determinatum unius speciei, sicut materia ad formam; eò quod sicut materia determinatur ad unam formam per unum agens; ita etiam potentia passiva à ratione unius objecti activi determinatur ad unum actum secundum speciem. Unde sicut plura objecta possunt movere unam potentiam passivam, ita una potentia passiva potest esse subjectum diversorum actuum vel perfectionum secundum speciem. Habitibus autem sunt quædam qualitates aut formæ inhærentes potentiæ, quibus inclinatur potentia ad determinatos actus (1)

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac., et edit. Patavinæ. Edit. Rom., ad *determinationem actûs*, Nicolaus, ad *terminationem actûs*.

secundum speciem. Unde ad unam potentiam possunt plures habitus pertinere, sicut et plures actus specie differentes.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut in rebus naturalibus diversitas specierum est secundum formam, diversitas autem generum est secundum materiam, ut dicitur in 3 Metaph., text. 33; ea enim sunt diversa genere quorum est materia diversa; ita etiam diversitas objectorum secundum genus facit distinctionem potentiarum. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 1, à med., quod *ad ea quæ sunt genere altera, sunt etiam animæ particulæ aliæ*. Diversitas verò objectorum secundum speciem facit diversitatem actuum secundum speciem, et per consequens habituum. Quæcumque sunt diversa genere, sunt etiam specie diversa; sed non convertitur. Et ideo diversarum potentiarum sunt diversi actus specie, et diversi habitus. Non autem oportet quod diversi habitus sint diversarum potentiarum, sed possunt esse plures unius; et sicut sunt genera generum, et species specierum, ita etiam contingit esse diversas species habituum et potentiarum.

Ad secundum dicendum quod potentia, etsi sit quidem simplex secundum essentiam, est tamen multiplex virtute secundum quod ad multos actus specie differentes se extendit: et ideo nihil prohibet in unâ potentiâ esse multos habitus specie differentes.

Ad tertium dicendum quod corpus formatur per figuram, sicut per propriam terminationem. Habitus autem non est terminatio potentiæ, sed est dispositio ad actum sicut ad ultimum terminum. Et ideo non possunt (1) esse unius potentiæ simul plures actus, nisi fortè secundum quod unus comprehenditur sub alio; sicut nec unius corporis plures figuræ, nisi secundum quod una est in aliâ, sicut trigonum in tetragono. Non enim potest intellectus simul multa actu intelligere; potest tamen simul habitu multa scire.

ARTICULUS II. — *Utrum habitus distinguantur secundum objecta.* — (Inf., art. 3, corp., et quæst. 60, art. 1, corp., et quæst. 63, art. 4, corp., et 5 Ethic., lect. 1, fin., et 2 de Animâ, lect. 16, fin.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum objecta. Contraria enim sunt specie differentia. Sed idem habitus scientiæ est contrariorum, sicut medicina *sani* et *ægri*. Non ergo secundum objecta specie differentia habitus distinguuntur.

2. Præterea, diversæ scientiæ sunt diversi habitus. Sed idem scibile pertinet ad diversas scientias; sicut terram esse rotundam demonstrat naturalis et astrologus, ut dicitur in 2 Phys., text. 17. Ergo habitus non distinguuntur secundum objecta.

3. Præterea, ejusdem actûs est idem objectum. Sed idem actus potest pertinere ad diversos habitus virtutum, si ad diversos fines referatur; sicut dare pecuniam alicui, si sit propter Deum, pertinet ad charitatem; si verò sit propter debitum solvendum, pertinet ad

justitiam. Ergo etiam idem objectum potest ad diversos habitus pertinere. Non ergo est diversitas habituum secundum diversitatem objectorum.

Sed contra, actus differunt specie secundum diversitatem objectorum, ut supra dictum est, qu. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 2. Sed habitus sunt dispositiones quædam ad actus. Ergo etiam habitus distinguuntur secundum diversa objecta.

Respondeo dicendum quod habitus et est forma quædam, et est habitus. Potest ergo distinctio habituum secundum speciem attendi aut secundum communem modum quo formæ specie distinguuntur, aut secundum proprium modum distinctionis habituum. Distinguuntur siquidem formæ ab invicem secundum diversa principia activa, eò quod omne agens facit simile secundum speciem. Habitus autem importat ordinem ad aliquid. Omnia autem quæ dicuntur secundum ordinem ad aliquid, distinguuntur secundum distinctionem eorum ad quæ dicuntur. Est autem habitus dispositio quædam ad duo ordinata, scilicet ad naturam et operationem consequentem naturam.

Sic igitur secundum tria habitus specie distinguuntur: uno quidem modo secundum principia activa talium dispositionum; alio verò modo secundum naturam; tertio verò modo secundum objecta specie differentia, ut per sequentia explicabitur.

Ad primum ergo dicendum quod in distinctione potentiarum vel etiam habituum, non est considerandum ipsum objectum materialiter, sed ratio objecti differens specie vel etiam genere. Quamvis autem contraria specie differant diversitate rerum, tamen eadem ratio est cognoscendi utrumque quia unum per aliud cognoscitur. Et ideo in quantum conveniunt in unâ ratione cognoscibilis, pertinent ad unum habitum cognoscitivum.

Ad secundum dicendum quod terram esse rotundam, per aliud medium demonstrat naturalis, et per aliud astrologus. Astrologus enim hoc demonstrat per media mathematica, sicut per figuras eclipsium, vel per aliud hujusmodi; naturalis verò hoc demonstrat per medium naturale, sicut per motum gravium ad medium, vel per aliud hujusmodi. Tota autem virtus demonstrationis, quæ est *sylogismus faciens scire*, ut dicitur in 1 Post., text. 5, dependet ex medio; et ideo diversa media sunt sicut diversa principia activa, secundum quæ habitus scientiarum diversificantur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 2 Physic., text. 89, et in 7 Ethic., cap. 8, à med., *ita se habet finis in operabilibus, sicut principium in demonstrativis*; et ideo diversitas finium diversificat virtutes, sicut et diversitas activorum principiorum; sunt etiam ipsi fines objecti actuum interiorum, qui maximè pertinent ad virtutes, ut ex supra dictis patet, qu. 19, art. 1 et 2.

ARTICULUS III. — *Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habitus non distinguantur secundum bonum

(1) Al., possent.

et malum. Bonum enim et malum sunt contraria. Sed idem habitus est contrariorum, ut supra habitum est, art. 2 hujus qu., arg. 1. Ergo habitus non distinguuntur secundum bonum et malum.

2. Præterea, bonum convertitur cum ente; et sic cum sit commune omnibus, non potest sumi ut differentia alicujus speciei, ut patet per Philosophum in 4 Topic., cap. ult., loc. 66. Similiter etiam malum, cum sit privatio, et non ens, non potest esse alicujus entis differentia. Non ergo secundum bonum et malum possunt habitus specie distingui.

3. Præterea, circa idem objectum contingit esse diversos habitus malos, sicut circa concupiscentias, intemperantiam et insensibilitatem; et similiter etiam plures habitus bonos, scilicet virtutem humanam et virtutem heroicam, sive divinam, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic., cap. 1. Non ergo distinguuntur habitus secundum bonum et malum.

Sed contra est quod habitus bonus contrariatur habitui malo, sicut virtus vitio. Sed contraria sunt diversa secundum speciem. Ergo habitus differunt specie secundum differentiam boni et mali.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., habitus specie distinguuntur non solum secundum objecta et principia activa, sed etiam in ordine ad naturam, quod quidem contingit dupliciter: uno modo secundum convenientiam ad naturam, vel etiam secundum disconvenientiam ab ipsâ; et hoc modo distinguuntur specie habitus bonus et malus. Nam habitus bonus dicitur qui disponit ad actum convenientem naturæ agentis; habitus autem malus dicitur qui disponit ad actum non convenientem naturæ; sicut actus virtutum naturæ humanæ conveniunt, eò quod sunt secundum rationem; actus verò vitiorum, cum sint contra rationem, à naturâ humanâ discordant. Et sic manifestum est quod secundum differentiam boni et mali habitus specie distinguuntur.

Alio modo secundum naturam habitus distinguuntur, ex eo quod habitus unus disponit ad actum convenientem naturæ inferiori, alius autem habitus disponit ad actum convenientem naturæ superiori. Et sic virtus humana, quæ disponit ad actum convenientem naturæ humanæ, distinguitur à divinâ virtute vel heroicâ, quæ disponit ad actum convenientem cuidam superiori naturæ.

Ad primum ergo dicendum quod contrariorum potest esse unus habitus, secundum quod contraria conveniunt in unâ ratione. Nunquam tamen contingit quod habitus contrarii sint unius speciei. Contrarietas enim habituum est secundum contrarias rationes. Et ita secundum bonum et malum habitus distinguuntur, scilicet in quantum unus habitus est bonus, et alius malus; non autem ex hoc quod unus est boni, et alius est mali.

Ad secundum dicendum quod bonum commune omni enti non est differentia constituens speciem alicujus habitus, sed quoddam bonum determinatum, quod est secundum convenientiam ad determinatam naturam, scilicet humanam. Similiter etiam malum,

quod est differentia constitutiva habitus, non est privatio pura, sed est aliquid determinatum repugnans determinatæ naturæ.

Ad tertium dicendum quod plures habitus boni circa idem specie distinguuntur secundum convenientiam ad diversas naturas, ut dictum est in corp. art. Plures verò habitus mali distinguuntur circa idem agendum secundum diversas repugnantias ad id quod est secundum naturam; sicut uni virtuti contrariantur diversa vitia circa eandem materiam.

ARTICULUS IV. — *Utrum unus habitus ex multis habitibus constituatur.* — (Sup., quæst. 23, art. 2, ad 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod unus habitus ex pluribus habitibus constituatur. Illud enim cujus generatio non simul perficitur, sed successivè, videtur constitui ex pluribus partibus. Sed generatio habitus non est simul, sed successivè ex pluribus artibus, ut supra habitum est, qu. 51, art. 3. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus habitibus.

2. Præterea, ex partibus constituitur totum. Sed uni habitui assignantur multæ partes, sicut Tullius ponit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., multas partes fortitudinis, et temperantiæ, et aliarum virtutum. Ergo unus habitus constituitur ex pluribus.

3. Præterea, de unâ solâ conclusione potest scientia haberi actu et habitu. Sed multæ conclusiones pertinent ad unam scientiam totam, sicut ad geometriam vel arithmetiam. Ergo unus habitus constituitur ex multis.

Sed contra, habitus, cum sit qualitas quædam, est formâ simplex. Sed nullum simplex constituitur ex pluribus. Ergo unus habitus non constituitur ex pluribus habitibus.

Respondeo dicendum quod habitus ad operationem ordinatus, de quo nunc principaliter intendimus, est perfectio quædam potentiae. Omnis autem perfectio proportionatur suo perfectibili. Unde sicut potentia, cum sit una, ad multa se extendit, secundum quod conveniunt in uno aliquo, id est, in generali quâdam ratione objecti, ita etiam habitus ad multa se extendit, secundum quod habent ordinem ad aliquod unum, puta ad unam specialem rationem objecti, vel unam naturam, vel unum principium, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus qu. Si igitur consideremus habitum secundum ea ad quæ se extendit, sic inveniemus in eo quamdam multipliciter. Sed quia illa multipliciter est ordinata ad aliquid unum, ad quod principaliter respicit habitus, inde est quod habitus est qualitas simplex non constituta ex pluribus habitibus, etiamsi ad multa se extendat. Non enim unus habitus se extendit ad multa nisi in ordine ad unum, ex quo habet unitatem.

Ad primum ergo dicendum quod successio in generatione habitus non contingit ex hoc quod pars ejus generetur post partem, sed ex eo quod subjectum non statim consequitur dispositionem firmam et difficilè mobilem; et ex eo quod primò imperfectè incipit esse in subjecto, et paulatim perficitur; sicut etiam est de aliis qualitatibus.

Ad secundum dicendum quod partes quæ

singulis virtutibus cardinalibus assignantur, non sunt partes integrales, ex quibus constituitur totum, sed partes subjectivæ, sive potentiales, ut infra patebit, qu. 57, art. 6, ad 4, et 2-2, qu. 48.

Ad tertium dicendum quod ille qui in aliquâ scientiâ acquirit per demonstrationem scientiam conclusionis unius, habet quidem habitum, sed imperfectè; cum verò acquirit per aliam demonstrationem scientiam conclusionis alterius, non aggeneratur in eo alius habitus; sed habitus qui prius inerat, fit perfectior, utpote ad plura se extendens; eò quod conclusiones et demonstrationes unius scientiæ ordinatæ sunt, et una derivatur ex aliâ.

QUÆSTIO LV.

DE VIRTUTIBUS QUANTUM AD EARUM ESSENTIAS. — (In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de habitibus in speciali; et quia habitus, ut dictum est qu. præc., art. 3, distinguuntur per bonum et malum, primò dicendum est de habitibus bonis, qui sunt virtutes, et alia eis adjuncta, scilicet dona, beatitudines et fructus; secundò de habitibus malis, scilicet de vitiis et peccatis.

Circa virtutes autem quinque consideranda sunt. Primò de essentiâ virtutis; secundò de subjecto ejus; tertio de divisione virtutum; quartò de causâ virtutis; quintò de quibusdam proprietatibus virtutis.

Circa primum quærantur quatuor: 1° utrùm virtus humana sit habitus; 2° utrùm sit habitus operativus; 3° utrùm sit habitus bonus; 4° de definitione virtutis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm virtus humana sit habitus.* — (Inf., qu. 56, art. 2, corp., et 2, dist. 27, art. 1 et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 3, quæst. 1 et 3, et Ver. quæst. 1, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sit habitus. Virtus enim est *ultimum potentiæ*, ut dicitur in 1 de Cælo, text. 116. Sed ultimum uniuscujusque reducitur ad genus illud cuius est ultimum, sicut punctum ad genus lineæ. Ergo virtus reducitur ad genus potentiæ, et non ad genus habitus (1).

2. Præterea, Augustinus dicit in 2 de libero Arbitr. (implic. cap. 19, à princ, sed express. lib. Retract., cap. 9, parum ante fin.), quod *virtus est bonus usus liberi arbitrii*. Sed usus liberi arbitrii est actus. Ergo virtus non est habitus, sed actus.

3. Præterea, habitibus non meremur, sed actibus; alioquin homo mereretur continuè, etiam dormiendo. Sed virtutibus meremur. Ergo virtutes non sunt habitus, sed actus.

4. Præterea Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, in princ., quod *virtus est ordo amoris*; et in lib. 83 QQ., qu. 30, parum à princ., dicit quod *ordinatio, quæ virtus vocatur, est fruendis frui, et utendis uti*. Ordo autem seu ordinatio nominat vel

actum vel relationem. Ergo virtus non est habitus, sed actus vel relatio.

5. Præterea, sicut inveniuntur virtutes humanæ, ita et virtutes naturales. Sed virtutes naturales non sunt habitus, sed potentiæ quædam. Ergo etiam neque virtutes humanæ.

Sed contra est quod Philosophus, in lib. Prædicam., cap. de Qualit., scientiam et virtutem ponit esse habitus.

Respondeo dicendum quod virtus nominat quamdam potentiæ perfectionem. Uniuscujusque enim perfectio præcipuè consideratur in ordine ad suum finem; finis autem potentiæ actus est, unde potentia dicitur esse perfecta, secundum quod determinatur ad suum actum.

Sunt autem quædam potentiæ, quæ secundum seipsas sunt determinatæ ad suos actus, sicut potentiæ naturales activæ; et ideò huiusmodi potentiæ naturales secundum seipsas dicuntur *virtutes*. Potentiæ autem rationales, quæ sunt propriæ hominis, non sunt determinatæ ad unum, sed se habent indeterminatè ad multa; determinantur autem ad actus per habitus, sicut ex supra dictis patet, qu. 49, art. 3, et ideò virtutes humanæ habitus sunt.

Ad primum ergo dicendum quod quandoque virtus dicitur id ad quod est virtus, scilicet vel objectum virtutis, vel actus ejus; sicut fides dicitur quandoque id quod creditur, quandoque verò ipsum credere, quandoque autem ipse habitus quo creditur. Unde quando dicitur quod virtus est *ultimum potentiæ*, sumitur virtus pro objecto virtutis. Id enim in quod ultimò potentia potest, est id quod dicitur virtus rei; sicut si aliquis potest ferre centum libras, et non plus, virtus ejus consideratur secundum centum libras, non autem secundum sexaginta. Objectio autem procedebat ac si essentialiter virtus esset *ultimum potentiæ*.

Ad secundum dicendum quod bonus usus liberi arbitrii dicitur esse virtus secundum eandem rationem, quia scilicet est id ad quod ordinatur virtus sicut ad proprium actum. Nihil est enim aliud actus virtutis quam bonus usus liberi arbitrii.

Ad tertium dicendum quod aliquo dicimur mereri dupliciter: uno modo, sicut ipso merito, eo modo quo dicimur currere cursu, et hoc modo meremur actibus; alio modo dicimur mereri aliquo sicut principio merendi, sicut dicimur currere potentiâ motivâ; et sic dicimur mereri virtutibus et habitibus.

Ad quartum dicendum quod virtus dicitur *ordo vel ordinatio amoris*, sicut id ad quod est virtus; per virtutem enim ordinatur amor in nobis.

Ad quintum dicendum quod potentiæ naturales sunt de se determinatæ ad unum, non autem potentiæ rationales; et ideò non est simile, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II. — *Utrùm virtus humana sit habitus operativus.* — (Inf., quæst. 61, art. 1, corp., et quæst. 71, art. 1, ad 2, et 2-2, quæst. 58, art. 1, corp., et 3, dist. 26, quæst. 2, art. 1, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit de ratione virtutis humanæ quod

(1) Ita cum codd. Alcan. Camer. Colon. et Rom. Nicolaius. Al.: Ergo virtus non reducitur ad genus habitus.

sit habitus operativus. Dicit enim Tullius in 4 de Tuscul. QQ., ante med., quòd *sicut est sanitas et pulchritudo corporis, ita est virtus animæ*. Sed sanitas et pulchritudo non sunt habitus operativi. Ergo neque etiam virtus.

2. Præterea, in rebus naturalibus invenitur virtus non solum ad agere, sed etiam ad esse, ut patet per Philosophum, in 1 de Cælo, quòd quædam habent virtutem ut sint semper, quædam verò non ad hoc quòd sint semper, sed aliquo tempore determinato. Sed sicut se habet virtus naturalis in rebus naturalibus, ita se habet virtus humana in rationalibus. Ergo etiam virtus humana non solum est ad agere, sed etiam ad esse.

3. Præterea, Philosophus dicit in 7 Physic., text. 17, quòd virtus est *dispositio perfecti ad optimum*. Optimum autem, ad quod hominem oportet disponi per virtutem, est ipse Deus, ut probat Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 3, 6 et 14, ad quem disponitur anima per assimilationem ad ipsum. Ergo videtur quòd virtus dicatur qualitas quædam animæ in ordine ad Deum, tanquam assimilativa ad ipsum, non autem in ordine ad operationem. Non igitur est habitus operativus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, in princ., quòd *virtus uniuscujusque rei est quæ opus ejus bonum reddit*.

Respondeo dicendum quòd virtus ex ipsâ ratione nominis importat quamdam perfectionem potentiæ, ut supra dictum est, art. præc. Unde cum duplex sit potentia, scilicet potentia ad esse, et potentia ad agere, utriusque potentiæ perfectio virtus vocatur. Sed potentia ad esse se tenet ex parte materiæ, quæ est ens in potentiâ; potentia autem ad agere se tenet ex parte formæ, quæ est principium agendi, eò quòd unumquodque agit, in quantum est actu. In constitutione autem hominis corpus se tenet sicut materia, anima verò sicut forma. Et quantum quidem ad corpus, homo communicat cum aliis animalibus, et similiter quantum ad vires quæ sunt animæ et corpori communes.

Solæ autem illæ vires quæ sunt propriæ animæ, scilicet rationales, sunt hominis tantum. Et ideò virtus humana, de quâ loquimur, non potest pertinere ad corpus, sed tantum ad id quod est proprium animæ. Unde virtus humana non importat ordinem ad esse, sed magis ad agere. Et ideò de ratione virtutis humanæ est quòd sit habitus operativus.

Ad primum ergo dicendum quòd modus actionis sequitur dispositionem agentis; unumquodque enim quale est, talia operatur. Et ideò cum virtus sit principium aliquæ operationis, oportet quòd in operante præexistat secundum virtutem aliqua conformis dispositio. Facit autem virtus operationem ordinatam; et ideò ipsa virtus est quædam dispositio ordinata in animâ, secundum scilicet quòd propriæ potentiæ animæ ordinantur aliquid ad invicem, et ad id quod est extra. Et ideò virtus, in quantum est conveniens dispositio animæ, assimilatur sanitati et pulchritudini, quæ sunt debitæ dispositiones corporis. Sed per hoc non excluditur quin virtus etiam sit operationis principium.

Ad secundum dicendum quòd virtus quæ est ad esse, non est propria hominis, sed solum virtus quæ est ad opera rationis, quæ sunt propria hominis.

Ad tertium dicendum quòd cum Dei substantia sit ejus actio, summa assimilatio hominis ad Deum est secundum aliquam operationem. Unde, sicut supra dictum est, quæst. 3, art. 2, felicitas sive beatitudo per quam homo Deo maximè conformatur, quæ est finis humanæ vitæ, in operatione consistit.

ARTICULUS III. — *Utrum virtus humana sit habitus bonus*. — (2-2, quæst. 58, art. 1, corp., et 2, dist. 26, quæst. 2, art. 1; corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit de ratione virtutis quòd sit habitus bonus. Peccatum enim in malo semper sumitur. Sed etiam peccati est aliqua virtus, secundum illud 1 Corinth. 13, 56: *Virtus peccati lex*. Ergo virtus non semper est habitus bonus.

2. Præterea, virtus potentiæ respondet. Sed potentia non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum, secundum illud Isa. 5, 22: *Væ qui potentes estis ad bibendum vinum, et viri fortes ad miscendam ebrietatem!* Ergo etiam virtus se habet et ad bonum et ad malum.

3. Præterea, secundum Apostolum, 2 ad Corinth. 12, 9, *virtus in infirmitate perficitur*. Sed infirmitas est quoddam malum. Ergo virtus non solum se habet ad bonum, sed etiam ad malum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 6, in princ.: *Nemo autem dubitabit quòd virtus animam facit optimam*; et Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, quòd *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., virtus importat perfectionem potentiæ. Unde *virtus cujuslibet rei determinatur ad ultimum in quod res potest*, ut dicitur in 1 de Cælo, text. 116. Ultimum autem in quod unaquæque potentia potest, oportet quòd sit bonum; nam omne malum defectum quemdam importat; unde Dionysius dicit in 4 cap. de divin. Nom., part. 4, lect. 22, quòd *omne malum est infirmum*. Et propter hoc oportet quòd virtus cujuslibet rei dicatur in ordine ad bonum. Unde virtus humana, quæ est habitus operativus, est bonus habitus, et boni operativus.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut perfectum, ita et bonum dicitur metaphoricè in malis; dicitur enim et perfectus fur sive latro, et bonus fur sive latro, ut patet per Philosophum, in 5 Metaph., text. 21. Secundum hoc ergo etiam virtus metaphoricè in malis dicitur; et sic *virtus peccati* dicitur lex, in quantum scilicet per legem occasionaliter est peccatum augmentatum, et quasi ad maximum suum posse pervenit.

Ad secundum dicendum quòd malum ebrietatis et nimie potationis consistit in defectu ordinis rationis. Contingit autem cum defectu rationis esse aliquam potentiam inferiorem perfectam ad id quod est sui generis, etiam cum repugnantia vel defectu rationis. Perfectio autem talis potentiæ, cum sit cum defe-

ctu rationis, non posset dici virtus humana.

Ad tertium dicendum quòd tantò ratio perfectior esse ostenditur, quantò infirmitates corporis et inferiorum partium magis potest vincere seu tolerare. Et ideò virtus humana, quæ rationi attribuitur, in infirmitate perfici dicitur, non quidem rationis, sed in infirmitate corporis et inferiorum partium.

ARTICULUS IV. — *Utrùm virtus convenienter definiatur.* — (2, dist. 27, art. 2 et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 2, quæst. 3, et Verit. quæst. 1, art. 2, per tot., et art. 9 ad 1, et 10, ad 11.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit conveniens definitio virtutis quæ solet assignari, scilicet: *Virtus est bona qualitas mentis, quæ rectè vivitur, quæ nullus malè utitur, quam Deus in nobis sine nobis operatur.* Virtus enim est bonitas hominis; ipsa enim est quæ bonum facit habentem. Sed bonitas non videtur esse bona, sicut nec albedo est alba. Igitur inconvenienter dicitur quòd *virtus est bona qualitas.*

2. Præterea, nulla differentia est communior suo genere, cum sit generis divisiva. Sed bonum est communius quàm qualitas, convertitur enim cum ente. Ergo bonum non debet poni in definitione virtutis, ut differentia qualitatis.

3. Præterea, sicut Augustinus dicit in 12 de Trinit., cap. 3, in princ., *ubi primò occurrit aliquid quod non sit nobis pecoribusque commune, illud ad mentem pertinet.* Sed quædam virtutes sunt etiam irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 10, in princ. Non ergo omnis virtus est bona qualitas mentis.

4. Præterea, rectitudo videtur ad justitiam pertinere; unde iidem dicuntur *recti* et *justi*. Sed justitia est species virtutis. Inconvenienter ergo ponitur *rectum* in definitione virtutis, cum dicitur: *Quæ rectè vivitur.*

5. Præterea, quicumque superbit de aliquo, malè utitur eo. Sed multi superbiunt de virtute; dicit enim Augustinus in Regulâ, quòd *superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant.* Falsum est ergo quòd nemo virtute malè utatur.

6. Præterea, homo per virtutem justificatur. Sed Augustinus super illud Joan. 14: *Majora horum faciet*, dicit, implic. tract. 27, sed express. serm. 15 de Verb. Apost., cap. 11, circ. med.: *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Inconvenienter ergo dicitur quòd *virtutem Deus in nobis sine nobis operatur.*

Sed contra est auctoritas Augustini; ex cujus verbis prædicta definitio colligitur, et præcipuè in 2 de libero Arbitr., cap. 19, et lib. 4 contr. Julian., cap. 3, et sup. illud Psal. 118: *Feci judicium*, etc., conc. 26, ante med.

Respondeo dicendum quòd ista definitio perfectè complectitur totam rationem virtutis.

Perfecta enim ratio uniuscujusque rei colligitur ex omnibus causis ejus. Comprehen- dit autem prædicta definitio omnes causas virtutis. Causa namque formalis virtutis, sicut et cujuslibet rei, accipitur ex ejus genere

et differentiâ, cum dicitur *bona qualitas*; genus enim virtutis *qualitas* est; differentia autem *bonum*. Esset tamen convenientior definitio, si loco qualitatis *habitus* poneretur, qui est genus propinquum. Virtus autem non habet materiam *ex quâ*, sicut nec alia accidentia; sed habet materiam *circa quam*, et materiam *in quâ*, scilicet subjectum. Materia autem *circa quam* est objectum virtutis, quod non potuit in prædictâ definitione poni, eò quòd per objectum determinatur virtus ad speciem; hic autem assignatur definitio virtutis in communi; unde ponitur subjectum loco causæ materialis, cum dicitur quòd est *bona qualitas mentis*. Finis autem virtutis cum sit habitus operativus, est ipsa operatio. Sed notandum quòd habituum operativorum aliqui sunt semper ad malum, sicut habitus viciosi; aliqui verò quandoque ad bonum, et quandoque ad malum, sicut opinio se habet ad verum et falsum. Virtus autem est habitus semper se habens ad bonum. Et ideò ut discernatur virtus ab his quæ semper se habent ad malum, dicitur: *Quæ rectè vivitur*; ut autem discernatur ab his quæ se habent quandoque ad bonum, quandoque ad malum, dicitur: *Quæ nullus malè utitur*. Causa autem efficiens virtutis infusæ, de quâ definitio datur, Deus est; propter quod dicitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*; quæ quidem particula si auferatur, reliquum definitionis erit commune omnibus virtutibus, et acquisitis, et infusis.

Ad primum ergo dicendum quòd id quod primò cadit in intellectu, est ens. Unde unicuique apprehenso à nobis attribuimus quòd sit *ens*, et per consequens quòd sit *unum* et *bonum*, quæ convertuntur cum ente. Unde dicimus quòd essentia est ens, et una, et bona; et quòd unitas est ens, et una, et bona; et similiter de bonitate. Non autem hoc habet locum in specialibus formis, sicut est albedo et sanitas; non enim omne quod apprehendimus, sub ratione albi et sani apprehendimus. Sed tamen considerandum quòd, sicut accidentia et formæ non subsistentes dicuntur entia, non quòd ipsa habeant esse, sed quia eis aliquid est, ita etiam dicuntur bona vel una, non quidem aliquâ aliâ bonitate vel unitate, sed quia est eis aliquid bonum vel unum. Sic igitur et virtus dicitur bona, quia ea aliquid est bonum.

Ad secundum dicendum quòd bonum quod ponitur in definitione virtutis, non est bonum commune, quod convertitur cum ente, et est in plus quàm qualitas; sed est bonum rationis, secundum quod Dionysius dicit in cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, quòd *bonum animæ est secundum rationem esse*.

Ad tertium dicendum quòd virtus non potest esse in irrationali parte animæ, nisi in quantum participat rationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult. Et ideò ratio, sive mens est proprium subjectum virtutis humanæ.

Ad quartum dicendum quòd justitiæ est propria rectitudo quæ constituitur circa res exteriores, quæ in usum hominis veniunt, quæ sunt propria materia justitiæ, ut infra patebit, quæst. 60, art. 3, et 2-2, quæst. 67,

art. 1 et 2. Sed rectitudo, quæ importat ordinem ad finem debitum et ad legem divinam, quæ est regula voluntatis humanæ, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 4, communis est omni virtuti.

Ad quintum dicendum quòd virtute potest aliquis malè uti tanquàm objecto, putà cùm malè sentit de virtute, cùm odit eam, vel superbit de eà; non autem tanquàm principio usus, ita scilicet quòd malus sit actus virtutis.

Ad sextum dicendum quòd virtus infusa causatur in nobis à Deo sine nobis agentibus, non tamen sine nobis consentientibus; et sic est intelligendum quod dicitur: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*. Quæ verò per nos aguntur, Deus in nobis causat non sine nobis agentibus: ipse enim operatur in omni voluntate et naturâ.

QUÆSTIO LVI.

DE SUBJECTO VIRTUTIS. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de subjecto virtutis; et circa hoc quærentur sex: 1° utrùm virtus sit in potentiâ animæ sicut in subjecto; 2° utrùm una virtus possit esse in pluribus potentiis; 3° utrùm intellectus possit esse subjectum virtutis; 4° utrùm irascibilis et concupiscibilis; 5° utrùm vires apprehensivæ sensitivæ; 6° utrùm voluntas.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm virtus sit in potentiâ animæ sicut in subjecto.* — (*Sup., quæst. 50, art. 1 et 3, quæst. 7, art. 2, corp., et 3, dist. 33, quæst. 2, art. 4, et Verit. quæst. 14, art. 5, corp., et Ver. quæst. 1, art. 3, et opusc. 43, cap. 8.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus non sit in potentiâ animæ sicut in subjecto. Dicit enim Augustinus in 2 lib. de libero Arbitr., cap. 19, quòd *virtus est quæ rectè vivitur*. Vivere autem non est per potentiam animæ, sed per ejus essentiam. Ergo virtus non est in potentiâ animæ, sed in ejus essentiâ.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6: *Virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*. Sed sicut opus constituitur per potentiam, ita habens virtutem constituitur per essentiam animæ. Ergo virtus non magis pertinet ad potentiam animæ quàm ad ejus essentiam.

3. Præterea, potentiâ est in secundâ specie qualitatis. Virtus autem est quædam qualitas, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, et quæst. 49, art. 1. Qualitatis autem non est qualitas. Ergo virtus non est in potentiâ animæ sicut in subjecto.

Sed contra, *virtus est ultimum potentiæ*, ut dicitur in 1 de Cælo, text. 116. Sed ultimum est in eo cujus est ultimum. Ergo virtus est in potentiâ animæ.

Respondeo dicendum quòd virtutem pertinere ad potentiam animæ, ex tribus potest esse manifestum: primò quidem ex ipsâ ratione virtutis, quæ importat perfectionem potentiæ; perfectio autem est in eo cujus est perfectio; secundò ex eo quòd est habitus

operativus, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Omnis autem operatio est ab animâ per aliquam potentiam. Tertiò ex hoc quòd disponit ad optimum; optimum autem est finis, qui vel est operatio rei, vel aliquid consecutum per operationem à potentiâ egredientem.

Unde virtus humana est in potentiâ animæ sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum quòd vivere dupliciter sumitur: quandoque enim dicitur vivere ipsum esse viventis; et sic pertinet ad essentiam animæ, quæ est viventi essendi principium; alio modo vivere dicitur operatio viventis, et sic virtute rectè vivitur, in quantum per eam aliquis rectè operatur.

Ad secundum dicendum quòd bonum vel est finis, vel in ordine ad finem dicitur; et ideò cùm bonum operantis consistat in operatione, hoc etiam ipsum quod virtus operantem bonum facit, refertur ad operationem, et per consequens ad potentiam.

Ad tertium dicendum quòd unum accidens dicitur esse in alio sicut in subjecto, non quia accidens per seipsum possit sustentare aliud accidens, sed quia unum accidens inhæret substantiæ mediante alio accidente, ut color corpori mediante superficie; unde superficies dicitur esse subjectum coloris. Et eo modo potentia animæ dicitur esse subjectum virtutis.

ARTICULUS II. — *Utrùm una virtus possit esse in pluribus potentiis.* — (*Inf., quæst. 60, art. 5, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd una virtus possit esse in pluribus potentiis. Habitus enim cognoscuntur per actus. Sed unus actus progreditur diversimodè à diversis potentiis, sicut ambulatio procedit à ratione sic ut à dirigente, à voluntate sicut à movente, et à potentiâ motivâ sicut ab exequente. Ergo etiam unus habitus virtutis potest in pluribus esse potentiis.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 4, quòd ad virtutem tria requiruntur, scilicet *scire, velle et immobiliter operari*. Sed scire pertinet ad intellectum, velle ad voluntatem. Ergo virtus potest esse in pluribus potentiis.

3. Præterea, prudentia est in ratione, cùm sit *recta ratio agibilium*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5; est etiam in voluntate, quia non potest esse cum voluntate perversâ, ut in eodem libro, cap. 12, in fine, dicitur. Ergo una virtus potest esse in duabus potentiis.

Sed contra virtus est in potentiâ animæ sicut in subjecto. Sed idem accidens non potest esse in pluribus subjectis. Ergo una virtus non potest esse in pluribus potentiis animæ.

Respondeo dicendum quòd aliquid esse in duobus, contingit dupliciter: uno modo sic quòd ex æquo sit in utroque, et sic impossibile est unam virtutem esse in duabus potentiis, quia diversitas potentialium attenditur secundum generales conditiones objectorum; diversitas autem habituum secundum specia-

les, unde ubicumque est diversitas potentiarum, est diversitas habituum, sed non convertitur. Alio modo potest esse aliquid in duobus vel pluribus, non ex æquo, sed ordine quodam; et sic una virtus pertinere potest ad plures potentias, ita quod in unâ sit principaliter, et se extendat ad alias per modum diffusionis vel per modum dispositionis, secundum quod una potentia movetur ab aliâ, et secundum quod una potentia accipit ab aliâ.

Ad primum ergo dicendum quod idem actus non potest æqualiter et eodem ordine pertinere ad diversas potentias, sed secundum diversas rationes et diverso ordine.

Ad secundum dicendum quod scire præexigitur ad virtutem moralem, in quantum virtus moralis operatur secundum rationem rectam; sed essentialiter in appetendo virtus moralis consistit.

Ad tertium dicendum quod prudentia realiter est in ratione sicut in subjecto; sed præsupponit rectitudinem voluntatis sicut principium, ut infra dicitur, art. seq., et quæst. 57, art. 4.

ARTICULUS III. — *Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus non sit subjectum virtutis. Dicit enim Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, in princ., quod *omnis virtus est amor*. Subjectum autem amoris non est intellectus, sed solum vis appetitiva. Ergo nulla virtus est in intellectu.

2. Præterea, virtus ordinatur ad bonum, sicut ex supra dictis patet, quæst. 55, art. 3. Bonum autem non est objectum intellectus, sed appetitivæ virtutis. Ergo subjectum virtutis non est intellectus, sed appetitiva virtus.

3. Præterea, *virtus est quæ bonum facit habentem*, ut Philosophus dicit, lib. 2 Ethic., c. 6. Sed habitus perficiens intellectum non facit bonum habentem; non enim propter scientiam, vel artem dicitur homo bonus. Ergo intellectus non est subjectum virtutis.

Sed contra est quod mens maximè dicitur intellectus. Subjectum autem virtutis est mens, ut patet ex definitione virtutis supra inductâ, quæst. præc., art. 4. Ergo intellectus est subjectum virtutis.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, ibid., *virtus est habitus quo aliquis benè utitur*. Dupliciter autem habitus aliquis ordinatur ad bonum actum: uno modo, in quantum per huiusmodi habitum acquiritur homini facultas ad bonum actum, sicut per habitum grammaticæ habet homo facultatem rectè loquendi, non tamen grammatica facit ut homo semper rectè loquatur, potest enim grammaticus barbarizare, aut solæcismum facere, et eadem ratio est in aliis scientiis et artibus; alio modo aliquis habitus non solum facit facultatem benè agendi, sed etiam facit quod aliquis rectè facultate utatur, sicut iustitia non solum facit quod homo sit promptæ voluntatis ad justa operandum, sed etiam facit ut justè operetur; et quia bonum, sicut et ens, non dicitur simpliciter aliquid secun-

dum id quod est in potentiâ, sed secundum id quod est in actu, ideò ab huiusmodi habitibus simpliciter dicitur homo bonum operari et esse bonus, putà quia est iustus vel temperatus; et eadem ratio est de similibus. Et quia *virtus est quæ bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*, huiusmodi habitus simpliciter dicuntur *virtutes*, quia reddunt bonum opus in actu, et simpliciter faciunt bonum habentem. Primi verò habitus non simpliciter dicuntur *virtutes*, quia non reddunt bonum opus nisi in quâdam facultate, nec simpliciter faciunt bonum habentem; non enim dicitur simpliciter aliquis homo bonus ex hoc quod est sciens vel artifex; sed dicitur bonus solum secundum quid, putà bonus grammaticus, aut bonus faber, et propter hoc plerumque scientia et ars contra virtutem dividitur, quandoque autem virtutes dicuntur, ut patet in 6 Eth., cap. 2, in fine, ex sensu D. Thom.

Subjectum igitur habitus, qui secundum quod dicitur *virtus*, potest esse intellectus non solum practicus, sed etiam intellectus speculativus absque omni ordine ad voluntatem; sic enim Philosophus in 6 Ethic., cap. 3, *scientiam, sapientiam et intellectum*, et etiam *artem* ponit esse intellectuales virtutes.

Subjectum verò habitus qui simpliciter dicitur *virtus*, non potest esse nisi voluntas vel aliqua potentia, secundum quod est mota à voluntate. Cujus ratio est quia voluntas movet omnes alias potentias, quæ aliquantulum sunt rationales, ad suos actus, ut supra habitum est, quæst. 9, art. 1. Et ideò quod homo actu benè agat, contingit ex hoc quod homo habet bonam voluntatem. Unde virtus, quæ benè facit agere in actu, non solum in facultate, oportet quod vel sit in ipsâ voluntate, vel in aliquâ potentiâ, secundum quod est à voluntate mota.

Contingit autem intellectum à voluntate moveri, sicut et alias potentias: considerat enim aliquis aliquid actu, eò quod vult. Et ideò intellectus, secundum quod habet ordinem ad voluntatem, potest esse subjectum virtutis simpliciter dictæ. Et hoc modo intellectus speculativus vel ratio est subjectum fidei: movetur enim intellectus ad assentiendum iis quæ sunt fidei, ex imperio voluntatis; nullus enim credit nisi volens. Intellectus verò practicus est subjectum prudentiæ. Cum enim prudentia sit *recta ratio agibilium*, requiritur ad prudentiam quod homo se benè habeat ad principia huius rationis agendorum, quæ sunt fines ad quos benè se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideò sicut subjectum scientiæ, quæ est *ratio recta speculabilium*, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem, ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Augustini intelligendum est de virtute simpliciter dictâ; non quod omnis talis virtus sit simpliciter amor, sed quia dependet aliqua-

liter ab amore, in quantum dependet à voluntate, cujus prima affectio est amor, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 2.

Ad secundum dicendum quòd bonum uniuscujusque est finis ejus. Et ideò cùm *verum* sit finis intellectus, cognoscere verum est bonus actus intellectus; unde habitus perficiens intellectum ad verum cognoscendum vel in speculativis vel in practicis, dicitur virtus.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de virtute simpliciter dictâ.

ARTICULUS IV. — *Utrùm irascibilis et concupiscibilis sint subjectum virtutis.* — (*Inf., art. 5, ad 1; et 2, dist. 14, quæst. 2, art. 2, ad 2, et Ver. quæst. 1, art. 4, et art. 10, ad 5.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd irascibilis et concupiscibilis non possint esse subjectum virtutis. Hujusmodi enim vires sunt communes nobis et brutis. Sed nunc loquimur de virtute secundum quòd est propria homini; sic enim dicitur virtus humana. Non igitur humanæ virtutis potest esse subjectum irascibilis et concupiscibilis, quæ sunt partes appetitus sensitivi, ut in primo dictum est, qu. 81, art. 2.

2. Præterea, appetitus sensitivus est vis utens organo corporali. Sed bonum virtutis non potest esse in corpore hominis; dicit enim Apostolus Rom. 7, 18: *Scio quòd non habitat in carne meum bonum.* Ergo appetitus sensitivus non potest esse subjectum virtutis.

3. Præterea, Augustinus probat in lib. de Moribus Eccles., cap. 5, quòd *virtus non est in corpore, sed in animâ, eò quòd per animam corpus regitur. Unde quòd aliquis corpore benè utatur, totum refertur ad animam; sicut si mihi auriga obtemperans equos quibus præest, rectè regit, hoc totum mihi debetur.* Sed sicut anima regit corpus, ita etiam ratio regit appetitum sensitivum. Ergo totum rationali parti debetur quòd irascibilis et concupiscibilis rectè regantur. Sed virtus est quæ rectè vivitur, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 4. Virtus igitur non est in irascibili et concupiscibili, sed solum in parte rationali.

4. Præterea, *principalis actus virtutis moralis est electio*, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 13, in fin. Sed electio non est irascibilis, vel concupiscibilis (1), sed rationis, ut supra dictum est, quæst. 13, art. 1. Ergo virtus moralis non est in irascibili et concupiscibili, sed in ratione.

Sed contra est quòd fortitudo ponitur esse in irascibili, temperantia autem in concupiscibili; unde Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 10, in princ., quòd *hæ virtutes sunt irrationabilium partium.*

Respondeo dicendum quòd irascibilis et concupiscibilis dupliciter considerari possunt: uno modo secundum se, in quantum sunt partes appetitus sensitivi, et hoc modo non competit eis quòd sint subjectum virtutis. Alio modo possunt considerari in quantum participant rationem per hoc quòd natæ sunt rationi obedire, et sic irascibilis vel

concupiscibilis potest esse subjectum virtutis humanæ. Sic enim est principium humani actus, in quantum participat rationem, et in his potentiis necesse est ponere virtutes. Quòd enim in irascibili et concupiscibili sint aliquæ virtutes, patet. Actus enim qui progreditur ab unâ potentiâ secundum quòd est ab aliâ mota, non potest esse perfectus, nisi utraque potentia sit benè disposita ad actum; sicut actus artificis non potest esse congruus, nisi etiam artifex sit benè dispositus ad agendum, et etiam ipsum instrumentum. In his igitur circa quæ operatur irascibilis et concupiscibilis, secundum quòd sunt à ratione motæ, necesse est ut aliquis habitus perficiens ad benè agendum sit non solum in ratione, sed etiam in irascibili et concupiscibili.

Et quia bona dispositio potentiæ moventis motæ attenditur secundum conformitatem ad potentiam moventem, ideò virtus quæ est in irascibili et concupiscibili, nihil aliud est quàm quædam habitualis conformitas istarum potentiarum ad rationem.

Ad primum ergo dicendum quòd irascibilis et concupiscibilis secundum se consideratæ, prout sunt partes appetitus sensitivi, communes sunt nobis et brutis; sed secundum quòd sunt rationales per participationem, ut obediens rationi, sic sunt propriæ hominis; et hoc modo possunt esse subjectum virtutis humanæ.

Ad secundum dicendum quòd, sicut caro hominis ex se quidem non habet bonum virtutis, fit tamen instrumentum virtuosus actus, in quantum movente ratione membra nostra exhibemus ad serviendum justitiæ, ita etiam irascibilis et concupiscibilis ex se quidem non habent bonum virtutis, sed magis infectionem fomitis; in quantum verò conformantur rationi, sic in eis aggeneratur bonum virtutis moralis.

Ad tertium dicendum quòd aliâ ratione regitur corpus ab animâ, et irascibilis et concupiscibilis à ratione. Corpus enim ad nutum obedit animæ absque contradictione in his in quibus natum est ab animâ moveri. Unde Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 3, à med., quòd *anima regit corpus despotico principatu*, id est, sicut dominus servum, et ideò totus motus corporis refertur ad animam; et propter hoc in corpore non est virtus, sed solum in animâ. Sed irascibilis et concupiscibilis non obediunt ad nutum rationi; sed habent proprios motus suos, quibus interdum rationi repugnant: unde in eodem libro, loc. cit., Philosophus dicit quòd *ratio regit irascibilem et concupiscibilem principatu politico*, quo scilicet reguntur liberi, qui habent in aliquibus propriam voluntatem. Et propter hoc etiam oportet in irascibili et concupiscibili esse aliquas virtutes, quibus benè disponantur ad actum.

Ad quartum dicendum quòd in electione duo sunt: scilicet intentio finis, quæ pertinet ad virtutem moralem, et præceptio ejus quod est ad finem, quod pertinet ad prudentiam, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2 et 3. Quòd autem habeat rectam intentionem finis circa

(1) Cod. Alcan., et concupiscibilis.

passiones animæ, nec contingit ex bonâ dispositione irascibilis et concupiscibilis. Et ideo virtutes morales circa passiones sunt in irascibili et concupiscibili; sed prudentia est in ratione.

ARTICULUS V. — *Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis.* — (Sup., qu. 50, art. 3, ad 3, et 3, dist. 33, qu. 2, art. 4, qu. 2, ad 6, et Ver. quæst. 1, art. 5, ad 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in viribus sensitivis apprehensivis interius possit esse aliqua virtus. Appetitus enim sensitivus potest esse subjectum virtutis, in quantum obedit rationi. Sed vires sensitivæ apprehensivæ interius rationi obediunt; ad imperium enim rationis operatur et imaginativa, et cogitativa, et memorativa. Ergo in his viribus potest esse virtus.

2. Præterea, sicut appetitus rationalis, qui est voluntas, in suo actu potest impediri vel etiam adjuvari per appetitum sensitivum, ita etiam intellectus vel ratio potest impediri vel etiam juvari per vires prædictas. Sicut ergo in viribus sensitivis appetitivis potest esse virtus, ita etiam in apprehensivis.

3. Præterea, prudentia est quædam virtus, cujus partem ponit Tullius memoriam in suâ Rhetoricâ, scil. 2 de Invent., aliquant. ante fin. Ergo etiam in vi memorativâ potest esse aliqua virtus, et eadem ratione in aliis interioribus apprehensivis viribus.

Sed contra est quod omnes virtutes vel sunt intellectuales, vel morales, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1; morales autem virtutes omnes sunt in parte appetitivâ; intellectuales autem in intellectu vel ratione, sicut patet in 6 Eth., cap. 1. Nulla ergo virtus est in viribus sensitivis apprehensivis interius (1).

Respondeo dicendum quod in viribus sensitivis apprehensivis interius ponuntur aliqui habitus; quod patet ex hoc præcipue quod Philos. dicit in lib. de Memoriam, cap. 2, circ. med., quod *in memorando unum post aliud operatur consuetudo, quæ est quasi quædam natura*. Nihil autem est aliud habitus consuetudinalis quam habitudo acquisita per consuetudinem, quæ est in modum naturæ. Unde de virtute dicit Tullius in suâ Rhetor., loc. cit., in arg. 3, quod *est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. In homine tamen id quod ex consuetudine acquiritur in memoriâ, et in aliis viribus sensitivis apprehensivis, non est habitus per se, sed aliquid annexum habitibus intellectivæ partis, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu., et quæst. 50, art. 4, ad 3. Sed tamen, si qui sunt habitus in talibus viribus, virtutes dici non possunt. Virtus enim est habitus perfectus, quo non contingit nisi bonum operari. Unde oportet quod virtus sit in illâ potentiâ quæ est consummativa boni operis. Cognitio autem veri non consummatur in viribus sensitivis apprehensivis; sed huiusmodi vires sunt quasi

præparatoriæ ad cognitionem intellectivam.

Et ideo in huiusmodi viribus non sunt virtutes quibus cognoscitur verum, sed magis in intellectu vel ratione.

Ad primum ergo dicendum quod appetitus sensitivus se habet ad voluntatem, quæ est appetitus rationis, sicut motus ab eo; et ideo opus appetitivæ virtutis consummatur in appetitu sensitivo, et propter hoc appetitus sensitivus est subjectum virtutis. Virtutes autem sensitivæ apprehensivæ magis se habent ut moventes respectu intellectûs, eò quod phantasmata se habent ad animam intellectivam sicut colores ad visum, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 18, et ideo opus cognitionis in intellectu terminatur: et propter hoc virtutes cognoscitivæ sunt in ipso intellectu vel ratione.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quod memoria non ponitur pars prudentiæ, sicut species est pars generis, quasi ipsa memoria sit quædam virtus per se, sed quia unum eorum quæ requiruntur ad prudentiam, est bonitas memoriæ, ut sic quodammodo se habeat per modum partis integralis.

ARTICULUS VI. — *Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis.* — (3, dist. 23, qu. 1, art. 4, qu. 1, corp., ad 2 et 3, et dist. 42, qu. 2, art. 4, qu. 2 et 4, corp., et Ver. qu. 1, art. 5, per tot., et 12, ad 2, et qu. 3, art. 2, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit subjectum alicujus virtutis. Ad id enim quod convenit potentiæ ex ipsâ ratione potentiæ, non requiritur aliquis habitus. Sed de ipsâ ratione voluntatis, cum sit in ratione, secundum Philosophum in 3 de Animâ, text. 42, est quod tendat in id quod est bonum secundum rationem, ad quod ordinatur omnis virtus, quia unumquodque naturaliter appetit proprium bonum, virtus enim est *habitus per modum naturæ consentaneus rationi*, ut Tullius dicit in suâ Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ant. fin. Ergo voluntas non est subjectum virtutis.

2. Præterea, omnis virtus aut est intellectualis aut moralis, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult., in fin., et in 2, cap. 1, princ. Sed virtus intellectualis est sicut in subjecto in intellectu et ratione, non autem in voluntate; virtus autem moralis est sicut in subjecto in irascibili et concupiscibili, quæ sunt rationales per participationem. Ergo nulla virtus est in voluntate sicut in subjecto.

3. Præterea, omnes actus humani, ad quos virtutes ordinantur, sunt voluntarii. Si igitur respectu aliquorum humanorum actuum sit aliqua virtus in voluntate, pari ratione respectu omnium actuum humanorum erit virtus in voluntate. Aut ergo in nullâ aliâ potentiâ erit aliqua virtus, aut ad eundem actum ordinabuntur duæ virtutes; quod videtur inconveniens. Voluntas ergo non potest esse subjectum virtutis

Sed contra est quod major perfectio requiritur in movente quam in moto. Sed

(1) Ita passim. Nicolaius hic et infra, *internis*.

voluntas movet irascibilem et concupiscibilem. Multò ergo magis debet esse virtus in voluntate quàm in irascibili et concupiscibili.

Respondeo dicendum quòd cùm per habitum perficiatur potentia ad agendum, ibi indiget potentia habitu perficiente ad benè agendum (qui quidem habitus est virtus), ubi ad hoc non sufficit propria ratio potentiae. Omnis autem potentiae propria ratio attenditur in ordine ad objectum. Unde cùm, sicut dictum est qu. 1, art. 2, ad 3, et qu. 13, art. 5, ad 2, objectum voluntatis sit bonum rationis voluntati proportionatum, quantum ad hoc non indiget voluntas virtute perficiente.

Sed si quod bonum immineat homini volendum, quod excedat proportionem volentis, sive quantum ad totam speciem humanam (sicut bonum divinum, quod transcendit limites humanæ naturæ), sive quantum ad individuum (sicut bonum proximi), ibi voluntas indiget virtute. Et ideò hujusmodi virtutes quæ ordinant affectum hominis in Deum vel in proximum, sunt in voluntate sicut in subjecto, ut charitas, justitia et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa habet locum de virtute quæ ordinat ad bonum proprium ipsius volentis, sicut temperantia et fortitudo, quæ sunt circa passiones humanas, et alia hujusmodi, ut ex dictis patet, in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd *rationale per participationem* non solum est irascibilis et concupiscibilis, sed omninò, id est, universaliter, *appetitivum*, ut dicitur in 1 Eth., cap. ult. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas; et ideò si qua virtus est in voluntate, erit moralis, nisi sit theologica, ut infra patebit, qu. 62.

Ad tertium dicendum quòd quædam virtutes ordinantur ad bonum passionis moderatæ; quod est proprium hujus vel illius hominis; et in talibus non est necessarium quòd sit aliqua virtus in voluntate, cùm ad hoc sufficiat natura potentiae, ut dictum est in corp. art.; sed hoc solum necessarium est in illis virtutibus quæ ordinantur ad aliquod bonum extrinsecum.

QUÆSTIO LVII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM INTELLECTUALIUM.

— (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de distinctione virtutum; et primò quantum ad virtutes intellectuales; secundò quantum ad morales; tertio quantum ad theologicas.

Circa primum quærentur sex: 1° utrùm habitus intellectuales speculativi sint virtutes; 2° utrùm sint tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus; 3° utrùm habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus; 4° utrùm prudentia sit virtus distincta ab arte; 5° utrùm prudentia sit virtus necessaria homini; 6° utrùm eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm habitus intellectuales speculativi sint virtutes.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

habitus intellectuales speculativi non sint virtutes: Virtus enim est habitus operativus, ut supra dictum est, qu. 53, art. 2. Sed habitus speculativi non sunt operativi; distinguitur enim speculativum à practico, id est, operativo. Ergo habitus intellectuales speculativi non sunt virtutes.

2. Præterea, virtus est eorum per quæ fit homo felix, sive beatus, eò quòd *felicitas est virtutis præmium*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 9. Sed habitus intellectuales non considerant actus humanos aut alia bona humana per quæ homo beatitudinem adipiscitur; sed magis res naturales et divinas. Ergo hujusmodi habitus virtutes dici non possunt.

3. Præterea, scientia est habitus speculativus; sed scientia et virtus distinguuntur, sicut diversa genera non subalternatim posita, ut patet per Philosophum, in 4 Top., cap. 2, loc. 2. Ergo habitus speculativi non sunt virtutes.

Sed contra, soli habitus speculativi considerant necessaria, quæ impossibile est aliter se habere. Sed Philosophus ponit in 6 Ethic., cap. 1, à med., quasdam virtutes intellectuales in parte animæ quæ considerat necessaria, quæ non possunt aliter se habere. Ergo habitus intellectuales speculativi sunt virtutes.

Respondeo dicendum quòd cùm omnis virtus dicatur in ordine ad bonum, sicut supra dictum est, qu. 53, art. 3, duplici ratione aliquis habitus dicitur virtus, ut supra dictum est, qu. 56, art. 3; uno modo quia facit facultatem benè operandi; alio modo quia cum facultate facit etiam usum bonum; et hoc, sicut supra dictum est, ibid., pertinet solum ad illos habitus qui respiciunt partem appetitivam, eò quòd vis appetitiva animæ est quæ facit uti omnibus potentiis et habitibus.

Cùm igitur habitus intellectuales speculativi non perficiant partem appetitivam, nec aliquo modo ipsam respiciant, sed solam intellectivam, possunt quidem dici virtutes, in quantum faciunt facultatem bonæ operationis quæ est consideratio veri, hoc enim est bonum opus intellectûs; non tamen dicuntur virtutes secundo modo, quasi facientes benè uti potentiâ seu habitu. Ex hoc enim quòd aliquis habet habitum scientiæ speculativæ, non inclinatur ad utendum; sed fit potens speculari verum in his quorum habet scientiam. Sed quòd utatur scientiâ habitâ, hoc est movente voluntate: et ideò virtus quæ perficit voluntatem, ut charitas vel justitia, facit etiam benè uti hujusmodi speculativis habitibus.

Et secundum hoc etiam in actibus horum habituum potest esse meritum, si ex charitate fiant, sicut Gregorius dicit in 6 Moral., cap. 18, parum à princ., quòd *contemplativa est majoris meriti quàm activa*.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est opus, scilicet exterius et interius. *Practicum* ergo vel *operativum*, quod dividitur contra *speculativum*, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus, sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectûs, quod est speculari verum; et secundum hoc est habitus operativus.

Ad secundum dicendum quòd virtus est

aliquorum dupliciter : uno modo , sicut ob-
ectorum ; et sic hujusmodi virtutes speculativæ
non sunt eorum per quæ homo fit beatus ;
nisi fortè secundum quod ly *per* dicit causam
efficientem, vel objectum completæ beatitudi-
nis, quod est Deus, quod est summum specu-
labile ; alio modo dicitur esse virtus aliquo-
rum sicut actuum ; et hoc modo virtutes
intellectuales sunt eorum per quæ homo fit
beatus, tum quia actus harum virtutum pos-
sunt esse meritorii, sicut dictum est in corp.
art. , tum etiam quia sunt quædam inchoatio
perfectæ beatitudinis quæ in contemplatione
veri consistit, sicut supra dictum est, qu. 3,
art. 8.

Ad tertium dicendum quod scientia divi-
ditur contra virtutem secundo modo dictam ,
quæ pertinet ad vim appetitivam.

ARTICULUS II. — *Utrum sint tantum tres ha-
bitus intellectuales speculativi, scilicet sa-
pientia, scientia et intellectus.* — (*Inf.*
qu. 68, art. 7, corp., et 2-2, qu. 4, art. 8,
corp., et qu. 47, art. 5, corp., et 3 cont.,
cap. 44, fin., et *Ver.* qu. 1, art. 12, corp., et
art. 13, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur
quod inconvenienter distinguantur tres vir-
tutes intellectuales speculativæ, scilicet sa-
pientia, scientia et intellectus. Species enim
non debet condividi generi. Sed *sapientia est
quædam scientia*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 7.
Ergo sapientia non debet condividi scientiæ
in numero virtutum intellectualium.

2. Præterea, in distinctione potentiarum,
habituum et actuum, quæ attenditur secun-
dum objecta, attenditur principaliter distin-
ctio quæ est secundum rationem formalem
objectorum, ut ex supra dictis patet, qu. 54,
art. 1, ad 1. Non ergo diversi habitus debent
distingui secundum materiale objectum, sed
secundum rationem formalem ipsius objecti.
Sed principium demonstrationis est ratio
sciendi conclusiones. Non ergo intellectus
principiorum debet poni habitus alius, aut
alia virtus à scientiâ conclusionum.

3. Præterea, virtus intellectualis dicitur
quæ est in ipso rationali per essentiam. Sed
ratio etiam speculativa sicut ratiocinatur syl-
logizando demonstrativè, ita etiam ratiocina-
tur syllogizando dialecticè. Ergo sicut scien-
tia, quæ causatur ex syllogismo demonstra-
tivo, ponitur virtus intellectualis speculativa,
ita etiam et opinio.

Sed contra est quod Philosophus, 6 Ethic.,
cap. 3, 6 et 7, ponit has solum tres virtutes
intellectuales speculativas, scilicet *sapien-
tiam, scientiam et intellectum*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra di-
ctum est, art. præc., virtus intellectualis spe-
culativa est per quam intellectus speculativus
perficitur ad considerandum verum ; hoc
enim est bonum opus ejus.

Verum autem est dupliciter considerabile :
uno modo, sicut per se notum ; alio modo,
sicut per aliud notum. Quod autem est per se
notum, se habet ut principium, et perci-
pitur statim ab intellectu ; et ideò habitus
perficiens intellectum ad hujusmodi veri

considerationem vocatur *intellectus*, qui est
habitus principiorum.

Verum autem quod est per aliud notum,
non statim percipitur ab intellectu, sed per
inquisitionem rationis ; et se habet in ratione
termini. Quod quidem potest esse dupliciter
uno modo, ut sit ultimum in aliquo genere ;
alio modo, ut sit ultimum respectu totius co-
gnitionis humanæ. Et quia *ea quæ sunt poste-
rius nota quoad nos, sunt priora, et magis
nota secundum naturam*, ut dicitur in 1 Phys.,
text. 2 et 3, ideò id quod est ultimum respec-
tu totius cognitionis humanæ, est id quod
est primum et maxime cognoscibile secundum
naturam. Et circa hujusmodi est *sapientia*,
quæ *considerat altissimas causas*, ut dicitur in
1 Metaph., cap. 1 et 2, unde convenienter
judicat et ordinat de omnibus, quia iudicium
perfectum et universale haberi non potest
nisi per resolutionem ad primas causas. Ad
id verò quod est ultimum in hoc vel in illo
genere cognoscibile, perficit intellectum
scientia ; et ideò secundum diversa genera
scibile sunt diversi habitus scientiarum,
cum tamen sapientia non sit nisi una.

Ad primum ergo dicendum quod sapientia
est quædam scientia, in quantum habet id
quod est commune omnibus scientiis, ut sci-
licet ex principiis conclusiones demonstret.
Sed quia habet aliquid proprium supra alias
scientias, in quantum scilicet de omnibus
judicat, et non solum quantum ad conclu-
siones, sed etiam quantum ad prima princi-
pia ; ideò habet rationem perfectioris virtutis
quàm scientia.

Ad secundum dicendum quod quando ratio
objecti sub uno actu refertur ad potentiam
vel habitum, tunc non distinguuntur habitus
vel potentiæ penès rationem objecti, et obje-
ctum materiale ; sicut ad eandem potentiam
visivam pertinet videre colorem et lumen,
quod est ratio videndi colorem, et simul cum
ipso videtur. Principia verò demonstrationis
possunt seorsum considerari, absque hoc quod
considerentur conclusiones. Possunt etiam
considerari simul cum conclusionibus, prout
principia in conclusiones deducuntur. Consi-
derare ergo hoc secundo modo principia per-
tinet ad scientiam, quæ considerat etiam con-
clusiones ; sed considerare principia secun-
dum seipsa, pertinet ad intellectum. Unde si
quis rectè consideret, istæ tres virtutes non
ex æquo distinguuntur ab invicem, sed ordine
quodam ; sicut accidit in totis potentialibus,
quorum una pars est perfectior alterâ, sicut
anima rationalis est perfectior quàm sensi-
bilis, et sensibilis quàm vegetabilis. Hoc enim
modo scientia dependet ab intellectu sicut à
principaliori ; et utrumque dependet à sa-
pientiâ sicut à principalissimo, quæ sub se
continet et intellectum et scientiam, ut de
conclusionibus scientiarum dijudicans, et de
principiis earumdem.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra di-
ctum est, quæst. 55, art. 3 et 4, habitus vir-
tutis determinatè se habet ad bonum, nullo
autem modo ad malum. Bonum autem intel-
lectus est *verum*, malum autem ejus est *fal-
sum*. Unde soli illi habitus *virtutes intellectua-*

les dicuntur quibus semper dicitur verum, et nunquam falsum. Opinio verò et suspicio possunt esse veri et falsi: et ideò non sunt intellectuales virtutes, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 3, in princ.

ARTICULUS III. — *Utrum habitus intellectualis qui est ars, sit virtus.* — (Inf., qu. 93, art. 1, corp., et 1, qu. 22, art. 2, corp., et 2-2, qu. 47, art. 5, corp., et Ver. qu. 5, art. 1, corp., et 1 Ethic., post princ.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ars non sit virtus intellectualis. Dicit enim Augustinus, in lib. 2 de libero Arbitrio, cap. 18 et 19, quòd *virtute nullus malè utitur*. Sed arte aliquis malè utitur: potest enim aliquis artifex secundum scientiam artis suæ malè operari. Ergo ars non est virtus.

2. Præterea, virtutis non est virtus. Artis autem est aliqua virtus, ut dicitur in 6 Eth., cap. 5, circ. fin. Ergo ars non est virtus.

3. Præterea, artes liberales sunt excellentiores quàm artes mechanicæ. Sed sicut artes mechanicæ sunt practicæ, ita artes liberales sunt speculativæ. Ergo, si ars esset virtus intellectualis, deberet virtutibus speculativis annumerari.

Sed contra est quòd Philosophus in 6 Ethic., cap. 3 et 4, ponit artem esse virtutem; nec tamen connumerat eam virtutibus speculativis, quarum subjectum ponit scientificam partem animæ.

Respondeo dicendum quòd ars nihil aliud est quàm *ratio recta aliquorum operum faciendorum*; quorum tamen bonum non consistit in eo quòd appetitus humanus aliquo modo se habet, sed in eo quòd ipsum opus quod fit, in se bonum est. Non enim pertinet ad laudem artificis, in quantum artifex est, quâ voluntate opus facit, sed quale sit opus quod facit. Sic igitur ars, propriè loquendo, habitus operativus est.

Et tamen in aliquo convenit cum habitibus speculativis, quia etiam ad ipsos habitus speculativos pertinet, qualiter se habeat res quam considerant, non autem qualiter se habeat appetitus humanus ad illam. Dummodò enim verum geometra demonstret, non refert qualiter se habeat secundum appetitivam partem, utrum sit lætus vel iratus, sicut nec in artifice refert, ut dictum est, hic sup. Et ideò eo modo ars habet rationem virtutis, sicut et habitus speculativi, in quantum scilicet nec ars, nec habitus speculativus faciunt bonum opus, quantum ad usum, quod est proprium virtutis perficientis appetitum, sed solum quantum ad facultatem benè agendi.

Ad primum ergo dicendum quòd, cum aliquis habens artem operatur malum artificium, hoc non est opus artis, imò est contra artem; sicut etiam cum aliquis sciens verum mentitur, hoc quod dicit non est secundum scientiam, sed contra scientiam. Unde sicut scientia se habet ad bonum semper, ut dictum est art. præc., ad 3, ita et ars; et secundum hoc dicitur virtus. In hoc tamen deficit à perfectâ ratione virtutis, quia non facit ipsum bonum usum, sed ad hoc aliquid aliud requiritur; *quamvis bonus usus sine arte esse non possit*.

Ad secundum dicendum quòd quia ad hoc ut homo benè utatur arte quam habet, requiritur bona voluntas, quæ perficitur per virtutem moralem, ideò Philosophus dicit quòd *artis est virtus*, scilicet moralis, in quantum ad bonum usum ejus aliqua virtus moralis requiritur. Manifestum est enim quòd artifex per justitiam, quæ facit voluntatem rectam, inclinatur ut opus fidele faciat.

Ad tertium dicendum quòd etiam in ipsis speculabilibus est aliquid per modum cujusdam operis, putà constructio syllogismi aut orationis congruæ, aut opus numerandi vel mensurandi. Et ideò quicumque ad hujusmodi opera rationis habitus speculativi ordinantur, dicuntur per quamdam similitudinem artes, scilicet liberales, ad differentiam illarum artium quæ ordinantur ad opera per corpus exercita, quæ sunt quodammodò serviles, in quantum corpus serviliter subditur animæ, et homo secundum animam est liber. Illæ verò scientiæ quæ ad nullum hujusmodi opus ordinantur, simpliciter scientiæ dicuntur, non autem artes. Nec oportet, si liberales artes sunt nobiliores, quòd magis eis conveniat ratio artis.

ARTICULUS IV. — *Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte.* — (Inf., art. 5, ad 1, et 2-2, qu. 47, art. 4, ad 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prudentia non sit alia virtus ab arte. Ars enim est ratio recta aliquorum operum. Sed diversa genera operum non faciunt ut aliquid amittat rationem artis; sunt enim diversæ artes circa opera valdè diversa. Cum igitur etiam prudentia sit quædam ratio recta operum, videtur quòd etiam ipsa debeat dici ars.

2. Præterea, prudentia magis convenit cum arte quàm habitus speculativi; utrumque enim eorum est circa contingens aliter se habere, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 4 et 5. Sed quidam habitus speculativi dicuntur artes. Ergo multò magis prudentia debet dici ars.

3. Præterea, ad prudentiam pertinet benè consiliari, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Sed etiam in quibusdam artibus consiliari contingit, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3, sicut in arte militari, et gubernativâ, et medicinali. Ergo prudentia ab arte non distinguitur.

Sed contra est quòd Philosophus distinguit prudentiam ab arte in 6 Ethic., cap. 5.

Respondeo dicendum quòd ubi invenitur diversa ratio virtutis, ibi oportet virtutes distinguere. Dictum est autem supra, art. 1 hujus quæst., et quæst. 56, art. 3, quòd aliquis habitus habet rationem virtutis ex hoc solum quòd facit facultatem boni operis; aliquis autem ex hoc quòd facit non solum facultatem boni operis, sed etiam usum. Ars autem facit solum facultatem boni operis, quia non respicit appetitum; prudentia autem non solum facit boni operis facultatem, sed etiam usum; respicit enim appetitum, tanquam præsupponens rectitudinem appetitus.

Cujus differentiæ ratio est, quia ars est *recta ratio factibilium*, prudentia verò est *recta ratio agibilium*. Differt autem *facere* et *agere*, quia, ut dicitur in 9 Metaph., text. 16, *factio*

est actus transiens in exteriorem materiam, sicut ædificare, secare, et huiusmodi; agere autem est actus permanens in ipso agente, sicut videre, velle, et huiusmodi. Sic igitur se habet prudentia ad huiusmodi actus humanos, qui sunt usus potentiarum et habituum, sicut se habet ars ad exteriores factiones, quia utraque est perfecta ratio respectu illorum ad quæ comparatur. Perfectio autem et rectitudo actionis in speculativis dependet ex principiis, ex quibus ratio syllogizat, sicut dictum est art. 2 huius quæst., ad 2, quod scientia dependet ab intellectu, qui est habitus principiorum, et præsupponit ipsum. In humanis autem actibus se habent fines sicut principia in speculativis, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 8, à med. Et ideò ad prudentiam, quæ est *recta ratio agibilium*, requiritur quod homo sit benè dispositus circa fines; quod quidem est per appetitum rectum. Et ideò ad prudentiam requiritur moralis virtus, per quam fit appetitus rectus. Bonum autem artificialium non est bonum appetitus humani, sed bonum ipsorum operum artificialium; et ideò ars non præsupponit appetitum rectum. Et inde est quod magis laudatur artifex qui volens peccat, quàm qui peccat nolens; magis autem contra prudentiam est quod aliquis peccat volens quàm nolens, quia rectitudo voluntatis est de ratione prudentiæ, non autem de ratione artis.

Sic igitur patet quod prudentia est virtus distincta ab arte.

Ad primum ergo dicendum quod diversa genera artificialium omnia sunt extra hominem, et ideò non diversificatur ratio virtutis. Sed prudentia est recta ratio ipsorum actuum humanorum, unde diversificatur ratio virtutis, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod prudentia magis convenit cum arte quàm habitus speculativi, quantum ad subjectum et materiam: utrumque enim est in opinativâ parte animæ, et circa contingens aliter se habere. Sed ars magis convenit cum habitibus speculativis in ratione virtutis, quàm cum prudentiâ, ut ex dictis patet, art. præc.

Ad tertium dicendum quod prudentia est benè consiliativa de his quæ pertinent ad totam vitam hominis, et ad ultimum finem vitæ humanæ. Sed in artibus aliquibus est consilium de his quæ pertinent ad fines proprios illarum artium. Unde aliqui, in quantum sunt benè consiliativi in rebus bellicis vel nauticis, dicuntur prudentes duces, vel gubernatores, non autem prudentes simpliciter, sed illi solum qui benè consiliantur de his quæ conferunt ad totam vitam.

ARTICULUS V. — *Utrum prudentia sit virtus necessaria homini.* — (2-2, quæst. 51, art. 1, ad 3, et Ver. quæst. 1, art. 6, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod prudentia non sit virtus necessaria ad benè vivendum. Sicut enim se habet ars ad factibilia, quorum est ratio recta, ita se habet prudentia ad agibilia, secundum quæ vita hominis consideratur: est enim eorum recta ratio prudentia, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5. Sed ars non est necessaria in rebus factibili-

bus, nisi ad hoc quod fiant, non autem postquam sunt factæ. Ergo nec prudentia est necessaria homini ad benè vivendum, postquam est virtuosus, sed fortè solum quantum ad hoc ut virtuosus fiat.

2. Præterea, prudentia est per quam rectè consiliamur, ut dicitur in 6 Eth., loc. cit. Sed homo potest ex bono consilio agere, non solum proprio, sed etiam alieno. Ergo non est necessarium ad benè vivendum quod ipse homo habeat prudentiam; sed sufficit quod prudentium consilia sequatur.

3. Præterea, virtus intellectualis est, secundum quam contingit semper dicere verum, et nunquam falsum. Sed hoc non videtur contingere secundum prudentiam; non enim est humanum quod in consiliando de agendis nunquam erretur, cum humana agibilia sint contingentia aliter se habere; unde dicitur Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timide, et incertæ providentiæ nostræ.* Ergo videtur quod prudentia non debeat poni intellectualis virtus.

Sed contra est quod Sap. 8, 7, connumeratur aliis virtutibus necessariis ad vitam humanam, cum dicitur de divinâ sapientiâ: *Sobrietatem et prudentiam docet, justitiam et virtutem, quibus utilius nihil est in hac vitâ hominibus.*

Respondeo dicendum quod prudentia est virtus maximè necessaria ad vitam humanam. Benè enim vivere consistit in benè operari. Ad hoc autem quod aliquis benè operetur, non solum requiritur quid faciat, sed etiam quomodò faciat, ut scilicet secundum electionem rectam operetur, non solum ex impetu aut passione. Cum autem electio sit eorum quæ sunt ad finem, rectitudo electionis duo requirit, scilicet debitum finem, et id quod convenienter ordinatur ad debitum finem. Ad debitum autem finem homo convenienter disponitur per virtutem, quæ perficit partem animæ appetitivam, cujus objectum est bonum et finis. Ad id autem quod convenienter in finem debitum ordinatur, oportet quod homo directè disponatur per habitum rationis, quia consiliari et eligere, quæ sunt eorum quæ sunt ad finem, sunt actus rationis. Et ideò necesse est in ratione esse aliquam virtutem intellectualem, per quam perficiatur ratio ad hoc quod convenienter se habeat ad ea quæ sunt ad finem: et hæc virtus est prudentia. Unde prudentia est virtus necessaria ad benè vivendum.

Ad primum ergo dicendum quod bonum artis consideratur non in ipso artifice, sed magis in ipso artificiato, cum ars sit *ratio recta factibilium*; factio enim in exteriorem materiam transiens non est perfectio facientis, sed facti, sicut motus est actus mobilis. Ars autem circa factibilia est. Sed prudentiæ bonum attenditur in ipso agente, cujus perfectio est ipsum agere; est enim prudentia *recta ratio agibilium*, ut dictum est art. præc., et arg. 1 huius art. Et ideò ad artem non requiritur quod artifex benè operetur, sed quod bonum opus faciat. Requiritur autem magis quod ipsum artificiatum bene operaretur, sicut quod cultellus benè incideret, vel serra

benè secaret, si propriè horum esset agere, et non magis agi, quia non habent dominium sui actûs. Et ideò ars non est necessaria ad benè vivendum ipsi artifice, sed solùm ad faciendum ipsum artificiatum bonum, et ad conservandum ipsum; prudentia autem est necessaria homini ad benè vivendum, non solùm ad hoc quòd fiat bonus.

Ad secundum dicendum quòd dùm homo bonum operatur non secundùm propriam rationem, sed motus ex consilio alterius, nondùm est omninò perfecta operatio ipsius quantum ad rationem dirigentem, et quantum ad appetitum moventem; unde, si bonum operetur, non tamen simpliciter benè, quod est benè vivere.

Ad tertium dicendum quòd verum intellectûs practici aliter accipitur quàm verum intellectûs speculativi, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2. Nam verum intellectûs speculativi accipitur per conformitatem intellectûs ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus, sed solùm in necessariis, ideò nullus habitus speculativus contingentium est intellectualis virtus, sed solùm est circa necessaria. Verum autem intellectûs practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum; quæ quidem conformitas in necessariis locum non habet, quæ voluntate humanâ non fiunt; sed solùm in contingentibus, quæ possunt à nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideò circa sola contingentia ponitur virtus intellectûs practici, circa factibilia quidem *ars*, circa agibilia verò *prudentia*.

ARTICULUS VI. — *Utrùm eubulia, synesis et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ.* — (1, qu. 22, art. 1, ad 1, et 2-2, qu. 49, corp., fin., et qu. 51, per tot., et qu. 52, art. 2, corp., et 3, dist. 33, qu. 3, art. 1, qu. 3 et 4, et Ver. qu. 2, art. 12, ad 23, et qu. 5, art. 1, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter adjungantur prudentiæ *eubulia*, *synesis* et *gnome*. *Eubulia* enim est habitus quo benè consiliamur, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9. Sed benè consiliari pertinet ad prudentiam, ut in eodem lib. dicitur, cap. 5. Ergo *eubulia* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis est ipsa prudentia.

2. Præterea, ad superiorem pertinet de inferioribus judicare. Illa ergo virtus videtur suprema, cujus est actus judicium. Sed *synesis* est benè judicativa. Ergo *synesis* non est virtus adjuncta prudentiæ, sed magis ipsa est principalis.

3. Præterea, sicut diversa sunt ea de quibus est judicandum, ita etiam diversa sunt ea de quibus est consiliandum. Sed circa omnia consiliabilia ponitur virtus una, scilicet *eubulia*. Ergo ad benè judicandum de agendis non oportet ponere præter *synesim* aliam virtutem, scilicet *gnomen*.

4. Præterea. Tullius ponit in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent. aliquant. ante fin., tres alias partes prudentiæ scilicet *memoriam præteritorum*, *intelligentiam præsentium*, et *provi-*

dentiam futurorum. Macrobius etiam ponit super Somnium Scipionis, lib. 1, cap. 8, quasdam alias partes prudentiæ, scilicet *cautionem*, *docilitatem*, et alia hujusmodi. Non videntur igitur solæ hujusmodi virtutes prudentiæ adjungi.

Sed contra est auctoritas Philosophi in 6 Eth., cap. 9, 10 et 11, qui has tres virtutes ponit prudentiæ adjunctas.

Respondeo dicendum quòd in omnibus potentiis ordinatis illa est principalior quæ ad principalem actum ordinatur. Circa agibilia autem humana tres actus rationis inveniuntur: quorum primus est consiliari, secundus judicare, tertius est præcipere. Primi autem duo respondent actibus intellectûs speculativi, qui sunt *inquirere* et *judicare*; nam *consilium* inquisitio quædam est. Sed tertius actus est propriè practici intellectûs, in quantum est operativus: non enim ratio habet præcipere ea quæ per hominem fieri non possunt. Manifestum est autem quòd in his quæ per hominem fiunt, principalis actus est præcipere, ad quem alii ordinantur. Et ideò virtuti quæ est benè præceptiva, scilicet prudentiæ, tanquàm principaliori adjunguntur tanquàm secundariæ, *eubulia*, quæ est benè consiliativa, et *synesis*, et *gnome*, quæ sunt partes judicativæ; de quarum distinctione dicetur in resp. ad 3.

Ad primum ergo dicendum quòd prudentia est benè consiliativa, non quasi benè consiliari sit immediatè actus ejus, sed quia hunc actum perficit mediante virtute sibi subjectâ, quæ est *eubulia*.

Ad secundum dicendum quòd judicium in agendis ad aliquid ulteriùs ordinatur; contingit enim aliquem benè judicare de aliquo agendo, et tamen non rectè exequi; sed ultimum complementum est, quando ratio jam benè præcepit de agendis.

Ad tertium dicendum quòd judicium de unaquâque re fit per propria principia ejus. Inquisitio autem nondùm est per propria principia, quia his habitis non esset opus inquisitione, sed jam res esset inventa. Et ideò una sola virtus ordinatur ad benè consiliandum, duæ autem virtutes ad benè judicandum, quia distinctio non est in communibus principiis, sed in propriis. Unde et in speculativis una est dialectica inquisitiva de omnibus; scientiæ autem demonstrativæ, quæ sunt judicativæ, sunt diversæ de diversis. Distinguuntur autem *synesis* et *gnome* secundùm diversas regulas, quibus judicatur. Nam *synesis* est judicativa de agendis secundùm communem legem; *gnome* autem secundùm ipsam rationem naturalem in his in quibus deficit lex communis, sicut pleniùs infra patebit, 2-2, qu. 51, art. 4.

Ad quartum dicendum quòd *memoria*, *intelligentia* et *providentia*, similiter etiam *cautio* et *docilitas*, et alia hujusmodi, non sunt virtutes diversæ à prudentiâ; sed quodammodò comparantur ad ipsam sicut partes integrales, in quantum omnia ista requiruntur ad perfectionem prudentiæ. Sunt etiam et quædam partes subjectivæ, seu species prudentiæ, sicut *æconomica*, *regnativa*, et hujus-

modi. Sed prædicta tria sunt quasi partes potentiales prudentiæ, quia ordinantur sicut secundarium ad principale. Et de his infra dicitur, 2-2, qu. 51.

QUÆSTIO LVIII.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INTELLECTUALIBUS. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de virtutibus moralibus, et primò de distinctione earum à virtutibus intellectualibus; secundò de distinctione earum ab invicem secundum propriam materiam; tertio de distinctione principalium vel cardinalium ab aliis.

Circa primum quærentur quinque: 1° utrùm omnis virtus sit virtus moralis; 2° utrùm virtus moralis distinguatur ab intellectuali; 3° utrùm sufficienter dividatur virtus per intellectualem et moralem; 4° utrùm moralis virtus possit esse sine intellectuali; 5° utrùm è converso intellectualis virtus possit esse sine morali.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm omnis virtus sit moralis.* — (*Inf., quæst. 68, art. 8, corp., et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 4, quæst. 2, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis virtus sit moralis. Virtus enim moralis dicitur à *more*, id est à consuetudine. Sed ad omnium virtutum actus consuescere possumus. Ergo omnis virtus est moralis.

2. Præterea, Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, post med., quòd *virtus moralis est habitus electivus in medietate rationis consistens*. Sed omnis virtus videtur esse habitus electivus, quia actus cujuslibet virtutis possumus ex electione facere; omnis etiam virtus aliquando in medio rationis consistit, ut infra patebit, quæst. 64, art. 2, 3 et 4. Ergo omnis virtus est moralis.

3. Præterea, Tullius dicit in suâ Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. Sed cùm omnis virtus humana ordinetur ad bonum hominis, oportet quòd sit consentanea rationi, cùm *bonum hominis sit secundum rationem esse*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 22. Ergo omnis virtus est moralis.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. ult., in fin.: *Dicentes de moribus non dicimus quoniam sapiens vel intelligens, sed quoniam mitis vel sobrius*. Sic igitur sapientia et intellectus non sunt morales; quæ tamen sunt virtutes, sicut supra dictum est, qu. præc., art. 2. Non ergo omnis virtus est moralis.

Respondeo dicendum quòd ad hujusmodi evidentiam considerare oportet quid sit mos: sic enim scire poterimus quid sit moralis virtus. Mos autem duo significat: quandoque enim significat consuetudinem, sicut dicitur Act. 15, 1: *Nisi circumcidamini secundum morem Moysi, non poteritis salvi fieri*: quandoque verò significat inclinationem quamdam naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum; unde et etiam brutorum animalium dicuntur aliqui mores. Unde dicitur 2 Ma-

SUMMÆ. II.

chab. 11, 11, quòd *leonum more irruentes in hostes prostraverunt eos*: et sic accipitur mos in Psal. 67, 7, ubi dicitur: *Qui habitare facit unius moris in domo*. Et hæ quidem duæ significationes in nullo distinguuntur apud Latinos quantum ad vocem, in græco autem distinguuntur: nam *ethos*, quod apud nos *morem* significat, quandoque habet primam longam; et scribitur per η, græcam litteram; quandoque habet primam correptam, et scribitur per ε.

Dicitur autem virtus moralis à *more*, secundum quòd mos significat quamdam inclinationem naturalem, vel quasi naturalem ad aliquid agendum. Et huic significationi moris propinqua est alia significatio, quæ significat consuetudinem; nam consuetudo quodammodo vertitur in naturam, et facit inclinationem similem naturali. Manifestum est autem quòd inclinatio ad actum propriè convenit appetitivæ virtuti, cujus est movere omnes potentias ad agendum, ut ex supra dictis patet, qu. 9, art. 1. Et ideò non omnis virtus dicitur moralis, sed solum illa quæ est in vi appetitivâ.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de *more*, secundum quòd significat consuetudinem.

Ad secundum dicendum quòd omnis actus virtutis potest ex electione agi; sed electionem rectam agit sola virtus, quæ est in appetitivâ parte animæ. Dictum est enim supra, quæst. 13, art. 1, quòd eligere est actus appetitivæ partis. Unde habitus electivus, qui scilicet est electionis principium, est solum ille qui perficit vim appetitivam; quamvis etiam aliorum habituum actus sub electione cadere possint.

Ad tertium dicendum quòd *natura est principium motus*, sicut dicitur in 2 Phys., text. 3. Movere autem ad agendum proprium est appetitivæ partis. Et ideò assimilari naturæ in consentiendo rationi est proprium virtutum quæ sunt in vi appetitivâ.

ARTICULUS II. — *Utrùm virtus moralis distinguatur ab intellectuali.* — (*Inf., quæst. 62, art. 2, et 3, dist. 24, quæst. 1, art. 4, qu. 3, ad 4, et Ver. quæst. 14, art. 3, ad 9, et Virt. quæst. 1, art. 12, corp., et 1 Ethic., fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis ab intellectuali non distinguatur. Dicit enim Augustinus in lib. 4 de Civ. Dei, cap. 21, paulò à princ., quòd *virtus est ars rectè vivendi*. Sed ars est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis ab intellectuali non differt.

2. Præterea, plerique in definitione virtutum moralium ponunt scientiam; sicut quidam definiunt quòd *perseverantia est scientia vel habitus eorum quibus est immanendum vel non immanendum*; et *sanctitas est scientia faciens fideles, et servantes quæ ad Deum justa sunt*. Scientia autem est virtus intellectualis. Ergo virtus moralis non debet distingui ab intellectuali.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 Soliloq., cap. 6, à med., quòd *virtus est recta et perfecta ratio*. Sed hoc pertinet ad virtutem in-

(Quatorze.)

intellectualem, ut patet in 6 Ethic., cap. ult., circa med. Ergo virtus moralis non est distincta ab intellectuali.

4. Præterea, nihil distinguitur ab eo quod in ejus definitione ponitur. Sed virtus intellectualis ponitur in definitione virtutis moralis; dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 6, circa med., quod *virtus moralis est habitus electivus existens in medietate determinatâ ratione, prout sapiens determinabit*. Hujusmodi autem recta ratio determinans medium virtutis moralis pertinet ad virtutem intellectualem, ut dicitur in 6 Ethic., cap. ult. Ergo virtus moralis non distinguitur ab intellectuali.

Sed contra est quod dicitur in 1 Ethic., cap. ult., in fin.: *Determinatur virtus secundum differentiam hanc. Dicimus enim harum has quidem intellectuales, has verò morales*.

Respondeo dicendum quod omnium humanorum operum principium primum ratio est: et quæcumque alia principia humanorum operum inveniantur, quodammodo rationi obediunt, diversimodè tamen; nam quædam rationi obediunt omninò ad nutum absque omni contradictione, sicut corporis membra, si fuerint in suâ naturâ consistentia; statim enim ad imperium rationis manus aut pes movetur ad opus. Unde Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 3, post med., quod *anima regit corpus despotico principatu*, id est, sicut dominus servum, qui jus contradicendi non habet.

Posuerunt quidam igitur quod omnia principia activa quæ sunt in homine, hoc modo se habent ad rationem; quod quidem si verum esset, sufficeret quod ratio esset perfecta ad benè agendum; unde cum virtus sit habitus quo perficimur ad benè agendum, sequeretur quod in solâ ratione esset; et sic nulla virtus esset nisi intellectualis. Et hæc fuit opinio Socratis, qui dixit *omnes virtutes esse prudentias*, ut dicitur in 6 Ethic., c. ult. Unde ponebat quod homo, scientiâ in eo existente, peccare non poterat; sed quicumque peccabat, peccabat propter ignorantiam. Hoc autem procedit ex suppositione falsi; pars enim appetitiva obedit rationi non omninò ad nutum, sed cum aliquâ contradictione. Unde Philosophus dicit in 1 Pol., cap. 3, à med., quod *ratio imperat appetitivæ principatu politico*, quo scilicet aliquis præest liberis, qui habent jus in aliquo contradicendi. Unde Augustinus dicit super Psalm. 118, conc. 8, circa fin., quod *interdum præcedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus*; in tantum quod quandoque passionibus vel habitibus appetitivæ partis hoc agitur, ut usus rationis in particulari impediatur. Et secundum hoc aliququaliter verum est quod Socrates dixit quod *scientiâ præsentem non peccatur*; si tamen hæc extendatur usque ad usum rationis in particulari eligibili.

Sic igitur ad hoc quod homo benè agat, requiritur quod non solum ratio sit benè disposita per habitum virtutis intellectualis, sed etiam quod vis appetitiva sit benè disposita per habitum virtutis moralis. Sicut igitur appetitus distinguitur à ratione, ita virtus

moralis distinguitur ab intellectuali. Unde sicut appetitus est principium humani actus secundum hoc quod participat aliququaliter rationem, ita habitus moralis habet rationem virtutis humanæ, in quantum rationi conformatur.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus communiter accipit artem pro quâlibet rectâ ratione; et sic sub arte includitur etiam prudentia, quæ ita est *recta ratio agibilium*, sicut ars est *recta ratio factibilium*; et secundum hoc quod dicit quod *virtus est ars rectè vivendi*, essentialiter convenit prudentiæ, participativè autem aliis virtutibus, prout secundum prudentiam diriguntur.

Ad secundum dicendum quod tales definitiones, à quibuscumque inveniantur datæ, processerunt ex opinione Socraticâ; et sunt exponendæ eo modo quo de arte prædictum est, in solut. præc.

Et similiter dicendum est ad tertium.

Ad quartum dicendum quod *recta ratio*, quæ est secundum prudentiam, ponitur in definitione virtutis moralis, non tanquam pars essentiæ ejus, sed sicut quiddam participatum in omnibus virtutibus moralibus, in quantum prudentia dirigit omnes virtutes morales.

ARTICULUS III. — *Utrum sufficienter virtus dividatur per moralem et intellectualem.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtus humana non sufficienter dividatur per virtutem moralem et intellectualem. Prudentia enim videtur esse aliquid medium inter virtutem moralem et intellectualem: connumeratur enim virtutibus intellectualibus in 6 Ethic., cap. 3 et 5, et etiam ab omnibus communiter connumeratur inter quatuor virtutes cardinales, quæ sunt morales, ut infra patebit, qu. 61, art. 1. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectualem et moralem, sicut per immediata.

2. Præterea, continentia et perseverantia, et etiam patientia non computantur inter virtutes intellectuales; nec etiam sunt virtutes morales, quia non tenent medium in passionibus, sed abundant in eis passionibus. Non ergo sufficienter dividitur virtus per intellectuales et morales.

3. Præterea, fides, spes et charitas quædam virtutes sunt; non tamen sunt virtutes intellectuales; hæ enim solum sunt quinque, scilicet *scientia et sapientia, intellectus, prudentia et ars*, ut dictum est quæst. 57, art. 2, 3 et 4. Nec etiam sunt virtutes morales, quia non sunt circa passionibus, circa quas maximè est moralis virtus. Ergo virtus non sufficienter dividitur per intellectuales et morales.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1, in princ., duplicem esse virtutem, hanc quidem intellectualem, illam autem moralem.

Respondeo dicendum quod virtus humana est quidam habitus perficiens hominem ad benè operandum. Principium autem humanorum actuum in homine non est nisi duplex, scilicet intellectus sive ratio, et appetitus; hæc enim sunt duo moventia in homi-

ne, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 48 et seq. Unde omnis virtus humana oportet quod sit perfectiva alicujus istorum principiorum. Si quidem igitur sit perfectiva intellectûs speculativi vel practici ad bonum hominis actum, erit virtus intellectualis; si autem sit perfectiva appetitivæ partis, erit virtus moralis.

Unde relinquitur quod omnis virtus humana vel est intellectualis vel moralis.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia secundum essentiam suam est intellectualis virtus; sed secundum materiam convenit cum virtutibus moralibus, est enim *recta ratio agibilium*, ut supra dictum est, qu. 57, art. 4, et secundum hoc virtutibus moralibus connumeratur.

Ad secundum dicendum quod continentia et perseverantia non sunt perfectiones appetitivæ virtutis sensitivæ; quod ex hoc patet quod in continente et perseverante superabundant inordinatæ passiones; quod non esset, si appetitus sensitivus esset perfectus aliquo habitu conformante ipsum rationi. Est autem continentia, seu perseverantia perfectio rationalis partis, quæ se tenet contra passiones, ne deducatur; deficit tamen à ratione virtutis, quia virtus intellectiva, quæ facit rationem se benè habere circa moralia, præsupponit appetitum rectum finis, ut rectè se habeat circa principia, id est, fines, ex quibus ratiocinatur, quod continenti et perseveranti deest. Neque etiam potest esse perfecta operatio, quæ à duobus potentiis procedit, nisi utraque pot. utraque per dehitum habitum; sicut non sequitur perfecta actio alicujus agentis per instrumentum, si instrumentum non sit benè dispositum, quantumcumque principale agens sit perfectum. Unde si appetitus sensitivus, quem movet rationalis pars, non sit perfectus, quantumcumque rationalis pars sit perfecta, actio consequens non erit perfecta; unde nec principium actionis erit virtus. Et propter hoc continentia à delectationibus, et perseverantia in tristitiis (1) non sunt virtutes, sed aliquid minus virtute, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 1 et 9.

Ad tertium dicendum quod fides, spes et charitas sunt supra virtutes humanas; sunt enim virtutes hominis, prout est factus particeps divinæ gratiæ.

ARTICULUS IV. — *Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali.* — (Inf., artic. 5, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis possit esse sine intellectuali. Virtus enim moralis, ut dicit Tullius, 2 de Invent., aliquant. ante fin., est *habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. Sed natura, etsi consentiat alicui superiori rationi moventi, non tamen oportet quod illa ratio naturæ conjungatur in eodem, sicut patet in rebus naturalibus cognitione carentibus. Ergo potest esse in homine virtus moralis in modum naturæ inclinans ad consentiendum rationi, quamvis illius hominis ratio non sit

perfecta per virtutem intellectualem.

2. Præterea, per virtutem intellectualem homo consequitur rationis usum perfectum. Sed quandoque contingit quod aliqui in quibus non multum viget usus rationis, sunt virtuosus, et Deo accepti. Ergo videtur quod virtus moralis possit esse sine virtute intellectuali.

3. Præterea, virtus moralis facit inclinationem ad benè operandum. Sed quidam habent naturalem inclinationem ad benè operandum etiam absque rationis judicio. Ergo virtutes morales possunt esse sine intellectuali.

Sed contra est quod Gregorius dicit 22 Moral., cap. 1 (implic.), quod *cætæræ virtutes, nisi ea quæ appetunt, prudenter agant, virtutes esse nequaquam possunt*. Sed prudentia est virtus intellectualis, ut supra dictum est, qu. 57, art. 8. Ergo virtutes morales non possunt esse sine intellectualibus.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest quidem esse sine quibusdam intellectualibus virtutibus, sicut sine sapientiâ, scientiâ et arte; non autem potest esse sine intellectu et prudentiâ.

Sine prudentiâ quidem esse non potest moralis virtus, quia moralis virtus est *habitus electivus*, id est, faciens bonam electionem. Ad hoc autem quod electio sit bona, duo requiruntur: primò ut sit debita intentio finis; et hoc fit per virtutem moralem, quæ vim appetitivam inclinat ad bonum conveniens rationi, quod est finis debitus; secundò ut homo rectè accipiat ea quæ sunt ad finem, et hoc non potest esse nisi per rationem rectè consiliantem, judicantem et præcipientem; quod pertinet ad prudentiam et ad virtutes ei annexas, ut supra dictum est, quæst. 57, art. 4, 5 et 6. Unde virtus moralis sine prudentiâ esse non potest.

Et per consequens nec sine intellectu; per intellectum enim cognoscuntur principia naturaliter nota tam in speculativis quam in operativis. Unde sicut recta ratio in speculativis, in quantum procedit ex principiis naturaliter cognitis, præsupponit intellectum principiorum; ita etiam prudentia, quæ est *recta ratio agibilium*.

Ad primum ergo dicendum quod inclinatio naturæ in rebus carentibus ratione est absque electione; et ideò talis inclinatio non requirit ex necessitate rationem. Sed inclinatio virtutis moralis est cum electione; et ideò ad suam perfectionem indiget quod sit ratio perfecta per virtutem intellectualem.

Ad secundum dicendum quod in virtuoso non oportet quod vigeat usus rationis quantum ad omnia, sed solum quantum ad ea quæ sunt agenda secundum virtutem; et sic usus rationis viget in omnibus virtuosus; unde etiam qui videntur simplices, eò quod carent mundanâ astutiâ, possunt esse prudentes, secundum illud Mat. h. 10, 16: *Estote prudentes sicut serpentes, et simplices sicut columbæ*.

Ad tertium dicendum quod naturalis inclinatio ad bonum virtutis est quædam inchoatio virtutis, non autem est virtus perfe-

(1) M., à tristitiis.

cta. Hujusmodi enim inclinatio quantò est perfectior, tantò potest esse periculosior, nisi recta ratio adjungatur, per quam fiat recta electio eorum quæ conveniunt ad debitum finem; sicut equus currens, si sit cæcus, tantò fortius impingit et læditur, quantò fortius currit. Et ideò, etsi virtus moralis non sit ratio recta, ut Socrates dicebat, non tamen solum est secundum rationem rectam, in quantum inclinat ad id quod est secundum rationem rectam, ut Platonici posuerunt, sed etiam oportet quòd sit cum ratione recta, ut Aristoteles dicit in 6 Ethic., cap. ult., circa med.

ARTICULUS V. — *Utrum intellectualis virtus possit esse sine morali.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus intellectualis possit esse sine virtute morali. Perfectio enim prioris non dependet à perfectione posterioris. Sed ratio est prior appetitu sensitivo, et movens ipsum. Ergo virtus intellectualis, quæ est perfectio rationis, non dependet à virtute morali, quæ est perfectio appetitivæ partis. Potest ergo esse sine eà.

2. Præterea, moralia sunt materia prudentiæ, sicut factibilia sunt materia artis. Sed ars potest esse sine propriâ materiâ, sicut faber sine ferro. Ergo et prudentia potest esse sine virtutibus moralibus, quæ tamen inter omnes intellectuales virtutes maxime moralibus conjuncta videtur.

3. Præterea, prudentia est virtus benè consiliativa, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 9. Sed multi benè consiliantur, quibus tamen virtutes morales desunt. Ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Sed contra, velle malum facere opponitur directè virtuti morali; non autem opponitur alicui, quod sine virtute morali esse potest. Opponitur autem prudentiæ quòd volens peccet, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 5, circa fin. Non ergo prudentia potest esse sine virtute morali.

Respondeo dicendum quòd aliæ virtutes intellectuales sine virtute morali esse possunt; sed prudentia sine virtute morali esse non potest.

Cujus ratio est quia prudentia est *recta ratio agibilium*, non autem solum in universali, sed etiam in particulari, in quibus sunt actiones. Recta autem ratio præexigit principia, ex quibus ratio procedit. Oportet autem rationem circa particularia procedere non solum ex principiis universalibus, sed etiam ex principiis particularibus. Circa principia quidem universalia agibilium homo rectè se habet per naturalem intellectum principiorum, per quem homo cognoscit quòd nullum malum est agendum, vel etiam per aliquam scientiam practicam. Sed hoc non sufficit ad rectè ratiocinandum circa particularia. Contingit enim quandoque quòd hujusmodi universale principium cognitum per intellectum vel scientiam corrumpitur in particulari per aliquam passionem; sicut concupiscenti, quando concupiscentia vincit, videtur hoc esse bonum quod concupiscit, licèt sit contra universale judicium rationis.

Et ideò sicut homo disponitur ad rectè se habendum circa principia universalia per intellectum naturalem vel per habitum scientiæ, ita ad hoc quòd rectè se habeat circa principia particularia agibilium, quæ sunt fines, oportet quòd perficiatur per aliquos habitus, secundum quos fiat quodammodò homini connaturale rectè judicare de fine; et hoc sit per virtutem moralem: virtuosus enim rectè judicat de fine virtutis, quia *qualis unusquisque est, talis finis videtur ei*, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5, à med. Et ideò ad rectam rationem agibilium, quæ est prudentia, requiritur quòd homo habeat virtutem moralem.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio, secundum quòd est apprehensiva finis, præcedit appetitum finis; sed appetitus finis præcedit rationem ratiocinantem ad eligendum ea quæ sunt ad finem, quòd pertinet ad prudentiam; sicut etiam in speculativis intellectus principiorum est principium rationis syllogizantis.

Ad secundum dicendum quòd principia artificialium non dijudicantur à nobis benè vel malè, secundum dispositionem appetitûs nostri, sicut fines, qui sunt moralium principia, sed solum per considerationem rationis. Et ideò ars non requirit virtutem perfectientem appetitum, sicut requirit prudentia.

Ad tertium dicendum quòd prudentia non solum est benè consiliativa, sed etiam benè judicativa et benè præceptiva; quòd esse non potest nisi removeatur impedimentum passionum corrumpentium judicium, et præceptum prudentiæ; et hoc per virtutem moralem.

QUÆSTIO LIX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM SECUNDUM RELATIONEM AD PASSIONES. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de distinctione moralium virtutum ad invicem.

Et quia virtutes morales, quæ sunt circa passiones, distinguuntur secundum diversitatem passionum, oportet primò considerare in communi comparisonem virtutis ad passionem; secundò distinctionem moralium virtutum secundum passiones.

Circa primum quærantur quinque: 1º utrum virtus moralis sit passio; 2º utrum virtus moralis possit esse cum passione; 3º utrum possit esse cum tristitiâ; 4º utrum omnis virtus moralis sit circa passiones; 5º utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum virtus moralis sit passio.* — (3, dist. 23, quæst. 1, art. 3, quæst. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis sit passio. Medium enim est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus moralis est medium inter passiones. Ergo virtus moralis est passio.

2. Præterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem genere. Sed quædam passiones vitia esse dicuntur, ut invi-

dia et ira. Ergo etiam quædam passiones sunt virtutes.

3. Præterea, misericordia quædam passio est; est enim tristitia de alienis malis, ut supra dictum est, qu. 35, art. 8, arg. 3. Hanc autem Cicero, locutor egregius, non dubitavit appellare virtutem, ut Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei, cap. 5, circa med. Ergo passio potest esse virtus moralis.

Sed contra est quod dicitur in 2 Ethic., cap. 5, à princ., quod *passiones neque virtutes sunt, neque malitiæ*.

Respondeo dicendum quod virtus moralis non potest esse passio. Et hoc patet triplici ratione: primò quidem quia passio est motus quidam appetitûs sensitivi, ut supra dictum est, qu. 22, art. 3. Virtus autem moralis non est motus aliquis, sed magis principium appetitivi motûs, habitus quidam existens. Secundò quia passiones ex seipsis non habent rationem boni vel mali. Bonum enim vel malum hominis est secundum rationem: unde passiones secundum se consideratæ se habent et ad bonum et ad malum secundum quod possunt convenire rationi vel non convenire. Nihil autem tale potest esse virtus, cum virtus solùm ad bonum se habeat, ut supra dictum est, qu. 55, art. 3. Tertiò quia, dato quod aliqua passio se habeat ad bonum solum vel ad malum solum, secundum aliquem modum (1), tamen motus passionis, in quantum passio est, principium habet in ipso appetitu, et terminum in ratione, in cuius conformitatem appetitus tendit. Motus autem virtutis est è converso principium habens in ratione, et terminum in appetitu, secundum quod à ratione movetur. Unde in definitione virtutis moralis dicitur in 2 Eth., cap. 6, à med., quod *est habitus electivus in medietate consistens determinatâ ratione, prout sapiens determinabit*.

Ad primum ergo dicendum quod virtus secundum suam essentiam non est medium inter passiones; sed secundum suum effectum, quia scilicet inter passiones medium constituit.

Ad secundum dicendum quod si vitium dicatur habitus, secundum quem quis malè operatur, manifestum est quod nulla passio est vitium. Si verò dicatur vitium peccatum, quod est actus vitiosus, sic nihil prohibet passionem esse vitium, et è contrario concurrere ad actum virtutis, secundum quod passio vel contrariatur rationi, vel sequitur actum rationis.

Ad tertium dicendum quod misericordia dicitur esse virtus, id est, virtutis actus, secundum quod *motus ille animi rationi servit, quando scilicet ita præbetur misericordia, ut iustitia conservetur, sive cum indigenti tribuitur, sive cum ignoscitur pœnitenti*, ut Aug. dicit ibid., loco citato in arg.

Si tamen misericordia dicatur aliquis habitus quo homo perficitur ad rationabiliter miserendum, nihil prohibet misericordiam sic dictam esse virtutem; et eadem est ratio de similibus passionibus.

ARTICULUS II. — *Utrum virtus moralis possit esse cum passione.* — (1, quæst. 95, art. 2, ad 2, et 2-2, quæst. 58, art. 9, et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, ad 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus moralis cum passione esse possit. Dicit enim Philosophus in 4 Topic., cap. 5, loc. 54, quod *mitis est qui non patitur; patiens autem qui patitur, et non deducitur*; et eadem ratio est de omnibus virtutibus moralibus. Ergo omnis virtus moralis est sine passione.

2. Præterea, virtus est quædam recta habitudo animæ, sicut sanitas corporis, ut dicitur in 7 Phys., text. 17, unde virtus *quædam sanitas animæ* esse videtur, ut Tullius dicit in 4 de Tuscul. QQ., ante med. Passiones autem animæ dicuntur *morbi quidam animæ*, ut in eodem libro, circa med., Tullius dicit; sanitas autem non compatitur secum morbum. Ergo neque virtus compatitur secum animæ passionem.

3. Præterea, virtus moralis requirit perfectum usum rationis etiam in particularibus. Sed hic etiam impeditur per passiones. Dicit enim Philosophus, in 6 Ethic., cap. 5, circa med., quod *delectationes corrumpunt existimationem prudentiæ*; et Sallustius dicit in Catilinario, in princ. orat. Cæsaris, quod *non facile verum perspicit animus, ubi illæ offi-ciunt*, scilicet animi passiones. Virtus ergo moralis non potest esse cum passione.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civit. Dei, cap. 6, in princ.: *Si perversa est voluntas, perversos habebit hos motus, scilicet passionum; si autem recta est, non solùm inculpabiles, verùm etiam laudabiles erunt*. Sed nullum laudabile excluditur per virtutem moralem. Virtus ergo moralis non excludit passiones, sed potest esse cum ipsis.

Respondeo dicendum quod circa hoc fuit discordia inter Stoicos et Peripateticos, sicut Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei, cap. 4, in princ. Stoici enim posuerunt quod passiones animæ non possunt esse in sapiente sive virtuoso; Peripatetici verò, quorum sectam Aristoteles instituit, ut Augustinus dicit in 9 de Civit. Dei, ibid., posuerunt quod passiones simul cum virtute morali esse possunt, sed ad medium reductæ.

Hæc autem diversitas, sicut Augustinus ibidem dicit, magis erat secundum verba quàm secundum rerum sententias. Quia enim Stoici non distinguebant inter appetitum intellectivum, qui est voluntas, et inter appetitum sensitivum, qui per irascibilem et concupiscibilem dividitur, non distinguebant in hoc passiones animæ ab aliis affectionibus humanis, quod passiones animæ sint motus appetitûs sensitivi; aliæ verò affectiones, quæ non sunt passiones animæ, sint motus appetitûs intellectivi, qui dicitur voluntas, sicut Peripatetici distinxerunt; sed solùm quantum ad hoc quod passiones esse dicebant quascunque affectiones rationi repugnantes; quæ si ex deliberatione oriantur, in sapiente, seu in virtuoso esse non possunt; si autem subitò oriantur, hoc in virtuoso potest accidere, eo quod *animi visa, quæ appellant phantasias, non est in potestate nostrâ utrum aliquando incidant animo: et cum veniunt ex terribili-*

(1) Al., motum.

bus rebus, necesse est ut sapientis animum moveant; ita ut pauidisper vel pariscat metu, vel tristitiâ contrahenter, tanquàm his passionibus prævenientibus rationis officium; nec tamen approbat ista, eisque consentit, ut Augustinus narrat in 9 de Civit. Dei, loc. sup. cit., ab Aulo Gellio dictum, lib. 19 Noct. Attic., cap. 1.

Si igitur passiones dicantur inordinatæ affectiones, non possunt esse in virtuoso, ita quòd post deliberationem eis consentiatur, ut Stoici posuerunt. Si verò passiones dicantur quicumque motus appetitûs sensitivi, sic possunt esse in virtuoso, secundum quòd sunt à ratione ordinatæ. Unde Aristoteles dicit in 2 Ethic., cap. 3, parùm ante med., quòd non benè quidam determinant virtutes impassibilitates quasdam et quietes, quoniam simpliciter dicunt; sed deberent etiam dicere quòd sunt quietes à passionibus, quæ sunt ut non oportet, et quando non oportet.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus exemplum illud inducit, sicut et multa alia in libris logicalibus, non secundum opinionem propriam, sed secundum opinionem aliorum. Hæc autem fuit opinio Stoicorum, quòd virtutes essent sine passionibus animæ; quam Philosophus excludit in 2 Ethic., loc. cit., dicens virtutes non esse impassibilitates. Potest tamen dici quòd cum dicitur quòd mitis non patitur, intelligendum est secundum passionem inordinatam.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa et omnes similes quas Tullius ad hoc inducit in lib. 4 de Tuscul. QQ., procedunt de passionibus, secundum quòd significant inordinatas affectiones.

Ad tertium dicendum quòd passio præveniens iudicium rationis, si in animo prævaleat, ut ei consentiatur, impedit consilium et iudicium rationis; si verò sequatur quasi ex ratione imperatâ, adjuvat ad exequendum imperium rationis.

ARTICULUS III. — *Utrum virtus moralis possit esse cum tristitiâ.* — (2-2, quæst. 58, art. 9, et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 1, quæst. 2, ad 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus cum tristitiâ esse non possit. Virtutes enim sunt sapientiæ effectus, secundum illud Sap. 8, 7: *Sobrietatem et justitiam docet* (scilicet divina sapientia), *prudentiam et virtutem.* Sed sapientiæ convictus non habet amaritudinem, ut postea subditur. Ergo nec virtutes cum tristitiâ esse possunt.

2. Præterea, tristitia est impedimentum operationis, ut patet per Philosophum in 7 Ethic., cap. 13, et in 10, cap. 5. Sed impedimentum bonæ operationis repugnat virtuti. Ergo tristitia repugnat virtuti.

3. Præterea, tristitia est quædam animi ægritudo, ut Tullius eam vocat in 4 de Tuscul. QQ., parùm ante med. Sed ægritudo animæ contrariatur virtuti, quæ est bona animæ habitudo. Ergo tristitia contrariatur virtuti, nec potest simul esse cum eâ.

Sed contra est quòd Christus fuit perfectus virtute. Sed in eo fuit tristitia; dicit enim, ut habetur Matth. 26, 38: *Tristis est anima mea usque ad mortem.* Ergo tristitia potest esse cum virtute.

Respondeo dicendum quòd, sicut dicit Augustinus, 19 de Civ. Dei, cap. 8, Stoici voluerunt pro tribus perturbationibus, in animo sapientis esse tres *εὐθυμίας*, id est, tres bonas passiones; pro cupiditate scilicet *voluptatem*, pro lætitiâ *gaudium*, pro metu *cautionem*. Pro tristitiâ verò negaverunt posse aliquid esse in animo sapientis, duplici ratione: primò quidem quia tristitia est de malo quod jam accidit. Nullum autem malum existimant posse accidere sapienti. Crediderunt enim quòd, sicut solum hominis bonum est virtus, bona autem corporalia nulla bona hominis sunt, ita solum inhonestum est hominis malum, quod in virtuoso esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur: cum enim homo sit ex animâ et corpore compositus, id quod confert ad vitam corporis conservandam, aliquod bonum hominis est; non tamen maximum, quia eo potest homo malè uti: unde et malum huic bono contrarium in sapiente esse potest, et tristitiam moderatam inducere. Præterea, etsi virtuosus sine gravi peccato esse possit, nullus tamen invenitur qui absque levibus peccatis vitam ducat, secundum illud 1 Joan. 1, 8: *Si dixerimus quia peccatum non habemus, ipsi nos seducimus.* Tertio quia virtuosus, etsi peccatum non habeat, fortè quandoque habuit; et de hoc laudabiliter dolet, secundum illud 2 Cor. 7, 10: *Quæ secundum Deum est tristitia, pœnitentiam in salutem stabilem operatur.* Quarto quia potest etiam dolere laudabiliter de peccato alterius. Unde eo modo quo virtus moralis compatitur alias passiones ratione moderatas, compatitur etiam tristitiam.

Secundò movebantur ex hoc quòd tristitia est de præsentī malo, timor autem de malo futuro; sicut delectatio de bono præsentī, desiderium verò de bono futuro. Potest autem hoc ad virtutem pertinere quòd aliquis bono habito fruatur, vel non habitum habere desideret, vel quòd etiam malum futurum caveat. Sed quòd malo præsentī animus hominis substernatur (quod fit per tristitiam), omninò videtur contrarium rationi; unde cum virtute esse non potest.

Sed hoc irrationabiliter dicitur. Est enim aliquod malum quod potest esse virtuoso præsens, ut dictum est art. præc., quod quidem malum ratio detestatur. Unde appetitus sensitivus in hoc sequitur detestationem rationis, quòd de huiusmodi malo tristatur, moderatè tamen secundum rationis iudiciū. Hoc autem pertinet ad virtutem ut appetitus sensitivus rationi conformetur, ut dictum est art. 1 et 2 huius quæst. Unde ad virtutem pertinet quòd tristatur moderatè in quibus tristandum est, sicut etiam Philosophus dicit in 2 Eth., capp. 6 et 7. Et hoc etiam utile est ad fugiendum mala. Sicut enim bona propter delectationem promptius quærentur, ita mala propter tristitiam fortius fugiuntur.

Sic igitur dicendum est quòd tristitia de his quæ conveniunt virtuti, non potest simul esse cum virtute, quia virtus in propriis delectatur; sed de his quæ quocumque modo repugnant virtuti, virtus moderatè tristatur.

Ad primum ergo dicendum quòd ex illâ

auctoritate habetur quòd de sapientiâ sapiens non tristetur, tristatur tamen de his quæ sunt impeditiva sapientiæ. Et ideò in beatis, in quibus nullum impedimentum sapientiæ esse potest, tristitia locum non habet.

Ad secundum dicendum quòd tristitia impedit operationem de quâ tristamur; sed adjuvat ad ea promptiùs exequenda per quæ tristitia fugitur.

Ad tertium dicendum quòd tristitia immoderata est animæ ægritudo; tristitia autem moderata ad bonam habitudinem animæ pertinet secundum statum præsentis vitæ.

ARTICULUS IV. — *Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones.* — (Inf., quæst. 60, art. 4, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnis virtus moralis sit circa passiones. Dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 3, quòd *circa voluptates et tristitias est moralis virtus*. Sed delectatio et tristitia sunt passiones, ut supra dictum est, quæst. 34, art. 1, et quæst. 35, art. 1. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

2. Præterea, rationale per participationem est subjectum moralium virtutum, ut dicitur in 1 Eth., cap. ult.; sed huiusmodi pars animæ est in quâ sunt passiones, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 3. Ergo omnis virtus moralis est circa passiones.

3. Præterea, in omni virtute morali est invenire aliquam passionem. Aut ergo omnes sunt circa passiones, aut nulla. Sed aliquæ sunt circa passiones, ut fortitudo et temperantia, ut dicitur in 3 Eth., cap. 6 et 10. Ergo omnes virtutes morales sunt circa passiones.

Sed contra est quòd iustitia, quæ est virtus moralis, non est circa passiones, ut dicitur in 8 Eth., cap. 1, 2, 3 et 4.

Respondeo dicendum quòd virtus moralis perficit appetitivam partem animæ, ordinando ipsam in bonum rationis. Est autem rationis bonum id quod est secundum rationem moderatum seu ordinatum. Unde circa omne id quod contingit ratione ordinari et moderari, contingit esse virtutem moralem. Ratio autem ordinat non solum passiones appetitûs sensitivi, sed etiam ordinat operationes appetitûs intellectivi, qui est voluntas, quæ non est subjectum passionis, ut supra dictum est, quæst. 22, art. 3. Et ideò non omnis virtus moralis est circa passiones, sed quædam circa passiones, quædam circa operationes.

Ad primum ergo dicendum quòd non omnis virtus moralis est circa delectationes et tristitias, sicut circa propriam materiam, sed sicut circa aliquid consequens ad (1) proprium actum. Omnis enim virtuosus delectatur in actu virtutis, et tristatur in contrario. Unde Philosophus, post præmissa verba loc. cit. in arg., subdit quòd *si virtutes sunt circa actus, et passiones, omnem autem passionem et omnem actum sequitur delectatio et tristitia; propter hoc (2) virtus erit circa delectationes et tristi-*

tias, scilicet sicut circa (1) aliquid consequens.

Ad secundum dicendum quòd rationale per participationem non solum est appetitus sensitivus, qui est subjectum passionum, sed etiam voluntas, in quâ non sunt passiones, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd in quibusdam virtutibus sunt passiones, sicut propria materia, in quibusdam autem non. Unde non est eadem ratio de omnibus, ut infra ostendetur, quæst. 60, art. 2.

ARTICULUS V. — *Utrum aliqua virtus moralis possit esse absque passione.* — (Inf., quæst. 60, art. 2, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus moralis possit esse absque passione. Quantò enim virtus moralis est perfectior, tantò magis superat passiones. Ergo in suo perfectissimo esse est omninò absque passionibus.

2. Præterea, tunc unumquodque est perfectum quando est remotum à suo contrario, et ab his quæ ad contrarium inclinant. Sed passiones inclinant ad peccatum, quod virtuti contrariatur; unde Roman. 7, nominantur *passiones peccatorum*. Ergo perfecta virtus est omninò absque passione.

3. Præterea, secundum virtutem Deo conformamur, ut patet per Augustinum in lib. de Morib. Eccles., cap. 6 et 11, à med. Sed Deus omnia operatur sine passione. Ergo virtus perfectissima est absque omni passione.

Sed contra est quòd *nullus justus est qui non gaudet iustâ operatione*, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 8, circa med. Sed gaudium est passio. Ergo iustitia non potest esse sine passione, et multò minùs aliæ virtutes.

Respondeo dicendum quòd si passiones dicamus *inordinatas affectiones*, sicut Stoici posuerunt, sic manifestum est quòd virtus perfecta est sine passionibus.

Si verò passiones dicamus *omnes motus appetitûs sensitivi*, sic planum est quòd virtutes morales, quæ sunt circa passiones sicut circa propriam materiam, sine passionibus esse non possunt. Cujus ratio est quia secundum hoc sequeretur quòd virtus moralis faceret appetitum sensitivum omninò otiosum. Non autem ad virtutem pertinet quòd ea quæ sunt subjecta rationi, à propriis actibus vacent; sed quòd exequantur imperium rationis, proprios actus agendo. Unde sicut virtus membra corporis ordinat ad actus exteriores debitos, ita appetitum sensitivum ad motus proprios ordinatos.

Virtutes autem morales quæ non sunt circa passiones, sed circa operationes, possunt esse sine passionibus; et huiusmodi virtus est iustitia, quia per eam applicatur voluntas ad proprium actum, qui non est passio. Sed tamen ad actum iustitiæ sequitur gaudium, ad minus in voluntate, quod non est passio; et si hoc gaudium multiplicetur per iustitiæ perfectionem, fiet gaudii redundantia usque ad appetitum sensitivum, secundum quòd vires inferiores sequuntur motum superiorum, ut

(1) Ita cod. Alcan., Theologi et Nicolaus. In edit. Rom. et Patav. deest ad.

(2) Ita cum cod. Alc. edit. Romana. Theologi, Nicolaus et edit. Patav., etiam propter hoc.

(1) Ita passim. In cod. Alcan. deest circa.

supra dictum est, quæst. 17, art. 7, et qu. 24, art. 3. Et sic per redundantiam huiusmodi, quantò magis fuerit perfecta, tantò magis passionem causat.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus passionem inordinatas superat, moderatas autem producit.

Ad secundum dicendum quòd passionem inordinatam inducunt ad peccandum, non autem si sint moderatæ.

Ad tertium dicendum quòd bonum in unoquoque consideratur secundum conditionem suam naturam. In Deo autem et Angelis non est appetitus sensitivus, sicut in homine; et ideo bona operatio Dei et Angeli est omnino sine passione, sicut et sine corpore; bona autem operatio hominis est cum passione, sicut et cum corporis ministerio.

QUÆSTIO LX.

DE DISTINCTIONE VIRTUTUM MORALIUM AB INVICEM. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de distinctione virtutum moralium ab invicem; et circa hoc quærentur quinque: 1^o utrùm sit tantum una virtus moralis; 2^o utrùm distinguantur virtutes morales quæ sunt circa operationes, ab his quæ sunt circa passionem; 3^o utrùm circa operationes sit una tantum moralis virtus; 4^o utrùm circa diversas passionem sint diversæ morales virtutes; 5^o utrùm virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sit una tantum virtus moralis.* — (3, dist. 35, quæst. 1, art. 1, quæst. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd sit una tantum moralis virtus. Sicut enim in actibus moralibus directio pertinet ad rationem, quæ est subjectum intellectualium virtutum; ita inclinatio pertinet ad vim appetitivam; quæ est subjectum moralium virtutum. Sed una est intellectualis virtus dirigens in omnibus moralibus actibus, scilicet prudentia. Ergo etiam una tantum est moralis virtus inclinans in omnibus moralibus actibus.

2. Præterea, habitus non distinguuntur secundum materialia objecta, sed secundum formales rationes objectorum. Formalis autem ratio boni, ad quod ordinatur virtus moralis, est una, scilicet modus rationis. Ergo videtur quòd sit una tantum moralis virtus.

3. Præterea, moralia recipiunt speciem à fine, ut supra dictum est, quæst. 1, art. 3 et 5. Sed finis omnium virtutum moralium communis est unus, scilicet felicitas; proprii autem et propinqui sunt infiniti; non sunt autem infinitæ virtutes morales. Ergo videtur quòd sit una tantum.

Sed contra est quòd unus habitus non potest esse in diversis potentiis, ut supra dictum est, quæst. 56, art. 2. Sed subjectum virtutum moralium est pars appetitiva animæ, quæ per diversas potentias distinguitur, ut in 1 dictum est, quæst. 81, art. 2. Ergo non potest esse una tantum virtus moralis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 58, art. 2, virtutes morales sunt habitus quidam appetitivæ partis. Habi-

tus autem specie differunt secundum speciales differentias objectorum, ut supra dictum est, quæst. 54, art. 2. Species autem objecti appetibilis, sicut et cujuslibet rei, attenditur secundum formam specificam, quæ est ab agente. Est autem considerandum quòd materia patientis se habet ad agens dupliciter: quandoque enim recipit formam agentis secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis; et sic necesse est quòd si agens est unum specie, materia recipiat formam unius speciei; sicut ab igne non generatur univocè nisi aliud quod existens in specie ignis. Aliquando verò materia recipit formam ab agente non secundum eandem rationem, prout est in agente, sicut patet in generantibus non univocis, ut animal generatur à sole; et tunc formæ receptæ in materiâ ab eodem agente non sunt unius speciei, sed diversificantur secundum diversam proportionem materiæ ad recipiendum influxum agentis; sicut videmus quòd ab unâ actione solis generantur per putrefactionem animalia diversarum specierum, secundum diversam proportionem materiæ.

Manifestum est autem quòd in moralibus ratio est sicut imperans et movens; vis autem appetitiva sicut imperata et mota. Non autem appetitus recipit impressionem rationis quasi univocè, quia non fit rationale per essentiam, sed per participationem, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult. Unde appetibilia secundum motionem rationis constituuntur in diversis speciebus, secundum quòd diversimodè se habent ad rationem; et ita sequitur quòd virtutes morales sint diversæ secundum speciem, et non una tantum.

Ad primum ergo dicendum quòd objectum rationis est *verum*; est autem eadem ratio *veri* in omnibus moralibus, quæ sunt contingencia agibilia; unde est una sola virtus in eis dirigens, scilicet prudentia. Objectum autem appetitivæ virtutis est bonum appetibile, cuius est diversa ratio secundum diversam habitudinem ad rationem dirigentem.

Ad secundum dicendum quòd illud formale est unum genere propter unitatem agentis, sed diversificatur specie propter diversas habitudines recipientium, ut supra dictum est, in corp.

Ad tertium dicendum quòd moralia non habent speciem à fine ultimo, sed à finibus proximis; qui quidem etsi infiniti sunt numero, non tamen infiniti sunt specie.

ARTICULUS II. — *Utrùm virtutes morales quæ sunt circa operationes, distinguantur ab his quæ sunt circa passionem.* — (*Ver. quæst. 1, art. 13, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales non distinguantur ab invicem per hoc quòd quædam sunt circa operationes, quædam circa passionem. Dicit enim Philosophus in 2 Ethic., cap. 3, quòd *virtus moralis est circa delectationes, et tristitias optimorum operativa*. Sed voluptates et tristitiæ sunt passionem quædam, ut supra dictum est, qu. 31, art. 1, et qu. 35, art. 1. Ergo eadem virtus quæ est circa passionem, est etiam

circa operationes, utpote operativa existens.

2. Præterea, passiones sunt principia exteriorum operationum. Si ergo aliqua virtutes rectificant passiones, oportet quòd etiam per consequens rectificent operationes. Eadem ergo virtutes morales sunt circa passiones et operationes.

3. Præterea, ad omnem operationem exteriorem movetur appetitus sensitivus benè vel malè. Sed motus appetitûs sensitivi sunt passiones. Ergo eadem virtutes quæ sunt circa operationes, sunt circa passiones.

Sed contra est quod Philosophus, 2 Ethic., cap. 3 et 7, et 5, in 4 priorib. capp., ponit justitiam circa operationes; temperantiam autem, et fortitudinem, et mansuetudinem circa passiones quasdam.

Respondeo dicendum quòd operatio et passio dupliciter potest comparari ad virtutem: uno modo sicut effectus; et hoc modo omnis moralis virtus habet aliquas operationes bonas, quarum est productiva, et delectationem aliquam vel tristitiam, quæ sunt passiones, ut supra dictum est, quæst. 59, art. 4, ad 1. Alio modo potest comparari operatio ad virtutem moralem sicut materia circa quam est: et secundum hoc oportet alias esse virtutes morales circa operationes et alias circa passiones.

Cujus ratio est quia bonum et malum in quibusdam operationibus attenditur secundum seipsas, qualitercumque homo afficiatur ad eas, in quantum scilicet bonum in eis et malum accipitur secundum rationem commensurationis ad alterum: et in talibus oportet quòd sit aliqua virtus directiva operationum secundum seipsas, sicut sunt emptio et venditio, et hujusmodi operationes, in quibus attenditur ratio debiti vel indebiti ad alterum; et propter hoc justitia et partes ejus propriè sunt circa operationes, sicut circa propriam materiam. In quibusdam verò operationibus bonum et malum attenditur solùm secundum commensurationem ad operantem; et ideò oportet in his bonum et malum considerari secundum quòd homo benè vel malè afficitur circa hujusmodi: et propter hoc oportet quòd virtutes in talibus sint principaliter circa interiores affectiones, quæ dicuntur animæ passiones, sicut patet de temperantiâ, fortitudine et aliis hujusmodi. Contingit autem quòd in operationibus quæ sunt ad alterum, præmittatur bonum virtutis propter inordinatam animi passionem; et tunc in quantum corrumpitur commensuratio exterioris operationis, est corruptio justitiæ; in quantum autem corrumpitur commensuratio interiorum passionum, est corruptio alicujus alterius virtutis; sicut cùm propter iram aliquis alium percutit, in ipsâ percussione indebitâ corrumpitur justitia, in immoderantiâ verò iræ corrumpitur mansuetudo. Et idem patet in aliis.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam prima ratio procedit de operatione, secundum quòd est effectus virtutis; aliæ duæ rationes procedunt ex hoc quòd ad idem concurrunt operatio et passio; sed in quibusdam virtus est principaliter circa operationem, in

quibusdam circa passionem, ratione prædictâ, in corp.

ARTICULUS III. — *Utrùm circa operationes sit tantum una virtus moralis.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd sit una tantum virtus moralis circa operationes. Rectitudo enim omnium operationum exteriorum videtur ad justitiam pertinere. Sed justitia est una virtus. Ergo una sola virtus est circa operationes.

2. Præterea, operationes maximè differentes esse videntur quæ ordinantur ad bonum unius, et quæ ordinantur ad bonum multitudinis. Sed ista diversitas non diversificat virtutes morales: dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 1, circa fin., quòd *justitia legalis, quæ ordinat actus hominum ad commune bonum, non est aliud à virtute, quæ ordinat actus hominis ad unum tantum, nisi secundum rationem.* Ergo diversitas operationum non causat diversitatem virtutum moralium.

3. Præterea, si sunt diversæ virtutes morales circa diversas operationes, oporteret quòd secundum diversitatem operationum esset diversitas virtutum moralium. Sed hoc patet esse falsum; nam ad justitiam pertinet in diversis generibus commutationum rectitudinem statuere, et etiam in distributionibus, ut patet in 5 Ethic., cap. 2, à med. Non ergo diversæ virtutes sunt diversarum operationum.

Sed contra est quòd religio est alia virtus à pietate; quarum tamen utraque est circa operationes quasdam.

Respondeo dicendum quòd omnes virtutes morales quæ sunt circa operationes, conveniunt in quâdam generali ratione justitiæ; quæ attenditur secundum debitum ad alterum; distinguuntur autem secundum diversas speciales rationes. Cujus ratio est quia in operationibus exterioribus ordo rationis instituitur, sicut dictum est art. præc., non secundum proportionem ad affectionem hominis, sed secundum ipsam convenientiam rei in seipsâ; secundum quam convenientiam accipitur ratio debiti, ex quo constituitur ratio justitiæ. Ad justitiam enim pertinere videtur ut quis debitum reddat. Unde omnes hujusmodi virtutes quæ sunt circa operationes, habent aliquo modo rationem justitiæ. Sed debitum non est unius rationis in omnibus: aliter enim debetur aliquid æquali, aliter superiori, aliter minori; et aliter ex pacto, vel ex promisso, vel ex beneficio suscepto. Et secundum has diversas rationes debiti sumuntur diversæ virtutes: putà religio est per quam redditur debitum Deo; pietas est per quam redditur debitum parentibus vel patriæ; gratia est per quam redditur debitum benefactoribus, et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum quòd justitia propriè dicta est una specialis virtus, quæ attendit perfectam rationem debiti, quod secundum æquivalentiam potest restitui; dicitur tamen et ampliato nomine *justitia* secundum quamcumque debiti redditionem; et sic non est una specialis virtus.

Ad secundum dicendum quòd justitia quæ intendit bonum commune, est alia virtus à justitiâ quæ ordinatur ad bonum privatum

alienus; unde et jus commune distinguitur à jure privato; et Tullius ponit, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., unam speciem virtutem *pietatem*, quæ ordinat ad bonum patriæ. Sed justitia ordinans hominem ad bonum commune est generalis per imperium, quia omnes actus virtutum ordinat ad finem suum, scilicet ad bonum commune. Virtus autem, secundum quod à tali justitiâ imperatur, etiam *justitiæ* nomen accipit. Et sic virtus à justitiâ legali non differt nisi ratione, sicut solâ ratione differt virtus operans secundum seipsam, et virtus operans ad imperium alterius.

Ad tertium dicendum quod in omnibus operationibus ad justitiam specialem pertinentibus est eadem ratio debiti; et ideò est eadem virtus justitiæ, præcipuè quantum ad commutationes; fortè enim distributiva est alterius speciei à commutativâ. Sed de hoc infra quæretur, 2-2, qu. 61, art. 1.

ARTICULUS IV. — *Utrum circa diversas passiones diversæ sint virtutes morales.* — (Inf., art. 1, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circa diversas passiones non sint diversæ virtutes morales. Eorum enim quæ conveniunt in principio, et fine, unus est habitus, sicut patet maximè in scientiis. Sed omnium passionum unum est principium, scilicet amor; et omnes ad eundem finem terminantur, scilicet delectationem vel tristitiam, ut supra habitum est, qu. 25, art. 1 et 2. Ergo circa omnes passiones est una tantum moralis virtus.

2. Præterea, si circa diversas passiones essent diversæ virtutes morales, sequeretur quod tot essent virtutes morales quot passiones. Sed hoc patet esse falsum, quia circa oppositas passiones est una et eadem virtus moralis; sicut fortitudo circa timores et audacias; temperantia circa delectationes et tristitias. Non ergo oportet ut circa diversas passiones (1) sint diversæ virtutes morales.

3. Præterea, amor, concupiscentia et delectatio sunt passiones specie differentes, ut supra habitum est, qu. 23, art. 4. Sed circa omnes has est una virtus, scilicet temperantia. Ergo virtutes morales non sunt diversæ circa diversas passiones.

Sed contra est quod fortitudo est circa timores et audacias, temperantia circa concupiscentias, mansuetudo circa iras, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 6 et 10, et in 4, cap. 5.

Respondeo dicendum quod non potest dici quod circa omnes passiones sit una sola virtus moralis. Sunt enim quædam passiones ad diversas potentias pertinentes; aliæ namque pertinent ad irascibilem, aliæ ad concupiscibilem, ut supra dictum est, qu. 23, art. 1.

Nec tamen oportet quod omnis diversitas passionum sufficiat ad virtutes morales diversificandas: primò quidem quia quædam passiones sunt quæ sibi opponuntur secundum contrarietatem; sicut gaudium et tristitia, timor et audacia, et alia hujusmodi. Et circa hujusmodi passiones sic oppositas oportet

esse unam et eandem virtutem. Cum enim virtus moralis in quâdam mediocritate consistat, medium in contrariis passionibus secundum eandem rationem instituitur; sicut et in naturalibus idem est medium inter contraria, ut inter album et nigrum. Secundò quia diversæ passiones inveniuntur secundum eundem modum rationi repugnantes, puta secundum impulsus ad id quod est contra rationem, vel secundum retractionem ab eo quod est secundum rationem. Et ideò diversæ passiones concupiscibilis non pertinent ad diversas virtutes morales, quia earum motus secundum quemdam ordinem se invicem consequuntur, utpote ad idem ordinati, scilicet ad consequendum bonum, vel ad fugiendum malum; sicut ex amore procedit concupiscentia, et ex concupiscentiâ pervenitur ad delectationem. Et eadem ratio est de oppositis, quia ex odio sequitur fuga vel abominatio, quæ perducit ad tristitiam. Sed passiones irascibilis non sunt unius ordinis, sed ad diversa ordinantur. Nam *audacia* et *timor* ordinantur ad aliquod magnum periculum; *spes* et *desperatio* ad aliquod bonum arduum; *ira* autem ad superandum aliquod contrarium, quod nocumentum intulit.

Et ideò circa has passiones diversæ virtutes ordinantur, utpote *temperantia* circa passiones concupiscibilis, *fortitudo* circa timores et audacias, *magnanimitas* circa spem et desperationem, *mansuetudo* circa iras.

Ad primum ergo dicendum quod omnes passiones conveniunt in uno principio et fine communi, non autem in uno proprio principio, seu fine; unde hoc non sufficit ad unitatem virtutis moralis.

Ad secundum dicendum quod, sicut in naturalibus idem est principium quo receditur ab uno principio, et acceditur ad aliud, et in rationalibus est eadem ratio contrariorum, ita etiam virtus moralis, quæ in modum naturæ rationi consentit, est eadem contrariarum passionum.

Ad tertium dicendum quod illæ tres passiones ad idem objectum ordinantur secundum quemdam ordinem, ut dictum est in corp. art., et ideò ad eandem virtutem moralem pertinent.

ARTICULUS V. — *Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non distinguantur secundum objecta passionum. Sicut enim sunt objecta passionum, ita sunt objecta operationum. Sed virtutes morales quæ sunt circa operationes, non distinguuntur secundum objecta operationum; ad eandem enim virtutem justitiæ pertinet emere vel vendere domum et equum. Ergo etiam nec virtutes morales quæ sunt circa passiones, diversificantur per objecta passionum.

2. Præterea, passiones sunt quidam actus vel motus appetitus sensitivi. Sed major diversitas requiritur ad diversitatem habituum quam ad diversitatem actuum. Diversa igitur objecta, quæ non diversificant speciem pas-

(1) Al., operationes.

sionis, non diversificabunt speciem virtutis moralis, ita scilicet quod de omnibus delectationibus erit una virtus moralis; et similiter est de aliis.

3. Præterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed diversa delectabilia non differunt nisi secundum magis et minus. Ergo omnia delectabilia pertinent ad unam speciem virtutis, et eadem ratione omnia terribilia, et similiter de aliis. Non ergo virtus moralis distinguitur secundum objecta passionum.

4. Præterea, sicut virtus est operativa boni, ita est impeditiva mali. Sed circa concupiscentias bonorum sunt diversæ virtutes; sicut *temperantia* circa concupiscentias delectationum tactus, *eutrapelia* circa delectationes ludi. Ergo etiam circa timores malorum debent esse diversæ virtutes.

Sed contra est quod *castitas* est circa delectabilia venereorum, *abstinentia* verò est circa delectabilia ciborum, et *eutrapelia* circa delectabilia ludorum.

Respondeo dicendum quod perfectio virtutis ex ratione dependet; perfectio autem passionis ex ipso appetitu sensitivo. Unde oportet quod virtutes diversificentur secundum ordinem ad rationem, passionem autem secundum ordinem ad appetitum. Objecta igitur passionum, secundum quod diversimodè ordinantur ad appetitum sensitivum, causant diversas passionum species; secundum verò quod comparantur ad rationem, causant diversas species virtutum. Non est autem idem motus rationis et appetitus sensitivi. Unde nihil prohibet aliquam differentiam objectorum causare diversitatem passionum, quæ non causat diversitatem virtutum, sicut quando una virtus est circa multas passionem, ut dictum est art. præc., et aliquam etiam differentiam objectorum causare diversitatem virtutum, quæ non causat diversitatem passionum, cum circa unam passionem, puta delectationem, diversæ virtutes ordinantur. Et quia diversæ passionem ad diversas potentias pertinentes semper pertinent ad diversas virtutes, ut dictum est art. præc., ideo diversitas objectorum, quæ respicit diversitatem potentiarum, semper diversificat species virtutum, puta quod aliquid sit bonum absolute, et aliquid sit bonum cum aliquâ arduitate.

Et quia ordine quodam ratio inferiores (1) hominis partes regit, et etiam se ad exteriora extendit, ideo etiam secundum quod unum objectum passionis apprehenditur sensu vel imaginatione, aut etiam ratione, et secundum etiam quod pertinet ad animam, corpus, vel exteriores res, diversam habitudinem habet ad rationem, et per consequens natum est diversificare virtutes. Bonum igitur hominis, quod est objectum amoris, concupiscentiæ et delectationis, potest accipi vel ad sensum corporis pertinens, vel ad interioram animæ apprehensionem; et hoc sive ordinetur ad bonum hominis in seipso, vel quantum ad corpus, vel quantum ad animam, sive or-

dinetur ad bonum hominis in ordine ad alios. Et omnis talis diversitas propter diversum ordinem ad rationem diversificat virtutem.

Sic igitur si consideretur aliquod bonum, si quidem sit per sensum tactus apprehensum, et ad consistentiam humanæ vitæ pertinens in individuo vel in specie (sicut sunt delectabilia ciborum et venereorum), erit pertinens ad virtutem *temperantiæ*. Delectationes autem aliorum sensuum, cum non sint vehementes, non præstant aliquam difficultatem rationi; et ideo circa eas non ponitur aliqua virtus, quæ est circa difficile, sicut et ars, ut dicitur in 2 Eth., cap. 3, ad fin. Bonum autem non sensu, sed interiori virtute apprehensum, ad ipsum hominem pertinens secundum seipsum, est sicut pecunia et honor; quorum pecunia ordinabilis est de se ad bonum corporis, honor autem consistit in apprehensione animæ. Et hæc quidem bona considerari possunt vel absolute, secundum quod pertinent ad concupiscibilem, vel cum arduitate quâdam, secundum quod pertinent ad irascibilem. Quæ quidem distinctio non habet locum in bonis quæ delectant tactum, quia huiusmodi sunt quædam infima, et competunt homini secundum quod convenit cum brutis. Circa bonum igitur pecuniæ absolute sumptum, secundum quod est objectum concupiscentiæ, vel delectationis aut amoris, est *liberalitas*; circa bonum autem huiusmodi cum arduitate sumptum, secundum quod est objectum spei, est *magnificentia*; circa bonum verò quod est honor, si quidem sit absolute sumptum, secundum quod est objectum amoris, sic est quædam virtus, quæ vocatur *philotimia*, id est, amor honoris; si verò cum arduitate consideretur, secundum quod est objectum spei, sic est *magnanimitas*. Unde *liberalitas* et *philotimia* videntur esse in concupiscibili; *magnificentia* verò et *magnanimitas* in irascibili. Bonum verò hominis in ordine ad alium non videtur arduitate habere; sed accipitur ut absolute sumptum, prout est objectum passionum concupiscibilis. Quod quidem bonum potest esse alicui delectabile, secundum quod præbet se alteri vel in his quæ seriò fiunt, id est, in actionibus per rationem ordinatis ad debitum finem, vel in his quæ fiunt ludo, id est, in actionibus ordinatis ad delectationem tantum, quæ non eodem modo se habent ad rationem, sicut prima. In seriis autem se exhibet aliquis alteri dupliciter: uno modo ut delectabilem decentibus verbis et factis; et hoc pertinet ad quamdam virtutem, quam Aristoteles, lib. 2, cap. 7, circa med. (ex sensu D. Thom.) nominat *amicitiam*, et potest dici *affabilitas*. Alio modo præbet se aliquis alteri ut manifestum per dicta et facta; et hoc pertinet ad aliam virtutem, quam nominat *veritatem*, lib. 4 Ethic., cap. 7. Manifestatio enim propinquius accedit ad rationem quam delectatio, et seria quam jocosa. Unde et circa delectationes ludorum est alia virtus, quam Philosophus, lib. 4 Ethic., cap. 8, *eutrapeliam* nominat. Sic igitur patet quod secundum Aristotelem sunt decem virtutes morales

(1) Al., interiores.

circa passiones, scilicet *fortitudo*, *temperantia*, *liberalitas*, *magnificentia*, *magnanimitas*, *philotimia*, *mansuetudo*, *amicitia*, *veritas* et *eutrapelia*, et distinguuntur secundum diversas materias, vel secundum diversas passiones, vel secundum diversa objecta. Si igitur addatur *justitia*, quæ est circa operationes, erunt omnes undecim (1).

Ad primum ergo dicendum quòd omnia objecta ejusdem operationis secundum speciem, eandem habitudinem habent ad rationem; non autem omnia objecta ejusdem passionis secundum speciem; quia operationes non repugnant rationi, sicut passiones.

Ad secundum dicendum quòd aliâ ratione diversificantur passiones, et aliâ virtutes, sicut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd magis et minus non diversificant speciem nisi propter diversam habitudinem ad rationem.

Ad quartum dicendum quòd bonum fortius est ad movendum quàm malum, quia *malum non agit nisi virtute boni*, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 21 et 22. Unde malum non facit difficultatem rationi, quæ requirat virtutem nisi sit excellens, quod videtur esse unum in uno genere passionis. Unde circa iras non ponitur nisi una virtus, scilicet *mansuetudo*; et similiter circa audacias una sola, scilicet *fortitudo*. Sed bonum ingerit difficultatem, quæ requirit virtutem etiamsi non sit excellens in genere talis passionis. Et ideò circa concupiscentias ponuntur diversæ virtutes morales, ut dictum est in corp.

QUÆSTIO LXI.

DE VIRTUTIBUS CARDINALIBUS. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de virtutibus cardinalibus; et circa hoc quærantur quinque: 1° utrùm virtutes morales debeant dici cardinales vel principales; 2° de numero earum; 3° quæ sint; 4° utrùm differant ad invicem; 5° utrùm dividantur convenienter in virtutes politicas, et purgatorias, et purgati animi, et exemplares.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales.* — (*Inf., quæst. 66, art. 4, corp., et 3, dist. 33, quæst. 2, et Verit. quæst. 1, art. 12, ad 24, et quæst. 5, art. 1, ad 2, 4 et 11.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales non debeant dici cardinales seu principales. Quæ enim ex opposito dividuntur, sunt simul naturæ, ut dicitur in Prædicamentis, cap. de Simul, et sic unum non est altero principalius. Sed omnes virtutes ex opposito dividunt genus virtutis. Ergo nullæ earum debent dici principales.

2. Præterea, finis principalior est his quæ sunt ad finem. Sed virtutes theologicæ sunt circa finem, virtutes autem morales sunt circa ea quæ sunt ad finem. Ergo virtutes mo-

rales, non debent dici principales, seu cardinales, sed magis theologicæ.

3. Præterea, principalius est quod est per essentiam, quàm quod est per participationem. Sed virtutes intellectuales pertinent ad rationale per essentiam, virtutes autem morales pertinent ad rationale per participationem, ut supra dictum est, quæst. 58, art. 2. Ergo virtutes morales non sunt principales, sed magis virtutes intellectuales.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam, exponens illud: *Beati pauperes spiritu*, cap. 6, 8: *Scimus virtutes esse quatuor cardinales, scilicet temperantiam, justitiam, prudentiam, fortitudinem*. Hæ autem sunt virtutes morales. Ergo virtutes morales sunt cardinales.

Respondeo dicendum quòd, cùm simpliciter de virtute loquimur, intelligimur loqui de virtute humanâ. Virtus autem humana, ut supra dictum est, quæst. 56, art. 3, secundum perfectam rationem virtutis dicitur, quæ requirit rectitudinem appetitûs: hujusmodi enim virtus non solum facit facultatem benè agendi, sed ipsum etiam usum boni operis causat. Sed secundum imperfectam rationem virtutis dicitur virtus, quæ non requirit rectitudinem appetitûs, quia solum facit facultatem benè agendi, non autem causat boni operis usum. Constat autem quòd perfectum est principalius imperfecto. Et ideò virtutes quæ continent rectitudinem appetitûs, dicuntur *principales*. Hujusmodi autem sunt virtutes morales, et inter intellectuales sola prudentia, quæ etiam quodammodò moralis est secundum materiam, ut ex supra dictis patet, qu. 57, art. 4, et quæst. 58, art. 3, ad 1.

Unde convenienter inter virtutes morales ponuntur illæ quæ dicuntur *principales* seu *cardinales*.

Ad primum ergo dicendum quòd quando genus univocum dividitur in suas species, tunc partes divisionis ex æquo se habent secundum rationem generis, licet secundum naturam rei una species sit principalior et perfectior aliâ, sicut homo aliis animalibus. Sed quando est divisio alicujus analogi, quod dicitur de pluribus secundum prius et posterius, tunc nihil prohibet unum esse principalius altero etiam secundum communem rationem, sicut substantia principalius dicitur ens quàm accidens. Et talis est divisio virtutum in diversa genera virtutum, eò quòd bonum rationis non secundum eundem ordinem invenitur in omnibus.

Ad secundum dicendum quòd virtutes theologicæ sunt supra hominem, ut supra dictum est, quæst. 58, art. 3, ad 3. Unde non propriè dicuntur virtutes *humanæ*, sed *superhumanæ*, vel *divinæ*.

Ad tertium dicendum quòd aliæ virtutes intellectuales à prudentiâ (1), etsi sint principaliores quàm morales quantum ad subjectum, non tamen sunt principaliores quantum ad rationem virtutis, quæ respicit bonum, quod est objectum appetitûs.

(1) Ita passim, optimè. Codd. Alean. et Tarrac.: *Erunt duodecim omnes*. Vide Garciam.

(1) Ita codd. et editi passim. Al. deest à *prudentiâ*; edit. Rom., et *prudentia*.

ARTICULUS II. — *Utrùm sint quatuor virtutes cardinales.* — (Inf., quæst. 66, art. 1, et 4, corp., et 2-2, prol., et quæst. 123, art. 2, et quæst. 162, art. 7, et 3, dist. 33, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, et Verit. quæst. 1, art. 2, ad 25 et 26.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint quatuor virtutes cardinales. Prudentia enim est directiva aliarum virtutum moralium, ut ex supra dictis patet, quæst. 57, art. 4 et 5. Sed id quod est directivum aliorum, principalius est. Ergo prudentia sola est virtus principalis.

2. Præterea, virtutes principales sunt aliquo modo morales. Sed ad operationes morales ordinamur per rationem practicam et appetitum rectum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2. Ergo solæ duæ virtutes cardinales sunt.

3. Præterea, inter alias etiam virtutes una est principalior alterâ. Sed ad hoc quod virtus dicatur principalis, non requiritur quod sit principalis respectu omnium, sed respectu quarundam. Ergo videtur quod sint multò plures principales virtutes.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 49, circa princ., quod in quatuor virtutibus tota boni (1) operis structura consurgit.

Respondeo dicendum quod numerus aliorum accipi potest aut secundum principia formalia, aut secundum subjecta; et utroque modo inveniuntur quatuor cardinales virtutes.

Principium enim formale virtutis, de quâ nunc loquimur, est rationis bonum. Quod quidem dupliciter potest considerari: uno modo secundum quod in ipsâ consideratione rationis consistit; et sic erit una virtus principalis, quæ dicitur *prudentia*. Alio modo secundum quod circa aliquid ponitur rationis ordo; et hoc vel circa operationes, et sic est *justitia*; vel circa passionem, et sic necesse est esse duas virtutes. Ordinem enim rationis necesse est ponere circa passionem, consideratâ repugnantia ipsarum ad rationem. Quæ quidem potest esse dupliciter: uno modo secundum quod passio impellit ad aliquid contrarium rationi; et sic necesse est quod passio reprimatur, et ab hoc denominatur *temperantia*; alio modo secundum quod passio retrahit ab eo quod ratio dicat, sicut timor periculorum vel laborum; et sic necesse est quod homo firmetur in eo quod est rationis, ne recedat; et ab hoc denominatur *fortitudo*.

Et similiter secundum subjecta idem numerus invenitur. Quadruplex enim invenitur subjectum hujus virtutis, de quâ nunc loquimur: scilicet *rationale per essentiam*, quod prudentia perficit; et *rationale per participationem*, quod dividitur in tria, id est, in *voluntatem*, quæ est subjectum justitiæ, et in *concupiscibilem*, quæ est subjectum temperantiæ, et in *irascibilem*, quæ est subjectum fortitudinis.

Ad primum ergo dicendum quod prudentia est simpliciter principalior omnibus; sed aliæ

ponuntur principales, unaquæque in suo genere.

Ad secundum dicendum quod rationale per participationem dividitur in tria, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quod omnes aliæ virtutes, quarum una est principalior aliâ, reducuntur ad prædictas quatuor et quantum ad subjectum, et quantum ad rationes formales.

ARTICULUS III. — *Utrùm aliæ virtutes magis debeant dici principales quàm istæ.* — (Sup., art. 1 et 2, et locis ibi not., et 3, dist. 33, quæst. 2, art. 1, quæst. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliæ virtutes magis debeant dici principales quàm istæ. Id enim quod est maximum in unoquoque genere, videtur esse principalius. Sed magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3, à med. Ergo magnanimitas maximè debet dici principalis virtus.

2. Præterea, illud per quod aliæ virtutes firmantur, videtur esse maximè principalis virtus. Sed humilitas est hujusmodi; dicit enim Gregorius, hom. 7 in Evang., in fin., quod qui ceteras virtutes sine humilitate congregat, quasi paleas in ventum portat. Ergo humilitas videtur esse maximè principalis.

3. Præterea, illud videtur esse maximè principale quod est perfectissimum. Sed hoc pertinet ad patientiam, secundum illud Jacobi 1, 4: *Patientia opus perfectum habet*. Ergo patientia debet poni principalis.

Sed contra est quod Tullius in suâ Rhetor. lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., ad has quatuor omnes alias reducit.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., hujusmodi quatuor virtutes cardinales accipiuntur secundum quatuor formales rationes virtutis, de quâ loquimur. Quæ quidem in aliquibus actibus vel passionibus principaliter inveniuntur; sicut bonum consistens in consideratione rationis principaliter invenitur in ipso rationis imperio, non autem in consilio, neque in iudicio, ut supra dictum est, quæst. 64, art. 1, 2 et 5. Similiter autem bonum rationis, prout ponitur in operationibus secundum rationem recti et debiti, principaliter invenitur in commutationibus vel distributionibus, quæ sunt ad alterum cum æqualitate. Bonum autem refrenandi passionem principaliter invenitur in passionibus, quas maximè difficile est reprimere, scilicet in delectationibus tactûs. Bonum autem firmitatis ad standum in bono rationis contra impetum passionum præcipuè invenitur in periculis mortis, contra quæ difficillimum est stare.

Sic igitur prædictas quatuor virtutes dupliciter considerare possumus: uno modo secundum communes rationes formales; et secundum hoc dicuntur principales, quasi generales ad omnes virtutes; ut putâ quod omnis virtus quæ facit bonum in consideratione rationis, dicatur *prudentia*; et quod omnis virtus quæ facit bonum debiti et recti in operationibus, dicatur *justitia*; et omnis virtus quæ cohibet passionem, et reprimit, dicatur *temperantia*;

(1) Ita ex Gregorio Nicolaius. Al., bona.

et omnis virtus quæ facit firmitatem animi contra quatuorque passiones, dicatur *fortitudo*, et sic multi loquuntur de istis virtutibus tam sacri doctores quàm etiam philosophi; et sic aliæ virtutes sub ipsis continentur. Unde cessant omnes objectiones.

Alio verò modo possunt accipi, secundum quod istæ virtutes denominantur ab eo quod est præcipuum in unaquaque materiâ; et sic sunt speciales virtutes contra alias divisæ; dicuntur tamen principales respectu aliarum propter principalitatem materiæ: putà quod *prudentia* dicatur quæ præceptiva est; *justitia*, quæ est circa actiones debitas, inter æquales; *temperantia*, quæ reprimit concupiscentias delectationum tactûs; *fortitudo*, quæ firmat contra pericula mortis.

Et sic etiam cessant objectiones, quia aliæ virtutes possunt habere aliquas alias principalitates, sed istæ dicuntur principales ratione materiæ, ut supra dictum est in corp.

ARTICULUS IV. — *Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem.* — (Inf., quæst. 66, art. 2, corp., et 2-2, quæst. 123, art. 2 et 11, corp., et quæst. 194, art. 1, corp., pr., et 3, dist. 33, quæst. 1, art. 1, quæst. 3, et Ver. quæst. 1, art. 12, ad 13 et 26, et 2 Eth., lect. 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quatuor prædictæ virtutes non sint diversæ virtutes, et ab invicem distinctæ. Dicit enim Gregorius, in 22 Moral., cap. 1, à med.: *Prudentia vera non est, quæ justa, et temperans, et fortis non est; nec perfecta temperantia, quæ fortis, justa et prudens non est; nec fortitudo integra, quæ prudens, temperans et justa non est; nec vera justitia, quæ prudens, fortis et temperans non est.* Hoc autem non contingeret, si prædictæ quatuor virtutes essent ab invicem distinctæ: diversæ enim species ejusdem generis non denominant se invicem. Ergo prædictæ virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

2. Præterea, eorum quæ ab invicem sunt distincta, quod est unius, non attribuitur alteri. Sed illud quod est temperantiæ, attribuitur fortitudini. Dicit enim Ambrosius, in 1 lib. de Offic., cap. 36, paulò à princ.: *Jure ea fortitudo vocatur, quando unusquisque seipsum vincit, nullius illecebris emollitur atque inflectitur.* De temperantiâ etiam dicit, cap. 43 et 45, quod *modum vel ordinem seruat omnium quæ vel agenda vel dicenda arbitramur.* Ergo videtur quod hujusmodi virtutes non sunt ab invicem distinctæ.

3. Præterea, Philosophus dicit in 2 Eth., cap. 4, quod ad virtutem hæc requiruntur: *Primum quidem, si sciens; deinde, si eligens, et eligens propter hoc; tertium autem, si firme et immobiliter habeat se, et operetur.* Sed horum primum videtur ad prudentiam pertinere, quæ est *recta ratio agibilium*; secundum, scilicet *eligere*, ad temperantiam, ut aliquis non ex passione, sed ex electione agat, passionibus refrenatis; tertium, scilicet *ut aliquis propter debitum finem operetur*, rectitudinem quamdam continet, quæ videtur ad justitiam pertinere; aliud, scilicet *firmitas*

et *immobilitas*, pertinet ad fortitudinem. Ergo quælibet harum virtutum est generalis ad omnes virtutes. Ergo non distinguuntur ab invicem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Morib. Eccl., cap. 15, in princ., quod *quadrupartita dicitur virtus ex ipsius amoris vario quodam affectu*; et subjungit de prædictis quatuor virtutibus. Prædictæ ergo quatuor virtutes sunt ab invicem distinctæ.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., prædictæ quatuor virtutes dupliciter à diversis accipiuntur. Quidam enim accipiunt eas, prout significant quasdam generales condiciones humani animi, quæ inveniuntur in omnibus virtutibus, ita scilicet quod *prudentia* nihil sit aliud quàm quædam rectitudo discretionis in quibuscumque actibus vel materiis; *justitia* verò sit quædam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materiâ; *temperantia* verò sit quædam dispositio animi, quæ modum quibuscumque passionibus vel operationibus imponit, ne ultra debitum efferantur; *fortitudo* verò sit quædam dispositio animæ, per quam firmetur in eo quod est secundum rationem, contra quoscumque impetus passionum vel operationum labores. Hæc autem quatuor sic distincta non important diversitatem habituum virtuosorum quantum ad justitiam, temperantiam et fortitudinem. Cuilibet enim virtuti morali ex hoc quod est habitus, convenit quædam firmitas, ut à contrario non moveatur; quod dictum est ad *fortitudinem* pertinere; ex hoc verò quod est virtus, habet quod ordinetur ad bonum, in quo importatur ratio recti vel debiti; quod dicebatur ad *justitiam* pertinere; in hoc verò quod est virtus moralis, rationem participans, habet quod modum rationis in omnibus servet, et ultra se non extendat; quod dicebatur pertinere ad *temperantiam*; solum autem hoc quod est discretionem habere, quod attribuebatur *prudentiæ*, videtur distingui ab aliis tribus, in quantum hoc est ipsius rationis per essentiam, alia verò tria important quamdam participationem rationis per modum applicationis cujusdam ad passiones vel operationes. Sic igitur secundum prædicta, *prudentia* quidem esset virtus distincta ab aliis tribus; sed aliæ tres non essent virtutes distinctæ ab invicem. Manifestum est enim quod una et eadem virtus et est habitus, et est virtus, et est moralis.

Alii verò et melius accipiunt has quatuor virtutes secundum quod determinantur ad materias speciales, unaquæque quidem illarum ad unam materiam, in quâ principaliter laudatur illa generalis conditio, à quâ nomen virtutis accipitur, ut supra dictum est, art. præc. Et secundum hoc manifestum est quod prædictæ virtutes sunt diversi habitus secundum diversitatem objectorum distincti.

Ad primum ergo dicendum quod Gregorius loquitur de prædictis quatuor virtutibus secundum primam acceptionem. Vel potest dici quod istæ quatuor virtutes denominantur ab invicem per redundantiam quamdam. Id enim quod est prudentiæ, redundat in alias virtu-

tes, in quantum à prudentiâ diriguntur; unaquæque verò aliarum redundat in alias eâ ratione quòd qui potest quod est difficilius, potest et id quod minus est difficile. Unde qui potest refrenare concupiscentias delectabilium secundum tactum, ne modum excedant, quod est difficillimum, ex hoc ipso redditur habilior ut refrenet audaciam in periculis mortis, ne ultra modum procedat, quòd est longè facilius; et secundum hoc fortitudo dicitur temperantia. Temperantia etiam dicitur fortis ex redundantia fortitudinis in temperantiam, in quantum scilicet ille qui per fortitudinem habet animum firmum contra pericula mortis, quod est difficillimum, est habilior ut retineat animi firmitatem contra impetus delectationum; quia, ut dicit Tullius in 1 de Offic., circa med., in tot.: *Vera magnanimitas in duobus sita; non est consentaneum ut qui metu non frangitur, cupiditate frangatur; nec qui invictum se à labore præstiterit, vinci à voluptate aliquando possit.*

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum. Sic enim temperantia in omnibus modum servat, et fortitudo contra illecebras voluptatum animum servat inflexum, vel in quantum istæ virtutes denominant quasdam generales condiciones virtutum, vel per redundantiam prædictam.

Ad tertium dicendum quòd illæ quatuor generales virtutum condiciones, quas ponit Philosophus, loc. cit. in arg., non sunt propriæ prædictis virtutibus, sed possunt eis appropriari secundum modum jam dictum in corp.

ARTICULUS V. — *Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi, et exemplares.* — (3, dist. 33, qu. 1, art. 4, ad 2, et dist. 34, qu. 1, art. 1, arg. 6, et ad ejus sol., et Verit. qu. 26, art. 8, ad 2, et qu. 5, art. 4, ad 7.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter hujusmodi quatuor virtutes dividantur in virtutes exemplares, purgati animi, purgatorias et politicas. Ut enim Macrobius dicit in 1 super Somnium Scipionis, cap. 8, versùs fin., *virtutes exemplares sunt quæ in ipsâ divinâ mente consistunt.* Sed Philosoph. in 10 Ethic., cap. 8, circa med., dicit quòd *ridiculum est Deo justitiam, fortitudinem, temperantiam et prudentiam attribuire.* Ergo virtutes hujusmodi non possunt esse exemplares.

2. Præterea, virtutes purgati animi dicuntur quæ sunt absque passionibus. Dicit enim ibidem Macrobius, loco cit., quòd *temperantia purgati animi est terrenas cupiditates non reprimere, sed penitus oblivisci; fortitudinis autem passiones ignorare, non vincere.* Dictum est autem supra, qu. 39, art. 2 et 5, quòd hujusmodi virtutes sine passionibus esse non possunt. Ergo hujusmodi virtutes purgati animi esse non possunt.

3. Præterea, virtutes purgatorias dicit esse eorum qui quiddam humanorum fugâ solis se inserunt divinis. Sed hoc videtur esse vitiosum: dicit enim Tullius in 1 de Offic., (circa med. in tit.: *Vera magnanimitas in duobus sita*):

Qui despiciere se dicunt ea quæ plerique mirantur, scilicet imperia et magistratus, his non modò non laudi, verùm etiam vitio dandum puto. Ergo non sunt aliquæ virtutes purgatorie.

4. Præterea, virtutes politicas esse dicit, quibus boni viri reipublicæ consulunt, urbesque tuentur. Sed ad bonum commune sola justitia legalis ordinatur, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1. Ergo aliæ virtutes non debent dici politice.

Sed contra est quòd Macrobius ibidem dicit, loc. cit.: *Plotinus inter philosophiæ professores cum Platone princeps: Quatuor sunt, inquit, quaternarum genera virtutum. Ex his primæ politice vocantur, secundæ purgatorie, tertiæ autem jam purgati animi, quartæ exemplares.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 6, à med., *oportet quòd anima aliquid sequatur, ad hoc quòd ei possit virtus innasci; et hoc Deus est, quem si sequimur, benè vivimus.* Oportet igitur (1) quòd exemplar humanæ virtutis in Deo præexistat, sicut et in eo præexistunt omnium rerum rationes. Sic igitur virtus potest considerari, vel prout est exemplariter in Deo; et sic dicuntur virtutes exemplares; ita scilicet quòd ipsa divina mens in Deo dicatur prudentia; temperantia verò conversio divinæ intentionis ad seipsum; sicut in nobis temperantia dicitur per hoc quòd concupiscibilis conformatur rationi; fortitudo autem Dei est ejus immutabilitas; justitia verò Dei est observatio legis æternæ in suis operibus, sicut Plotinus dixit, cit. à Macrob., ut sup.

Et quia homo secundum suam naturam est animal politicum, virtutes hujusmodi, prout in homine existunt secundum conditionem suæ naturæ, politice vocantur, prout scilicet homo secundum has virtutes rectè se habet in rebus humanis gerendis; secundum quem modum hactenus de his virtutibus locuti sumus.

Sed quia ad hominem pertinet ut etiam ad divina se trahat, quantum potest, ut etiam Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 7, non longè à fin., et hoc nobis in sacra Scripturâ commendatur multipliciter, ut est illud Matth. 5, 48: *Estote perfecti, sicut et Pater vester celestis perfectus est,* necesse est ponere quasdam virtutes medias inter politicas, quæ sunt virtutes humanæ, et exemplares, quæ sunt virtutes divinæ; quæ quidem virtutes distinguuntur secundum diversitatem motus et termini, ita scilicet quòd quædam sunt virtutes transcendentium (2), et in divinam similitudinem tendentium; et hæ vocantur virtutes purgatorie; ita scilicet quòd prudentia omnia mundana divinorum contemplatione despiciat, omnemque animæ cogitationem in divina sola dirigat; temperantia verò relinquat, in quantum natura patitur, quæ corporis usus requirit; fortitudinis autem est ut anima non terreatur propter re-

(1) Ita cum cod. Alcan. Theologi, Nicolaius, edit. Patav. Al.: *Patet igitur.*

(2) Ita cum cod. Alcan. edit. Patavine. Al., *transcendentium.*

cessum à corpore, et accessum ad superna; iustitia verò est ut tota anima consentiat ad huiusmodi propositi yiam.

Quædam verò sunt virtutes jam assequen-
tium divinam similitudinem, quæ vocantur
virtutes *jam purgati animi*; ita scilicet quòd
prudentia sola divina intueatur; temperantia
terrenas cupiditates nesciat; fortitudo pas-
siones ignoret; iustitia cum divinâ mente
perpetuo fœdere societur, eam scilicet imi-
tando; quas quidem virtutes dicimus esse
beatorum vel aliquorum in hac vitâ perfe-
ctissimorum.

Ad primum ergo dicendum quòd Philoso-
phus loquitur de his virtutibus, secundum
quòd sunt circa res humanas: putà iustitia
circa emptiones vel venditiones; fortitudo
autem circa timores; temperantia circa con-
cupiscentias: sic enim ridiculum est eas Deo
attribuere.

Ad secundum dicendum quòd virtutes hu-
manæ sunt circa passiones, scilicet virtutes
hominum in hoc mundo conversantium; sed
virtutes eorum qui plenam beatitudinem as-
sequuntur sunt absque passionibus. Unde
Plotinus dicit, cit. à Macrob., ut sup. in arg.
1, quòd *passiones politicæ virtutes molliunt*,
id est, ad medium reducunt; *secundæ*, scili-
cet purgatoriæ, *auferunt*; *tertiæ*, quæ sunt
purgati animi, *obliscuntur*; in *quartis*,
scilicet exemplaribus, *nefas est nominari*.
Quamvis dici possit quòd loquitur hic de pas-
sionibus secundum quòd significant aliquos
inordinatos motus.

Ad tertium dicendum quòd deserere res
humanas ubi necessitas imponitur, vitiosum
est; aliàs est virtuosum. Unde parum sup.,
loc. cit. in arg., Tullius præmittit: *His forsitan
concedendum est rempublicam non capes-
sentibus, qui excellenti ingenio doctrinæ se
dederunt; et his qui aut valetudinis imbecil-
litate, aut aliquâ graviore causâ impediti à
republicâ recesserunt, cum ejus administrandæ
potestatem aliis laudemque concederent*. Quod
consonat ei quod Augustinus dicit 19 de Civ.
Dei, cap. 19, in fin.: *Otium sanctum quærit
charitas veritatis; negotium justum suscipit
necessitas charitatis. Quam sarcinam si nullus
imponit, percipiendæ atque intuendæ vacan-
dum est veritati; si autem imponitur, susci-
pienda est propter charitatis necessitatem*.

Ad quartum dicendum quòd sola iustitia
legalis directè respicit bonum commune;
sed per imperium omnes alias virtutes ad
bonum commune trahit, ut in 5 Ethic.,
cap. 1, post med., dicit Philosophus. Est
enim considerandum quòd ad politicas vir-
tutes, secundum quòd hic dicuntur, pertinet
non solum benè operari ad commune, sed
etiam benè operari ad partes communis, sci-
licet ad domum, vel aliquam singularem per-
sonam.

QUÆSTIO LXII.

DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS. — (*In quatuor
articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de virtutibus
theologicis; et circa hoc quærentur quatuor:
1° utrùm sint aliquæ virtutes theologicæ;
2° utrùm virtutes theologicæ distinguantur ab

intellectualibus et moralibus; 3° quot et quæ
sint; 4° de ordine earum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sint aliquæ vir-
tutes theologicæ.* — (*Inf., art. 2 et 3, corp.,
et 3, dist. 23, qu. 1, art. 4, qu. 3, et
dist. 26, qu. 2, art. 3, qu. 1, corp., et
Ver. qu. 1, art. 5, ad 12, et art. 12,
corp., fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd
non sint aliquæ virtutes theologicæ; ut enim
dicitur in 7 Physic., text. 17, *virtus est dispo-
sitis perfecti ad optimum; dico autem perfe-
ctum quod est dispositum secundum naturam*.
Sed id quod est divinum, est supra naturam
hominis. Ergo virtutes theologicæ non sunt
virtutes hominis.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur
quasi virtutes divinæ. Sed virtutes divinæ
sunt exemplares, ut dictum est qu. 61,
art. 5, quæ quidem non sunt in nobis, sed
in Deo. Ergo virtutes theologicæ non sunt
virtutes hominis.

3. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur
quibus ordinamur in Deum, qui est primum
principium et ultimus finis. Sed homo ex ipsâ
naturâ rationis et voluntatis habet ordinem
ad primum principium et ad ultimum finem.
Non ergo requiruntur aliqui habitus virtutum
theologicarum, quibus ratio et voluntas or-
dinetur in Deum.

Sed contra est quòd præcepta legis sunt de
actibus virtutum. Sed de actibus fidei, spei
et charitatis dantur præcepta in lege divinâ;
dicitur enim Eccli. 2, 8: *Qui timetis Deum,
credite illi*; item: *Sperate in illum*; item:
Diligite illum; ergo fides et charitas sunt
virtutes in Deum ordinantes. Sunt ergo theo-
logicæ.

Respondeo dicendum quòd per virtutem
perficitur homo ad actus quibus in beatitudi-
nem ordinatur; ut ex supra dictis patet, qu. 3,
art. 5, et quæst. 2, art. 7, et qu. 55, art. 3.
Est autem duplex hominis beatitudo, sive fe-
licitas, ut supra dictum est, qu. 3, art. 2, ad
4, et qu. 5, art. 5. Una quidem proportionata
humanæ naturæ, ad quam scilicet homo per-
venire potest per principia suæ naturæ. Alia
autem est beatitudo naturam hominis exce-
dens, ad quam homo solâ divinâ virtute per-
venire potest secundum quamdam Divinitatis
participationem; secundum quod dicitur 2
Petr. 1, quòd per Christum facti sumus *con-
sortes divinæ naturæ*.

Et quia huiusmodi beatitudo proportionem
humanæ naturæ excedit, principia naturalia
hominis, ex quibus procedit ad benè agen-
dum secundum suam proportionem, non
sufficiunt ad ordinandum hominem in beati-
tudinem prædictam; unde oportet quòd super-
addantur homini divinitus aliqua principia,
per quæ ita ordinetur ad beatitudinem su-
pernaturalem, sicut per principia naturalia
ordinatur ad finem connaturalem; non tamen
absque adiutorio divino: et huiusmodi prin-
cipia virtutes dicuntur theologicæ: tum quia
habent Deum pro objecto, in quantum per
eas rectè ordinamur in Deum; tum quia à
solo Deo nobis infundantur; tum quia solâ di-

vinâ revelatione in sacrâ Scripturâ hujusmodi virtutes traduntur.

Ad primum ergo dicendum quòd aliqua natura potest attribui alicui rei dupliciter: uno modo essentialiter, et sic hujusmodi virtutes theologicæ excedunt hominis naturam; alio modo participativè, sicut lignum ignitum participat naturam ignis, et sic quodammodò fit homo particeps divinæ naturæ, ut dictum est in corp. art. Et sic istæ virtutes conveniunt homini secundum naturam participatam.

Ad secundum dicendum quòd istæ virtutes non dicuntur divinæ, sicut quibus Deus sit virtuosus, sed sicut quibus nos effimur virtuosus à Deo, et in ordine ad Deum; unde non sunt exemplares, sed exemplatæ.

Ad tertium dicendum quòd ad Deum naturaliter ratio et voluntas ordinatur, prout est naturæ principium et finis; secundum tamen proportionem naturæ. Sed ad ipsum, secundum quòd est objectum beatitudinis supernaturalis, ratio et voluntas secundum suam naturam non ordinantur sufficienter.

ARTICULUS II. — *Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus.* — (Sup., qu. 58, art. 2, et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 4, qu. 3, ad 4, et Verit. qu. 14, art. 3, ad 9, et Virt. quæst. 1, art. 12, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes theologicæ non distinguantur à moralibus et intellectualibus. Virtutes enim theologicæ si sunt in animâ humanâ, oportet quòd perficiant ipsam vel secundum partem intellectivam, vel secundum partem appetitivam. Sed virtutes quæ perficiunt partem intellectivam, dicuntur intellectuales: virtutes autem quæ perficiunt partem appetitivam, sunt morales. Ergo virtutes theologicæ non distinguuntur à virtutibus moralibus et intellectualibus.

2. Præterea, virtutes theologicæ dicuntur quæ ordinant nos ad Deum. Sed inter intellectuales virtutes est aliqua quæ ordinat nos ad Deum, scilicet sapientia, quæ est de divinis, utpote causam altissimam considerans. Ergo virtutes theologicæ ab intellectualibus virtutibus non distinguuntur.

3. Præterea, Augustinus in lib. de Moribus Ecclesiæ, cap. 15, in princ., manifestat in quatuor virtutibus cardinalibus, quòd sunt *ordo amoris*. Sed amor est charitas, quæ ponitur virtus theologica. Ergo virtutes morales non distinguuntur à theologicis.

Sed contra, id quod est supra naturam hominis distinguitur ab eo quod est secundum naturam hominis. Sed virtutes theologicæ sunt super naturam hominis, cui secundum naturam conveniunt virtutes intellectuales et morales, ut ex supra dictis patet, qu. 58, art. 4 et 5. Ergo distinguuntur ab invicem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 54, art. 2, habitus specie distinguuntur secundum formalem differentiam objectorum. Objectum autem theologicarum virtutum est ipse Deus, qui est ultimus re-

rum finis, prout nostræ rationis cognitionem excedit. Objectum autem virtutum intellectualium et moralium est aliquid quod humanâ ratione comprehendi potest. Unde virtutes theologicæ specie distinguuntur à moralibus et intellectualibus.

Ad primum ergo dicendum quòd virtutes intellectuales et morales perficiunt intellectum et appetitum hominis secundum proportionem naturæ humanæ; sed theologicæ supernaturaliter.

Ad secundum dicendum quòd sapientia, quæ à Philosopho, lib. 6 Eth., cap. 3 et 7, ponitur *intellectualis virtus*, considerat divina secundum quòd sunt investigabilia ratione humanâ; sed theologica virtus est circa ea secundum quòd rationem humanam excedunt.

Ad tertium dicendum quòd, licet charitas sit amor, non tamen omnis amor est charitas. Cum ergo dicitur quòd *omnis virtus est ordo amoris*, potest intelligi vel de amore communiter dicto, vel de amore charitatis. Si de amore communiter dicto, sic dicitur quælibet virtus esse *ordo amoris*, in quantum ad quamlibet cardinalium virtutum requiritur ordinata affectio, omnis autem affectionis radix et principium est amor, ut supra dictum est, qu. 25, art. 2. Si autem intelligatur de amore charitatis, non datur per hoc intelligi quòd quælibet alia virtus essentialiter sit charitas, sed quòd omnes aliæ virtutes aliquantulum à charitate dependeant, ut infra patebit qu. 62, art. 4, et 2-2, qu. 23, art. 7 et 8.

ARTICULUS III. — *Utrum convenienter fides, spes et charitas ponantur virtutes theologicæ.* — (2-2, prol., et qu. 17, art. 6, et 3, dist. 23, qu. 1, art. 5, et dist. 26, qu. 2, art. 3, qu. 1, et Ver. qu. 1, art. 5, ad 12, et art. 12, corp., fin., et ad 10, et 1 Cor. 3, lect. 2, fin., et lect. 4, fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur tres virtutes theologicæ, fides, spes et charitas. Virtutes enim theologicæ se habent in ordine ad beatitudinem divinam sicut inclinatio naturæ ad finem connaturalem. Sed inter virtutes ordinatas ad finem connaturalem ponitur una sola virtus naturalis, scilicet *intellectus principiorum*. Ergo debet poni una sola virtus theologica.

2. Præterea, theologicæ virtutes sunt perfectioniores virtutibus intellectualibus et moralibus. Sed inter intellectuales virtutes *fides* non ponitur, sed est aliquid minus virtute, cum sit cognitio imperfecta; similiter etiam inter virtutes morales non ponitur *spes*, sed est aliquid minus virtute, cum sit passio. Ergo multò minus debent poni virtutes theologicæ.

3. Præterea, virtutes theologicæ ordinant animam hominis ad Deum. Sed ad Deum non potest anima hominis ordinari nisi per intellectivam partem, in quâ est intellectus et voluntas. Ergo non debent esse nisi duæ virtutes theologicæ, una quæ perficiat intellectum, alia quæ perficiat voluntatem.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Corinth. 13, 13 : *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., virtutes theologicæ hoc modo ordinant hominem ad beatitudinem supernaturalem, sicut per naturalem inclinationem ordinatur homo in finem sibi connaturalem.

Hoc autem contingit secundum duo : primò quidem secundum rationem vel intellectum, in quantum continet prima principia universalis cognita nobis per naturale lumen intellectus, ex quibus procedit ratio tam in speculandis, quam in agendis; secundò per rectitudinem voluntatis naturaliter tendentis in bonum rationis.

Sed hæc duo deficiunt ab ordine beatitudinis supernaturalis, secundum illud 1 ad Corinth. 2, 6 : *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit, quæ præparavit Deus diligentibus se.* Unde oportuit quod quantum ad utrumque aliquid homini supernaturaliter adderetur ad ordinandum ipsum in finem supernaturalem. Et primò quidem quantum ad intellectum adduntur homini quædam principia supernaturalia, quæ divino lumine capiuntur; et hæc sunt credibilia, de quibus est fides. Secundò verò est voluntas, quæ ordinatur in illum finem et quantum ad motum intentionis in ipsum tendentem, sicut in id quod est possibile consequi, quod pertinet ad *spem*; et quantum ad unionem quamdam spiritualem, per quam quodammodo transformatur in illum finem, quod fit per *charitatem*. Appetitus enim uniuscujusque rei naturaliter movetur et tendit in finem sibi connaturalem; et iste motus provenit ex quâdam conformitate rei ad suum finem.

Ad primum ergo dicendum quod intellectus indiget speciebus intelligibilibus, per quas intelligat; et ideò oportet quod in eo ponatur aliquis habitus naturalis superadditus potentiæ. Sed ipsa natura voluntatis sufficit ad naturalem ordinem in finem sive quantum ad intentionem finis, sive quantum ad conformitatem ad ipsum. Sed in ordine ad ea quæ supra naturam sunt, ad nihil horum sufficit natura potentiæ; et ideò oportet fieri superadditionem habitus supernaturalis quantum ad utrumque.

Ad secundum dicendum quod fides et spes imperfectionem quamdam important, quia fides est de his quæ non videntur, et spes de his quæ non habentur. Unde habere fidem et spem de his quæ subduntur humanæ potestati, deficit à ratione virtutis. Sed habere fidem et spem de his quæ sunt supra facultatem naturæ humanæ, excedit omnem virtutem homini proportionatam, secundum illud 1 ad Corinth. 1, 15 : *Quod infirmum est Dei, fortius est hominibus.*

Ad tertium dicendum quod ad appetitum duo pertinent, scilicet motus in finem, et conformatio ad finem per amorem, et sic oportet quod in appetitu humano duæ virtutes theologicæ ponantur, scilicet spes et charitas.

ARTICULUS IV. — *Utrum fides sit prior spe, et spes charitate.* — (2-2, quæst. 4, art. 8, et quæst. 17, art. 7 et 8, et 3, dist. 23, qu. 2, art. 5, et Virt. qu. 4, art. 3.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit hic ordo theologicarum virtutum, quod fides sit prior spe, et spes prior charitate. Radix enim est prior eo quod est ex radice. Sed charitas est radix omnium virtutum, secundum illud ad Ephes. 3, 17 : *In charitate radicati et fundati.* Ergo charitas est prior aliis.

2. Præterea, Augustinus dicit in 1 de Doctr. christ., cap. 37 : *Non potest aliquis diligere quod esse non crediderit. Porro si credit et diligit, benè agendo efficit ut etiam speret.* Ergo videtur quod fides præcedat charitatem, et charitas spem.

3. Præterea, amor est principium omnis affectionis, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 2. Sed spes nominat quamdam affectionem : est enim quædam passio, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 2. Ergo charitas, quæ est amor, est prior spe.

Sed contra est ordo quo Apostolus, 1 Cor. 13, 13, ista enumerat, dicens : *Nunc autem manent fides, spes et charitas.*

Respondeo dicendum quod duplex est ordo, scilicet generationis et perfectionis. Ordine quidem generationis, quo materia est prior formâ, et imperfectum perfecto, in uno et eodem fides præcedit spem et spes charitatem secundum actus; nam habitus simul infunduntur. Non enim potest in aliquid motus appetitivus tendere vel sperando vel amando, nisi quod est apprehensum sensu aut intellectu. Per fidem autem apprehendit intellectus ea quæ sperat et amat. Unde oportet quod ordine generationis fides præcedat spem et charitatem. Similiter autem ex hoc homo aliquid amat, quod apprehendit illud ut bonum suum. Per hoc autem quod homo ab aliquo sperat se bonum consequi posse, reputat ipsum, in quo spem habet, quoddam bonum suum. Unde ex hoc ipso quod homo sperat de aliquo, procedit ad amandum ipsum. Et sic ordine generationis secundum actum spes præcedit charitatem.

Ordine verò perfectionis charitas præcedit fidem et spem, eò quod tam fides quam spes per charitatem formatur, et perfectionem virtutis acquirit. Sic enim charitas est mater omnium virtutum et radix, in quantum est omnium virtutum forma, ut infra dicetur, qu. 62, art. 4, et 2-2, qu. 23, art. 7 et 8.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod Augustinus loquitur de spe quâ quis sperat ex meritis jam habitis se ad beatitudinem perventurum, quod est spei formatæ, quæ sequitur charitatem. Potest autem aliquis sperare, antequam habeat charitatem, non ex meritis quæ jam habet, sed quæ sperat se habiturum.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 40, art. 7, cum de passionibus ageretur, spes respicit duo : unum quidem sicut principale objectum, scilicet bonum quod speratur; et respectu hujus semper

amor præcedit spem, nunquàm enim speratur aliquod bonum nisi desideratum et amatum. Respicit etiam spes illum à quo se sperat posse consequi bonum; et respectu hujus primò quidem spes præcedit amorem, quamvis postea ex ipso amore spes augeatur; per hoc enim quòd aliquis reputat per aliquem se posse consequi aliquod bonum, incipit amare ipsum; et ex hoc ipso quòd ipsum amat, postea fortiùs de eo sperat.

QUÆSTIO LXIII.

DE CAUSA VIRTUTUM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ virtutum; et circa hoc quærentur quatuor: 1^o utrùm virtus sit in nobis à naturâ; 2^o utrùm aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum; 3^o utrùm aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem; 4^o utrùm virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, sit ejusdem speciei cum virtute infusâ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm virtus insit nobis à naturâ.* — (*Sup., qu. 51, art. 1, et 2-2, qu. 47, art. 15, et 3, dist. 33, qu. 1, art. 2, qu. 1, et Virt. qu. 1, art. 2, et Gal. lect. 6, et 2 Ethic., lect. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus sit in nobis à naturâ. Dicit enim Damascenus in 3 lib. orth. Fid., cap. 14, circ. fin.: *Naturales sunt virtutes, et æqualiter insunt omnibus.* Et Antoninus dicit in Serm. ad monach.: *Si naturam voluntas mutaverit, perversitas est. Conditio servetur, et virtus est.* Et Matth. 4, super illud: *Circuibat Jesus docens*, etc., dicit Glossa ord.: *Docet naturales virtutes, scilicet justitiam, castitatem, humilitatem, quas naturaliter habet homo.*

2. Præterea, bonum virtus est secundum rationem esse, ut ex dictis patet, quæst. 55, art. 4. Sed id quod est secundum rationem, est homini naturale, cum ratio sit hominis natura. Ergo virtus inest homini à naturâ.

3. Præterea, illud dicitur esse nobis naturale quod nobis à nativitate inest. Sed virtutes quibusdam à nativitate insunt; dicitur enim Job. 31, 18: *Ab infantia crevit mecum misratio, et de utero matris egressa est mecum.* Ergo virtus inest homini à naturâ.

Sed contra, id quod inest homini à naturâ est omnibus hominibus commune, et non tollitur per peccatum, quia etiam in demonibus bona naturalia manent, ut Dionysius dicit in 4 cap. de divin. Nom., lect. 16. Sed virtus non inest omnibus hominibus: et abjicitur per peccatum. Ergo non inest homini à naturâ.

Respondeo dicendum quòd circa formas corporales aliqui dixerunt, quòd sunt totaliter ab intrinseco, sicut ponentes latitationem formarum; aliqui verò totaliter sunt ab extrinseco, sicut ponentes formas corporales esse ab aliquâ causâ separatâ; aliqui verò, quòd partim sint ab intrinseco, in quantum scilicet præexistunt in materiâ in potentiâ, et partim ab extrinseco, in quantum scilicet reducuntur ad actum per agens.

Ita etiam circa scientiâs et virtutes aliqui

quidem posuerunt eas totaliter esse ab intrinseco, ita scilicet quòd omnes virtutes et scientiæ naturaliter præexistunt in animâ; sed per disciplinam et exercitium impedimenta scientiæ et virtutis tolluntur, quæ adveniunt animæ ex corporis gravitate, sicut cum ferrum clarificatur per limationem; et hæc fuit opinio Platoniorum. Alii verò dixerunt quòd sunt totaliter ab extrinseco, id est, ex influentiâ intelligentiæ agentis, ut ponit Avicenna. Alii verò dixerunt quòd secundum aptitudinem scientiæ, virtutes sunt in nobis à naturâ, non autem secundum perfectionem, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1, circ. princ. Et hoc verius est.

Ad cujus manifestationem oportet considerare quòd aliquid dicitur alicui homini naturale dupliciter: uno modo ex naturâ speciei; alio modo ex naturâ individui. Et quia unumquodque habet speciem secundum suam formam, individuatur verò secundum materiam, forma verò hominis est anima rationalis, materia verò corpus; ideò id quod convenit homini secundum animam rationalem, est ei naturale secundum rationem speciei; id verò quod est ei naturale secundum determinatam corporis complexionem, est ei naturale secundum naturam individui; quod enim est naturale homini ex parte corporis secundum speciem, quodammodò refertur ad animam, in quantum scilicet tale corpus est tali animæ proportionatum.

Utroque autem modo virtus est homini naturalis secundum quamdam inchoationem: secundum quidem naturam speciei, in quantum in ratione hominis insunt naturaliter quædam principia naturaliter cognita tam scibilibus quam agendorum; quæ sunt quædam seminaria intellectualium virtutum et moralium, in quantum in voluntate inest quidem naturalis appetitus boni, quod est secundum rationem; secundum verò naturam individui, in quantum ex corporis dispositione aliqui sunt dispositi vel melius vel pejùs ad quasdam virtutes, prout scilicet vires quædam sensitivæ actus sunt quarumdam partium corporis, ex quarum dispositione adjuvantur vel impediuntur hujusmodi vires in suis actibus, et per consequens vires rationales, quibus hujusmodi sensitivæ vires deserviunt; et secundum hoc unus homo habet naturalem aptitudinem ad scientiam, alius ad fortitudinem, alius ad temperantiam. Et his modis tam virtutes intellectuales quam morales secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis à naturâ, non autem consummatio earum, quia natura determinatur ad unum; consummatio autem hujusmodi virtutum non est secundum unum modum actionis, sed diversimodè secundum diversas materias, in quibus virtutes operantur, et secundum diversas circumstantias. Sic ergo patet quòd virtutes in nobis sunt à naturâ secundum aptitudinem et inchoationem, non autem secundum perfectionem, præter virtutes theologicas, quæ sunt totaliter ab extrinseco.

Et per hoc patet responsio ad objecta. Nam primæ duæ rationes procedunt, secundum

quòd seminaria virtutum insunt nobis à naturâ, in quantum rationales sumus; tertia verò ratio procedit secundum quòd ex naturali dispositione corporis, quam habet ex nativitate, unus habet aptitudinem ad miserendum, alius ad temperatè vivendum, alius ad aliam virtutem.

ARTICULUS II. — *Utrùm aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum.* — (Sup., quæst. 51, art. 2, et 3, et inf., quæst. 65, art. 2, corp., et quæst. 92, art. 1, ad 1, et 2, dist. 44, quæst. 1, art. 1, ad 6, et 3, dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, et Virt. qu. 1, art. 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes in nobis causari non possint ex assuetudine operum, quia super illud Rom. 14: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini ord. ex lib. Sent., cap. 104: *Omnis infidelium vita peccatum est; et nihil est bonum sine summo bono. Ubi deest cognitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.* Sed fides non potest acquiri ex operibus, sed causatur in nobis à Deo, secundum illud Ephes. 2, 8: *Gratiâ estis salvati per fidem.* Ergo nulla virtus potest in nobis acquiri ex assuetudine operum.

2. Præterea, peccatum cum contrarietur virtuti, non compatitur secum virtutem. Sed homo non potest vitare peccatum nisi per gratiam Dei, secundum illud Sap. 8, 21: *Didici (1) quòd non possem esse aliter continens, nisi Deus dederit.* Ergo nec virtutes aliquæ possunt in nobis causari ex assuetudine operum, sed solum ex dono Dei.

3. Præterea, actus qui sunt sine virtute, deficiunt à perfectione virtutis. Sed effectus non potest esse perfectior causâ. Ergo virtus non potest causari ex actibus præcedentibus virtutem.

Sed contra est quod Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 16 et 22 implic., quòd *bonum est virtuosius quàm malum.* Sed ex malis actibus causantur habitus vitiorum. Ergo multò magis ex bonis actibus possunt causari habitus virtutum.

Respondeo dicendum quòd de generatione habituum ex actibus in generali, supra dictum est, quæst. 51, art. 2 et 3. Nunc autem specialiter quantum ad virtutem considerandum est quòd, sicut supra dictum est, qu. 55, art. 3 et 4, virtus hominis perficit ipsum ad bonum. Cum autem ratio boni consistat in modo, specie et ordine, ut Augustinus dicit in lib. de Naturâ boni, cap. 3, sive in numero, pondere et mensurâ, ut dicitur Sap. 11, oportet quòd bonum hominis secundum aliquam regulam consideretur. Quæ quidem est duplex, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 3 et 4, scilicet ratio humana et lex divina. Et quia lex divina est superior regula, ideò ad plura se extendit; ita quòd quidquid regulatur ratione humanâ, regulatur etiam lege divinâ; sed non convertitur. Virtus igitur hominis ordinata ad bonum, quod modificatur secundum regulam rationis humanæ, potest ex actibus humanis causari, in quantum hu-

jusmodi actus procedunt à ratione, sub cujus potestate et regulâ tale bonum consistit.

Virtus verò ordinans hominem ad bonum, secundum quòd modificatur per legem divinam, et non per rationem humanam, non potest causari per actus humanos, quorum principium est ratio; sed causatur solum in nobis per operationem divinam. Et ideò hujusmodi virtutem definiens Augustinus, sup. illud Psalmi 118: *Feci iudicium*, etc., conc. 26, ant. med., ubi dicit *Deum operari in nobis justitiam*, posuit in definitione virtutis: *Quam Deus in nobis sine nobis operatur.*

Et de hujusmodi etiam virtute prima ratio procedit.

Ad secundum dicendum quòd virtus divinitus infusa, maximè si in suâ perfectione consideretur, non compatitur secum aliquod peccatum mortale; sed virtus humanitatis acquisita potest secum compati aliquem actum peccati, etiam mortalis, quia usus habitus in nobis est nostræ voluntati subjectus, ut supra dictum est, qu. 49, art. 3. Non autem per unum actum peccati corrumpitur habitus virtutis acquisitæ; habitui enim non contrariatur directè actus, sed habitus. Et ideò licet sine gratiâ homo non possit peccatum mortale vitare, ita quòd nunquam peccet mortaliter, non tamen impeditur quin possit habitum virtutis acquirere, per quam à malis operibus absteineat ut in pluribus, et præcipuè ab his quæ sunt valdè rationi contraria. Sunt etiam quædam peccata mortalia quæ homo sine gratiâ nullo modo potest vitare, quæ scilicet directè opponuntur virtutibus theologicis, quæ ex dono gratiæ sunt in nobis. Hoc tamen infra manifestius fiet, art. seq.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., et quæst. 51, art. 1, virtutum acquisitarum præexistunt in nobis quædam semina, sive principia secundum naturam; quæ quidem principia sunt nobiliora virtutibus eorum virtute acquisitis; sicut intellectus principiorum speculabilium est nobilior scientiâ conclusionum, et naturalis rectitudo rationis est nobilior rectificatione appetitus, quæ fit per participationem rationis; quæ quidem rectificatio pertinet ad virtutem moralem. Sic igitur actus humani, in quantum procedunt ex altioribus principis, possunt causare virtutes acquisitas humanas.

ARTICULUS III. — *Utrùm aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem.* — (Sup., quæst. 51, art. 3, et quæst. 55, art. 4, ad 6, et inf., quæst. 65, art. 2, et 3, dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 3, et 4, dist. 17, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, corp., et Virt. quæst. 1, art. 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd præter virtutes theologicas non sint aliæ virtutes nobis infusæ à Deo. Ea enim quæ possunt fieri à causis secundis, non fiunt immediatè à Deo, nisi fortè aliquando miraculosè, quia, ut Dionysius dicit, implic. cap. 8, 10, et 15 cœl. Hierarch., *lex Divinitatis est ultima per media adducere.* Sed virtutes intellectuales et morales possunt in nobis causari

(1) Vulgata: *Et ut scivi*; et mox: *Deus dei.*

per nostros actus, ut dictum est art. præc. Non ergo convenienter causantur in nobis per infusionem.

2. Præterea, in operibus Dei multò minùs est aliquid superfluum quàm in operibus naturæ. Sed ad ordinandum nos in bonum supernaturale sufficiunt virtutes theologicæ. Ergo non sunt aliæ virtutes supernaturales, quas oporteat in nobis causari à Deo.

3 Præterea, natura non facit per duo quod potest facere per unum, et multò minùs Deus. Sed *Deus inseruit animæ nostræ semina virtutum*, ut dicit Glossa, Hebr. 1. Ergo non oportet quòd alias virtutes in nobis per infusionem causet.

Sed contra est quod dicitur Sap. 8, 7 : *Sobrietatem et justitiam docet, prudentiam et virtutem.*

Respondeo dicendum quòd oportet effectus esse suis causis et principiis proportionatos. Omnes autem virtutes tam intellectuales quàm morales, quæ ex nostris actibus acquiruntur, procedunt ex quibusdam naturalibus principiis in nobis præexistentibus, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., et quæst. 51, art. 1. Loco quorum naturalium principiorum conferuntur nobis à Deo virtutes theologicæ, quibus ordinamur ad finem supernaturalem, sicut supra dictum est quæst. 62, art. 3. Unde oportet quòd his etiam virtutibus theologicis proportionaliter respondeant alii habitus divinitùs causati in nobis, qui sic se habent ad virtutes theologicas, sicut se habent virtutes morales et intellectuales ad principia naturalia virtutum.

Ad primum ergo dicendum quòd aliquæ quidem virtutes morales et intellectuales possunt causari in nobis ex nostris actibus; tamen illæ non sunt proportionatæ virtutibus theologicis, et ideò oportet alias eis proportionatas immediatè à Deo causari.

Ad secundum dicendum quòd virtutes theologicæ sufficienter nos ordinant in finem supernaturalem, secundum quamdam inchoationem, quantum scilicet ad ipsum Deum immediatè; sed oportet quòd per alias virtutes infusas perficiatur anima circa alias res, in ordine tamen ad Deum.

Ad tertium dicendum quòd virtus illorum principiorum naturaliter inditorum non se extendit ultra proportionem naturæ; et ideò in ordine ad finem supernaturalem indiget homo perfici per alia principia superaddita.

ARTICULUS IV. — *Utrum virtus quam acquiritur ex operum assuetudine sit ejusdem speciei cum virtute infusâ.* — (3, dist. 33, quæst. 1, art. 2, quæst. 4, et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 2, ad 4, et dist. 50, quæst. 1, art. 2, ad 4, et Virt., quæst. 1, art. 10, ad 7, 8 et 9, et quæst. 5, art. 4, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes infusæ non sint alterius speciei à virtutibus acquisitis. Virtus enim acquisita et virtus infusa secundum prædicta non videntur differre nisi secundum ordinem ad ultimum finem. Sed habitus et actus humani non recipiunt speciem ab ultimo fine, sed à proximo. Non ergo virtutes morales vel

intellectuales infusæ differunt specie ab acquisitis.

2. Præterea, habitus per actus cognoscuntur. Sed idem est actus temperantiæ infusæ et acquisitæ, scilicet moderari concupiscentias tactûs. Ergo non differunt specie.

3. Præterea, virtus acquisita et virtus infusa differunt secundum illud quod est immediatè à Deo factum et à creaturâ. Sed idem est specie homo quem Deus formavit et quem generat natura, et oculus quem cæco nato dedit et quem virtus formativa causat. Ergo videtur quòd est eadem specie virtus acquisita et infusa.

Sed contra, quælibet differentia in definitione posita, mutata diversificat speciem. Sed in definitione virtutis infusæ ponitur : *Quam Deus in nobis sine nobis operatur*, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 4. Ergo virtus acquisita, cui hoc non convénit, non est ejusdem speciei cum infusâ.

Respondeo dicendum quòd dupliciter habitus distinguuntur specie : uno modo, sicut prædictum est quæst. 54, art. 2, secundum speciales et formales rationes objectorum. Objectum autem virtutis cujuslibet est bonum consideratum in materiâ propriâ; sicut temperantiæ objectum est bonum delectabilium in concupiscentiis tactûs; cujus quidem objecti formalis ratio est à ratione, quæ instituit modum in his concupiscentiis; materiale autem est id quod est ex parte concupiscentiarum. Manifestum est autem quòd alterius rationis est modus qui imponitur in hujusmodi concupiscentiis secundum regulam rationis humanæ, et secundum regulam divinam : putà in sumptione ciborum ratione humanâ modus statuitur ut non noceat valetudini corporis, nec impediat rationis actum; secundum autem regulam legis divinæ requiritur quòd *homo castiget corpus suum et in servitutem redigat* per abstinentiam cibi et potûs, et aliorum hujusmodi. Unde manifestum est quòd temperantia infusa et acquisita differunt specie; et eadem ratio est de aliis virtutibus.

Alio modo habitus distinguuntur specie secundum ea ad quæ ordinantur. Non enim est eadem specie sanitas hominis et equi, propter diversas naturas ad quas ordinantur. Et eodem modo dicit Philosophus in 3 Politic., cap. 3, à princ., quòd *diversæ sunt virtutes civium, secundum quòd benè se habent ad diversas politias*. Et per hunc etiam modum differunt specie virtutes morales infusæ, per quas homines benè se habent in ordine ad hoc quòd sint *cives sanctorum et domestici Dei*; et aliæ virtutes acquisitæ, secundum quas homo se benè habet in ordine ad res humanas.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus infusa et acquisita non solùm differunt secundum ordinem ad ultimum finem, sed etiam secundum ordinem ad propria objecta, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd aliâ ratione modificat concupiscentias delectabilium tactûs temperantia acquisita et temperantia infusa, ut dictum est in corp. art., unde non habent eundem actum.

Ad tertium dicendum quòd oculum cæci

nati Deus fecit ad eundem actum ad quem formantur alii oculi secundum naturam, et ideo fuit ejusdem speciei, et eadem ratio esset, si Deus vellet miraculosè causare in homine virtutes, quales acquiruntur ex actibus. Sed ita non est in proposito, ut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO LXIV.

DE MEDIO VIRTUTUM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de proprietatibus virtutum; et primò quidem de medio virtutum; secundò de connexionione virtutum; tertio de æqualitate earum; quartò de ipsarum duratione.

Circa primum quærentur quatuor: 1^o utrùm virtutes morales sint in medio; 2^o utrùm medium virtutis sit medium rei vel rationis; 3^o utrùm intellectuales virtutes consistent in medio; 4^o utrùm virtutes theologicæ consistent in medio.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm virtutes morales sint in medio.* — (*Inf., art. 4, ad 1 et 4, et 2-2, quæst. 17, art. 5, ad 2, et quæst. 92, art. 1, corp., et 3, dist. 33, quæst. 1, art. 3, qu. 1, et Virt. qu. 1, art. 13, et 2 Ethic., lect. 7.*)

Ad primum sic proceditur. 1 Videtur quòd virtus moralis non consistat in medio. *Ultimum* enim repugnat medii rationi. Sed de ratione virtutis est *ultimum*; dicitur enim in 1 de Cælo, text. 116, quòd *virtus est ultimum potentie*. Ergo virtus moralis non consistit in medio.

2. Præterea, illud quod est maximum, non est medium. Sed quædam virtutes morales tendunt in aliquod maximum, sicut magnanimitas est circa maximos honores, et magnificentia circa maximos sumptus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 2 et 3. Ergo non omnis virtus moralis est in medio.

3. Præterea, si de ratione virtutis moralis sit in medio esse, oportet quòd virtus moralis non perficiatur, sed magis corrumpatur per hoc quòd tendit ad extremum. Sed quædam virtutes morales perficiuntur per hoc quòd tendunt ad extremum, sicut virginitas, quæ abstinet ab omni delectabili venereo, et sic tenet extremum, et est perfectissima castitas; et dare omnia pauperibus est perfectissima misericordia vel liberalitas. Ergo videtur quòd non sit de ratione virtutis moralis esse in medio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, post med., quòd *virtus moralis est habitus electivus in medietate existens*.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 55, art. 3, virtus de sui ratione ordinat hominem ad bonum. Moralisis autem virtus propriè est perfectiva appetitivæ partis animæ circa aliquam determinatam materiam. Mensura autem et regula appetitivi motus circa appetibilia est ipsa ratio. Bonum autem cujuslibet mensurati et regulati consistit in hoc quòd conformetur suæ regulæ, sicut bonum in artificiatis est ut sequatur regulam artis. Malum autem per consequens in hujusmodi est per hoc quòd aliquid discordat à suâ regulâ vel mensurâ; quod quidem

contingit vel per hoc quòd superexcedit mensuram, vel per hoc quòd deficit ab eâ, sicut manifestè apparet in omnibus regulatis et mensuratis. Et ideo patet quòd bonum virtutis moralis consistit in adæquatione ad mensuram rationis. Manifestum est autem quòd inter excessum et defectum medium est æqualitas, sive conformitas.

Unde manifestè apparet quòd virtus moralis in medio consistit.

Ad primum ergo dicendum quòd virtus moralis bonitatem habet ex regulâ rationis; pro materiâ autem habet passiones vel operationes. Si ergo comparetur virtus moralis ad rationem, sic secundum id quod rationis est, habet rationem extremi unius, quod est conformitas; excessus verò et defectus habet rationem alterius extremi, quod est deformitas. Si verò consideretur virtus moralis secundum suam materiam, sic habet rationem medii, in quantum passionem reducit ad regulam rationis. Unde Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, post med., quòd *virtus secundum substantiam medietas est*, in quantum regula virtutis ponitur circa propriam materiam; secundum optimum autem, et benè, est extremitas, scilicet secundum conformitatem rationis.

Ad secundum dicendum quòd medium et extrema considerantur in actionibus et passionibus secundum diversas circumstantias. Unde nihil prohibet in aliquâ virtute esse extremum secundum unam circumstantiam, quod tamen est medium secundum alias circumstantias per conformitatem ad rationem; et sic est in magnificentia et magnanimitate; nam si consideretur quantitas absoluta ejus in quod tendit magnificus et magnanimus, dicitur *extremum* et *maximum*; sed si consideretur hoc ipsum per comparisonem ad alias circumstantias, sic habet rationem *medii*, quia in hoc maximum tendunt hujusmodi virtutes secundum regulam rationis, id est, ubi oportet, et quando oportet, et propter quod oportet; excessus autem, si in hoc maximum tendatur, quando non oportet, vel ubi non oportet, vel propter quod non oportet; defectus autem est si non tendatur in hoc maximum, ubi oportet, et quando oportet. Et hoc est quod Philosophus dicit in 4 Ethic., cap. 3, paulò à princ., quòd *magnanimus est quidem magnitudine extremus, eo autem quòd ut oportet, medius*.

Ad tertium dicendum quòd eadem ratio est de virginitate et paupertate, quæ est de magnanimitate. Abstinet enim virginitas ab omnibus venereis, et paupertas ab omnibus divitiis, propter quod oportet, et secundum quod oportet, id est, secundum mandatum Dei, et propter vitam æternam. Si autem hoc fiat secundum quod non oportet, id est, secundum aliquam superstitionem illicitam, vel etiam propter inanem gloriam, erit superfluum; si autem non fiat quando oportet, vel secundum quod oportet, est vitium per defectum, ut patet in transgredientibus votum virginitatis vel paupertatis.

ARTICULUS II. — *Utrùm medium virtutis moralis sit medium rei, vel virtutis rationis.* — (2-2, qu. 58, art. 12, et 3, dist. 33, qu. 1,

art. 3, qu. 2, et 4, dist. 14, qu. 1, art. 1, qu. 2, et Mal. qu. 13, art. 2, corp., et Virt. qu. 1, art. 13, ad 11.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod medium virtutis moralis non sit medium rationis, sed medium rei. Bonum enim virtutis moralis consistit in hoc quod est in medio. Bonum autem, ut dicitur in 6 Metaph., text. 8, est in rebus ipsis. Ergo medium virtutis moralis est medium rei.

2. Præterea, ratio est vis apprehensiva. Sed virtus moralis non consistit in medio apprehensionum, sed magis in medio operationum et passionum. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed medium rei.

3. Præterea, medium quod accipitur secundum proportionem arithmeticam, vel geometricam, est medium rei. Sed tale est medium iustitiæ, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 3. Ergo medium virtutis moralis non est medium rationis, sed rei.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 6, à med., quod *virtus moralis in medio consistit quoad nos determinato ratione.*

Respondeo dicendum quod medium rationis dupliciter potest intelligi: uno modo secundum quod medium in ipso actu rationis existit, quasi ipse actus rationis ad medium reducat; et sic quia virtus moralis non perficit actum rationis, sed actum virtutis appetitivæ, medium virtutis moralis non est medium rationis.

Alio modo potest dici medium rationis id quod à ratione ponitur in aliquâ materiâ; et sic omne medium virtutis moralis est medium rationis; quia, sicut dictum est art. præc., virtus moralis dicitur consistere in medio per conformitatem ad rationem rectam.

Sed quandoque contingit quod medium rationis est etiam medium rei; et tunc oportet quod virtutis moralis medium sit medium rei, sicut est in iustitiâ. Quandoque autem medium rationis non est medium rei, sed accipitur per comparisonem ad nos; et sic est medium in omnibus aliis virtutibus moralibus. Cujus ratio est quia iustitia est circa operationes quæ consistunt in rebus exterioribus, in quibus rectum institui debet simpliciter et secundum se, ut supra dictum est, qu. 60, art. 2, et ideò medium rationis in iustitiâ est idem cum medio rei, in quantum scilicet iustitia dat unicuique quod debet et non plus nec minus. Aliæ verò virtutes morales consistunt circa passiones interiores, in quibus non potest rectum constitui eodem modo, propter hoc quod homines diversimodè se habent ad passiones. Et ideò oportet quod rectitudo rationis in passionibus instituat per respectum ad nos, qui afficimur secundum passiones.

Et per hoc patet responsio ad objecta: nam duæ primæ rationes procedunt de medio rationis, quod scilicet invenitur in ipso actu rationis; tertia verò ratio procedit de medio iustitiæ.

ARTICULUS III. — *Utrum virtutes intellectuales consistant in medio.* — (Inf., art. 4, ad 1 et 2, et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 3,

quæst. 3, et Virt. quæst. 1, art. 13, corp.; et ad 5 et 19, et quæst. 4, art. 2, ad 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non consistunt in medio. Virtutes enim morales consistunt in medio, in quantum conformantur regulæ rationis. Sed virtutes intellectuales sunt in ipsa ratione; et sic non videntur habere superiorem regulam. Ergo virtutes intellectuales non consistunt in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis determinatur à virtute intellectuali. Dicitur enim in 2 Eth., cap. 6, quod *virtus consistit in medietate determinata ratione, prout sapiens determinabit.* Si igitur virtus intellectualis iterum consistat in medio, oportet quod determinetur sibi medium per aliquam aliam virtutem; et sic proceditur in infinitum in virtutibus.

3. Præterea, medium propriè est inter contraria, ut patet per Philosophum in 10 Metaph., text. 22 et 23. Sed in intellectu non videtur esse aliqua contrarietas, cum etiam ipsa contraria, secundum quod sunt in intellectu, non sint contraria, sed simul intelligantur, ut album et nigrum, sanum et ægrum. Ergo in intellectualibus virtutibus non est medium.

Sed contra est quod *ars est virtus intellectualis*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 3, et tamen *artis est aliquid medium*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, circa med. Ergo virtus intellectualis consistit in medio.

Respondeo dicendum quod bonum alicujus rei consistit in medio, secundum quod conformatur regulæ vel mensuræ, quam contingit transcendere, et ab eâ deficere, sicut dictum est art. 5 hujus quæst.

Virtus autem intellectualis ordinatur ad bonum, sicut et moralis, ut supra dictum est, quæst. 55, art. 3. Unde secundum quod bonum virtutis intellectualis se habet ad mensuram, sic se habet ad rationem medii. Bonum autem virtutis intellectualis est *verum*; speculativæ quidem virtutis *verum* absolute, ut in 6 Eth., cap. 2, dicitur; practicæ autem virtutis *verum* secundum conformitatem ad appetitum rectum. *Verum* autem intellectus nostri absolute consideratum est sicut mensuratum à re. Res enim est mensura intellectus nostri, ut dicitur in 10 Metaph., text. 5. Ex eo enim quod res est vel non est, veritas est in opinione et in oratione. Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativæ consistit in quodam medio per conformitatem ad ipsam rem, secundum quod dicitur esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse quod est.

Verum autem virtutis intellectualis practicæ comparatum quidem ad rem, habet rationem mensurati; et sic eodem modo accipitur medium per conformitatem ad rem in virtutibus intellectualibus practicis, sicut in speculativis; sed respectu appetitus habet rationem regulæ et mensuræ. Unde idem me-

dium, quod est virtutis moralis, et in est ipsius prudentiæ, scilicet rectitudo rationis; sed prudentiæ quidem est istud medium ut regulantis et mensurantis; virtutis autem moralis ut mensuratæ et regulatæ. Similiter excessus et defectus accipitur diversimodè utrobique.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam virtus intellectualis habet suam mensuram, ut dictum est in corp. art., et per conformitatem ad ipsam accipitur in ipsâ medium.

Ad secundum dicendum quòd non est necesse in infinitum procedere in virtutibus, quia mensura et regula intellectualis virtutis non est aliquod aliud genus virtutis sed ipsa res.

Ad tertium dicendum quòd ipsæ res contrariæ non habent contrarietatem in animâ, quia unum est ratio cognoscendi alterum; et tamen in intellectu est contrarietas affirmationis et negationis, quæ sunt contraria ut dicitur in fine Perihermenias. Quamvis enim *esse et non esse* non sint contraria, sed contradictoriè opposita, si considerentur ipsa significata prout sunt in rebus, quia alterum est ens, et alterum est purè non ens, tamen si referantur ad actum animæ, utrumque ponit aliquid esse. Unde *esse et non esse* sunt contradictoria. Sed opinio quâ opinamur quòd *bonum est bonum*, est contraria opinioni quâ opinamur quòd *bonum non est bonum*: et inter hujusmodi contraria medium est virtus intellectualis.

ARTICULUS IV. — *Utrùm virtutes theologicæ consistent in medio* — (2-2, quæst. 17, art. 3, ad 2, et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 3, quæst. 4, et Virt. quæst. 1, art. 13, corp., et ad 5 et ad 19, et quæst. 2, art. 2, ad 10 et 13, et Rom. 12, lect. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus theologica consistat in medio. Bonum enim aliarum virtutum consistit in medio. Sed virtus theologica excedit in bonitate alias virtutes. Ergo virtus theologica multò magis est in medio.

2. Præterea, medium virtutis moralis accipitur quidem secundum quòd appetitus regulatur per rationem; intellectualis verò secundum quòd intellectus noster mensuratur à re. Sed virtus theologica et perfecit intellectum et appetitum, ut supra dictum est, quæst. 62, art. 3. Ergo etiam virtus theologica consistit in medio.

3. Præterea, spes, quæ est virtus theologica, medium est inter desperationem et præsumptionem; similiter etiam fides incedit media inter contrarias hæreses, ut Boetius dicit in lib. de duabus Naturis, implic. à princ. et ad fin.; quòd enim confitemur in Christo unam personam et duas naturas, medium est inter hæresim Nestorii, qui dicit duas personas et duas naturas, et hæresim Eutychetis, qui dicit unam personam et unam naturam. Ergo virtus theologica consistit in medio.

Sed contra, in omnibus in quibus consistit virtus in medio, contingit peccare per excessum, sicut etiam per defectum. Sed circa

Deum, qui est objectum virtutis theologicæ, non contingit peccare per excessum; dicitur enim Eccli. 43. 33: *Benedicentes Deum exaltate illum, quantum potestis; major enim est omni laude*. Ergo virtus theologica non consistit in medio.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., medium virtutis accipitur per conformitatem ad suam regulam vel mensuram, secundum quòd contingit ipsam transcendere vel ab eâ deficere. Virtutis autem theologicæ duplex potest accipi mensura: una quidem secundum ipsam rationem virtutis; et sic mensura et regula virtutis theologicæ est ipse Deus; fides enim nostra regulatur secundum veritatem divinam, charitas autem secundum bonitatem ejus, spes autem secundum magnitudinem omnipotentiae et pietatis ejus: et ista est mensura excedens omnem humanam facultatem; unde nunquàm potest homo tantum diligere Deum, quantum diligere debet, nec tantum credere aut sperare in ipsum, quantum debet. Unde multò minùs potest ibi esse excessus, et sic bonum talis virtutis non consistit in medio; sed tantò est melius quantò magis acceditur ad summum.

Alia verò regula vel mensura virtutis theologicæ est ex parte nostrâ; quia, etsi non possumus ferri in Deum quantum debemus, debemus tamen ferri in ipsum credendo, sperando et amando secundum mensuram nostræ conditionis. Unde per accidens potest in virtute theologicâ considerari medium, et extrema, ex parte nostrâ.

Ad primum ergo dicendum quòd bonum virtutum intellectualium et moralium consistit in medio per conformitatem ad regulam vel mensuram, quam transcendere contingit; quod non est in virtutibus theologicis, per se loquendo, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd virtutes morales et intellectuales perficiunt intellectum et appetitum nostrum in ordine ad mensuram et regulam creatam; virtutes autem theologicæ in ordine ad mensuram et regulam increatam. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd spes est media inter præsumptionem et desperationem ex parte nostrâ, in quantum scilicet aliquis præsumere dicitur ex eo quòd sperat à Deo bonum quod excedit suam conditionem; vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare posset. Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonitas est infinita. Similiter etiam fides est media inter contrarias hæreses, non per comparisonem ad objectum, quod est Deus, cui non potest aliquis nimis credere, sed in quantum ipsa opinio humana est media inter contrarias opiniones, ut ex supra dictis patet, art. præc., ad 3.

QUÆSTIO LXV.

DE CONNEXIONE VIRTUTUM. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de connexione virtutum; et circa hoc quærentur quinque: 1^o utrùm virtutes morales sint ad invicem

connexæ; 2° utrū virtutes morales possint esse sine charitate; 3° utrū charitas possit esse sine eis; 4° utrū fides et spes possint esse sine charitate; 5° utrū charitas possit esse sine eis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrū virtutes morales sint ad invicem connexæ.* — (*Inf., qu. 73, art. 1, et 2-2, quæst. 146, art. 4, et 3 p., quæst. 85, art. 6, corp., et 3, dist. 36, art. 1 et 2, et Virt. quæst. 5, art. 6, et quodl. 12, art. 23, et 4 Ethic., fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes morales non sint ex necessitate connexæ. Virtutes enim morales quandoque causantur ex exercitio actuum, ut probatur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed homo potest exercitari in actibus alicujus virtutis, sine hoc quod exercitur in actibus alterius virtutis. Ergo una virtus moralis potest haberi sine alterâ.

2. Præterea, magnificentia et magnanimitas sunt quædam virtutes morales. Sed aliquis potest habere alias virtutes morales, sine hoc quod habeat magnificentiam et magnanimitatem; dicit enim Philosophus, in 4 Ethic., cap. 2 et 3, quod *inops non potest esse magnificus*, qui tamen potest habere alias quasdam virtutes; et quod *ille qui parvis est dignus, et his se dignificat, temperatus est; magnanimus autem non est*. Ergo virtutes morales non sunt connexæ.

3. Præterea, sicut virtutes morales perficiunt partem appetitivam animæ, ita virtutes intellectuales perficiunt partem intellectivam. Sed virtutes intellectuales non sunt connexæ; potest enim aliquis habere unam scientiam sine hoc quod habeat aliam. Ergo etiam neque virtutes morales sunt connexæ.

4. Præterea, si virtutes morales sint connexæ, hoc non est nisi quia connectuntur in prudentiâ. Sed hoc non sufficit ad connexionem virtutum moralium; videtur enim quod aliquis possit esse prudens circa agibilia quæ pertinent ad unam virtutem, sine hoc quod sit prudens in his quæ pertinent ad aliam; sicut etiam aliquis potest habere artem circa aliqua factibilia, sine hoc quod habeat artem circa alia; prudentia autem est *recta ratio agibilium*. Ergo non est necessarium virtutes morales esse connexas.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam, cap. 6, super illud: *Beati pauperes: Connexæ sibi sunt, concatenatæque virtutes, ut qui unam habet, plures habere videatur*. Augustinus etiam dicit in 6 de Trin., cap. 4, in princ., quod *virtutes quæ sunt in animo humano, nullo modo separantur ab invicem*; et Gregorius dicit 22 Moral., cap. 1, à med., quod *una virtus sine aliis aut omnino nulla est, aut imperfecta*; et Tullius dicit in 2 de Tuscul. QQ., ante med.: *Si unam virtutem confessus es te non habere, nullam necesse est te habiturum*.

Respondeo dicendum quod virtus moralis potest accipi vel perfecta vel imperfecta: imperfecta quidem moralis virtus, ut temperantia vel fortitudo, nihil aliud est quàm aliqua inclinatio in nobis existens ad opus aliquod

de genere bonorum faciendum, sive talis inclinatio sit in nobis à naturâ, sive ex assuetudine. Et hoc modo accipiendo virtutes morales, non sunt connexæ; videmus enim aliquem ex naturali complexione, vel ex aliquâ consuetudine esse promptum ad opera liberalitatis, qui tamen non est promptus ad opera castitatis.

Perfecta autem virtus moralis est habitus inclinans in bonum opus benè agendum; et sic accipiendo virtutes morales, dicendum est eas connexas esse, ut ferè ab omnibus ponitur.

Cujus ratio duplex assignatur, secundum quod diversimodè aliqui virtutes cardinales distinguunt. Ut enim dictum est, qu. 61, art. 3 et 4, quidam distinguunt eas secundum quasdam generales conditiones virtutum, utpote quod discretio pertineat ad prudentiam, rectitudo ad justitiam, moderantia ad temperantiam, firmitas animi ad fortitudinem, in quâcumque materiâ ista considerentur. Et secundum hoc manifestè apparet ratio connexionis; non enim firmitas habet laudem virtutis, si sit sine moderatione, vel rectitudine, aut discretione: eadem ratio est de aliis. Et hanc rationem connexionis assignat Gregorius, 22 Moral., cap. 1, post med., dicens quod *virtutes, si sint disjunctæ, non possunt esse perfectæ secundum rationem virtutis, quia nec prudentia vera est, quæ justa, et temperans, et fortis non est*; et idem subdit de aliis virtutibus. Et similem rationem assignat Augustinus in 6 de Trin., cap. 4, in princ.

Alii verò distinguunt prædictas virtutes secundum materias; et secundum hoc assignatur ratio connexionis ab Aristotele in 6 Eth., cap. ult., quia, sicut supra dictum est, qu. 58, art. 4, nulla virtus moralis potest sine prudentiâ haberi, eò quod proprium virtutis moralis est facere electionem rectam, cum sit habitus electivus. Ad rectam autem electionem non solum sufficit inclinatio in debitum finem, quod est directè per habitum virtutis moralis; sed etiam quod aliquis directè eligat ea quæ sunt ad finem; quod fit per prudentiam, quæ est consiliativa, et judicativa, et præceptiva eorum quæ sunt ad finem. Similiter etiam prudentia non potest haberi, nisi habeantur virtutes morales, cum prudentia sit *recta ratio agibilium*, quæ sicut ex principiis procedit ex finibus agibilium, ad quos aliquis rectè se habet per virtutes morales. Unde sicut scientia speculativa non potest haberi sine intellectu principiorum, ita nec prudentia sine virtutibus moralibus. Ex quo manifestè sequitur virtutes morales esse connexas.

Ad primum ergo dicendum quod virtutum moralium quædam perficiunt hominem secundum communem statum, scilicet quantum ad ea quæ communiter in omni vitâ hominum occurrunt agenda. Unde oportet quod homo simul exercitetur circa materias omnium virtutum moralium. Et si quidem circa omnes exercitetur benè operando, acquirit habitus omnium virtutum moralium; si autem exercitetur benè operando circa unam materiam,

non autem circa aliam, putà benè se habendo circa iras, non autem circa concupiscentias, acquireret quidem habitum aliquem ad refrenandum iras; qui tamen non habebit rationem virtutis propter defectum prudentiæ, quæ circa concupiscentias corrumpitur; sicut etiam naturales inclinationes non habent perfectam rationem virtutis, si prudentia desit. Quædam verò virtutes morales sunt quæ perficiunt hominem secundum aliquem eminentem statum, sicut magnificentia et magnanimitas. Et quia exercitium circa materias harum virtutum non occurrit unicuique communiter, potest aliquis habere alias (1) virtutes morales, sine hoc quòd habitus harum virtutum habeat actu, loquendo de virtutibus acquisitis; sed tamen, acquisitis aliis virtutibus, habet istas virtutes in potentiâ propinquâ. Cum enim aliquis per exercitium adeptus est liberalitatem circa mediocres donationes et sumptus, si superveniat ei abundantia pecuniarum, modico exercitio acquireret magnificentiæ habitum; sicut geometer modico studio acquirit scientiam alicujus conclusionis, quam nunquàm consideravit. Illud autem habere dicimur quod in promptu est ut habeamus, secundum illud Philosophi in 2 Physic., text. 56: *Quod parùm deest, quasi nihil deesse videtur.*

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd virtutes intellectuales sunt circa diversas materias ad invicem non ordinatas, sicut patet in diversis scientiis et artibus; et ideò non invenitur in eis connexio quæ invenitur in virtutibus moralibus existentibus circa passiones et operationes, quæ manifestè habent ad invicem ordinem. Nam omnes passiones à quibusdam primis procedentes, scilicet amore et odio, ad quasdam alias terminantur, scilicet delectationem et tristitiam. Et similiter omnes operationes quæ sunt virtutis moralis materia, habent ordinem ad invicem, et etiam ad passiones. Et ideò tota materia moralium virtutum sub unâ ratione prudentiæ cadit. Habent tamen omnia intelligibilia ordinem ad prima principia; et secundum hoc omnes virtutes intellectuales dephendunt ab intellectu principiorum, sicut prudentia à virtutibus moralibus, ut dictum est in corp. art. Principia autem universalialia, quorum est intellectus principiorum, non dependent à conclusionibus, de quibus sunt reliquæ intellectuales virtutes, sicut morales dependent à prudentiâ eò quòd appetitus movet quodam modo rationem, et ratio appetitum, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1, et quæst. 58, art. 5, ad 1.

Ad quartum dicendum quòd ea ad quæ inclinant virtutes morales, se habent ad prudentiam sicut principia; non autem factibilia se habent ad artem sicut principia, sed solum sicut materia. Manifestum est autem quòd etsi ratio possit esse recta in unâ parte materiæ, et non in aliâ, nullo tamen modo potest dici ratio recta, si sit defectus cujuscumque principii; sicut si quis erraret circa hoc prin-

cipium: *Omne totum est majus sud parte, non posset habere scientiam geometricam, quia oporteret multum recedere à veritate in sequentibus.* Et præterea agibilia sunt ordinata ad invicem, non autem factibilia, ut dictum est in solut. præc. Et ideò defectus prudentiæ circa unam partem agibilia induceret defectum etiam circa alia agibilia; quod in factibilibus non contingit.

ARTICULUS II. — *Utrum virtutes morales possint esse sine charitate.* — (Inf., quæst. 71, art. 4, corp., 2-2, qu. 23, art. 7, et qu. 51, art. 2, corp., qu. 108, art. 2, ad 2, et Verit. qu. 14, art. 6, et Virt. qu. 2, art. 4, ad 1, et quodlib. 12, art. 23, fin.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales possint esse sine charitate. Dicitur enim in lib. Sent. Prosperi, cap. 7, quòd *omnis virtus præter charitatem potest esse communis bonis et malis.* Sed charitas non potest esse nisi in bonis ut dicitur ibid. Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

2. Præterea, virtutes morales possunt acquiri ex actibus humanis, ut dicitur in 2 Eth., cap. 1 et 2. Sed charitas non habetur nisi ex infusione, secundum illud Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ergo aliæ virtutes possunt haberi sine charitate.

3. Præterea, virtutes morales connectuntur ad invicem, in quantum dependent à prudentiâ. Sed charitas non dependet à prudentiâ, imò prudentiam excedit, secundum illud Ephes. 3, 19: *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.* Ergo virtutes morales non connectuntur charitati, sed sine eâ esse possunt.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 3, 14: *Qui non diligit, manet in morte.* Sed per virtutes perficitur vita spiritualis; ipsæ enim sunt *quibus rectè vivitur*, ut Augustinus dicit in 2 de liber. Arbitr., cap. 17 et 19. Ergo non possunt esse sine dilectione charitatis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 63, art. 3, virtutes morales, prout sunt operativæ boni in ordine ad finem qui non excedit facultatem naturalem hominis, possunt per opera humana acquiri; et sic acquisitæ sine charitate esse possunt, sicut fuerunt in multis gentilibus.

Secundum autem quòd sunt operativæ boni in ordine ad ultimum finem supernaturalem, sic perfectè et verè habent rationem virtutis; et non possunt humanis actibus acquiri, sed infunduntur à Deo; et hujusmodi virtutes morales sine charitate esse non possunt. Dictum est enim supra, art. 1 hujus quæst., et quæst. 58, art. 4, quòd aliæ virtutes morales non possunt esse sine prudentiâ. Prudentia autem non potest esse sine virtutibus moralibus, in quantum virtutes morales faciunt benè se habere ad quosdam fines, ex quibus procedit ratio prudentiæ. Ad rectam autem rationem prudentiæ multò magis requiritur quòd homo benè se habeat circa ultimum finem, quod fit per charitatem, quàm circa alios fines, quod fit per virtutes morales; sic-

(1) Ita cod. Alcan. aliique. In editis deest *alias*.

ut ratio recta in speculativis maximè indiget primo principio indemonstrabili, quod est contradictoria non simul esse vera. Unde manifestum fit quòd nec prudentia infusa potest esse sine charitate, nec aliæ virtutes morales consequenter, quæ sine prudentiâ esse non possunt.

Patet igitur ex dictis quòd solæ virtutes infusæ sunt perfectæ, et simpliciter dicendæ virtutes, quia benè ordinant hominem ad finem ultimum simpliciter; aliæ verò virtutes, scilicet acquisitæ, sunt secundum quid virtutes, non autem simpliciter; ordinant enim hominem benè respectu finis ultimi in aliquo genere, non autem respectu finis ultimi simpliciter. Unde Rom. 14, 23, super illud: *Omne quod non est ex fide, peccatum est*, dicit Glossa Augustini, ord. ex cap. 106. Sentent.: *Ubi deest agnitio veritatis, falsa est virtus etiam in optimis moribus.*

Ad primum ergo dicendum quòd virtutes ibi accipiuntur secundum imperfectam rationem virtutis; alioquin, si virtus moralis secundum perfectam rationem virtutis accipitur, bonum facit habentem; et per consequens in malis esse non potest.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de virtutibus moralibus acquisitis.

Ad tertium dicendum quòd etsi charitas excedat scientiam et prudentiam, tamen prudentia dependet à charitate, ut dictum est in corp. art., et per consequens omnes virtutes morales infusæ.

ARTICULUS III. — *Utrum charitas possit esse sine aliis virtutibus moralibus.* — (Virt. qu. 1, art. 10, ad 4, et qu. 2, art. 3, ad 8, et qu. 5, art. 2, corp., et quodl. 13, art. 23, fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas sine aliis virtutibus moralibus haberi possit. Ad id enim ad quod sufficit unum, indebitum est quòd plura ordinentur. Sed sola charitas sufficit ad omnia opera virtutis implenda, ut patet per id quod dicitur 1 ad Cor. 13, 4: *Charitas patiens est, benigna est*, etc. Ergo videtur quòd, habitâ charitate, aliæ virtutes superfluerent.

2. Præterea, qui habet habitum virtutis, de facili operatur ea quæ sunt virtutis, et ei secundum se placent; unde et *signum habitûs est delectatio quæ fit in opere*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, in princ. Sed multi habent charitatem absque peccato mortali existentes, qui tamen difficultatem in operibus virtutum patiuntur, neque eis secundum se placent, sed solum secundum quòd referuntur ad charitatem. Ergo multi habent charitatem qui non habent alias virtutes.

3. Præterea, charitas in omnibus sanctis invenitur. Sed quidam sunt sancti, qui tamen aliquibus virtutibus carent; dicit enim Beda quòd *sancti magis humiliantur de virtutibus quas non habent, quàm de virtutibus quas habent, gloriantur*. Ergo non est necessarium quòd qui habet charitatem, omnes virtutes morales habeat.

Sed contra est quòd per charitatem tota lex impletur; dicitur enim Rom. 13, 8, quòd *qui diligit proximum, legem implevit*. Sed tota lex

impleri non potest nisi per omnes virtutes morales, quia lex præcipit de omnibus actibus virtutum, ut dicitur in 5 Eth., cap. 1 et 2, post med. Ergo qui habet charitatem, habet omnes virtutes morales. Augustinus etiam dicit in quâdam epist. (quid simile habet serm. 39 et 46, de Temp., à princ., sed ex epist. non occurrit) quòd *charitas includit in se omnes virtutes cardinales*.

Respondeo dicendum quòd cum charitate simul infunduntur omnes virtutes morales.

Cujus ratio est quia Deus non minùs perfectè operatur in operibus gratiæ quàm in operibus naturæ. Sic autem videmus in operibus naturæ quòd non invenitur principium aliquorum operum in aliquâ re, quin inveniantur in eâ quæ sunt necessaria ad hujusmodi opera perficienda; sicut in animalibus inveniuntur organa, quibus perfici possunt opera ad quæ peragenda anima habet potestatem. Manifestum est autem quòd charitas, in quantum ordinat hominem ad finem ultimum, est principium omnium bonorum operum, quæ in finem ultimum ordinari possunt. Unde oportet quòd cum charitate simul infundantur omnes virtutes morales, quibus homo perficit singula genera bonorum operum. Et sic patet quòd virtutes morales infusæ non solum habent connexionem propter prudentiam, sed etiam propter charitatem; et quòd qui amittit charitatem per peccatum mortale, amittit omnes virtutes morales infusas.

Ad primum ergo dicendum quòd ad hoc quòd actus inferioris potentiæ sit perfectus, requiritur quòd non solum adsit perfectio in superiori potentiâ, sed etiam in inferiori. Si enim principale agens debito modo se haberet, non sequeretur actio perfecta, si instrumentum non esset bene dispositum. Unde oportet ad hoc quòd homo benè operetur in his quæ sunt ad finem, quòd non solum habeat virtutem quâ benè se habeat circa finem, sed etiam virtutes quibus benè se habeat circa ea quæ sunt ad finem. Nam virtus quæ est circa finem, se habet ut principalis et motiva, respectu earum quæ sunt ad finem. Et ideò cum charitate necesse est etiam habere alias virtutes.

Ad secundum dicendum quòd quandoque contingit quòd aliquis habens habitum patitur difficultatem in operando; et per consequens non sentit delectationem et complacentiam in actu propter aliquod impedimentum extrinsecus superveniens; sicut ille qui habet habitum scientiæ, patitur difficultatem in intelligendo propter somnolentiam vel aliquam infirmitatem. Et similiter habitus moralium virtutum infusarum patiuntur interdum difficultatem in operando propter aliquas dispositiones contrarias ex præcedentibus actibus relictas; quæ quidem difficultas non ita accidit in virtutibus moralibus acquisitis, quia per exercitium actuum, quo acquiruntur, tolluntur etiam contrariæ dispositiones.

Ad tertium dicendum quòd aliqui sancti dicuntur aliquas virtutes non habere, in quantum patiuntur difficultatem in actibus earum, ratione jam dictâ in solut. princ., quamvis habitus omnium virtutum habeant,

ARTICULUS IV. — *Utrùm fides et spes possint esse sine charitate.* — (*Inf., quæst. 71, art. 4, corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd fides et spes nunquàm sint sine charitate. Cùm enim sint virtutes theologicæ, digniores esse videntur virtutibus moralibus etiam infusis. Sed virtutes morales infusæ non possunt esse sine charitate. Ergo neque fides et spes.

2. Præterea, *nullus credit nisi volens*, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 26, parùm à princ. Sed charitas est in voluntate sicut perfectio ejus, ut supra dictum est, qu. 62, art. 3. Ergo fides non potest esse sine charitate.

3. Præterea, Augustinus dicit in Enchir., cap. 8, propè fin., quòd *spes sine amore esse non potest*. Amor autem est charitas; de hoc enim amore ibi loquitur. Ergo spes non potest esse sine charitate.

Sed contra est quod Matth. 1 dicitur in Glossâ interl., in princ., quòd *fides generat spem, spes verò charitatem*. Sed generans est prius generato, et potest esse sine eo. Ergo fides potest esse sine spe, et spes sine charitate.

Respondeo dicendum quòd fides et spes, sicut et virtutes morales, dupliciter considerari possunt: uno modo secundùm inchoationem quamdam; alio modo secundùm perfectum esse virtutis. Cùm enim virtus ordinetur ad bonum opus agendum, virtus quædam perfecta dicitur ex hoc quòd potest in opus perfectè bonum: quod quidem est dùm non solùm bonum est quod fit, sed etiam benè fit; alioquin, si bonum sit quod fit, non autem benè fiat, non erit perfectè bonum; unde nec habitus, qui est talis operis principium, habebit perfectè rationem virtutis; sicut si aliquis operetur justa, bonum quidem facit; sed non erit opus perfectæ virtutis, nisi hoc benè faciat, id est, secundùm electionem rectam, quod est per prudentiam. Et ideò justitia sine prudentiâ non potest esse virtus perfecta.

Sic igitur fides et spes sine charitate possunt quidem aliquàlter esse; perfectæ autem virtutis rationem sine charitate non habent. Cùm enim fidei opus sit credere Deo, credere autem sit alicui propriâ voluntate assentire, si non debito modo velit, non erit fidei opus perfectum: quòd autem debito modo velit, hoc est per charitatem, quæ perficit voluntatem. *Omnis enim rectus motus voluntatis ex recto amore procedit*, ut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 9, à princ. Sic igitur fides est quidem sine charitate, sed non perfecta virtus; sicut temperantia vel fortitudo sine prudentiâ. Et similiter dicendum est de spe; nam actus spei est expectare futuram beatitudinem à Deo: qui quidem actus perfectus est, si fiat ex meritis quæ quis habet, quod non potest esse sine charitate; si autem hoc expectet ex meritis quæ nondùm habet, sed proponit in futurum acquirere, erit actus imperfectus: et hoc potest esse sine charitate. Et ideò fides et spes possunt esse sine charitate; sed sine charitate, propriè loquendo, virtutes non sunt. Nam ad rationem virtutis pertinet ut non solùm secundùm ipsam ali-

quod bonum operemur, sed etiam benè, ut dicitur in 2 Eth., cap. 6, in princ.

Ad primum ergo dicendum quòd virtutes morales dependent à prudentiâ. Prudentia autem infusa nec rationem prudentiæ habere potest absque charitate, utpote deficiente debitâ habitudine ad primum principium, quod est ultimus finis. Fides autem et spes secundùm proprias rationes nec à prudentiâ, nec à charitate dependent; et ideò sine charitate esse possunt, licet non sint virtutes sine charitate, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de fide quæ habet perfectam rationem virtutis.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus loquitur ibi de spe, secundùm quòd aliquis expectat futuram beatitudinem per merita quæ jam habet; quod non est sine charitate.

ARTICULUS V. — *Utrùm charitas possit esse sine fide et spe.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas possit esse sine fide et spe. Charitas enim est amor Dei. Sed Deus potest à nobis amari naturaliter, etiam non præsuppositâ fide vel spe futuræ beatitudinis. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

2. Præterea, charitas est radix omnium virtutum, secundùm illud Ephes. 3, 17: *In charitate radicati et fundati*. Sed radix aliquando est sine ramis. Ergo charitas potest esse aliquando sine fide, et spe, et aliis virtutibus.

3. Præterea, in Christo fuit perfecta charitas: et ipse tamen non habuit fidem et spem, quia fuit perfectus comprehensor, ut infra dicitur, p. 3, qu. 7, art. 3 et 4, et qu. 9, art. 2. Ergo charitas potest esse sine fide et spe.

Sed contra est quod Apostolus dicit Hebr. 11, 6: *Sine fide impossibile est placere Deo*; quod maximè pertinet ad charitatem, ut patet secundùm illud Proverb. 8, 17: *Ego diligentes me diligo*. Spes etiam est quæ introducit ad charitatem, ut supra dictum est, qu. 62, art. 4. Ergo charitas non potest haberi sine fide et spe.

Respondeo dicendum quòd charitas non solùm significat amorem Dei, sed etiam amicitiam quamdam ad ipsum; quæ quidem super amorem addit *mutuam redumptionem cum quâdam communicatione mutuâ*, ut dicitur in 8 Ethic., cap. 2. Et quod hoc ad charitatem pertineat, patet per id quod dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*; et 1 ad Cor. 1, 9, dicitur: *Fidelis Deus, per quem vocati estis in societatem Filii ejus*. Hæc autem societas hominis ad Deum, quæ est quædam familiaris conversatio cum ipso, inchoatur quidem hîc in præsentî per gratiam; perficietur autem in futuro per gloriam; quorum utrumque fide et spe tenetur. Unde sicut aliquis non posset cum aliquo amicitiam habere, si discredet vel desperaret se posse habere aliquam societatem vel familiarem conversationem cum ipso, ita aliquis non potest habere amicitiam ad Deum, quæ est charitas, nisi fidem habeat, per quam credat hujusmodi societatem et conversatio-

nem hominis cum Deo, et speret se ad hanc societatem pertinere.

Et sic charitas sine fide et spe nullo modo esse potest.

Ad primum ergo dicendum quòd charitas non est qualiscumque amor Dei, sed amor Dei quo diligitur ut beatitudinis objectum, ad quod ordinamur per fidem et spem.

Ad secundum dicendum quòd charitas est radix fidei et spei, in quantum dat eis perfectionem virtutis; sed fides et spes secundum rationem propriam præsupponuntur ad charitatem, ut supra dictum est, qu. 62, art. 4, et sic charitas sine eis esse non potest.

Ad tertium dicendum quòd Christo defuit fides et spes, propter id quod est imperfectionis (1) in eis; sed loco fidei habuit apertam visionem; et loco spei plenam comprehensionem; et sic fuit perfecta charitas in eo.

QUÆSTIO LXVI.

DE ÆQUALITATE VIRTUTUM. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de æqualitate virtutum; et circa hoc quærentur sex: 1^o utrùm virtus possit esse major vel minor; 2^o utrùm omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales; 3^o de comparatione virtutum moralium ad intellectuales; 4^o de comparatione virtutum moralium ad invicem; 5^o de comparatione virtutum intellectualium ad invicem; 6^o de comparatione virtutum theologiarum ad invicem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm virtus possit esse major vel minor.* — (*Inf., art. 2, corp., et qu. 73, art. 2, ad 3, et qu. 112, art. 4, corp., et 2-2, qu. 5, art. 4, et 3, dist. 36, art. 4, et Mal. quæst. 2, art. 6, ad 8, et Virt. qu. 5, art. 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtus non possit esse major vel minor. Dicitur enim Apoc. 21, quòd latera civitatis Hierusalem sunt æqualia. Per hæc autem significantur virtutes, ut Glossa, ord. ex Nic. de Lyr., dicit ibid. Ergo omnes virtutes sunt æquales: non ergo potest esse virtus major virtute.

2. Præterea, omne illud cuius ratio consistit in maximo, non potest esse majus vel minus. Sed ratio virtutis consistit in maximo; est enim virtus *ultimum potentiae*, ut Philosophus dicit in 1 de Cælo, text. 116, et Augustinus, in 2 de lib. Arbitr., cap. 19, in princ., ait quòd *virtutes sunt maxima bona, quibus nullus potest malè uti*. Ergo videtur quòd virtus non possit esse major neque minor.

3. Præterea, quantitas effectus pensatur secundum virtutem agentis. Sed virtutes perfectæ, quæ sunt virtutes infusæ, sunt à Deo, cuius virtus est uniformis et infinita. Ergo videtur quòd virtus non possit esse major virtute.

Sed contra, ubicumque potest esse augmentum et superabundantia, potest esse inæqualitas. Sed in virtutibus invenitur superabun-

dantia et augmentum; dicitur enim Matth. 5, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quàm Scribarum et Phariseorum, non intrabitis in regnum cælorum*; et Prov. 15, 5, dicitur: *In abundanti justitiâ virtus maxima est*. Ergo videtur quòd virtus possit esse major vel minor.

Respondeo dicendum quòd cùm quæritur utrùm virtus una possit esse major aliâ, quæstio dupliciter intelligi potest: uno modo in virtutibus specie differentibus; et sic manifestum est quòd una virtus est aliâ major; semper enim est potior causa suo effectui; et in effectibus tantò aliquid est potius, quantò est causæ propinquius. Manifestum est autem ex dictis, qu. 61, art. 2, quòd causa et radix humani boni est ratio. Et ideò prudentia, quæ perficit rationem, præfertur in bonitate aliis virtutibus moralibus perficientibus vim appetitivam, in quantum participat rationem; et in his etiam tantò est una alterâ melior, quantò magis ad rationem accedit; unde et justitia, quæ est in voluntate, præfertur aliis virtutibus moralibus; et fortitudo, quæ est in irascibili, præfertur temperantiæ, quæ est in concupiscibili, quæ minùs participat rationem, ut patet in 7 Ethic., cap. 6.

Alio modo potest intelligi quæstio in virtute ejusdem speciei; et sic secundum ea quæ dicta sunt supra, qu. 52, art. 1, cùm de intensiōibus habituum ageretur, virtus potest dupliciter dici major et minor: uno modo secundum seipsam; alio modo ex parte participantis subjecti. Si igitur secundum seipsam consideretur, magnitudo vel parvitas ejus attenditur secundum ea ad quæ se extendit. Quicumque autem habet aliquam virtutem, putà temperantiam, habet ipsam quantum ad omnia ad quæ se temperantia extendit; quod de scientiâ et arte non contingit; non enim quicumque est grammaticus, scit omnia quæ ad grammaticam pertinent. Et secundum hoc benedixerunt Stoici, ut Simplicius dicit in Comment. Præd., cap. de Qualit., quòd *virtus non recipit magis neque minus*, sicut scientia vel ars, eò quòd ratio virtutis consistit in maximo.

Si verò consideretur virtus ex parte subjecti participantis, sic contingit virtutem esse majorem vel minorem, sive secundum diversa tempora in eodem, sive in diversis hominibus, quia ad attingendum medium virtutis, quod est secundum rationem rectam, unus est melius dispositus quàm alius, vel propter majorem assuetudinem, vel propter meliorem dispositionem naturæ, vel propter perspicacius judicium rationis, aut etiam propter majus gratiæ donum, quod unicuique donatur secundum mensuram donationis Christi, ut dicitur ad Eph. 4, 7.

Et in hoc deficiebant Stoici, æstimantes nulum esse virtuosum dicendum: nisi qui summè fuerit dispositus ad virtutem. Non enim exigitur ad rationem virtutis quòd attingat rectæ rationis medium in indivisibili, sicut Stoici putabant; sed sufficit propè medium esse, ut in 2 Ethic., cap. 6, ante med., dicitur. Idem etiam indivisibile signum unus propinquius et promptius attingit quàm alius, sicut etiam patet in sagittatoribus trahentibus ad certum signum.

(1) Ita cod. Alcan. et Camer. cum Nicolaio. Edit. Rom. et Patav.: *Propter id quod est aliquid imperfectionis*, etc.

Ad primum ergo dicendum quòd æqualitas illa non est secundum quantitatem absolutam, sed est secundum (1) proportionem intelligenda, quia omnes virtutes proportionaliter crescunt in homine, ut infra dicetur, art. seq.

Ad secundum dicendum quòd illud ultimum quod pertinet ad virtutem, potest habere rationem *magis vel minus* boni, secundum prædictos modos; cum non sit ultimum indivisibile, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd Deus non operatur secundum necessitatem naturæ, sed secundum ordinem suæ sapientiæ, secundum quam diversam mensuram virtutis hominibus largitur, secundum illud ad Eph. 4, 7: *Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi.*

ARTICULUS II. — *Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales.* — (Sup., art. 1, ad 1, et inf., quæst. 73, art. 2, ad 3, et 2, dist. 42, qu. 2, art. 5, ad 6, et 3, dist. 36, art. 4, et Mal. qu. 1, art. 9, et ad 8, et Virt. qu. 5, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes virtutes in uno et eodem sint æqualiter intensæ. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 7, 7: *Unusquisque enim habet proprium donum à Deo, alius quidem sic, alius autem sic.* Non esset autem unum donum magis proprium alicui quàm aliud, si omnes virtutes dono Dei infusas quilibet æqualiter haberet. Ergo videtur quòd non omnes virtutes sint æquales in uno et eodem.

2. Præterea, si omnes virtutes essent æquæ intensæ in uno et eodem, sequeretur quòd quicumque excederet aliquem in unâ virtute, excederet ipsum in omnibus aliis virtutibus. Sed hoc patet esse falsum, quia diversi sancti de diversis virtutibus præcipuè laudantur, sicut Abraham de fide, Moyses de mansuetudine, Job de patientiâ; unde de quolibet confessore cantatur in Ecclesiâ: *Non est inventus similis illi, qui conservaret legem Excelsi*, eò quòd quilibet habuit prærogativam alicujus virtutis. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

3. Præterea, quantò habitus est intensior, tantò homo secundum ipsum delectabilius et promptius operatur. Sed experimento patet quòd unus homo delectabilius et promptius operatur actum unius virtutis quàm actum alterius. Non ergo omnes virtutes sunt æquales in uno et eodem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 6 de Trinit., cap. 4, in princ., quòd *quicumque sunt æquales in fortitudine, æquales sunt in prudentiâ et temperantiâ*, et sic de aliis. Hoc autem non esset, nisi omnes virtutes unius hominis essent æquales. Ergo omnes virtutes unius hominis sunt æquales.

Respondeo dicendum quòd quantitas virtutum, sicut ex dictis patet, art. præc., potest attendi dupliciter: uno modo secundum rationem speciei; et sic non est dubium quòd

una virtus unius hominis sit major quàm alia, sicut charitas fide et spe.

Alio modo potest attendi secundum participationem subjecti, prout scilicet intenditur vel remittitur in subjecto; et secundum hoc omnes virtutes unius hominis sunt æquales quâdam æqualitate proportionis, in quantum æqualiter crescunt in homine; sicut digiti manûs sunt inæquales secundum quantitatem, sed sunt æquales secundum proportionem, cum proportionaliter augeantur.

Hujusmodi autem æqualitatis oportet eodem modo rationem accipere, sicut et connexionis. Æqualitas enim est quædam connexio unitatum (1) secundum quantitatem. Dictum est autem supra, qu. 65, art. 1, quòd ratio connexionis virtutum dupliciter assignari potest: uno modo secundum intellectum eorum qui intelligunt per has quatuor virtutes quatuor condiciones generales virtutum, quarum una simul invenitur cum aliis in quâlibet materiâ; et sic virtus in quâlibet materiâ non potest æqualis dici, nisi habeat omnes istas condiciones æquales. Et hanc rationem æqualitatis virtutum assignat Augustinus in 6 de Trinit., cap. 4, circ. princ., dicens: *Si dixeris æquales esse istos fortitudine, sed illum præstare prudentiâ, sequitur quòd hujus fortitudo minùs prudens sit, ac per hoc nec fortitudine æquales sint, quando est illius fortitudo prudentior; atque ita de cæteris virtutibus invenies, si omnes eadem consideratione percurras.*

Alio modo assignata est ratio connexionis virtutum secundum eos qui intelligunt hujusmodi virtutes habere materias determinatas; et secundum hoc ratio connexionis virtutum moralium accipitur ex parte prudentiæ, et ex parte charitatis quantum ad virtutes infusas; non autem ex parte inclinationis, quæ est ex parte subjecti, ut supra dictum est, quæst. 65, art. 1 et 2. Sic igitur et ratio æqualitatis virtutum potest accipi ex parte prudentiæ quantum ad id quod est formale in omnibus virtutibus moralibus. Existente enim ratione æqualiter perfectâ in uno et eodem, oportet quòd proportionaliter secundum rationem rectam medium constituatur in quâlibet materiâ virtutum. Quantum verò ad id quod est materiale in virtutibus moralibus, scilicet inclinationem ipsam ad actum virtutis, potest esse unus homo magis promptus ad actum unius virtutis quàm ad actum alterius vel ex naturâ, vel ex consuetudine (2), vel etiam ex gratiæ dono.

Ad primum ergo dicendum quòd verbum Apostoli potest intelligi de donis gratiæ gratis datæ, quæ non sunt communia omnibus, nec omnia æqualia in uno et eodem.

Vel potest dici quòd refertur ad mensuram gratiæ gratum facientis, secundum quam unus abundat in omnibus virtutibus plus quàm alius, propter majorem abundantiam prudentiæ, vel etiam charitatis, in quâ connectuntur omnes virtutes infusæ.

Ad secundum dicendum quòd unus san-

(1) Ita codd. Alcan. et Camer. cum Nicolaio. Edit. Rom. et Patav.: *Non solum est secundum quantitatem absolutam, sed etiam secundum, etc.*

(1) Ita Nicolaius cum Mss. Al., *virtutum.*

(2) Al., *vel consuetudine.*

ctus laudatur præcipuè de unâ virtute, et alius de aliâ, propter excellentiorem promptitudinem ad actum unius virtutis quàm ad actum alterius.

Et secundùm hoc etiam patet responsio ad tertium.

ARTICULUS III. — *Utrùm virtutes morales præmineant intellectualibus.* — (Sup., qu. 61, art. 1, ad 3, et inf., qu. 68, art. 7 et 8, corp. et 2-2, quæst. 23, art. 6, ad 1, et quæst. 191, art. 3, corp., et 4, dist. 23, quæst. 3, art. 3, et Virt. quæst. 1, art. 2, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales præmineant intellectualibus. Quod enim magis est necessarium et permanentius, est melius. Sed virtutes morales sunt permanentiores etiam disciplinis, quæ sunt virtutes intellectuales; et sunt etiam magis necessariae ad vitam humanam. Ergo sunt præferendæ virtutibus intellectualibus.

2. Præterea, de ratione virtutis est quòd bonum faciat habentem. Sed secundùm virtutes morales dicitur homo bonus, non autem secundùm virtutes intellectuales, nisi fortè secundùm solam prudentiam. Ergo virtus moralis est melior quàm virtus intellectualis.

3. Præterea, finis est nobilior his quæ sunt ad finem. Sed, sicut dicitur in 6 Ethic., cap. 12, in med., *virtus moralis facit rectam intentionem finis, prudentia autem facit rectam electionem eorum quæ sunt ad finem.* Ergo virtus moralis est nobilior prudentiâ, quæ est virtus intellectualis circa moralia.

Sed contra, virtus moralis est in rationali per participationem; virtus autem intellectualis in rationali per essentiam, sicut dicitur in 1 Ethic., cap. ult., circ. fin. Sed rationale per essentiam est nobilius quàm rationale per participationem. Ergo virtus intellectualis est nobilior virtute morali.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici majus vel minus dupliciter: uno modo simpliciter; alio modo secundùm quid. Nihil enim prohibet aliquid esse melius simpliciter, ut philosophari quàm ditari; quod tamen non est melius secundùm quid, id est, necessitatem patienti. Simpliciter autem consideratur unumquodque, quando consideratur secundùm propriam rationem suæ speciei. Habet autem virtus speciem ex objecto, ut ex dictis patet, quæst. 54, art. 2, et quæst. 60, art. 1. Unde, simpliciter loquendo, illa virtus nobilior est quæ habet nobilius objectum. Manifestum est autem quòd objectum rationis est nobilius quàm objectum appetitûs; ratio enim apprehendit aliquid in universali, sed appetitus tendit in res quæ habent esse particulare. Unde, simpliciter loquendo, virtutes intellectuales, quæ perficiunt rationem, sunt nobiliores quàm morales, quæ perficiunt appetitum.

Sed si consideretur virtus in ordine ad actum, sic virtus moralis, quæ perficit appetitum, cujus est movere alias potentias ad actum, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1, nobilior est. Et quia virtus dicitur ex eo quòd

est principium alicujus actûs, cùm sit perfectio potentiae, sequitur etiam quòd ratio virtutis magis competat virtutibus moralibus quàm virtutibus intellectualibus; quamvis virtutes intellectuales sint nobiliores habitus simpliciter.

Ad primum ergo dicendum quòd virtutes morales sunt magis permanentes quàm intellectuales, propter exercitium earum in his quæ pertinent ad vitam communem. Sed manifestum est quòd objecta disciplinarum, quæ sunt necessaria et semper eodem modo se habentia, sunt permanentiora quàm objecta virtutum moralium, quæ sunt quædam particularia agibilia. Quòd autem virtutes morales sint magis necessariae ad vitam humanam, non ostendit eas esse nobiliores simpliciter, sed quoad hoc; quinimò virtutes intellectuales speculativæ ex hoc ipso quòd non ordinantur ad aliud, sicut utile ordinatur ad finem, sunt digniores. Hoc enim contingit quia secundùm eas quodammodò inchoatur in nobis beatitudo, quæ consistit in cognitione veritatis, sicut supra dictum est, qu. 3, art. 6.

Ad secundum dicendum quòd secundùm virtutes morales dicitur homo bonus simpliciter, et non secundùm intellectuales virtutes, eâ ratione quâ appetitus movet alias potentias ad suum actum, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1, et quæst. 56, art. 3. Unde per hoc etiam non probatur nisi quòd virtus moralis sit melior secundùm quid.

Ad tertium dicendum quòd prudentia non solùm dirigit virtutes morales in eligendo ea quæ sunt ad finem, sed etiam in præstituendo finem. Est autem finis uniuscujusque virtutis moralis attingere medium in propriâ materiâ; quod quidem medium determinatur secundùm rectam rationem prudentiæ, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 6, et in 6, cap. ult.

ARTICULUS IV. — *Utrùm justitia sit præcipua inter virtutes morales.* — (Sup., art. 1, corp., et inf., quæst. 68, art. 7, corp., et 2-2, quæst. 58, art. 12, et quæst. 123, art. 12, et quæst. 140, art. 8, et 3, dist. 35, quæst. 1, art. 3, et 4, dist. 32, quæst. 3, art. 3, corp., et Virt. quæst. 5, art. 3, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd justitia non sit præcipua inter virtutes morales. Majus enim est dare alicui de proprio quàm reddere alicui quod ei debetur. Sed primum pertinet ad liberalitatem, secundum autem ad justitiam. Ergo videtur quòd liberalitas sit major virtus quàm justitia.

2. Præterea, illud videtur esse maximum in unoquoque, quod est perfectissimum in ipso. Sed, sicut dicitur Jacobi 1, 4, *patientia opus perfectum habet.* Ergo videtur quòd patientia sit major quàm justitia.

3. Præterea, magnanimitas operatur magnum in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3. Ergo magnificat etiam ipsam justitiam. Est igitur major quàm justitia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, paulò ante fin., quòd *justitia est præclarissima virtutum.*

Respondeo dicendum quòd virtus aliqua secundum suam speciem potest dici major vel simpliciter, vel secundum quid. Simpliciter quidem dicitur major, secundum quòd in eâ majus bonum rationis relucet, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., et secundum hoc justitia inter omnes virtutes morales præcellit, tanquam propinquior rationi. Quod patet et ex subjecto, et ex objecto. Ex subjecto quidem, quia est in voluntate sicut in subjecto; voluntas autem est appetitus rationalis, ut ex dictis patet, quæst. 53, art. 5 et 1 p., quæst. 80. Secundum autem objectum sive materiam, quia est circa operationes quibus homo ordinatur non solum in seipso, sed etiam ad alterum. Unde *justitia est præclarissima virtutum*, ut dicitur in 5 Ethic., loc. sup. cit.

Inter alias autem virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tantò in unaquaquaque magis relucet rationis bonum, quantò circa majora motus appetitivus subditur rationi. Maximum autem in his quæ ad hominem pertinent, est vita, à quâ omnia alia dependent. Et ideò fortitudo, quæ appetitivum motum subdit rationi in his quæ ad mortem et vitam pertinent, primum locum tenet inter virtutes morales, quæ sunt circa passiones, tamen ordinatur infra justitiam. Unde Philosophus dicit in 1 Rhet., cap. 9, à princ., quòd *necesse est maximas esse virtutes quæ sunt aliis honoratissimæ: siquidem est virtus potentia benefactiva. Propter hoc fortes et justos maximè honorant. Hæc quidem in bello, scilicet fortitudo, hæc autem, scilicet justitia, et in bello, et in pace utilis est.*

Post fortitudinem autem ordinatur temperantia, quæ subicit rationi appetitum circa ea quæ immediatè ordinantur ad vitam vel in eodem secundum numerum, vel in eodem secundum speciem, scilicet in cibis et veneralibus; et sic istæ tres virtutes simul cum prudentiâ dicuntur esse principales etiam dignitate.

Secundum quid autem dicitur aliqua virtus esse major, secundum quòd adminiculum vel ornamentum præbet principali virtuti; sicut substantia est simpliciter dignior accidente, aliquod tamen accidens est secundum quid dignius substantiâ, in quantum perficit substantiam in aliquo esse accidentali.

Ad primum ergo dicendum quòd actus liberalitatis oportet quòd fundetur super actum justitiæ; non enim esset liberalis datio, si non de proprio daret, ut in 2 Polit., cap. 3, circ. med., dicitur. Unde liberalitas sine justitiâ esse non posset, quæ secernit suum à non suo; justitia autem potest esse sine liberalitate. Unde justitia simpliciter est major liberalitate, tanquam communior, et fundamentum ipsius. Liberalitas autem est secundum quid major, cum sit quidam ornatus justitiæ, et supplementum ejus.

Ad secundum dicendum quòd patientia dicitur habere *opus perfectum* in tolerantia malorum, in quibus non solum excludit injustam vindictam, quam etiam excludit justitia; neque solum odium, quod facit charitas; neque solum iram, quod facit mansuetudo;

sed etiam excludit tristitiam inordinatam, quæ est radix omnium prædictorum. Et ideò in hoc est perfectior et major, quia in hac materiâ extirpat radicem; non autem est simpliciter perfectior omnibus aliis virtutibus, quia fortitudo non solum sustinet molestias absque perturbatione, quod est patientiæ; sed etiam ingerit se eis cum opus fuerit; unde quicumque est fortis, est patiens; sed non convertitur. Est autem patientia quædam fortitudinis pars.

Ad tertium dicendum quòd magnanimitas non potest esse nisi aliis virtutibus præexistentibus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 3, à princ. Unde comparatur ad alias sicut ornatus earum; et sic secundum quid est major omnibus aliis, non tamen simpliciter.

ARTICULUS V. — *Utrum sapientia sit maxima inter virtutes intellectuales.* — (Sup., qu. 57, art. 2, ad 2, et inf., qu. 68, art. 7, corp., et 1 Eth., princ., et lib. 6, lect. 6 et 7.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd sapientia non sit maxima inter virtutes intellectuales. Imperans enim majus est eo cui imperatur. Sed prudentia videtur imperare sapientiæ; dicitur enim 1 Ethic., cap. 2, quòd *quales (1) disciplinarum debitum est esse in civitatibus, et quales unumquodque addiscere, et usquequò, hæc præordinat*, scilicet politica, quæ ad prudentiam pertinet, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 8. Cum igitur inter disciplinas etiam sapientia contineatur, videtur quòd prudentia sit major quàm sapientia.

2. Præterea, de ratione virtutis est quòd ordinet hominem ad felicitatem; est enim virtus *dispositio perfecti ad optimum*, ut dicitur in 7 Physic., text. 17. Sed prudentia est *recta ratio agibilium*, per quæ homo ad felicitatem perducitur; sapientia autem non considerat humanos actus, quibus ad beatitudinem pervenitur. Ergo prudentia est major virtus quàm sapientia.

3. Præterea, quantò cognitio est perfectior, tantò videtur esse major. Sed perfectiorem cognitionem habere possumus de rebus humanis, de quibus est scientia, quàm de rebus divinis, de quibus est sapientia, ut distinguit Augustinus in 14 de Trinit., cap. 14, in princ., quia divina incomprehensibilia sunt, secundum illud Job. 36, 26: *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Ergo scientia est major virtus quàm sapientia.

4. Præterea, cognitio principiorum est dignior quàm cognitio conclusionum. Sed sapientia concludit ex principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, sicut et aliæ scientiæ. Ergo intellectus est major virtus quàm sapientia.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 7, parum à princ., quòd *sapientia est sicut caput inter virtutes intellectuales.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Objectum autem sapientiæ præcedit

(1) Al., quale.

inter objecta omnium virtutum intellectualium; considerat enim causam altissimam, quæ Deus est, ut dicitur in princ. Metaph., cap. 1 et 2. Et quia per causam judicatur de effectu, et per causam superiorem de causis inferioribus, inde est quod sapientia habet iudicium de omnibus aliis virtutibus intellectualibus, et ejus est ordinare omnes, et ipsa est quasi architectonica respectu omnium.

Ad primum ergo dicendum quod cum prudentia sit circa res humanas, sapientia verò circa causam altissimam, *impossibile est quod prudentia sit major virtus quam sapientia, nisi*, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 7, parum à princ., *maximum eorum quæ sunt in mundo, esset homo*. Unde dicendum est, sicut in eodem lib. dicitur, ibid., quod prudentia non imperat ipsi sapientiæ, sed potius è converso, quia *spiritualis judicat omnia, et ipse à nemine judicatur*, ut dicitur 1 ad Corinth. 2, 15. Non enim prudentia habet se intromittere de altissimis, quæ considerat sapientia, sed imperat de his quæ ordinantur ad sapientiam, scilicet quomodo homines debeant ad sapientiam pervenire; unde in hoc est prudentia, seu politica ministra sapientiæ; introducit enim ad eam, præparans ei viam, sicut ostiarius ad regem.

Ad secundum dicendum quod prudentia considerat ea quibus pervenitur ad felicitatem; sed sapientia considerat ipsum objectum felicitatis, quod est altissimum intelligibile. Et si quidem esset perfecta consideratio sapientiæ respectu sui objecti, esset perfecta felicitas in actu sapientiæ. Sed quia actus sapientiæ in hac vitâ est imperfectus respectu principalis objecti, quod est Deus, ideò actus sapientiæ est quædam inchoatio seu participatio futuræ felicitatis; et sic propinquius se habet ad felicitatem quam prudentia.

Ad tertium dicendum quod sicut Philosophus dicit in 1 de Animâ, text. 1, *una notitia præfertur alteri, aut ex eo quod est nobiliorum, aut propter certitudinem*. Si igitur subiecta sint æqualia in bonitate et nobilitate, illa quæ est certior, erit major virtus; sed illa quæ est minus certa de altioribus et majoribus, præfertur ei quæ est magis certa de inferioribus rebus. Unde Philosophus dicit in 2 de Cælo, text. 60, quod *magnum est de rebus cælestibus aliquid posse cognoscere etiam debili et topica ratione*; et in 1 de Partibus animalium, cap. 5, circa princ., dicit quod *amabile est magis parvum aliquid cognoscere de rebus nobilioribus quam multa cognoscere de rebus ignobilioribus*. Sapientia igitur, ad quam pertinet Dei cognitio, homini maximè in statu hujus vitæ non potest perfectè advenire, ut sit quasi ejus possessio; sed hoc solius Dei est, ut dicitur in 1 Metaph., cap. 2, post med. Sed tamen illa modica cognitio quæ per sapientiam de Deo haberi potest, omni alii cognitioni præfertur.

Ad quartum dicendum quod veritas et cognitio principiorum indemonstrabilium dependet ex ratione terminorum. Cognito enim quid est totum et quid est pars, statim cogno-

scitur quod omne totum est majus suâ parte. Cognoscere autem rationem entis et non entis, et totius et partis, et aliorum quæ consequuntur ad ens, ex quibus sicut ex terminis constituuntur principia indemonstrabilia, pertinet ad sapientiam, quia ens commune est proprius effectus causæ altissimæ, scilicet Dei. Et ideò sapientia non solum utitur principiis indemonstrabilibus, quorum est intellectus, concludendo ex eis, sicut etiam aliæ scientiæ, sed etiam judicando de eis, et disputando contra negantes. Unde sequitur quod sapientia sit major virtus quam intellectus.

ARTICULUS VI. — *Utrum charitas sit maxima inter virtutes theologicas.* — (2-2, quæst. 23, art. 6, et quodl. 30, art. 4, et 3, dist. 33, quæst. 2, ad 3, et 2 cont., cap. 43, ad 13, et Virt. quæst. 2, art. 1, corp., fin., et ad 17, et art. 5, corp., et ad 4, et 1 Cor. 13, lect. 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod charitas non sit maxima inter virtutes theologicas. Cum enim fides sit in intellectu, spes autem et charitas in vi appetitivâ, ut supra dictum est, qu. 62, art. 3, videtur quod fides comparetur ad spem et charitatem, sicut virtus intellectualis ad moralem. Sed virtus intellectualis est major morali, ut ex dictis patet, art. 3 hujus qu. Ergo fides est major spe et charitate.

2. Præterea, quod se habet ex additione ad aliud, videtur esse majus eo. Sed spes, ut videtur, se habet ex additione ad charitatem: præsupponit enim spes amorem, ut Augustinus dicit in Enchirid., cap. 8, versùs fin.; addit enim quemdam motum pro tensionis in rem amatam. Ergo spes est major charitate.

3. Præterea, causa est potior effectu. Sed fides et spes sunt causa charitatis; dicitur enim Matth. 1, in Glossâ (interlin., super illud: *Abraham genuit Isaac*), quod *fides generat spem, et spes charitatem*. Ergo fides et spes sunt majores charitate.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor. 13, 13: *Nunc autem manent fides, spes, charitas, tria hæc; major autem horum est charitas*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 hujus quæst., magnitudo virtutis secundum suam speciem consideratur ex objecto. Cum autem tres virtutes theologice respiciant Deum sicut proprium objectum, non potest una earum dici major alterâ ex hoc quod sit circa majus objectum, sed ex eo quod una se habeat propinquius ad objectum quam alia.

Et hoc modo charitas est major aliis: nam aliæ important in sui ratione quamdam distantiam ab objecto; est enim fides de non visis, spes autem de non habitis; sed amor charitatis est de eo quod jam habetur; est enim amatum quodammodo in amante, et etiam amans per affectum trahitur ad unionem amati, propter quod dicitur 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo*.

Ad primum ergo dicendum quòd non hoc modo se habet fides ad spem et charitatem (1), sicut prudentia ad virtutem moralem; et hoc propter duo: primò quidem quia virtutes theologicæ habent objectum, quod est supra animam humanam; sed prudentia et virtutes morales sunt circa ea quæ sunt infra hominem. In his autem quæ sunt supra hominem, nobilior est dilectio quàm cognitio: perficitur enim cognitio, secundùm quòd cognita sunt in cognoscente; dilectio verò, secundùm quòd diligens trahitur ad rem dilectam. Id autem quod est supra hominem, nobilior est in seipso, quàm sit in homine, quia unumquodque est in altero per modum ejus in quo est; è converso autem est in his quæ sunt infra hominem. Secundò quia prudentia moderatur motus appetitivos ad morales virtutes pertinentes; sed fides non moderatur motum appetitivum tendentem in Deum, qui pertinet ad virtutes theologicas, sed solùm ostendit objectum. Motus autem appetitivus in objectum excedit cognitionem humanam, secundùm illud ad Ephes. 3, 19: *Supereminentem scientiæ charitatem Christi.*

Ad secundum dicendum quòd spes præsupponit amorem ejus quod quis adipisci se sperat, qui est amor concupiscentiæ; quo quidem amore magis se amat qui concupiscit bonum, quàm aliquid aliud. Charitas autem importat amorem amicitiae, ad quam pervenitur spe, ut supra dictum est, qu. 42, art. 4.

Ad tertium dicendum quòd causa perficiens est potior suo effectui, non autem causa disponens; sic enim calor ignis esset potior quàm anima, ad quam disponit materiam; quod patet esse falsum. Sic autem fides generat spem, et spes charitatem, secundùm scilicet quòd una disponit ad alteram.

QUÆSTIO LXVII.

DE DURATIONE VIRTUTUM POST HANC VITAM.

— (In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de duratione virtutum post hanc vitam; et circa hoc quæruntur sex: 1° utrùm virtutes morales maneant post hanc vitam; 2° utrùm virtutes intellectuales; 3° utrùm fides; 4° utrùm remaneat spes; 5° utrùm remaneat aliquid fidei vel spei; 6° utrùm maneat charitas.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm virtutes morales maneant post hanc vitam.* — (Inf., art. 2, corp., et ad 1, et quæst. 78, art. 6, corp., et 2-2, quæst. 52, art. 3, ad 2, et 3, dist. 33, quæst. 1, art. 4, et 4, dist. 14, quæst. 1, art. 3, quæst. 3, et Virt., quæst. 5, art. 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes morales non maneant post hanc vitam. Homines enim in statu futuræ gloriæ erunt similes Angelis, ut dicitur Matth. 22. Sed ridiculum est in Angelis ponere virtutes morales, ut dicitur in 10 Ethic., cap. 8, circa

med. Ergo neque in hominibus post hanc vitam erunt virtutes morales.

2. Præterea, virtutes morales perficiunt hominem in vitâ activâ. Sed vita activa non manet post hanc vitam; dicit enim Gregorius in 4 Moral., cap. 18, ante med.: *Activæ vitæ opera cum corpore transeunt.* Ergo virtutes morales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, temperantia et fortitudo, quæ sunt virtutes morales, sunt irrationalium partium, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 10, in princ. Sed irrationales partes animæ corrumpuntur corrupto corpore, eò quòd sunt actus organorum corporalium. Ergo videtur quòd virtutes morales non maneant post hanc vitam.

Sed contra est quod dicitur Sap. 1, 15, quòd *justitia perpetua est et immortalis.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 14 de Trin., cap. 9, à princ., Tullius posuit post hanc vitam quatuor virtutes cardinales non esse, sed in aliâ vitâ homines esse beatos *sola cognitione naturæ, quæ nihil est melius aut amabilius*, ut Augustinus dicit ibidem, *eâ scilicet naturâ quæ creavit omnes naturas.* Ipse autem postea determinat hujusmodi quatuor virtutes in futurâ vitâ existere; tamen alio modo.

Ad cujus evidentiam sciendum est quòd in hujusmodi virtutibus aliquid est formale, et aliquid quasi materiale. Materiale quidem est in his virtutibus inclinatio quædam partis appetitivæ ad passiones vel operationes secundùm modum aliquem. Sed quia iste modus determinatur à ratione, ideò formale in omnibus virtutibus est ipse ordo rationis.

Sic igitur dicendum est quòd hujusmodi virtutes morales in futurâ vitâ non manent quantum ad id quod est materiale in eis; non enim habebunt in futurâ vitâ locum concupiscentiæ et delectationes ciborum et venereorum; neque etiam timores et audaciæ circa pericula mortis; neque etiam distributiones et communicationes rerum quæ veniunt in usum præsentis vitæ.

Sed quantum ad id quod est formale, remanebunt in beatis perfectissimè post hanc vitam, in quantum ratio uniuscujusque rectissima erit circa ea quæ ad ipsum pertinent secundùm statum illum; et vis appetitiva omninò movebitur secundùm ordinem rationis in his quæ ad statum illum pertinent. Unde Augustinus ibidem dicit quòd *prudentia ibi erit sine ullo periculo erroris; fortitudo sine molestiâ tolerandorum malorum; temperantiæ sine repugnatione libidinum; ut prudentia sit nullum bonum Deo præponere vel æquare, fortitudinis, ei firmissimè inhærere; temperantiæ, nullo defectu noxiæ delectari.* De justitiâ verò manifestum est quem actum ibi habebit, scilicet esse subditum Deo, quia etiam in hâc vitâ ad justitiam pertinet esse subditum superiori.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur ibi de hujusmodi virtutibus moralibus quantum ad id quod materiale est in eis; sicut de justitiâ, quantum ad communicationes et distributiones; de fortitudine quantum ad terribilia et pericula; de

(1) Ita cod. Tarrac. Codex Alcan.: *Quod non eodem modo se habent fides et spes ad charitatem.* Editi: *Quod hoc modo non se habent fides et spes, etc.*

temperantiâ, quantum ad concupiscentias pravas.

Et similiter dicendum est ad secundum; ea enim quæ sunt activæ vitæ, materialiter se habent ad virtutes.

Ad tertium dicendum quod status post hanc vitam est duplex: unus quidem ante resurrectionem, quando animæ erunt à corporibus separatæ; alius autem post resurrectionem, quando animæ iteratò corporibus suis uniuntur. In illo ergo resurrectionis statu erunt vires irrationales in organis corporis sicut et nunc sunt; unde et poterit in irascibili esse fortitudo, et in concupiscibili temperantiâ, in quantum utraque vis perfectè erit disposita ad obediendum rationi. Sed in statu ante resurrectionem partes irrationales non erunt actu in animâ, sed solum radicaliter in essentiâ ipsius, ut in primo dictum est, qu. 77, art. 8; unde nec hujusmodi virtutes erunt in actu nisi in radice, scilicet in ratione et voluntate, in quibus sunt seminaria quædam harum virtutum, ut dictum est ibid.; sed iustitia, quæ est in voluntate, etiam actu remanebit; unde specialiter de eâ dictum est in corp., quod est *perpetua et immortalis*, tum ratione subjecti, quia voluntas incorruptibilis est, tum etiam propter similitudinem actûs, ut prius dictum est, ibid.

ARTICULUS II. — *Utrum virtutes intellectuales maneat post hanc vitam.* — (Inf., quæst. 93, art. 6, ad 2, et 2, dist. 6, art. 4, ad 3, et dist. 34, art. 5, et 3 cont., cap. 21, et Mal. quæst. 2, art. 12, et opusc. 2, cap. 118.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtutes intellectuales non maneat post hanc vitam. Dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 13, 8, quod *scientia destruetur*; et ratio est quia *ex parte cognoscimus*. Sed sicut cognitio scientiæ est *ex parte*, id est, imperfecta, ita etiam cognitio aliarum virtutum intellectualium quamdiu hæc vita durat. Ergo omnes virtutes intellectuales post hanc vitam cessabunt.

2. Præterea, Philosophus dicit in Prædicamentis, cap. de Qualit., circa princ., quod scientia, cum sit habitus, est qualitas difficilè mobilis: non enim de facili amittitur nisi ex aliquâ forti transmutatione vel ægritudine. Sed nulla est tanta transmutatio corporis humani, sicut per mortem. Ergo scientia et aliæ virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

3. Præterea, virtutes intellectuales perficiunt intellectum ad benè operandum proprium actum. Sed actus intellectûs non videtur esse post hanc vitam, eò quod *nihil intelligit anima sine phantasmate*, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 30; phantasmata autem post hanc vitam non manent, cum non sint nisi in organis corporeis. Ergo virtutes intellectuales non manent post hanc vitam.

Sed contra est quod firmiter est cognitio universalium et necessariorum quam particularium et contingentium. Sed in homine remanet post hanc vitam cognitio particula-

rium et contingentium, putà eorum quæ quis facit vel passus est, secundum illud Luc. 16, 25: *Recordare quia recepisti bona in vitâ tuâ, et Lazarus similiter mala*. Ergo multò magis remanet cognitio universalium et necessariorum, quæ pertinet ad scientiam et ad alias virtutes intellectuales.

Respondeo dicendum quod, sicut in primo dictum est, quæst. 79, art. 6, quidam posuerunt quod species intelligibiles non permanent in intellectu possibili, nisi quamdiu actu intelligit; nec est aliqua conservatio specierum, cessante consideratione actuali, nisi in viribus sensitivis, quæ sunt actus corporaliū organorum, scilicet imaginativâ et memorativâ. Hujusmodi autem vires corrumpuntur corrupto corpore; et ideò secundum hoc scientia nullo modo post hanc vitam remanebit corpore corrupto, neque aliqua alia intellectualis virtus.

Sed hæc opinio est contra sententiam Aristotelis, qui in 3 de Animâ, text. 8, dicit quod *intellectus possibilis est in actu, cum sit singula, sicut sciens; cum tamen sit in potentia ad considerandum in actu*. Est etiam contra rationem, quia species intelligibiles recipiuntur in intellectu possibili immobiliter secundum modum recipientis; unde et intellectus possibilis dicitur *locus specierum*, quasi species intelligibiles conservans. Sed phantasmata, ad quæ respiciendo homo intelligit in hac vitâ, applicando ad ipsa species intelligibiles, ut in primo dictum est, quæst. 85, art. 1 et 2, corrupto corpore corrumpuntur.

Unde quantum ad ipsa phantasmata quæ sunt quasi materialia in virtutibus intellectualibus, virtutes intellectuales destruuntur destructo corpore; sed quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili, virtutes intellectuales manent. Species autem se habent in virtutibus intellectualibus sicut formales. Unde intellectuales virtutes manent post hanc vitam quantum ad id quod est formale in eis, non autem quantum ad id quod est materiale, sicut et de moralibus dictum est art. præc.

Ad primum ergo dicendum quod verbum Apostoli est intelligendum quantum ad id quod est materiale in scientiâ, et quantum ad modum intelligendi, quia scilicet neque phantasmata remanebunt destructo corpore, neque erit usus scientiæ per conversionem ad phantasmata.

Ad secundum dicendum quod per ægritudinem corrumpitur habitus scientiæ quantum ad id quod est materiale in eo, scilicet quantum ad phantasmata; non autem quantum ad species intelligibiles, quæ sunt in intellectu possibili.

Ad tertium dicendum quod anima separata post mortem habet alium modum intelligendi quam per conversionem ad phantasmata, ut in primo dictum est, quæst. 89, art. 1, et sic scientia manet; non tamen secundum eundem modum operandi, sicut et de virtutibus moralibus dictum est art. præc.

ARTICULUS III. — *Utrum fides maneat post hanc vitam.* — (Inf., art. 5, et 2-2, quæst. 4, art. 4, et ad 1, quæst. 18, art. 2, corp., fin., et quæst. 7, art. 3, ad 3, dist. 31, art. 1, quæst. 2 et 3, et Ver. quæst. 27, art. 5, ad 6, fin., et Virt. quæst. 5, art. 4, ad 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fides maneat post hanc vitam. Nobilior enim est fides quam scientia. Sed scientia manet post hanc vitam, ut dictum est art. præc. Ergo et fides.

2. Præterea, 1 ad Cor. 3, 11, dicitur : *Fundamentum aliud nemo potest ponere, præter id quod positum est, quod est Christus Jesus*, id est, fides Christi Jesu. Sed, sublato fundamento, non remanet id quod superædificatur. Ergo, si fides non remanet post hanc vitam, nulla alia virtus remaneret.

3. Præterea, cognitio fidei et cognitio gloriæ differunt secundum perfectum et imperfectum. Sed cognitio imperfecta potest esse simul cum cognitione perfectâ; sicut in Angelo simul potest esse cognitio vespertina cum cognitione matutinâ; et aliquis homo potest simul habere de eadem conclusione scientiam per syllogismum demonstrativum, et opinionem per syllogismum dialecticum. Ergo etiam fides simul esse potest post hanc vitam cum cognitione gloriæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit 2 ad Cor. 5, 6 : *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur à Domino; per fidem enim ambulamus, et non per speciem.* Sed illi qui sunt in gloriâ, non peregrinantur à Domino, sed sunt ei præsentés. Ergo fides non manet post hanc vitam in gloriâ.

Respondeo dicendum quod oppositio est per se, et propria causa quod unum oppositum excludatur ab alio, in quantum scilicet in omnibus oppositis includitur oppositio affirmationis et negationis. Invenitur autem in quibusdam oppositio secundum contrarias formas, sicut in coloribus album et nigrum; in quibusdam autem secundum perfectum et imperfectum; unde in alterationibus *magis* et *minus* accipiuntur ut contraria, ut cum de minus calido fit magis calidum, ut dicitur in 5 Physic., text. 19. Et quia perfectum et imperfectum opponuntur, impossibile est quod simul secundum idem sit perfectio et imperfectio. Est autem considerandum quod imperfectio quidem quandoque est de ratione rei, et pertinet ad speciem ipsius, sicut defectus rationis pertinet ad rationem speciei equi vel bovis; et quia unum et idem numero manens non potest transferri de unâ specie in aliam, inde est quod tali imperfectione sublatâ, tollitur species rei, sicut jam non esset bos vel equus, si esset rationalis. Quandoque verò imperfectio non pertinet ad rationem speciei, sed accidit individuo secundum aliquid aliud; sicut alicui homini quandoque accidit defectus rationis, in quantum impeditur in eo rationis usus propter somnum, vel ebrietatem, vel aliquid hujusmodi. Patet autem quod tali imperfectione remotâ, nihilominus substantia remanet.

Manifestum est autem quod imperfectio

cognitionis est de ratione fidei, ponitur enim in ejus definitione; fides enim est *substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium*, ut dicitur ad Hebr. 11, 1, et Augustinus dicit, tract. 40 in Joan., à med.: *Quid est fides? credere quod non vides.* Quod autem cognitio sit sine apparitione vel visione, hoc ad imperfectionem cognitionis pertinet; et sic imperfectio cognitionis est de ratione fidei. Unde manifestum est quod fides non potest esse perfecta cognitio eadem numero manens.

Sed ulteriùs considerandum est utrum simul possit esse cum cognitione perfectâ; nihil enim prohibet aliquam cognitionem imperfectam simul esse aliquando cum cognitione perfectâ. Est igitur considerandum quod cognitio potest esse imperfecta tripliciter: uno modo ex parte objecti cognoscibilis; alio modo ex parte medii; tertio modo ex parte subjecti. Ex parte quidem objecti cognoscibilis differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio matutina et vespertina in Angelis; nam cognitio matutina est de rebus secundum quod habent esse in Verbo; cognitio autem vespertina est de iis, secundum quod habent esse in propriâ naturâ, quod est imperfectum respectu primi esse. Ex parte verò medii differunt secundum perfectum et imperfectum cognitio quæ est de aliquâ conclusione per medium demonstrativum, et per medium probabile. Ex parte verò subjecti differunt secundum perfectum et imperfectum opinio, fides et scientia. Nam de ratione opinionis est quod accipiat unum cum formidine alterius oppositi; unde non habet firmam inhæSIONem. De ratione verò scientiæ est quod habeat firmam inhæSIONem cum visione intellectivâ; habet enim certitudinem procedentem ex intellectu principiorum. Fides autem medio modo se habet; excedit enim opinionem in hoc quod habet firmam inhæSIONem; deficit verò à scientiâ in eo quod non habet visionem.

Manifestum est autem quod perfectum et imperfectum non possunt simul esse secundum idem; sed ea quæ differunt secundum perfectum et imperfectum, secundum aliquid idem possunt simul esse in aliquo alio eodem. Sic igitur cognitio perfecta et imperfecta ex parte objecti nullo modo possunt esse de eodem objecto; possunt tamen convenire in eodem medio et in eodem subjecto. Nihil enim prohibet quod unus homo simul et semel per unum et idem medium habeat cognitionem de duobus, quorum unum est perfectum, et aliud imperfectum, sicut de sanitate et ægritudine, et bono et malo. Similiter etiam impossibile est quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte medii conveniant in uno medio; sed nihil prohibet quin conveniant in uno objecto et in uno subjecto; potest enim unus homo cognoscere eandem conclusionem per medium probabile et demonstrativum. Et similiter est impossibile quod cognitio perfecta et imperfecta ex parte subjecti sint simul in eodem subjecto. Fides autem in sui ratione habet imperfectionem quæ est ex parte subjecti, ut scilicet credens non videat id quod

credit; beatitudo autem de sui ratione habet perfectionem ex parte subjecti, ut scilicet beatus videat id quo beatificatur, ut supra dictum est, quæst. 3, art. 8. Unde manifestum est quod impossibile est quod fides maneat simul cum beatitudine in eodem subjecto.

Ad primum ergo dicendum quod fides est nobilior quam scientia ex parte objecti, quia ejus objectum est veritas prima; sed scientia habet perfectiorem modum cognoscendi, quia non repugnat perfectioni beatitudinis, scilicet visioni, sicut repugnat ei modus fidei.

Ad secundum dicendum quod fides est *fundamentum* quantum ad id quod habet de cognitione; et ideò, quando perficietur cognitio, erit perfectius fundamentum.

Ad tertium patet solutio ex his quæ supra dicta sunt in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrum spes maneat post mortem in statu gloriæ.* — (1-2, quæst. 18, art. 2, et 3, dist. 31, quæst. 2, art. 1, quæst. 2, et Virt. quæst. 4, art. 4.)

Ad quantum sic proceditur. 1. Videtur quod spes maneat post mortem in statu gloriæ. Spes enim nobiliori modo perficit appetitum humanum quam virtutes morales. Sed virtutes morales manent post hanc vitam, ut patet per Augustinum in 14 de Trin., cap. 9, à med. Ergo multò magis spes.

2. Præterea, spei opponitur timor. Sed timor manet post hanc vitam; et in beatis quidem timor filialis, qui manet in seculum; et in damnatis timor pœnarum. Ergo spes pari ratione potest permanere.

3. Præterea, sicut spes est futuri boni, ita et desiderium. Sed in beatis est desiderium futuri boni et quantum ad gloriam corporis, quam animæ beatorum desiderant, ut dicit Augustinus 12 super Genes. ad litter., cap. 35, et etiam quantum ad gloriam animæ, secundum illud Eccli. 24, 29: *Qui edunt me, adhuc esurient; et qui bibunt me, adhuc sitient*: et 1 Petr. 1, 12, dicitur: *In quem desiderant Angeli prospicere*. Ergo videtur quod possit esse spes post hanc vitam in beatis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 8, 24: *Quod videt quis, quid sperat?* Sed beati vident id quod est objectum spei, scilicet Deum. Ergo non sperant.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., id quod de ratione sui importat imperfectionem subjecti, non potest simul stare cum subjecto oppositâ perfectione perfecto; sicut patet quod motus in ratione sui importat imperfectionem subjecti; est enim *actus existentis in potentia, in quantum hujusmodi*; unde quando illa potentia reducitur ad actum, jam cessat motus, non enim adhuc albatur, postquam jam aliquid factum est album. Spes autem importat motum quemdam in id quod non habetur, ut patet ex his quæ supra de passione spei diximus, quæst. 40, art. 1 et 2. Et ideò, quando habetur id quod speratur, scilicet divina fruitio, jam spes esse non poterit.

Ad primum ergo dicendum quod spes est nobilior virtutibus moralibus quantum ad objectum, quod est Deus; sed actus virtutum

moralium non repugnant perfectioni beatitudinis, sicut actus spei, nisi fortè ratione materiæ, secundum quam non manent. Non enim virtus moralis perficit appetitum solum in id quod nondum habetur, sed etiam circa id quod præsentialiter habetur.

Ad secundum dicendum quod duplex est timor: servilis et filialis, ut infra dicetur, 2-2, qu. 19, art. 2. Servilis quidem est timor pœnæ, qui non poterit esse in gloriâ, nullâ possibilitate ad pœnam remanente. Timor verò filialis habet duos actus, scilicet revereri Deum; et quantum ad hunc actum manet; et timere separationem ab ipso et quantum ad hunc actum non manet. Separari enim à Deo habet rationem mali; nullum autem malum ibi timebitur, secundum illud Prov. 1, 33: *Abundantiâ perfruetur, malorum timore sublato*. Timor autem opponitur spei per oppositionem boni et mali, ut supra dictum est, quæst. 40, art. 1, et ideò timor qui remanet in gloriâ, non opponitur spei. In damnatis autem magis potest esse timor pœnæ quam in beatis spes gloriæ; quia in damnatis erit successio pœnarum; et sic remanet ibi ratio futuri, quod est objectum timoris. Sed gloria sanctorum est absque successionem secundum quamdam æternitatis participationem, in quâ non est præteritum et futurum, sed solum præsens. Et tamen nec etiam in damnatis est propriè timor; nam sicut supra dictum est, quæst. 42, art. 2, timor nunquam est sine aliquâ spe evasionis; quæ omninò in damnatis non erit; unde nec in illis etiam erit timor, nisi communiter loquendo, secundum quod quælibet expectatio mali futuri dicitur timor.

Ad tertium dicendum quod quantum ad gloriam animæ non potest esse in beatis desiderium, secundum quod respicit futurum, ratione jam dictâ in corp. et quæst. 33, art. 2. Dicitur autem ibi esse esuries et sitis per remotionem fastidii; et eadem ratione dicitur esse desiderium in Angelis. Respectu autem gloriæ corporis in animabus sanctorum potest quidem esse desiderium, non tamen spes, propriè loquendo; neque secundum quod spes est virtus theologica (sic enim ejus objectum est Deus, non autem aliquod bonum creatum); neque secundum quod communiter sumitur, quia objectum spei est arduum, ut supra dictum est, qu. 40, art. 1. Bonum autem, cujus jam inevitabilem causam habemus, non comparatur ad nos in ratione ardui; unde non propriè dicitur aliquis qui habet argentum, sperare se habiturum aliquid quod statim in potestate ejus est ut emat; et similiter illi qui habent gloriam animæ, non propriè dicuntur sperare gloriam corporis, sed solum desiderare.

ARTICULUS V. — *Utrum aliquid fidei vel spei remaneat in gloriâ.* — (3, dist. 31, quæst. 2, art. 1, quæst. 1 et 3, et Ver. quæst. 34, art. 5, ad 6, et Virt. quæst. 5, art. 14, ad 10.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquid fidei vel spei remaneat in gloriâ. Remoto enim quod est proprium, remanet id quod est commune, sicut dicitur in lib. de

Causis, propos. 1, quòd *remoto rationali*, remanet vivum; et *remoto vivo*, remanet ens. Sed in fide est aliquid quod habet commune cum beatitudine, scilicet ipsa cognitio; aliquid autem quod est sibi proprium, scilicet ænigma, est enim fides cognitio ænigmatica. Ergo, remoto ænigmate fidei, adhuc remanet ipsa cognitio fidei.

2. Præterea, fides est quoddam spirituale lumen animæ, secundum illud Eph. 1, 18: *Illuminatos oculos cordis vestri in agnitionem Dei*. Sed hoc lumen est imperfectum respectu luminis gloriæ, de quo dicitur in Psalm. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*. Lumen autem imperfectum remanet, superveniente lumine perfecto; non enim candela extinguatur, claritate solis superveniente. Ergo videtur quòd ipsum lumen fidei maneat cum lumine gloriæ.

3. Præterea, substantia habitus non tollitur per hoc quòd subtrahitur materia; potest enim homo habitum liberalitatis retinere, etiam amissâ pecuniâ; sed actum habere non potest. Objectum autem fidei est veritas prima non visa. Ergo, hoc remoto per hoc quòd videtur veritas prima, adhuc potest remanere ipse habitus fidei.

Sed contra est quòd fides est quidam habitus simplex. Simplex autem vel totum tollitur, vel totum remanet. Cum igitur fides non totaliter maneat, sed evacuetur, ut dictum est art. 3 hujus quæst., videtur quòd totaliter tollatur.

Respondeo dicendum quòd quidam dixerunt quòd spes totaliter tollitur; fides autem partim tollitur, scilicet quantum ad ænigma; et partim manet, scilicet quantum ad substantiam cognitionis.

Quod quidem si sic intelligitur, quòd maneat non idem numero, sed idem genere, verissimè dictum est. Fides enim cum visione patriæ convenit in genere, quod est cognitio; spes autem non convenit cum beatitudine in genere; comparatur enim spes ad beatitudinis fruitionem sicut motus ad quietem in termino.

Si autem intelligatur quòd eadem numero cognitio quæ est fidei, maneat in patriâ, hoc est omninò impossibile. Non enim, remotâ differentiâ alicujus speciei, remanet substantia generis eadem numero; sicut remotâ differentiâ constitutivâ albedinis, non remanet eadem substantia coloris numero; ut sic idem color numero sit quandoque albedo, quandoque verò nigredo. Non enim comparatur genus ad differentiam, sicut materia ad formam, ut remaneat substantia generis eadem numero differentiâ remotâ; sicut remanet eadem numero substantia materiæ, remotâ formâ. Genus enim et differentia non sunt partes speciei (1); sed sicut species significat totum, id est, compositum ex materiâ et formâ in rebus materialibus, ita differentia significat totum, et similiter genus; sed genus denominat totum ab eo quod est sicut materia, differentia verò ab eo quod est sicut forma, species verò ab utroque; sicut in homine sensitiva natura materialiter se habet ad intellectivam; animal

autem dicitur, quod habet naturam sensitivam; rationale, quod habet intellectivam; homo, quod habet utrumque: et sic idem totum significatur per hæc tria, sed non ab eodem. Unde patet quòd cum differentia non sit nisi designativa generis, remotâ differentiâ, non potest substantia generis eadem remanere; non enim remanet eadem animalitas, si sit alia anima constituens animal. Unde non potest esse quòd eadem numero cognitio quæ prius fuit ænigmatica, postea fiat visio aperta. Et sic patet quòd nihil idem numero vel specie, quod est in fide, remanet in patriâ, sed solum idem genere.

Ad primum ergo dicendum quòd, remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere, ut ex dictis patet in corp. art.

Ad secundum dicendum, quòd imperfectio luminis candelæ non opponitur perfectioni solaris luminis, quia non respiciunt idem subjectum; sed imperfectio fidei et perfectio gloriæ opponuntur ad invicem, et respiciunt idem subjectum (1): unde non possunt esse simul, sicut nec claritas aeris cum obscuritate ejus.

Ad tertium dicendum quòd ille qui amittit pecuniam, non amittit possibilitatem habendi pecuniam; et ideò convenienter remanet habitus liberalitatis. Sed in statu gloriæ non solum actu tollitur objectum fidei, quod est non visum, sed etiam secundum possibilitatem, propter beatitudinis stabilitatem; et ideò frustra talis habitus remaneret.

ARTICULUS VI. — Utrum remaneat charitas post hanc vitam in gloriâ. — (*Inf., quæst. 3, art. 3, ad 2, et 3, dist. 31, quæst. 2, et Ver. quæst. 27, art. 5, ad 6, et Virt. quæst. 2, art. 12, ad 20.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd charitas non maneat post hanc vitam in gloriâ, quia, ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*, id est, quod est imperfectum. Sed charitas viæ est imperfecta. Ergo evacuabitur, adveniente perfectione gloriæ.

2. Præterea, habitus et actus distinguuntur secundum objecta. Sed objectum amoris est bonum apprehensum. Cum ergo alia sit apprehensio præsentis vitæ, et alia apprehensio futuræ vitæ, videtur quòd non maneat eadem charitas utrobique.

3. Præterea, eorum quæ sunt unius rationis, imperfectum potest venire ad æqualitatem perfectionis (2) per continuum augmentum. Sed charitas viæ nunquam potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, quantum cumque augeatur. Ergo videtur quòd charitas viæ non remaneat in patriâ.

Sed contra est quod Apostolus dicit 1 ad Cor. 13, 8: *Charitas nunquam excidit*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 3 hujus quæst., quando imperfectio alicujus rei non est de ratione speciei ipsius, nihil prohibet idem numero quod prius fuit imperfectum, postea perfectum esse, sicut homo per augmentum perficitur, et albedo

(1) Nicol. addit: *Alioquin non prædicarentur de specie.*

(1) Al., *objectum.*

(2) An *perfectioris?*

per intensionem. Charitas autem est amor, de cuius ratione non est aliqua imperfectio; potest enim esse et habiti et non habiti, et visi et non visi. Unde charitas non evacuatur per gloriæ perfectionem, sed eadem numero manet.

Ad primum ergo dicendum quod imperfectio charitatis per accidens se habet ad ipsam, quia non est de ratione amoris imperfectio. Remoto autem eo quod est per accidens, nihilominus remanet substantia rei. Unde, evacuatâ imperfectione charitatis, non evacuatur ipsa charitas.

Ad secundum dicendum quod charitas non habet pro objecto ipsam cognitionem; sic enim non esset eadem in viâ et in patriâ; sed habet pro objecto ipsam rem cognitam, quæ est eadem, scilicet ipsum Deum.

Ad tertium dicendum quod charitas viæ per augmentum non potest pervenire ad æqualitatem charitatis patriæ, propter differentiam quæ est ex parte causæ. Visio enim est quædam causa amoris, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 3, à princ.; Deus autem quantò perfectius cognoscitur, tantò perfectius amatur.

QUÆSTIO LXVIII.

DE DONIS. — (In octo articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de donis; et circa hoc quærentur octo: 1^o utrùm dona differant à virtutibus; 2^o de necessitate donorum; 3^o utrùm dona sint habitus; 4^o quæ et quot sint; 5^o utrùm dona sint connexa; 6^o utrùm maneant in patriâ; 7^o de comparatione eorum ad invicem; 8^o de comparatione eorum ad virtutes.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm dona differant à virtutibus.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dona non distinguantur à virtutibus. Gregorius enim, in 1 Moral., cap. 12, in princ., exponens illud Job 1: *Nati sunt ei septem filii*, dicit: *Septem nobis nascuntur filii, cum per conceptionem bonæ cogitationis sancti Spiritus septem in nobis virtutes oriuntur*; et inducit illud quod habetur Isa. 11, 2: *Requiescet super eum spiritus... intellectus*, etc., ubi enumerantur septem Spiritus sancti dona. Ergo septem dona Spiritus sancti sunt virtutes.

2. Præterea, Augustinus, in lib. 1 de Quæstionibus evangel., quæst. 8, exponens illud quod habetur Matth. 12: *Tunc vadit, et assumit septem alios spiritus*, etc., dicit: *Septem vitia sunt contraria septem virtutibus Spiritus sancti*, id est, septem donis. Sunt autem septem vitia contraria virtutibus communiter dictis. Ergo dona non distinguuntur à virtutibus communiter dictis.

3. Præterea, quorum est definitio eadem, ipsa quoque sunt eadem. Sed definitio virtutis convenit donis; unumquodque enim donum est *bona qualitas mentis, quâ rectè vivitur*, etc. Similiter definitio doni convenit virtutibus infusis: est enim donum *datio irredibilis*, secundum Philosophum, lib. 4 Top., cap. 4, loc. 50. Ergo virtutes et dona non distinguuntur.

4. Præterea, plures eorum quæ numerantur

inter dona, sunt virtutes; nam, sicut supra dictum est, quæst. 57, art. 2, sapientia, et intellectus, et scientia sunt virtutes intellectuales; consilium ad prudentiam pertinet; pietas autem species est iustitiæ; fortitudo autem quædam virtus est moralis. Ergo videtur quod dona et virtutes non distinguantur.

Sed contra est quod Gregorius, in 1 Moral., cap. 12, distinguit septem dona, quæ dicit significari per septem filios Job, à tribus virtutibus theologicis, quas dicit significari per tres filias Job; et in 2 Moral., cap. 26, ante med., distinguit eadem septem dona à quatuor virtutibus cardinalibus, quas dicit significari per quatuor angulos domus.

Respondeo dicendum quod si loquamur de dono et virtute secundum nominis rationem, sic nullam oppositionem habent ad invicem. Nam ratio virtutis sumitur, secundum quod perficit hominem ad benè agendum, ut supra dictum est, quæst. 53, art. 3 et 4. Ratio autem doni sumitur secundum comparisonem ad causam à quâ est. Nihil autem prohibet, illud quod est ab alio ut donum, esse perfectivum alicujus ad benè operandum; præsertim cum supra dixerimus, quæst. 63, art. 3, quod virtutes quædam nobis sunt infusæ à Deo. Unde secundum hoc donum à virtute distingui non potest.

Et ideò quidam posuerunt quod dona non essent à virtutibus distinguenda. Sed eis remanet non minor difficultas, ut scilicet rationem assignent quare quædam virtutes dicantur dona, et non omnes; et quare aliquæ computentur inter dona, quæ non computantur inter virtutes, ut patet de timore.

Unde alii dixerunt dona à virtutibus esse distinguenda; sed non assignaverunt convenientem distinctionis causam, quæ scilicet ita communis esset virtutibus, quod nullo modo donis, aut è converso. Considerantes enim aliqui quod inter septem dona quatuor pertinent ad rationem, scilicet *sapientia, scientia, intellectus et consilium*, et tria ad vim appetitivam, scilicet *fortitudo, pietas et timor*, posuerunt quod dona perficiebant liberum arbitrium, secundum quod est facultas rationis; virtutes verò, secundum quod est facultas voluntatis: quia invenerunt duas solas virtutes in ratione vel intellectu, scilicet fidem et prudentiam; alias verò in vi appetitivâ, vel affectivâ. Oporteret autem, si hæc distinctio esset conveniens, quod omnes virtutes essent in vi appetitivâ, et omnia dona in ratione.

Quidam verò considerantes quod Gregorius dicit in 2 Moral., cap. 26, ante med., quod *donum Spiritus sancti, quod in mente sibi subjectâ format prudentiam, temperantiam, iustitiam et fortitudinem, eandem mentem munit contra singula tentamenta per septem dona*, dixerunt quod virtutes ordinantur ad benè operandum, dona verò ad resistendum temptationibus. Sed nec ista distinctio sufficit, quia etiam virtutes temptationibus resistunt inducentibus ad peccata, quæ contrariantur virtutibus; unumquodque enim resistit naturaliter suo contrario; quod præcipuè patet de charitate, de quâ dicitur Cant. 8,

ces mulctationes. Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est huiusmodi, ut patet 1 ad Tim. 1, 13: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum.

Respondeo dicendum quòd quia omne peccatum est voluntarium, in tantum ignorantia potest diminuere peccatum, in quantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuat, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quòd ignorantia quæ totaliter à peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omninò aufert.

Ignorantia verò quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget.

Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere quæ est causa peccati; et tamen totaliter à peccato non excusat. Contingit autem quandoque quòd talis ignorantia directè et per se est voluntaria, sicut cum aliquis suâ sponte nescit aliquid ut liberiùs peccet; et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum; ex intentione (1) enim voluntatis ad peccandum provenit quòd aliquis vult subire ignorantie damnum propter libertatem peccandi. Quandoque verò ignorantia quæ est causa peccati non est directè voluntaria, sed indirectè vel per accidens, putà cum aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cum aliquis vult bibere vinum immoderate; ex quo sequitur eum inebriari, et discretionem carere; et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cum enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quòd voluntas directè et per se feratur in peccatum, sed per accidens; unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd ignorantia secundum quam *omnis malus est ignorans*, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem ad peccatum.

Ad secundum dicendum quòd peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia fortè non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura; et potest contingere, si primum diminuat secundum, quòd ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet; sicut homicidium gravius peccatum est, si sit à sobrio homine factum, quàm si fiat ab ebrio homine; quamvis hæc sint duo peccata, quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati quàm sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum quòd verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectatâ; vel potest intelligi in genere peccati ingratitude, in quâ summus gratus est quòd homo etiam beneficia non reco-

gnoscat; vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum quòd ebrius meretur quidem *duplices mulctationes* propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantie adjunctæ diminuit sequens peccatum; et fortè plus quàm sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est in sol. 2.

Vel potest dici quòd illud verbum inducitur secundum ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris, qui statuit ebrios, si percussissent, ampliùs puniendos, non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem, quia plures injuriantur ebrii quàm sobrii, ut patet per Philosophum, in 2 Polit., sub fin.

QUÆSTIO LXXVII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ peccati ex parte appetitus sensitivi, utrùm passio animæ sit causa peccati; et circa hoc quærentur octo: 1^o utrùm passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem; 2^o utrùm possit superare rationem contra ejus scientiam; 3^o utrùm peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate; 4^o utrùm hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati; 5^o de illis tribus causis quæ ponuntur 1 Joan. 2, 16: *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitæ*; 6^o utrùm passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum; 7^o utrùm totaliter excuset; 8^o utrùm peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm voluntas moveatur à passione appetitus sensitivi.* — (*Sup., quæst. 9, art. 1, et quæst. 10, art. 3, et 2-2, quæst. 156, art. 1, corp., et 3 p., quæst. 46, art. 7, ad 1, et Ver. quæst. 5, art. 10, quæst. 23, art. 9, ad 3 et 6.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveatur à passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi à suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, in quantum est movens et mota, sicut Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 54, universaliter de vi appetitivâ. Cum ergo objectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quòd passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur à corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationalis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem; dicit enim Philosophus, in 3 de Animâ, text. 57, quòd *appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cælestibus sphaera movet sphaeram.* Ergo voluntas non potest moveri à passione appetitus sensitivi.

3. Præterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est

(1) Nicolaius, ex *intensione*.

potentia quædam immaterialis; non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in 3 de Anima, text. 42; appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est quod dicitur Danielis 13, 56: *Concupiscentia subvertit cor tuum.*

Respondeo dicendum quod passio appetitus sensitivi non potest directè trahere aut movere voluntatem, sed indirectè potest; et hoc dupliciter: uno quidem modo secundum quamdam abstractionem; cum enim omnes potentie animæ in unâ essentia animæ radiceantur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur, tum quia omnis virtus ad plura dispersa sit minor, unde è contrario quando intenditur circa unum, minus potest ad alia dispergi; tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et iudicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et iudicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur iudicium gustus; unde videmus quod homines in aliquâ passione existentes non facillè imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur; unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis.

Ad primum ergo dicendum quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de objecto voluntatis, sicut dictum est in corp. art., quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directè voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum quod superius non movetur ab inferiori directè; sed indirectè quodammodo moveri potest, sicut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS II. — *Utrum ratio possit superari à passione contra suam scientiam.* — (*Mal. quæst. 3, art. 6.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio non possit superari à passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur à debiliore. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum

quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari à passione, quæ est debilis (1), et citò transiens.

2. Præterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est verè bonum, non inclinat rationem contra scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum, et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientiâ rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinat rationem contra suam scientiam.

3. Præterea, si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium iudicet in particulari, contra, universalis et particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut: *Omnis homo, et non omnis homo.* Sed duæ opiniones, quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur in 2 Periherm., cap. ult. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

4. Præterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodò ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur in 1 Posteriorum, text. 2. Sed ille qui scit aliquid in universali, putat nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, putat hunc actum esse fornicarium (2). Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Præterea, ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ, secundum Philosophum, in princ. lib. 1 Periherm. Sed homo in passione existens frequenter confitetur, id quod eligit, esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem; quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et æstimet oppositum in particulari.

Sed contra est quod dicit Apostolus Roman. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia; de quâ supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Respondeo dicendum quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 2, in princ., quod scientia nunquam posset superari à passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliquantulum rectè sapiebat; quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur nisi id quod non est bonum,

(1) Nicolaius, *mobilis*.

(2) Ita codd. et exempla omnia. Theologi supplendum censent: *Hunc actum non esse faciendum.*

est moveri per imperium rationis. Hoc igitur modo dona Spiritûs sancti se habent ad homines in comparatione ad Spiritum sanctum, sicut virtutes morales se habent ad vim appetitivam in comparatione ad rationem. Virtutes autem morales habitus quidam sunt, quibus vires appetitivæ disponuntur ad promptè obediendum rationi.

Unde et dona Spiritûs sancti sunt quidam habitus quibus homo perficitur ad promptè obediendum Spiritui sancto

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius, ibidem, lib. 2 Moral., cap. 28, à princ., solvit, dicens quòd *in illis donis sine quibus ad vitam perveniri non potest, Spiritus sanctus in electis omnibus semper manet, sed in aliis non semper manet*. Septem autem dona sunt necessaria ad salutem, ut dictum est, art. 2 hujus quæst. Unde quantum ad ea Spiritus sanctus semper manet in sanctis.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de instrumento, cujus non est agere, sed solùm agi. Tale autem instrumentum non est homo, sed sic agitur à Spiritu sancto, quod etiam agit, in quantum est liberi arbitrii; unde indiget habitu.

Ad tertium dicendum quòd prophetia est de donis quæ sunt ad manifestationem Spiritûs, non autem ad necessitatem salutis. Unde non est simile.

ARTICULUS IV. — *Utrum convenienter septem dona Spiritûs sancti enumerentur.* — (2-2, quæst. 8, art. 6, et 3, dist. 34, quæst. 1, art. 2, et dist. 35, quæst. 2, art. 2, quæst. 3, Isa. 11, lect. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter septem dona Spiritûs sancti enumerentur. In illâ enim enumeratione ponuntur quatuor pertinentia ad virtutes intellectuales, scilicet *sapientia, intellectus, scientia et consilium*, quod pertinet ad prudentiam; nihil autem ibi ponitur quod pertineat ad artem, quæ est quinta virtus intellectualis; similiter etiam ponitur aliquid pertinens ad justitiam, scilicet *pietas*, et aliquid pertinens ad fortitudinem, scilicet *fortitudinis donum*; nihil autem ponitur ibi pertinens ad temperantiam. Ergo insufficienter enumerantur dona.

2. Præterea, pietas est pars justitiæ. Sed circa fortitudinem non ponitur aliqua pars ejus, sed ipsa fortitudo. Ergo non debuit poni pietas, sed ipsa justitia.

3. Præterea, virtutes theologicæ maximè ordinant nos ad Deum. Cùm ergo dona perficiant hominem, secundum quòd movetur à Deo, videtur quòd debuissent poni aliqua dona pertinentia ad theologicas virtutes.

4. Præterea, sicut Deus timetur, ita etiam amatur, et in ipsum aliquis sperat, et de eo delectatur. Amor autem, spes et delectatio sunt passionibus conditivæ timori. Ergo sicut timor ponitur donum, ita et alia tria debent poni dona.

5. Præterea, intellectui adjungitur *sapientia*, quæ regit ipsum; fortitudini autem *consilium*; pietati verò *scientia*. Ergo et timori debuit addi aliquod donum directivum. In

convenienter ergo septem dona Spiritûs sancti enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Scripturæ, Isaïæ 11.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., dona sunt quidam habitus perficientes homines ad hoc quòd promptè sequatur instinctum Spiritûs sancti, sicut virtutes morales perficiunt vires appetitivas ad obediendum rationi. Sicut autem vires appetitivæ natæ sunt moveri per imperium rationis, ita omnes vires humanæ natæ sunt moveri per instinctum Dei, sicut à quâdam superiori potentiâ. Et ideò in omnibus viribus hominis, quæ possunt esse principia humanorum actuum, sicut sunt virtutes, ita etiam sunt dona, scilicet in ratione et in vi appetitivâ.

Ratio autem est speculativa et practica; et in utrâque consideratur apprehensio veritatis, quæ pertinet ad inventionem et judicium de veritate. Ad apprehensionem igitur veritatis perficitur speculativa ratio per *intellectum*, practica verò per *consilium*. Ad rectè autem judicandum speculativa quidem per *sapientiam*, practica verò per *scientiam* perficitur. Appetitiva autem virtus in his quidem quæ sunt ad alterum, perficitur per *pietatem*; in his autem quæ sunt ad seipsum, perficitur per *fortitudinem* contra timorem periculorum, contra concupiscentiam verò inordinatam delectabilium per *timorem*, secundum illud Prov. 15, 27: *In timore (1) Domini declinat omnis à malo*; et in Psal. 118, 120: *Confige timore tuo carnes meas, à judiciis enim tuis timui*. Et sic patet quòd hæc dona extendunt se ad omnia ad quæ se extendunt virtutes tam intellectuales quàm morales.

Ad primum ergo dicendum quòd dona Spiritûs sancti perficiunt hominem in his quæ pertinent ad benè vivendum, ad quæ non ordinatur ars, sed ad exteriora factibilia; est enim ars ratio recta non agibilia, sed factibilia, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 4. Potest tamen etiam dici quòd quantum ad infusionem donorum, ars pertinet ad Spiritum sanctum, qui est principaliter movens; non autem ad homines, qui sunt quædam organa ejus, dùm ab eo moventur. Temperantiæ autem respondet quodammodò donum timeris; sicut enim ad virtutem temperantiæ pertinet secundum ejus propriam rationem ut aliquis recedat à delectationibus pravis propter bonum rationis, ita ad donum timoris pertinet quòd aliquis recedat à delectationibus pravis propter Dei timorem.

Ad secundum dicendum quòd nomen justitiæ imponitur à rectitudine rationis; et ideò nomen virtutis est convenientius quàm nomen doni. Sed nomen pietatis importat reverentiam quam habemus ad patrem et ad patriam. Et quia pater omnium Deus est, etiam cultus Dei *pietas* nominatur, ut Augustinus dicit in 10 de Civ. Dei, cap. 1, versùs fin. Et ideò convenienter donum, quo aliquis propter reverentiam Dei bonum operatur ad omnes, *pietas* nominatur.

(1) Vulgata, per timorem.

Ad tertium dicendum quòd animus hominis non movetur à Spiritu sancto, nisi ei secundum aliquem modum uniatur; sicut instrumentum non movetur ab artifice nisi per contactum aut per aliquam aliam unionem. Prima autem unio hominis est per fidem, spem et charitatem. Unde istæ virtutes præsupponuntur ad dona, sicut radices quædam donorum. Unde omnia dona pertinent ad has tres virtutes, sicut quædam derivationes prædictarum virtutum.

Ad quartum dicendum quòd amor, spes et delectatio habent bonum pro objecto. Summum autem bonum Deus est. Unde nomina harum passionum transferuntur ad virtutes theologicas, quibus anima conjungitur Deo. Timoris autem objectum est malum, quòd Deo nullo modo competit; unde non importat conjunctionem ad Deum, sed magis recessum ab aliquibus rebus propter reverentiam Dei; et idè non est nomen virtutis theologicæ, sed doni, quod eminentius retrahit à malis quàm virtus moralis.

Ad quintum dicendum quòd per sapientiam dirigatur et hominis intellectus, et hominis affectus; et idè ponuntur duo correspondentia sapientiæ, tanquàm directivo; ex parte quidem intellectus donum intellectus; ex parte autem affectus donum timoris. Ratio enim timendi Deum præcipuè sumitur ex consideratione excellentiæ divinæ, quam considerat sapientia.

ARTICULUS V. — *Utrum dona Spiritus sancti sint connexa.* — (2-2, quæst. 19, art. 9, corp., et 3 p., quæst. 7, art. 5, ad 3, et 3, dist. 36, art. 5, et Virt. quæst. 5, art. 2, ad 6, et 1 Cor. 3.)

Ad quintum sic proceditur 1. Videtur quòd dona non sint connexa. Dicit enim Apostolus 1 Cor. 12, 8: *Alii datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ secundum eundem Spiritum.* Sed sapientia et scientia inter dona Spiritus sancti computantur. Ergo dona Spiritus sancti dantur diversis, et non connectuntur sibi invicem in eodem.

2. Præterea, August. dicit in 14 de Trin., cap. 1, à med., quòd *scientiâ non pollent fideles plurimi, quamvis polleant ipsâ fide.* Sed fidem concomitatur aliquod de donis, ad minus donum timoris. Ergo videtur quòd dona non sint de necessitate connexa in uno et eodem.

3. Præterea, Gregorius in 1 Moral., dicit quòd *minor est sapientia, si intellectu careat; et valdè inutilis est intellectus, si ex sapientiâ non subsistat; vile est consilium (1) cui opus fortitudinis deest; et valdè fortitudo destruitur (2), nisi per consilium fulciatur: nulla est scientia, si utilitatem pietatis non habet; et valdè inutilis est pietas, si scientiæ discretionem careat; timor quoque ipse, si non has virtutes habuerit, ad nullum opus bonæ actionis surgit.* Ex quibus videtur quòd unum do-

num possit sine alio haberi. Non ergo dona Spiritus sancti sunt connexa.

Sed contra est quòd ibidem Gregorius præmittit dicens: *Illud in Job filiorum convivio perscrutandum videtur, quòd semetipsos invicem pascunt.* Per filios autem Job, de quibus loquitur, significantur dona Spiritus sancti. Ergo dona Spiritus sancti sunt connexa per hoc quòd se invicem reficiunt.

Respondeo dicendum quòd hujus quæstionis veritas de facili ex præmissis potest haberi. Dictum est enim supra, art. 3 hujus quæst., quòd sicut vires appetitivæ disponuntur per virtutes morales in comparisonem ad regimen rationis, ita omnes vires animæ disponuntur per dona in comparisonem ad Spiritum sanctum moventem. Spiritus autem sanctus habitat in nobis per charitatem, secundum illud Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis;* sicut et ratio nostra perficitur per prudentiam.

Unde sicut virtutes morales connectuntur sibi invicem in prudentiâ, ita dona Spiritus sancti connectuntur sibi invicem in charitate; ita scilicet quòd qui charitatem habet, omnia dona Spiritus sancti habet, quorum nullum sine charitate haberi potest.

Ad primum ergo dicendum quòd sapientia et scientia uno modo possunt considerari, secundum quòd sunt gratiæ gratis datæ, prout scilicet aliquis abundat in tantum in cognitione rerum divinarum et humanarum, ut possit etiam fideles instruere et adversarios confundere; et sic loquitur ibi Apostolus de sapientiâ et scientiâ; unde signanter fit mentio de sermone sapientiæ et scientiæ. Alio modo possunt accipi, prout sunt dona Spiritus sancti; et sic sapientia et scientia nihil aliud sunt quàm quædam perfectiones humanæ mentis, secundum quas disponitur ad sequendum instinctum Spiritus sancti in cognitione divinorum et humanorum. Et sic patet quòd hujusmodi dona sunt in omnibus habentibus charitatem.

Ad secundum dicendum quòd Augustinus ibi loquitur de scientiâ, exponens prædictam auctoritatem Apostoli; unde loquitur de scientiâ prædicto modo acceptâ, secundum quòd est gratia gratis data; quod patet ex hoc quòd subdit: *Aliud enim est scire tantummodò quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam, quæ non nisi æterna est; aliud autem est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur; quam proprio appellare vocabulo scientiam videtur Apostolus.*

Ad tertium dicendum quòd, sicut uno modo connexio virtutum cardinalium probatur per hoc quòd una earum perficitur quodammodò per aliam, ut supra dictum est, qu. 65, art. 1, ita Gregorius eodem modo vult probare connexionem donorum per hoc quòd unum sine alio non potest esse perfectum. Unde præmittit dicens: *Valdè singula quælibet destituitur, si non una virtus alii virtuti suffragetur.* Non ergo datur intelligi quòd unum donum possit esse sine alio; sed quòd intellectus, si esset sine sapientiâ, non esset do-

(1) Ita cum Gregorii textu cod. Alcan., et edit. passim. Nicolaus, nec utile est consilium. Alii, inutile est consilium.

(2) Ita cum Gregorio Mss. Editi plures, destituitur.

num; sicut temperantia, si esset sine justitiâ, non esset virtus.

ARTICULUS VI. — *Utrùm dona Spiritûs sancti remaneant in patriâ.* — (2-2, qu. 8, art. 7, et 3 p., qu. 7, art. 5, ad 3, et 3, dist. 34, qu. 1, art. 3, et dist. 35, qu. 2, art. 2, qu. 3, et art. 4, qu. 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd dona Spiritûs sancti non maneant in patriâ. Dicit enim Gregorius in 2 Moral., cap. 26, parùm à princ., quòd *Spiritus sanctus contra singula tentamenta septem donis erudit mentem.* Sed in patriâ non erunt aliqua tentamenta, secundùm illud Is. 11, 9: *Non nocent, et non occident in universo monte sancto meo.* Ergo dona Spiritûs sancti non erunt in patriâ.

2. Præterea, dona Spiritûs sancti sunt habitus quidam, ut supra dictum est, art. 3 hujus qu. Frustra autem essent habitus, ubi actus esse non possunt. Actus autem quorundam donorum in patriâ esse non possunt; dicit enim Gregorius in 1 Moral., cap. 15, à princ., quòd *intellectus facit audita penetrare, et consilium prohibet esse præcipitem, et fortitudo facit non metuere adversa, et pietas replet cordis viscera operibus misericordiæ.* Hæc autem non competunt statui patriæ. Ergo hujusmodi dona non erunt in statu gloriæ.

3. Præterea, donorum quædam perficiunt hominem in vitâ contemplativâ, ut *sapientia et intellectus*; quædam in vitâ activâ, ut *pietas et fortitudo*. Sed activa vita cum hâc vitâ terminatur, ut Gregorius dicit in 6 Moral., cap. ult., ante med. Ergo in statu gloriæ non erunt omnia dona Spiritûs sancti.

Sed contra est quòd Ambrosius dicit in lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 20, parùm à princ.: *Civitas Dei illa Hierusalem cælestis non meatu alicujus fluvii terrestris abluitur; sed ex vitæ fonte procedens Spiritus sanctus, cujus nos brevi satiamur haustu, in illis cælestibus spiritibus redundantiùs videtur affluere, pleno septem virtutum spiritualium fervens meatu.*

Respondeo dicendum quòd de donis dupliciter possumus loqui: uno modo, quantum ad essentiam donorum; et sic perfectissimè erunt in patriâ, sicut patet per auctoritatem Ambrosii inductam. Cujus ratio est quia dona Spiritûs sancti perficiunt mentem humanam ad sequendam motionem Spiritûs sancti; quod præcipuè erit in patriâ, quando *Deus erit omnia in omnibus*, ut dicitur 1 ad Cor. 13, 28, et quando homo erit totaliter subditus Deo.

Alio modo possunt considerari quantum ad materiam circa quam operantur; et sic in præsentem habent operationem circa aliquam materiam, circa quam non habebunt operationem in statu gloriæ; et secundùm hoc non manebunt in patriâ, sicut supra de virtutibus cardinalibus dictum est, qu. 67, art. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd Gregorius loquitur ibi de donis secundùm quòd competunt statui præsentem; sic enim donis protegi-mur contra tentamenta malorum; sed in statu gloriæ, cessantibus malis, per dona Spiritûs sancti perficiemur in bono.

Ad secundum dicendum quòd Gregorius in singulis donis ponit aliquid quòd transit cum statu præsentem, et aliquid quòd permanet in futuro; dicit enim, loco cit. in arg., quòd *sapientia mentem de æternorum spe et certitudine reficit*; quorum duorum spes transit, sed certitudo remanet; et de intellectu dicit quòd *in eo quòd audita penetrat, reficiendo cor, tenebras ejus illustrat*; quorum auditus transit, quia *non docebit vir fratrem suum*, ut dicitur Jerem. 31, 34; sed illustratio mentis manebit. De consilio autem dicit quòd *prohibet esse præcipitem*, quòd est necessarium in præsentem; et iterùm quòd *ratione animum replet*, quòd est necessarium etiam in futuro. De fortitudine verò dicit quòd *adversa non metuit*, quòd est necessarium in præsentem; et iterùm quòd *confidentia cibos apponit*, quòd permanet etiam in futuro. De scientiâ verò unum tantùm ponit, scilicet quòd *ignorantia jejuniū superat*, quòd pertinet ad statum præsentem; sed quòd addit: *In ventre mentis*, potest figuraliter intelligi repletio cognitionis, quæ pertinet etiam ad statum futurum. De pietate verò dicit quòd *cordis viscera misericordiæ operibus replet*, quòd quidem secundùm verba pertinet tantùm ad statum præsentem; sed ipse intimus affectus proximorum per viscera designatus pertinet etiam ad futurum statum, in quo pietas non exhibebit misericordiæ opera, sed congratulationis affectum. De timore verò dicit quòd *premit mentem, ne de præsentibus superbiat*, quòd pertinet ad statum præsentem; et quòd *de futuris cibo spei confortat*, quòd etiam pertinet ad statum præsentem, quantum ad spem; sed potest etiam ad statum futurum pertinere; quantum ad confortationem de rebus hinc speratis et ibi obtentis.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de donis quantum ad materiam. Opera enim activæ vitæ non erunt materia donorum, sed omnia habebunt actus suos circa ea quæ pertinent ad vitam contemplativam, quæ est vita beata.

ARTICULUS VII. — *Utrùm dignitas donorum attendatur secundùm enumerationem Isaia 11.* — (Isa. 11, lect. 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd dignitas donorum non attendatur secundùm enumerationem quâ enumerantur Isa. 11. Illud enim videtur esse potissimùm in donis quòd maximè Deus ab homine requirit. Sed maximè requirit Deus ab homine timorem: dicitur enim Deuter. 10, 12: *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum?* et Malach. 1, 6, dicitur: *Si ego Dominus, ubi timor meus?* Ergo videtur quòd timor, qui enumeratur ultimò, non sit infimum donorum, sed maximum.

2. Præterea, pietas videtur esse quoddam bonum universale; dicit enim Apostolus 1 ad Timoth. 4, 8, quòd *pietas ad omnia utilis est.*

Sed bonum universale præfertur particularibus bonis. Ergo pietas, quæ penultimò enumeratur, videtur esse potissimum donorum.

3. Præterea, scientia perficit iudicium hominis; consilium autem ad inquisitionem pertinet. Sed iudicium præeminet inquisitioni. Ergo *scientia* est potius donum quam *consilium*, cum tamen post enumeretur.

4. Præterea, fortitudo pertinet ad vim appetitivam, scientia autem ad rationem. Sed ratio est eminentior quam vis appetitiva. Ergo et *scientia* est eminentius donum quam *fortitudo*, quæ tamen primò enumeratur. Non ergo dignitas donorum attenditur secundum ordinem enumerationis eorum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 4, in princ.: *Videtur mihi septiformis operatio Spiritûs sancti, de quâ Isaias loquitur, his gradibus, sentiisque congruere, de quibus sit mentio Matth. 5; sed interest ordinis; nam ibi (scilicet in Isaiâ) numeratio ab excelsioribus cæpit, hic verò ab inferioribus.*

Respondeo dicendum quòd dignitas donorum dupliciter potest attendi: uno modo simpliciter, scilicet per comparisonem ad proprios actus, prout procedunt à suis principiis; alio modo secundum quid, scilicet per comparisonem ad materiam.

Simpliciter autem loquendo de dignitate donorum, eadem est ratio comparisonis in ipsis et in virtutibus, quia dona ad omnes actus potentiarum animæ perficiunt hominem, ad quos perficiunt virtutes, ut supra dictum est, art. 3 hujus quæst. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et in ipsis virtutibus intellectualibus contemplativæ præferuntur activis, ut sapientia, intellectus et scientia, prudentiæ et arti (1), ita tamen quòd sapientia præfertur intellectui, et intellectus scientiæ, sicut prudentia et synesis eubuliæ, ita etiam in donis sapientia et intellectus, scientia et consilium præferuntur pietati, et fortitudini, et timori, in quibus etiam pietas præfertur fortitudini, et fortitudo timori, sicut justitia fortitudini, et fortitudo temperantiæ. Sed quantum ad materiam fortitudo et consilium præferuntur scientiæ et pietati, quia scilicet fortitudo et consilium habent in arduis locum, pietas autem et etiam scientia in communibus.

Sic igitur donorum dignitas ordini enumerationis respondet, partim quidem simpliciter, secundum quòd sapientia et intellectus omnibus præferuntur, partim autem secundum ordinem materiæ, secundum quòd consilium et fortitudo præferuntur scientiæ et pietati.

Ad primum ergo dicendum quòd timor maxime requiritur, quasi primordium quoddam perfectionis donorum, quia *initium sapientiæ timor Domini*, non propter hoc quòd sit cæteris dignius; prius enim est secundum ordinem generationis ut aliquis recedat à malo, quod fit per timorem, ut dicitur Proverb. 16, quam quòd operetur bonum, quod fit per alia dona.

Ad secundum dicendum quòd pietas non

comparatur in verbis Apostoli omnibus donis Dei, sed soli corporali exercitationi, de quâ præmittit quòd *ad modicum utilis est*.

Ad tertium dicendum quòd scientia etsi præferatur consilio ratione iudicii, tamen consilium præfertur ratione materiæ: nam consilium non habet locum nisi in arduis, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 3; sed iudicium scientiæ in omnibus locum habet.

Ad quartum dicendum quòd dona directiva, quæ pertinent ad rationem, donis exequentibus digniora sunt, si considerentur per comparisonem ad actus, prout egrediuntur à potentiis: ratio enim appetitivæ præeminet, ut regulans regulato. Sed ratione materiæ adjungitur consilium fortitudini, sicut directivum exequenti, et similiter scientia pietati, quia scilicet consilium et fortitudo in arduis locum habent; scientia autem et pietas etiam in communibus. Et ideò consilium simul cum fortitudine ratione materiæ numeratur ante scientiam et pietatem.

ARTICULUS VIII. — *Utrum virtutes sint præferendæ donis.* — (Inf., quæst. 69, art. 1, ad 1, et 2-2, quæst. 9, art. 1, ad 3, et 3, dist. 34, qu. 1, art. 1, ad 5, et dist. 35, quæst. 2, art. 3, et quæst. 2, ad 2, et Virt. qu. 2, art. 2, ad 17.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd virtutes sint præferendæ donis. Dicit enim Augustinus in 15 de Trinit., cap. 18, in princ., de charitate loquens: *Nullum est isto Dei dono excellentius; solum est quod dividit inter filios regni æterni, et filios perditionis æternæ. Dantur et alia per Spiritum sanctum munera, sed sine charitate nihil prosunt.* Sed charitas est virtus. Ergo virtus est potior donis Spiritûs sancti.

2. Præterea, ea quæ sunt priora naturaliter, videntur esse potiora. Sed virtutes sunt priores donis Spiritûs sancti; dicit enim Gregorius in 2 Moral., cap. 26, parum à princ., quòd *donum Spiritûs sancti in subjectâ mente ante alia justitiam, prudentiam, fortitudinem et temperantiam format; et sic eandem mentem septem mox virtutibus, id est donis, temperat, ut contra stultitiam, sapientiam; contra hebetudinem, intellectum; contra præcipationem, consilium; contra timorem, fortitudinem; contra ignorantiam, scientiam; contra duritiam, pietatem; contra superbiam det timorem.* Ergo virtutes sunt potiores donis.

2. Præterea, virtutibus nullus malè uti potest, ut Augustinus dicit, lib. 2 de lib. Arbitr., cap. 19, in princ. Donis autem potest aliquis male uti; dicit enim Gregorius in 1 Moral., cap. 18, in princ., quòd *hostiam nostræ precis immolamus, ne sapientia elevet; ne intellectus, dum subtiliter currit, oberret; ne consilium, dum se multiplicat, confundat; ne fortitudo, dum fiduciam præbet, præcipitet; ne scientia, dum novit et non diligit, inflet; ne pietas, dum se infra rectitudinem inclinat, intorqueat; ne timor dum plus justo trepidat, in desperationis foveam mergat.* Ergo virtutes sunt digniores donis Spiritûs sancti.

Sed contra est quòd dona dantur in adiutorium virtutum contra defectus, ut patet in

(1) Ita codd. Tarrac. et Aleam. cum editis passim. Edit. Rom., ut sapientia intellectui, et scientia prudentiæ et arti.

auctoritate inductâ arg. 2, et sic videtur quòd perficiant illud quod virtutes perficere non possunt. Sunt ergo dona potiora virtutibus.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 57, 58 et 62, virtutes in tria genera distinguuntur: sunt enim quædam virtutes theologicæ, quædam intellectuales, quædam morales. Virtutes quidem theologicæ sunt quibus mens humana Deo conjungitur; virtutes autem intellectuales sunt quibus ratio ipsa perficitur; virtutes autem morales sunt quibus vires appetitivæ perficiuntur ad obediendum rationi. Dona autem Spiritûs sancti sunt quibus omnes vires animæ disponuntur ad hoc quòd subdantur motioni divinæ.

Sic ergo eadem videtur esse comparatio donorum ad virtutes theologicas, per quas homo unitur Spiritui sancto moventi, sicut virtutum moralium ad virtutes intellectuales, per quas perficitur ratio, quæ est virtutum moralium motiva. Unde, sicut virtutes intellectuales præferuntur virtutibus moralibus, et regulant eas; ita virtutes theologicæ præferuntur donis Spiritûs sancti, et regulant ea. Unde Gregorius dicit in 1 Moral., cap. 12, in fine, quòd *neque ad denarii perfectionem septem filii, id est, septem dona, perveniunt, nisi in fide, spe et charitate fiat omne quod agunt.*

Sed si comparemus dona ad alias virtutes intellectuales vel morales, dona præferuntur virtutibus, quia dona perficiunt vires animæ in comparatione ad Spiritum sanctum moventem; virtutes autem perficiunt vel ipsam rationem, vel alias vires in ordine ad rationem. Manifestum est autem quòd ad altioremorem oportet majori perfectione mobile esse dispositum. Unde perfectiora sunt dona virtutibus.

Ad primum ergo dicendum quòd charitas est virtus theologica, de quâ concedimus quòd sit potior donis.

Ad secundum dicendum quòd aliquid est prius altero dupliciter: uno modo ordine perfectionis et dignitatis; sicut dilectio Dei est prior dilectione proximi; et hoc modo dona sunt priora virtutibus intellectualibus et moralibus; posteriora verò virtutibus theologicis. Alio modo ordine generationis seu dispositionis; sicut dilectio proximi præcedit dilectionem Dei quantum ad actum; et sic virtutes morales et intellectuales præcedunt dona: quia per hoc quòd homo benè se habet circa rationem propriam, disponitur ad hoc quòd se benè habeat in ordine ad Deum.

Ad tertium dicendum quòd sapientia et intellectus, et alia hujusmodi, sunt dona Spiritûs sancti, secundum quòd per charitatem informantur, quæ non agit perperam, ut dicitur 1 ad Corinth. 13, 4. Et ideò sapientiâ, et intellectu, et aliis hujusmodi nullus malè utitur, secundum quòd sunt dona Spiritûs sancti. Sed ad hoc quòd à charitatis perfectione non recedant, unum ab altero adjuvatur. Et hoc est quod Gregorius intendit dicere.

QUÆSTIO LXIX.

DE BEATITUDINIBUS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de beatitudinibus; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm beatitudines à donis et virtutibus distinguantur; 2° de præmiis beatitudinum, utrùm pertineant ad hanc vitam; 3° de numero beatitudinum; 4° de convenientiâ præmiorum quæ eis attribuuntur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm beatitudines distinguantur à virtutibus et donis.* — (*Inf., quæst. 70, art. 2, corp., et 3, dist. 34, quæst. 1, art. 4, et Isa. 11, lect. 1, et Matth. 5.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd beatitudines à virtutibus et donis non distinguantur. Augustinus enim in lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 4, à princ., attribuit beatitudines in Matth. 5 enumeratas donis Spiritûs sancti. Ambrosius autem super Lucam, cap. 6, sup. illud: *Beati pauperes*, attribuit beatitudines ibi enumeratas quatuor virtutibus cardinalibus. Ergo beatitudines non distinguuntur à virtutibus et donis.

2. Præterea, humanæ voluntatis non est nisi duplex regula, scilicet ratio et lex æterna, ut supra dictum est, quæst. 12, art. 3 et 4. Sed virtutes perficiunt hominem in ordine ad rationem, dona autem in ordine ad legem æternam Spiritûs sancti, ut ex dictis patet, quæst. 68, art. 1. Ergo non potest esse aliquid aliud pertinens ad rectitudinem voluntatis humanæ præter virtutes et dona. Non ergo beatitudines ab eis distinguuntur.

3. Præterea, in enumeratione beatitudinum ponitur mititas et justitia et misericordia, quæ dicuntur esse quædam virtutes. Ergo beatitudines non distinguuntur à donis et virtutibus.

Sed contra est quòd quædam enumerantur inter beatitudines, quæ nec sunt virtutes nec dona, sicut paupertas et luctus et pax. Differunt ergo beatitudines à virtutibus et à donis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 2 et 3, beatitudo est ultimus finis humanæ vitæ. Dicitur enim aliquis jam finem habere propter spem finis obtinendi. Unde et Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 9, ad fin., quòd *pueri dicuntur beati propter spem*; et Apostolus dicit Rom. 8, 24: *Spe salvi facti sumus*. Spes autem de fine consequendo insurgit ex hoc quòd aliquid convenienter movetur ad finem, et appropinquit ad ipsum; quod quidem fit per aliquam actionem. Ad finem autem beatitudinis movetur aliquis, et appropinquit per operationes virtutum, et præcipuè per operationes donorum, si loquamur de beatitudine æternâ, ad quam ratio non sufficit, sed in eam inducit Spiritus sanctus, ad cujus obedientiam et sequelam per dona perficimur.

Et ideò beatitudines distinguuntur quidem à virtutibus et donis, non sicut habitus ab eis distincti, sed sicut actus distinguuntur ab habitibus.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus et Ambrosius attribuunt beatitudines donis et virtutibus, sicut actus attribuuntur

habitus. Dona autem sunt eminentiora virtutibus cardinalibus, ut supra dictum est, qu. 68, art. 8. Et ideo Ambrosius exponens beatitudines turbis propositas, attribuit eas virtutibus cardinalibus; Augustinus autem exponens beatitudines discipulis propositas in monte, tanquam perfectioribus, attribuit eas donis Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum quod ratio illa probat quod non sunt alii habitus rectificantes humanam vitam præter virtutes et dona.

Ad tertium dicendum quod mitas accipitur pro actu mansuetudinis. Et similiter dicendum est de iustitiâ et misericordiâ. Et quamvis hæc videantur esse virtutes, attribuuntur tamen donis, quia etiam dona perficiunt homines circa omnia circa quæ perficiunt virtutes, ut dictum est, qu. 68, art. 4.

ARTICULUS II. — *Utrum præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, ad hanc vitam pertineant.* — (2-2, quæst. 8, art. 5, et Matth. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præmia quæ attribuuntur beatitudinibus, non pertineant ad hanc vitam. Dicuntur enim aliqui beati propter spem præmiorum, ut dictum est art. præc. Sed objectum spei beatitudo est futura. Ergo præmia ista pertinent ad vitam futuram.

2. Præterea, Luc. 6 ponuntur quædam pænæ per oppositum ad beatitudines, cum dicitur: *Væ vobis qui estis saturati, quia esurietis; vœ vobis qui ridetis nunc, quia lugebitis et flebitis.* Sed istæ pænæ non intelliguntur in hac vitâ, quia frequenter homines in hac vitâ non puniuntur, secundum illud Job. 21, 13: *Ducunt in bonis dies suos.* Ergo nec præmia beatitudinum pertinent ad hanc vitam.

3. Præterea, regnum cœlorum, quod ponitur præmium paupertatis, est beatitudo cœlestis, ut Augustinus dicit in 19 de Civit. Dei (quid simile habet cap. 4 et 20, sed melius lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 1). Plena etiam saturitas non nisi in futurâ vitâ habetur, secundum illud Psal. 16, 15: *Satiabor, cum apparuerit gloria tua.* Visio etiam Dei, et manifestatio filiationis divinæ ad vitam futuram pertinent, secundum illud 1 Joan. 3, 2: *Nunc filii Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus: scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* Ergo præmia illa pertinent ad vitam futuram.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 4, versus fin.: *Ista quidem in hac vitâ compleri possunt, sicut completa in Apostolis esse credimus; nam illa omnimoda et in angelicam formam mutatio, quæ post hanc vitam promittitur, nullis verbis exponi potest.*

Respondeo dicendum quod circa ista præmia expositores sacræ Scripturæ diversimodè sunt locuti: quidam enim omnia ista præmia ad futuram beatitudinem pertinere dicunt, sicut Ambrosius super Lucam, cap. 6, sup. illud: *Beati pauperes.* Augustinus verò, loc. sup. cit.; dicit ea ad præsentem vitam pertinere. Chrysostomus autem in suis homiliis, hom. 15 in Matth., à princ., quædam eorum dicit pertinere ad futuram vitam, quædam autem ad præsentem.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod spes futuræ beatitudinis potest esse in nobis propter duo: primò quidem propter aliquam præparationem vel dispositionem ad futuram beatitudinem, quod est per modum meriti; alio modo per quamdam inchoationem imperfectam futuræ beatitudinis in viris sanctis etiam in hac vitâ. Aliter enim habetur spes fructificationis arboris, cum virescit frondibus; et aliter, cum jam primordia fructuum incipiunt apparere.

Sic igitur ea quæ in beatitudinibus tanguntur tanquam merita (1), sunt quædam præparationes vel dispositiones ad beatitudinem vel perfectam vel inchoatam; ea verò quæ ponuntur tanquam præmia, possunt esse vel ipsa beatitudo perfecta, et sic pertinent ad futuram vitam; vel aliqua inchoatio beatitudinis, sicut est in viris perfectis, et sic præmia pertinent ad præsentem vitam. Cum enim aliquis incipit proficere in actibus virtutum et donorum, potest sperari de eo quod perveniet ad perfectionem viæ et ad perfectionem patriæ.

Ad primum ergo dicendum quod spes est de futurâ beatitudine sicut de ultimo fine; potest etiam esse de auxilio gratiæ, sicut de eo quod ducit ad finem, secundum illud Psal. 37, 6: *In Deo speravit cor meum, et adjutus sum.*

Ad secundum dicendum quod mali, etsi interdum in hac vitâ temporales pœnas non patiantur, patiuntur tamen spirituales. Unde Augustinus dicit in 1 Confess., cap. 12, in fine: *Jussisti, Domine, et sic est, ut pœna sibi sit inordinatus animus.* Et Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 4, sub fin., de malis, quod *contendit ipsorum anima, hoc quidem huc trahit, illud autem illuc; et postea concludit: Si autem sic miserum est malum esse, fugienda est malitia intensè.* Et similiter è converso boni, etsi in hac vitâ quandoque non habeant corporalia præmia, nunquam tamen deficiunt à spiritualibus etiam in hac vitâ, secundum illud Matth. 19, 29, et Marc. 10, 30: *Centuplum accipietis.... etiam in hoc seculo.*

Ad tertium dicendum quod omnia illa præmia perfectè quidem consummabuntur in vitâ futurâ, sed interim etiam in hac vitâ quodammodò inchoantur. Nam regnum cœlorum, ut Augustinus dicit, loc. cit. in corp., potest intelligi perfectæ sapientiæ initium, secundum quod incipit in eis spiritus regnare. Possessio etiam terræ significat affectum bonum animæ quiescentis per desiderium in stabilitate hæreditatis perpetuæ per terram significatæ. Consolantur autem in hac vitâ, Spiritum (2) sanctum, qui *paracletus*, id est, consolator, dicitur, participando. Saturantur etiam in hac vitâ illo cibo de quo Dominus dicit, Joan. 4, 34: *Meus cibus est ut faciam voluntatem Patris mei* (3). In hac etiam vitâ consequuntur homines misericordiam Dei; in hac etiam vitâ, purgato oculo per donum intellectus, Deus quodammodò videri potest; si-

(1) Nicolaias, *matéria.*

(2) Al., *per Spiritum.*

(3) *Vulgata, ejus qui misit me.*

militer etiam in hac vitâ qui motus suos pacificant ad similitudinem Dei accedentes, filii Dei nominantur. Tamen hæc perfectiùs erunt in patriâ.

ARTICULUS III. — *Utrum convenienter enumerentur beatitudines.* — (3, dist. 34, quæst. 1, art. 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter enumerentur beatitudines. Attribuuntur enim beatitudines donis, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 1. Donorum autem quædam pertinent ad vitam contemplativam, scilicet *sapientia* et *intellectus*. Nulla autem beatitudo ponitur in actu contemplationis, sed omnes in his quæ pertinent ad vitam activam. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

2. Præterea, ad vitam activam non solum pertinent dona exequentia, sed etiam quædam dona dirigentia, ut *scientia* et *consilium*. Nihil autem ponitur inter beatitudines quod directè ad actum scientiæ vel consilii pertinere videatur. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

3. Præterea, inter dona exequentia in vitâ activâ *timor* ponitur ad paupertatem pertinere; *pietas* autem videtur pertinere ad beatitudinem misericordiæ. Nihil autem ponitur directè ad fortitudinem pertinens. Ergo insufficienter enumerantur beatitudines.

4. Præterea, in sacrâ Scripturâ tanguntur multæ aliæ beatitudines, sicut Job 5, 17, dicitur: *Beatus homo qui corripitur à Deo*; et sic in Psal. 1, 1, dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*; et Proverb. 3, 13: *Beatus vir qui invenit sapientiam*. Ergo insufficienter beatitudines enumerantur.

5. Sed contra, videtur quòd superflue enumerentur. Sunt enim septem dona Spiritûs sancti; beatitudines autem tanguntur octo.

6. Præterea, Luc. 6 ponuntur quatuor tantum beatitudines. Superflue ergo enumerantur septem vel octo in Matth. 5.

Respondeo dicendum quòd beatitudines istæ convenientissimè enumerantur.

Ad cujus evidentiam est considerandum quòd triplicem beatitudinem aliqui posuerunt. Quidam enim posuerunt beatitudinem in vitâ voluptuosâ, quidam in vitâ activâ, quidam verò in vitâ contemplativâ. Hæ autem tres beatitudines diversimodè se habent ad beatitudinem futuram, cujus spe dicimur hic beati. Nam beatitudo voluptuosa, quia falsa est, et rationi contraria, impedimentum est beatitudinis futuræ. Beatitudo verò activæ vitæ dispositiva est ad beatitudinem futuram. Beatitudo autem contemplativa, si sit perfecta, est essentialiter ipsa futura beatitudo; si autem est imperfecta, est quædam inchoatio ejus. Et ideò Dominus primò quidam posuit quasdam beatitudines quasi remotas impedimentum voluptuosæ beatitudinis. Consistit enim voluptuosa vita in duobus: primò quidem in affluentia exteriorum bonorum, sive sint divitiæ, sive sint honores; à quibus quidem retrahitur homo per virtutem, sic ut moderatè eis utatur; per donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo totaliter

ea contemnat. Unde prima beatitudo ponitur Matth. 5: *Beati pauperes spiritu*; quod potest referri vel ad contemptum divitiarum, vel ad contemptum honorum, quod fit per humilitatem. Secundò verò voluptuosa vita consistit in sequendo proprias passiones sive irascibilis, sive concupiscibilis. A sequelâ autem passionum irascibilis retrahit virtus, ne homo in eis superfluat secundum regulam rationis; donum autem excellentiori modo, ut scilicet homo secundum voluntatem divinam totaliter ab eis tranquillus reddatur; unde secunda beatitudo ponitur: *Beati mites*. A sequelâ verò passionum concupiscibilis retrahit virtus, moderatè hujusmodi passionibus utendo; donum verò eas, si necesse fuerit, totaliter abjiciendo; quinimò, si necessarium fuerit, voluntarium luctum assumendo. Unde tertia beatitudo ponitur: *Beati qui lugent*.

Activa verò vita in his consistit præcipuè quæ proximis exhibemus vel sub ratione debiti, vel sub ratione spontanei beneficii. Et ad primum quidem nos virtus disponit, ut ea quæ debemus proximis, non recusemus exhibere, quod pertinet ad justitiam; donum autem ad hoc ipsum abundantiori quodam affectu nos inducit, ut scilicet ferventi desiderio opera justitiæ impleamus, sicut ferventi desiderio esuriens et sitiens cupit cibum vel potum. Unde quarta beatitudo ponitur: *Beati qui esuriunt et sitiunt justitiam*. Circa spontanea verò dona nos perficit virtus, ut illis donemus quibus ratio dictat esse donandum, puta amicis aut aliis nobis conjunctis; quod pertinet ad virtutem liberalitatis; sed donum propter Dei reverentiam solum necessitatem considerat in his quibus gratuita beneficia præstat. Unde dicitur Lucæ 14, 12: *Cum facis prandium aut cœnam, noli vocare amicos aut fratres tuos, etc., sed voca pauperes et debiles, etc.*, quod propriè est misereri. Et ideò quinta beatitudo ponitur: *Beati misericordes*.

Ea verò quæ ad contemplativam vitam pertinent, vel sunt ipsa beatitudo finalis, vel aliqua inchoatio ejus; et ideò non ponuntur in beatitudinibus tanquàm merita, sed tanquàm præmia. Ponuntur autem tanquàm merita effectus activæ vitæ, quibus homo disponitur ad contemplativam vitam. Effectus autem activæ vitæ, quantum ad virtutes et dona, quibus homo perficitur in seipso, est munditia cordis, ut scilicet mens hominis passionibus non inquinetur. Unde sexta beatitudo ponitur: *Beati mundo corde*. Quantum verò ad virtutes et dona quibus homo perficitur in comparatione ad proximum, effectus activæ vitæ est pax, secundum illud Isaia 32, 17: *Opus justitiæ pax*. Et ideò septima beatitudo ponitur: *Beati pacifici*.

Ad primum ergo dicendum quòd actus donorum pertinentium ad vitam activam exprimuntur in ipsis meritis; sed actus donorum pertinentium ad vitam contemplativam exprimuntur in præmiis, ratione jam dictâ in corp. art. Videre enim Deum respondet dono intellectûs, et conformari Deo quâdam filiatione adoptivâ, pertinet ad donum sapientiæ.

Ad secundum dicendum quòd in his quæ

pertinent ad activam vitam, cognitio non quæritur propter seipsam, sed propter operationem, ut etiam Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 2, in princ. Et ideo quia beatitudo aliquid ultimum importat, non computantur inter beatitudines actus donorum dirigentium in vitâ activâ, quos scilicet eliciunt; sicut consiliari est actus consilii, et judicare est actus scientiæ; sed magis attribuantur eis actus operativi, in quibus dirigunt (1); sicut scientiæ lugere, et consilio misereri.

Ad tertium dicendum quod in attributione beatitudinum ad dona possunt duo considerari: quorum unum est conformitas materiæ; et secundum hoc primæ omnes quinque beatitudines possunt attribui scientiæ et consilio tanquam dirigentibus; sed inter dona exequentia distribuuntur (2): ita scilicet quod esuries, et sitis justitiæ, et etiam misericordia pertineant ad pietatem, quæ perficit hominem in his quæ sunt ad alterum; mititas autem ad fortitudinem. Dicit enim Ambrosius super Lucam, cap. 6, super illud: *Beati pauperes*, quod *fortitudinis est iram vincere, indignationem cohibere*; est enim fortitudo circa passiones irascibilis. Paupertas verò et luctus pertinent ad donum timoris, quo homo se retrahit à cupiditatibus et delectationibus mundi. Alio modo possumus in his beatitudinibus considerare motiva ipsarum; et sic quantum ad aliqua eorum oportet aliter attribui: præcipue enim ad mansuetudinem movet reverentia ad Deum, quæ pertinet ad pietatem; ad lugendum autem movet præcipue scientia, per quam homo cognoscit defectus suos et rerum mundanarum, secundum illud Eccl. 1, 18: *Qui addit scientiam, addit et dolorem*; ad esuriendum autem justitiæ opera præcipue movet animi fortitudo; ad miserendum verò præcipue movet consilium Dei, secundum illud Dan. 4, 24: *Consilium meum regi placeat; peccata tua eleemosynis redime, et iniquitates tuas misericordiis pauperum*. Et hunc modum attributionis sequitur Augustinus in lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 4.

Ad quartum dicendum quod necesse est beatitudines omnes quæ in sacrâ Scripturâ ponuntur, ad has reduci vel quantum ad merita, vel quantum ad præmia, quia necesse est quod omnes pertineant aliquo modo ad vitam activam, vel ad vitam contemplativam. Unde quod dicitur: *Beatus vir qui corripitur à Domino*, pertinet ad beatitudinem luctûs; quod verò dicitur: *Beatus vir qui non abiit in consilio impiorum*, pertinet ad munditiam cordis; quod verò dicitur: *Beatus vir qui invenit sapientiam*, pertinet ad præmium septimæ beatitudinis. Et idem patet de omnibus aliis quæ possunt induci.

Ad quintum dicendum quod octava beatitudo est quædam confirmatio et manifestatio omnium præcedentium. Ex hoc enim quod aliquis est confirmatus in paupertate spiritûs

et mititate, et aliis sequentibus, provenit quod ab his bonis propter aliquam persecutionem non recedit. Unde octava beatitudo quodammodo ad septem præcedentes pertinet.

Ad sextum dicendum quod Lucas narrat sermonem Domini factum esse ad turbas. Unde beatitudines enumerantur ab eo secundum capacitatem turbarum, quæ solam voluptuosam, et temporalem, et terrenam beatitudinem noverunt. Unde Dominus per quatuor beatitudines, quatuor excludit quæ ad prædictam beatitudinem pertinere videntur. Quorum primum est abundantia bonorum exteriorum; quod excludit per hoc quod dicit: *Beati pauperes*. Secundum est quod sit benè homini quantum ad corpus in cibis, et potibus, et aliis hujusmodi; et hoc excludit per secundum, quod ponit: *Beati qui esuritis*. Tertium est quod sit homini benè quantum ad cordis jucunditatem; et hoc excludit tertio dicens: *Beati qui nunc fletis*. Quartum est exterior hominum favor; et hoc excludit quarto dicens: *Beati eritis, cum vos oderint homines*. Et, sicut Ambrosius dicit, loc. sup. cit., *paupertas pertinet ad temperantiam, quæ illecebrosa non quærit; esuries ad justitiam, quia qui esurit, compatitur, et compatiendo largitur; fletus ad prudentiam, cujus est flere occidua; pati odium hominum, ad fortitudinem*.

ARTICULUS IV. — *Utrum præmia beatitudinum convenienter enumerentur.* — (3, dist. 34, quæst. 1, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod præmia beatitudinum inconvenienter enumerentur. In regno enim cælorum, quod est vita æterna, bona omnia continentur. Posito ergo regno cælorum, non oportuit alia præmia ponere.

2. Præterea, regnum cælorum ponitur pro præmio et in primâ beatitudine, et in octavâ. Ergo eadem ratione debuit poni in omnibus.

3. Præterea, in beatitudinibus proceditur ascendendo, sicut Augustinus dicit, lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 4, in princ. In præmiis autem videtur procedi descendendo; nam possessio terræ est minùs quam regnum cælorum. Ergo inconvenienter hujusmodi præmia assignantur.

Sed contra est auctoritas ipsius Domini præmia hujusmodi proponentis.

Respondeo dicendum quod præmia ista convenientissimè assignantur, consideratâ conditione beatitudinum secundum tres beatitudines supra assignatas, art. præc.

Tres enim primæ beatitudines accipiuntur per retractationem ab his in quibus voluptuosa beatitudo consistit, quam homo desiderat, quærens id quod naturaliter desideratur, non ubi quærere debet, scilicet in Deo, sed in rebus temporalibus et caducis; et ideo præmia trium primarum beatitudinum accipiuntur secundum ea quæ in beatitudine terrenâ aliqui quærunt. Quærunt enim homines in rebus exterioribus, scilicet divitiis et honoribus, excellentiam quamdam et abundantiam; quorum utrumque importat regnum cælorum, per quod homo consequitur excellen-

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Editi passim, *diriguntur*.

(2) Ita cod. Alcan. et editi passim. Garcia, ex cod. Tarrac., *attribuuntur*.

tiam et abundantiam bonorum in Deo; et ideo regnum cœlorum Dominus pauperibus spiritu repromisit. Quærunt autem homines feroces et immites per litigia et bella securitatem sibi acquirere, inimicos suos destruendo; unde Dominus repromisit mitibus securam et quietam possessionem terræ viventium, per quam significatur soliditas æternorum bonorum. Quærunt autem homines in concupiscentiis et delectationibus mundi habere consolationem contra præsentis vitæ labores; et ideo Dominus consolationem vitæ lugentibus repromittit.

Aliæ verò duæ beatitudines pertinent ad opera activæ beatitudinis, quæ sunt opera virtutum ordinantium hominem ad proximum; à quibus operibus aliqui retrahuntur propter inordinatum amorem proprii boni; et ideo Dominus attribuit illa præmia his beatitudinibus, propter quæ homines ab eis discedunt. Discedunt enim aliqui ab operibus justitiæ non reddentes debitum, sed potius aliena rapientes, ut bonis temporalibus impleantur; et ideo Dominus esurientibus justitiam saturitatem repromisit. Discedunt etiam aliqui ab operibus misericordiæ, ne se immisceant miseriis alienis; et ideo Dominus misericordibus repromittit misericordiam, per quam ab omni miseriâ liberentur.

Aliæ verò duæ ultimæ beatitudines pertinent ad contemplativam felicitatem seu beatitudinem; et ideo secundum convenientiam dispositionum quæ ponuntur in merito, præmia redduntur. Nam munditia oculi disponit ad clarè videndum; unde mundis corde divina visio repromittitur. Constituire verò pacem vel in seipso, vel inter alios, manifestat hominem esse Dei imitatore, qui est Deus unitatis et pacis, et ideo pro præmio redditur ei gloria divinæ filiationis, quæ est in perfectâ conjunctione ad Deum per sapientiam consummatam.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit, hom. 15 in Matth., ante med., omnia præmia ista unum sunt in re, scilicet beatitudo æterna, quam intellectus humanus non capit; et ideo oportuit quòd per diversa bona nobis nota describeretur, observatâ convenientiâ ad merita, quibus præmia attribuuntur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut octava beatitudo est firmitas quædam omnium beatitudinum, ita debentur ei omnium beatitudinum præmia; et ideo redit ad caput, ut intelligantur ei consequenter omnia præmia attribui.

Vel secundum Ambrosium, sup. illud Luc. 6: *Beati pauperes*, pauperibus spiritu repromittitur regnum cœlorum quantum ad gloriam animæ, sed passis persecutionem in corpore quantum ad gloriam corporis.

Ad tertium dicendum quòd etiam præmia secundum additionem se habent ad invicem; nam plus est possidere terram regni cœlorum, quàm simpliciter habere; multa enim habemus quæ non firmiter et pacificè possidemus. Plus est etiam consolari in regno, quàm habere et possidere; multa enim cum dolore possidemus. Plus est etiam saturari,

quàm simpliciter consolari; nam saturitas abundantiam consolationis importat. Misericordia verò excedit saturitatem, ut plus scilicet homo accipiat quàm meruerit vel desiderare potuerit. Adhuc autem majus est Deum videre; sicut major est qui in curiâ regis non solum prandet, sed etiam faciem regis videt; summam autem dignitatem in domo regiâ filius regis habet.

QUÆSTIO LXX.

DE FRUCTIBUS SPIRITUS SANCTI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de fructibus; et circa hoc quæruntur quatuor: 1° utrùm fructus Spiritûs sancti sint actus; 2° utrùm differant à beatitudinibus; 3° de eorum numero; 4° de oppositione eorum ad opera carnis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm fructus Spiritûs sancti, quos Apostolus nominat ad Gal. 5, sint actus.* — (*Gal. 5, lect. 5.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd fructus Spiritûs sancti, quos Apostolus nominat ad Gal. 5, non sint actus. Id enim cuius est alius fructus, non debet dici fructus; sic enim in infinitum iretur. Sed actuum nostrorum est aliquis fructus; dicitur enim Sap. 3, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus*; et Joan. 6, 37: *Qui metit, mercedem accipit, et fructum congregat in vitam æternam*. Ergo ipsi actus nostri non dicuntur fructus.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in 10 de Trinit., cap. 10, paulò à princ., *fruimur cognitis, in quibus voluntas ipsa delectata conquiescit*. Sed voluntas nostra non debet conquiescere in actibus nostris propter se. Ergo actus nostri fructus dici non debent.

3. Præterea, inter fructus Spiritûs sancti enumerantur ab Apostolo aliquæ virtutes, scilicet charitas, mansuetudo, fides et castitas. Virtutes autem non sunt actus, sed habitus, ut supra dictum est, qu. 55, art. 1. Ergo fructus non sunt actus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 12, 33: *Ex fructibus arbor cognoscitur*, id est, ex operibus suis homo, ut ibi exponitur à sanctis. Ergo ipsi actus humani dicuntur fructus.

Respondeo dicendum quòd nomen *fructus* à corporalibus ad spiritualia est translatum. Dicitur autem in corporalibus *fructus* id quod ex plantâ producitur, cùm ad perfectionem pervenerit, et quamdam in se suavitatem habet.

Qui quidem fructus ad duo comparari potest, scilicet ad arborem producentem ipsum, et ad hominem, qui fructum ex arbore adipiscitur. Secundum hoc igitur nomen *fructus* in rebus spiritualibus dupliciter accipere possumus: uno modo, ut dicatur fructus hominis quasi arboris id quod ab eo producitur; alio modo, ut dicatur fructus hominis id quod homo adipiscitur. Non autem omne id quod adipiscitur homo, habet rationem fructûs, sed id quod est ultimum delectationem habens. Habet enim homo agrum et arborem, quæ *fructus* non dicuntur, sed solum id quod est ultimum, quod scilicet ex agro et arbore homo intendit habere. Et secundum hoc fructus

hominis dicitur ultimus hominis finis, quo debet frui.

Si autem dicatur fructus hominis id quod ex homine producit, sic ipsi actus humani fructus dicuntur. Operatio enim est actus secundus operantis, et delectationem habet, si sit conveniens operanti. Si igitur operatio hominis procedat ab homine secundum facultatem suæ rationis, sic dicitur esse fructus rationis; si verò procedat ab homine secundum altiore virtutem, quæ est virtus Spiritus sancti, et sic dicitur esse operatio hominis fructus Spiritus sancti, quasi cujusdam divini seminis. Dicitur enim 1 Joan. 3, 9: *Omnis qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quoniam semen ipsius in eo manet.*

Ad primum ergo dicendum quod cum fructus habeat quodammodo rationem ultimi et finis, nihil prohibet alicujus fructus esse alium fructum, sicut finis ad finem ordinatur. Opera igitur nostra, in quantum sunt effectus quidam Spiritus sancti in nobis operantis, habent rationem fructus; sed in quantum ordinantur ad finem vitæ æternæ, sic magis habent rationem florum; unde dicitur Eccli. 24, 23: *Flores mei fructus honoris et honestatis.*

Ad secundum dicendum quod cum dicitur voluntas in aliquo propter se delectari, potest intelligi dupliciter: uno modo, secundum quod ly, *propter*, dicit causam finalem, et sic propter se non delectatur aliquis nisi in ultimo fine; alio modo, secundum quod designat causam formalem, et sic propter se aliquis potest delectari in omni eo quod delectabile est secundum suam formam, sicut patet quod infirmus delectatur in sanitate propter se, sicut in fine; in medicinâ autem suavi, non sicut in fine, sed sicut in habente saporem delectabilem; in medicinâ autem austerâ nullo modo propter se, sed solum propter aliud. Sic igitur dicendum est quod in Deo delectari debet homo propter se sicut propter ultimum finem; in actibus autem virtuosus non sicut propter finem, sed propter honestatem, quam continet delectabile in virtuosus (1). Unde Ambrosius dicit, lib. de Paradiso, cap. 13, et lib. de Isaac., cap. 5, vers. fin., quod *opera virtutum dicuntur fructus, quia suos possessores sanctâ et sincerâ delectatione reficiunt.*

Ad tertium dicendum quod nomina virtutum sumuntur quandoque pro actibus earum, sicut Augustinus dicit, tract. 40 in Joan., post med., et lib. 3 de Doctr. christ., c. 10, à med., quod *fides est credere quod non vides; et charitas est motus animi ad diligendum Deum et proximum.* Et hoc modo sumuntur nomina virtutum in enumeratione fructuum.

ARTICULUS II. — *Utrum fructus à beatitudinibus differant.* — (Gal. 5, lect. 9.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus à beatitudinibus non differant. Beatitudines enim attribuuntur donis, ut supra dictum est, quæst. 69, art. 3. Sed dona perficiunt hominem; secundum quod movetur

à Spiritu sancto. Ergo beatitudines ipsæ sunt fructus Spiritus sancti.

2. Præterea, sicut se habet fructus vitæ æternæ ad beatitudinem futuram, quæ est *rei*, ita se habent fructus præsentis vitæ ad beatitudinem præsentis vitæ, quæ est *speciei*. Sed fructus vitæ æternæ est ipsa beatitudo futura. Ergo fructus vitæ præsentis sunt ipsæ beatitudines.

3. Præterea, de ratione fructus est quod sit quiddam ultimum et delectabile. Sed hoc pertinet ad rationem beatitudinis, ut supra dictum est, qu. 3, art. 1, et qu. 11, art. 3. Ergo eadem ratio est fructus et beatitudinis. Ergo non debent ab invicem distingui.

Sed contra, quorum species sunt diversæ, ipsa quoque sunt diversa. Sed in diversas partes dividuntur et fructus et beatitudines, ut patet per enumerationem utrorumque. Ergo fructus differunt à beatitudinibus.

Respondeo dicendum quod plus requiritur ad rationem beatitudinis quàm ad rationem fructus. Nam ad rationem fructus sufficit quod sit aliquid habens rationem ultimi et delectabilis. Sed ad rationem beatitudinis ulterius requiritur quod sit aliquid perfectum et excellens. Unde omnes beatitudines possunt dici fructus, sed non convertitur. Sunt enim fructus quæcumque virtuosa opera in quibus homo delectatur; sed beatitudines dicuntur solum perfecta opera, quæ etiam ratione suæ perfectionis magis attribuuntur donis quàm virtutibus, ut supra dictum est, quæst. 69, art. 1 et 3.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa probat quod beatitudines sint fructus, non autem quod omnes fructus beatitudines sint.

Ad secundum dicendum quod fructus vitæ æternæ est simpliciter ultimus et perfectus; et ideò in nullo distinguitur à beatitudine æternâ futurâ. Fructus autem præsentis vitæ non sunt simpliciter ultimi et perfecti; et ideò non omnes fructus sunt beatitudines.

Ad tertium dicendum quod aliquid amplius est de ratione beatitudinis quàm de ratione fructus, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrum fructus convenienter enumerentur ab Apostolo.* — (3, dist. 34, qu. 1, art. 5, corp., et Virt. quæst. 2, art. 1, ad 12, et Gal. 5, lect. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Apostolus inconvenienter enumeret ad Gal. 5 duodecim fructus. Alibi enim dicit esse tantum unum fructum præsentis vitæ, secundum illud Rom. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificatione*; et Isa. 27, 9, dicitur: *Hic est omnis fructus ut auferatur peccatum.* Non ergo ponendi sunt duodecim fructus.

2. Præterea, fructus est qui ex spirituali semine exoritur, ut dictum est art. 1 hujus qu. Sed Dominus, Matth. 13, ponit triplicem terræ bonæ fructum ex spirituali semine provenientem, scilicet *centesimum, sexagesimum et trigesimum.* Ergo non sunt ponendi duodecim fructus.

3. Præterea, fructus habet in sui ratione quod sit ultimum et delectabile. Sed ratio ista non invenitur in omnibus fructibus ab Apo-

(1) Ita editi libri, quos vidimus, omnes. Cod. Alc.: *Qui continent delectabilem virtuosus.*

stolo enumeratis; patientia enim et longanimitas videntur in rebus contristantibus esse; fides autem non habet rationem ultimi, sed magis rationem primi fundamenti. Superflue igitur huiusmodi fructus enumerantur.

4. Sed contra, videtur quod insufficienter et diminutè enumerentur. Dictum est enim, art. præc., quod omnes beatitudines fructus dici possunt. Sed non omnes hic enumerantur; nihil enim hic ponitur ad actum sapientiæ pertinens, et multarum aliarum virtutum. Ergo videtur quod insufficienter enumerentur fructus.

Respondeo dicendum quod numerus duodecim fructuum ab Apostolo enumeratorum conveniens est; et possunt significari per duodecim fructus de quibus dicitur Apocal. ult., 2: *Ex utràque parte fluminis lignum vitæ, afferens fructus duodecim.*

Quia verò fructus dicitur, quod ex aliquo principio procedit sicut ex semine vel radice, attendenda est distinctio horum fructuum secundum diversum processum Spiritus sancti in nobis. Qui quidem processus attenditur secundum hoc ut primò mens hominis in seipsâ ordinetur; secundò verò ordinetur ad ea quæ sunt juxta; tertio verò ad ea quæ sunt infra. Tunc autem benè mens hominis disponitur in seipsâ, quando mens hominis benè se habet in bonis et in malis. Prima autem dispositio mentis humanæ ad bonum est per amorem, qui est prima affectio, et omnium affectionum radix, ut supra dictum est, qu. 25, art. 1 et 2, et ideò inter fructus spiritus primò ponitur *charitas*, in quâ specialiter Spiritus sanctus datur, sicut in propriâ similitudine, cum et ipse sit amor; unde dicitur Rom. 5, 5: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* Ad amorem autem charitatis ex necessitate sequitur *gaudium*; omnis enim amans gaudet ex conjunctione amati; charitas autem semper habet præsentem Deum quem amat, secundum illud 1 Joan. 4, 16: *Qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo.* Unde sequela charitatis est *gaudium*. Perfectio autem gaudii est *pax* quantum ad duo: primò quidem quantum ad quietem ab exterioribus conturbantibus; non enim potest perfectè gaudere de bono amato qui in ejus fruitione ab aliis perturbatur; et iterum qui perfectè cor habet in uno pacatum, à nullo alio molestari potest, cum alia quasi nihil reputet; unde dicitur in Psal. 118, 165: *Pax multa diligentibus legem tuam, et non est illis scandalum,* quia scilicet ab exterioribus non perturbantur quin Deo fruantur. Secundò quantum ad sedationem desiderii fluctuantis: non enim perfectè gaudet de aliquo, cui non sufficit id de quo gaudet. Hæc autem duo importat *pax*, scilicet ut neque ab exterioribus perturbemur, et ut desideria nostra conquiescant in uno. Unde post charitatem et gaudium tertio ponitur *pax*. In malis autem benè se habet mens quantum ad duo: primò quidem ut non perturbetur mens per imminentiam malorum, quod pertinet ad *patientiam*; secundò ut non perturbetur in dilatione bonorum, quod pertinet ad *longanimitatem*; nam carere bono habet ra-

tionem mali, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 3, in fine.

Ad id autem quod est juxta hominem, scilicet proximum, benè disponitur mens hominis, primò quidem quantum ad voluntatem benè faciendi; et ad hoc pertinet *bonitas*; secundò quantum ad beneficentiæ executionem; et ad hoc pertinet *benignitas*; dicuntur enim benigni quos bonus ignis amoris fervere facit ad benefaciendum proximis; tertio quantum ad hoc quod æquanimiter tolerantur mala ab eis illata; et ad hoc pertinet *mansuetudo*, quæ cohibet iras; quarto quantum ad hoc quod non solum per iram proximis non noceamus, sed etiam neque per fraudem vel per dolum; et ad hoc pertinet *fides*, si pro fidelitate sumatur; sed si sumatur pro fide quâ creditur in Deum, sic per hanc ordinatur homo ad id quod est supra se, ut scilicet homo intellectum suum Deo subjiciat, et per consequens omnia quæ ipsius sunt.

Sed ad id quod infra est, benè disponitur homo primò quidem quantum ad exteriores actiones per *modestiam*, quæ in omnibus dictis et factis modum observat; quantum ad interiores concupiscentias, per *continentiam* et *castitatem*, sive hæc duo distinguantur per hoc quod *castitas* refrenat hominem ab illicitis, *continentia* verò à licitis; sive per hoc quod *continens* patitur concupiscentias, sed non deducitur, *castus* autem neque patitur neque deducitur.

Ad primum ergo dicendum quod sanctificatio fit per omnes virtutes, per quas etiam peccata tolluntur. Unde fructus ibi singulariter nominantur propter unitatem generis (1), quod in multas species dividitur, secundum quas dicuntur multi fructus.

Ad secundum dicendum quod fructus *centesimus*, *sexagesimus* et *trigesimus* non diversificantur secundum diversas species virtuosorum actuum, sed secundum diversos perfectionis gradus etiam unius virtutis; sicut continentia conjugalitatis dicitur significari per fructum *trigesimum*; continentia vidualis per *sexagesimum*; virginalis autem per *centesimum*. Et aliis etiam modis sancti distinguunt tres evangelicos fructus secundum tres gradus virtutis; et ponuntur tres gradus, quia cujuslibet rei perfectio attenditur secundum principium, medium et finem.

Ad tertium dicendum quod hoc ipsum quod est in tristitiis non perturbari, rationem delectabilis habet; et fides, etiamsi accipiatur prout est fundamentum, habet quamdam rationem ultimi et delectabilis, secundum quod continet certitudinem. Unde Glossa (interl. sup. loc. Apost.) exponit: *Fides*, id est, *de invisibilibus certitudo*.

Ad quartum dicendum quod, sicut Augustinus dicit super Epist. ad Galat., cap. 5, sup. illud: « *Fructus autem Spiritus,* » *Apostolus non hoc ita suscepit, ut doceret, quot sunt vel opera carnis, vel fructus Spiritus; sed ut ostenderet, in quo genere illa vitanda,*

(1) Ita post Garciam Theologi emendant, et Nicolaus ex Ms. Cod. Alcan., alique cum antiquis edit., propter virtutem generis.

illa verò sectanda sint. Unde potuissent vel plures, vel etiam pauciores fructus enumerari. Et tamen omnes donorum et virtutum actus possunt secundum quamdam convenientiam ad hæc reduci, secundum quod omnes virtutes et dona necesse est quod ordinent mentem aliquo prædictorum modorum. Unde et actus sapientiæ et quorumcumque donorum ordinantium ad bonum reducuntur ad charitatem, gaudium et pacem. Ideò tamen potius hæc quàm alia enumeravit, quia hic enumerata magis important vel fruitionem bonorum, vel sedationem malorum; quod videtur ad rationem fructus pertinere.

ARTICULUS IV. — *Utrum fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis.* — (Gal. 5, lect. 6, fine.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fructus Spiritus sancti non contrariantur operibus carnis, quæ Apostolus enumerat, Gal. 5. Contraria enim sunt in eodem genere. Sed opera carnis non dicuntur fructus. Ergo fructus Spiritus eis non contrariantur.

2. Præterea, unum uni est contrarium. Sed plura enumerat Apostolus opera carnis quàm fructus Spiritus. Ergo fructus Spiritus et opera carnis non contrariantur.

3. Præterea, inter fructus Spiritus primò ponuntur *charitas, gaudium et pax*; quibus non correspondent ea quæ primò enumerantur inter opera carnis, quæ sunt *fornicatio, immunditia et impudicitia*. Ergo fructus Spiritus non contrariantur operibus carnis.

Sed contra est quod Apostolus dicit ibidem, 17, quod *caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem*.

Respondeo dicendum quod opera carnis et fructus Spiritus possunt accipi dupliciter: uno modo secundum communem rationem, et hoc modo in communi fructus Spiritus sancti contrariantur operibus carnis. Spiritus enim sanctus movet humanam mentem ad id quod est secundum rationem, vel potius ad id quod est supra rationem; appetitus autem carnis, qui est appetitus sensitivus, trahit ad bona sensibilia, quæ sunt infra hominem. Unde sicut motus sursùm, et motus deorsùm contrariantur in naturalibus, ita in operibus humanis contrariantur opera carnis fructibus Spiritus.

Alio modo possunt considerari secundum proprias rationes singulorum fructuum enumeratorum et operum carnis; et sic non oportet quod singula singulis contraponantur, quia, sicut dictum est art. præc., ad 4, Apostolus non intendit enumerare omnia opera spiritualia, nec omnia opera carnalia.

Sed tamen secundum quamdam adaptationem Augustinus super Epistolam ad Galat., cap. 5, sup. illud: *Fructus autem Spiritus*, contraponit singulis operibus carnis singulos fructus: sicut *fornicationi*, quæ est amor explendæ libidinis à legitimo connubio solutus, opponitur *charitas*, per quam anima conjungitur Deo, in quâ etiam est vera castitas. *Immunditiæ* autem sunt omnes perturbationes de illâ fornicatione conceptæ, quibus *gaudium tranquillitatis* opponitur.

Idolorum autem servitus, per quam bellum est gestum adversus Evangelium Dei, opponitur *paci*. Contra *veneficia* autem, *inimicitias* et *contentiones, animositates, æmulationes* et *dissensiones* opponuntur *longanimitas* ad sustinendum mala hominum inter quos vivimus, et ad curandum *benignitas*, et ad ignoscendum *bonitas*. *Hæresibus* autem opponitur *fides*; *invidiæ mansuetudo*; *ebrietatibus* et *comessionibus continentia*.

Ad primum ergo dicendum quod id quod procedit ab arbore contra naturam arboris, non dicitur esse fructus ejus, sed magis corruptio quædam. Et quia virtutum opera sunt connaturalia rationi, opera verò vitiorum sunt contra rationem, ideò opera virtutum fructus dicuntur, non autem opera vitiorum.

Ad secundum dicendum quod *bonum contingit uno modo, malum verò omnifariam*, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Unde et uni virtuti plura vitia opponuntur. Et propter hoc non est mirum, si plura ponuntur opera carnis quàm fructus Spiritus.

Ad tertium patet solutio ex dictis in corp

QUÆSTIO LXXI.

DE VITHS ET PECCATIS SECUNDUM SE. — (In sex articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de vitiis et peccatis.

Circa quæ sex considerata occurrunt: primò quidem de ipsis vitiis et peccatis secundum se; secundo de distinctione eorum; tertio de comparatione eorum ad invicem; quarto de subjecto peccati; quinto de causâ ejus; sexto de effectu ipsius.

Circa primum quæruntur sex: 1° utrum vitium contrarietur virtuti; 2° utrum vitium sit contra naturam; 3° quid sit pejus, utrum vitium vel actus vitiosus; 4° utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute; 5° utrum in omni peccato sit aliquis actus; 6° de definitione peccati quam Augustinus ponit, lib. 22 contra Faustum: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam*.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum vitium contrarietur virtuti.* — (Sup., quæst. 66, art. 1, ad 2, et Ver. quæst. 14, art. 6, ad 2, et Virt. quæst. 1, art. 1, ad 1 et 5, et quæst. 2, art. 13, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non contrarietur virtuti; uni enim unum est contrarium, ut probatur in 10 Metaph., text. 17. Sed virtuti contrariantur peccatum et malitia. Non ergo contrariatur ei vitium, quia vitium dicitur, etiamsi sit indubitata dispositio membrorum corporalium, vel quarumcumque rerum.

2. Præterea, virtus nominat quamdam perfectionem potentiæ. Sed vitium nihil nominat ad potentiam pertinens. Ergo vitium non contrariatur virtuti.

3. Præterea, Tullius dicit in 4 de Tusc. Quæst., parùm ante med., quod *virtus est quædam sanitas animæ*. Sanitati autem opponitur ægrotudo vel morbus magis quàm

vitium. Ergo virtuti non contrariatur vitium.

Sed contra est quod dicit Augustinus in libro de Perfectione justitiæ, cap. 2, circ. fin., quod *vitium est qualitas secundum quam malus est animus*; virtus autem est qualitas quæ facit bonum habentem, ut ex supra dictis patet, qu. 55, art. 3 et 4. Ergo vitium contrariatur virtuti.

Respondeo dicendum quod circa virtutem duo possumus considerare, scilicet ipsam essentiam virtutis, et id ad quod est virtus. In essentiâ quidem virtutis aliquid considerari potest directè, et aliquid ex consequenti. Directè quidem virtus importat dispositionem quamdam alicujus convenienter se habentis secundum modum suæ naturæ. Unde Philosophus dicit in 7 Physic., text. 17, quod *virtus est dispositio perfecti ad optimum; dico autem perfecti, quod est dispositum secundum naturam*. Ex consequenti autem sequitur quod virtus sit bonitas quædam. In hoc enim consistit uniuscujusque rei bonitas quod convenienter se habet secundum modum suæ naturæ. Id autem ad quod virtus ordinatur, est actus bonus, ut ex supra dictis patet, quæst. 55, art. 3, et quæst. 56, art. 3.

Secundum hoc igitur tria inveniuntur opponi virtuti: quorum unum est *peccatum*, quod opponitur sibi ex parte ejus ad quod virtus ordinatur; nam peccatum propriè nominat actum inordinatum, sicut actus virtutis est actus ordinatus et debitus. Secundum autem quod ad rationem virtutis consequitur quod sit bonitas quædam, opponitur virtuti *malitia*. Sed secundum id quod directè est de ratione virtutis, opponitur virtuti *vitium*; vitium enim uniuscujusque rei esse videtur quod non sit disposita secundum quod convenit suæ naturæ. Unde Augustinus dicit in 3 de lib. Arb., cap. 4, in fin.: *Quod perfectioni naturæ deesse perspexeris, id voca vitium*.

Ad primum ergo dicendum quod illa tria non contrariantur virtuti secundum idem; sed *peccatum* quidem contrariatur, secundum quod virtus est operativa boni, *malitia* autem, secundum quod est bonitas quædam; *vitium* autem propriè, secundum quod est virtus.

Ad secundum dicendum quod virtus non solum importat perfectionem potentiæ, quæ est principium agendi; sed etiam importat debitam dispositionem ejus cujus est virtus; et hoc idè quia unumquodque operatur secundum quod actu est. Requiritur ergo quod aliquid sit in se benè dispositum, quod debet esse boni operativum. Et secundum hoc virtuti vitium opponitur.

Ad tertium dicendum quod, sicut Tullius dicit in 4 de Tuscul. QQ., parum ante med., *morbi et ægrotationes partes sunt vitiositatis*. In corporibus enim morbum appellat *totius corporis corruptionem*, putà febrem vel aliquid hujusmodi; ægrotationem verò *morbum cum imbecillitate*; vitium autem, *cum partes corporis inter se dissident*. Et quamvis in corpore quandoque sit morbus sine ægrotatione,

putà cum aliquis est interiùs malè dispositus, non tamen interiùs præpeditur à solitis operationibus, in animo tamen, ut ipse dicit, *hec duo non possunt nisi cogitatione secerni*. Necesse est enim quod quandocumque aliquis interiùs est malè dispositus habens inordinatum affectum, ex hoc imbecillis reddatur ad debitas operationes exercendas; quia *unaquæque arbor ex suo fructu cognoscitur*, id est, homo ex opere, ut dicitur Matth. 12. Sed vitium animi, ut Tullius ibidem dicit, *est habitus aut affectio animi in totâ vitâ inconstans et à seipsâ dissentiens*; quod quidem invenitur etiam absque morbo, vel ægrotatione, utpote cum aliquis ex infirmitate vel ex passione peccat. Unde in plus se habet *vitium* quàm *ægrotatio*, vel *morbis*, sicut etiam *virtus* in plus se habet quàm *sanitas*; nam sanitas etiam quædam virtus ponitur in 7 Physic., text. 17, et idè virtuti convenientiùs opponitur vitium quàm ægrotatio vel morbus.

ARTICULUS II. — *Utrum vitium sit contra naturam.* — (2-2, quæst. 154, art. 12, et 4, dist. 41, art. 3, quæst. 1, ad 1, et Mal. qu. 14, art. 2, ad 8, et qu. 15, art. 1, ad 7, et Rom. 6, lect. 8, et Gal. 5, lect. 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vitium non sit contra naturam. Vitium enim contrariatur virtuti, ut dictum est, art. præc. Sed virtutes non sunt in nobis à naturâ, sed causantur in nobis per infusionem, aut ab assuetudine, ut dictum est qu. 63, art. 2 et 3. Ergo vitia non sunt contra naturam.

2. Præterea, ea quæ sunt contra naturam, non possunt assuefieri; sicut lapis nunquam assuescit ferri sursùm, ut dicitur in 2 Eth., cap. 1, in princ. Sed aliqui assuefiunt ad vitia. Ergo vitia non sunt contra naturam.

3. Præterea, nihil quod est contra naturam, invenitur in habentibus illam naturam, ut in pluribus. Sed vitia inveniuntur in hominibus, ut in pluribus, quia, sicut dicitur Matth. 7, 13, *lata est via quæ ducit ad perditionem, et multi vadunt per eam*. Ergo vitium non est contra naturam.

4. Præterea, peccatum comparatur ad vitium, sicut actus ad habitum, ut ex supra dictis patet, art. præc. Sed peccatum definitur esse *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut patet per Augustinum 22 contra Faustum, cap. 27, in princ.; lex autem Dei est supra naturam. Magis ergo dicendum est quod vitium sit contra legem, quàm quod sit contra naturam.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de lib. Arb., cap. 13, circ. fin.: *Omne vitium eo ipso quod vitium est, contra naturam est*.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., vitium virtuti contrariatur. Virtus autem uniuscujusque rei consistit in hoc quod sit benè disposita secundum convenientiam suæ naturæ, ut supra dictum est, ibid. Unde oportet quod in quâlibet re vitium dicatur ex hoc quod est disposita contra id quod convenit suæ naturæ; unde et de hoc

unaquæque res vituperatur; à vitio autem nomen vituperationis tractum (1) creditur, ut Augustinus dicit in 3 de lib. Arb., cap. 14, ad fin.

Sed considerandum est quòd natura uniuscujusque rei potissimè est forma, secundum quam res speciem sortitur. Homo autem in specie constituitur per animam rationalem. Et idè id quod est contra ordinem rationis, propriè est contra naturam hominis, in quantum est homo; quod autem est secundum rationem, est secundum naturam hominis, in quantum est homo. *Bonum autem hominis est secundum rationem esse, et malum hominis est præter rationem esse*, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Unde virtus humana, quæ hominem facit bonum, et opus ipsius bonum reddit, in tantum est secundum naturam hominis, in quantum convenit rationi; vitium autem in tantum est contra naturam hominis, in quantum est contra ordinem rationis.

Ad primum ergo dicendum quòd virtutes etsi non causentur à naturâ secundum suum esse perfectum, tamen inclinant ad id quod est secundum naturam, id est, secundum ordinem rationis. Dicit enim Tullius in Rhetor. suâ, lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *virtus est habitus in modum naturæ rationi consentaneus*. Et hoc modo virtus dicitur esse secundum naturam; et per contrarium intelligitur quòd vitium sit contra naturam.

Ad secundum dicendum quòd Philosophus ibi loquitur de his quæ sunt contra naturam, secundum quòd esse contra naturam opponitur ei quod est esse à naturâ; non autem secundum quòd esse contra naturam opponitur ei quod est esse secundum naturam; eo modo quo virtutes dicuntur esse secundum naturam, in quantum inclinant ad id quod naturæ convenit.

Ad tertium dicendum quòd in homine est duplex natura, scilicet rationalis et sensitiva. Et quia per operationem sensûs homo pervenit ad actus rationis, idè plures sequuntur inclinationes naturæ sensitivæ quàm ordinem rationis. Plures enim sunt qui assequuntur principium rei, quàm qui ad consummationem perveniunt. Ex hoc autem vitia et peccata in hominibus proveniunt, quòd sequuntur inclinationem naturæ sensitivæ contra ordinem rationis.

Ad quartum dicendum quòd quidquid est contra rationem artificiatum, est etiam contra naturam artis, quâ artificiatum producitur. Lex autem æterna comparatur ad ordinem rationis humanæ, sicut ars ad artificiatum. Unde ejusdem rationis est quòd vitium et peccatum sit contra ordinem rationis humanæ, et quòd sit contra legem æternam. Unde Augustinus dicit in 3 de lib. Arb., cap. 6, in princ., quòd *à Deo habent omnes naturæ quòd naturæ sunt; et in tantum sunt vitiosæ, in quantum ab ejus, quâ factæ sunt, arte discedunt*.

ARTICULUS III. — *Utrum vitium sit pejus quàm actus vitiosus.* — (Sup., art. 2, cont., et Mal. qu. 2, art. 2, ad 9, et art. 5, ad 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd vitium, id est, habitus malus, sit pejus quàm peccatum, id est, actus malus. Sicut enim bonum quod est diuturnius, est melius, ita malum quod est diuturnius, est pejus. Sed habitus vitiosus est diuturnior quàm actus vitiosi, qui statim transeunt. Ergo habitus vitiosus est pejor quàm actus vitiosus.

2. Præterea, plura mala sunt magis fugienda quàm unum malum. Sed habitus malus virtualiter est causa multorum malorum actuum. Ergo habitus vitiosus est pejor quàm actus vitiosus.

3. Præterea, causa est potior quàm effectus. Sed habitus perficit actum tam in bonitate quàm in malitiâ. Ergo habitus est potior actu et in bonitate et in malitiâ.

Sed contra, pro actu vitioso aliquis justè punitur; non autem pro habitu vitioso, si non procedat ad actum. Ergo actus vitiosus est pejor quàm habitus vitiosus.

Respondeo dicendum quòd habitus medio modo se habet inter potentiam et actum. Manifestum est autem quòd actus in bono et malo præeminet potentiae, ut dicitur in 9 Metaph., text. 19; melius est enim benè agere, quàm posse benè agere; et similiter vituperabilius est malè agere, quàm posse malè agere. Unde etiam sequitur quòd habitus in bonitate et in malitiâ medium gradum obtineat inter potentiam et actum, ut scilicet sicut habitus bonus vel malus præeminet in bonitate vel malitiâ potentiae, ita etiam subdatur actui. Quod etiam ex hoc apparet quòd habitus non dicitur bonus vel malus, nisi ex hoc quod inclinat ad actum bonum vel malum. Unde propter bonitatem vel malitiam actus dicitur habitus bonus vel malus.

Et sic potior est actus in bonitate vel malitiâ quàm habitus, quia propter quod unumquodque tale, et illud magis est.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet aliquid esse simpliciter altero potius, quod tamen secundum quid ab eo deficit. Simpliciter enim potius judicatur quod præeminet quantum ad id quod per se consideratur in utroque; secundum quid autem, quod præeminet secundum id quod per accidens se habet ad utrumque. Ostensum est autem, in corp., ex ipsâ ratione actûs et habitûs, quòd actus est potior in bonitate et malitiâ quàm habitus. Quòd autem habitus sit diuturnior quàm actus, accidit ex eo quòd utrumque invenitur in tali naturâ, quæ non potest semper agere, et ejus actio est in motu transiente. Unde simpliciter actus est potior tam in bonitate quàm in malitiâ; sed habitus est potior secundum quid.

Ad secundum dicendum quòd habitus non est simpliciter plures actus, sed secundum quid, id est, virtute. Unde ex hoc non potest concludi quòd habitus sit simpliciter potior in bonitate vel malitiâ quàm actus.

Ad tertium dicendum quòd habitus est causa actûs in genere causæ efficientis; sed

(1) Al., detractum.

actus est causa habitûs in genere causæ finalis, secundum quam consideratur ratio boni et mali; et ideò in bonitate et malitiâ actus præeminet habitui.

ARTICULUS IV. — *Utrum peccatum simul possit esse cum virtute.* — (Sup., quæst. 63, art. 1, ad 2, et inf., quæst. 72, art. 1, ad 2, et quæst. 87, art. 2, ad 3, et 2-2, quæst. 24, art. 12, et Mal. quæst. 2, art. 9, ad 13, et Virt. quæst. 1, art. 1, ad 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus vitiosus, sive peccatum, non possit simul esse cum virtute. Contraria enim non possunt esse simul in eodem. Sed peccatum quodammodò contrariatur virtuti, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo peccatum non potest simul esse cum virtute.

2. Præterea, peccatum est pejus quàm vitium, id est, actus malus quàm habitus malus. Sed vitium non potest simul esse in eodem cum virtute. Ergo nec peccatum.

3. Præterea, sicut peccatum accidit in rebus voluntariis, ita et in rebus naturalibus, ut dicitur in 2 Physic., text. 82. Sed nunquàm in rebus naturalibus accidit peccatum nisi per aliquam corruptionem virtutis naturalis, sicut monstra accidunt corrupto aliquo principio in semine, ut dicitur in 2 Physic., ibid. Ergo etiam in rebus voluntariis non accidit peccatum nisi corruptâ aliquâ virtute animæ; et sic peccatum et virtus non possunt esse in eodem.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 2 et 3, in fine, quòd *per contraria virtus generatur et corrumpitur*. Sed unus actus virtuosus non causat virtutem, ut supra habitum est, quæst. 51, art. 3. Ergo neque unus actus peccati tollit virtutem. Possunt ergo simul in eodem esse.

Respondeo dicendum quòd peccatum comparatur ad virtutem, sicut actus malus ad habitum bonum. Aliter autem se habet habitus in animâ, et forma in re naturali. Forma enim naturalis ex necessitate producit operationem sibi convenientem; unde non potest esse simul cum formâ naturali actus formæ contrariæ; sicut non potest esse cum calore actus infrigidationis, neque simul cum levitate motus descensionis, nisi fortè ex violentiâ exterioris moventis. Sed habitus in animâ non ex necessitate producit suam operationem, sed homo utitur eo cùm voluerit; unde simul habitu in homine existente, potest non uti habitu, aut agere contrarium actum; et sic potest habens virtutem procedere ad actum peccati. Actus verò peccati si comparatur ad ipsam virtutem, prout est habitus quidam, non potest ipsam corrumpere, si sit unus tantum. Sicut enim non generatur habitus per unum actum, ita nec per unum actum corrumpitur, ut supra dictum est, quæst. 63, art. 2, ad 2.

Sed si comparetur actus peccati ad causam virtutum, sic possibile est quòd per unum actum peccati aliquæ virtutes corrumpantur. Quodlibet enim peccatum mortale contrariatur charitati, quæ est radix omnium virtutum infusarum, in quantum sunt virtutes; et ideò

per unum actum peccati mortalis exclusâ charitate, excluduntur per consequens omnes virtutes infusæ, in quantum sunt virtutes. Et hoc dico propter fidem et spem, quarum habitus remanent informes post peccatum mortale; et sic non sunt virtutes.

Sed peccatum veniale, quod non contrariatur charitati, nec excludit ipsam, per consequens etiam non excludit alias virtutes. Virtutes verò acquisitæ non tolluntur per unum actum cujuscumque peccati.

Sic igitur peccatum mortale non potest simul esse cum virtutibus infusis; potest tamen simul esse cum virtutibus acquisitis; peccatum verò veniale potest simul esse et cum virtutibus infusis et cum acquisitis.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum non contrariatur virtuti secundum se, sed secundum suum actum. Et ideò peccatum non potest simul esse cum actu virtutis; potest tamen simul esse cum habitu.

Ad secundum dicendum quòd vitium directè contrariatur virtuti, sicut et peccatum actui virtuoso; et ideò vitium excludit virtutem, sicut peccatum excludit actum virtutis.

Ad tertium dicendum quòd virtutes naturales agunt ex necessitate; et ideò, integrâ existente virtute, nunquàm peccatum potest in actu inveniri. Sed virtutes animæ non produciunt actus ex necessitate; unde non est similis ratio.

ARTICULUS V. — *Utrum in quolibet peccato sit aliquis actus.* — (2-2, quæst. 54, art. 2, ad 2, et quæst. 79, art. 3, et 2, dist. 35, art. 3, et dist. 40, quæst. 11, art. 1, ad 4, et Pot. quæst. 1, art. 6, ad 9, et quæst. 2, art. 1, ad 6, et Mal. quæst. 8, art. 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd in quolibet peccato sit aliquis actus. Sicut enim meritum comparatur ad virtutem, ita peccatum ad vitium comparatur. Sed meritum non potest esse absque aliquo actu. Ergo nec peccatum potest esse absque aliquo actu.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. 3 de libero Arbitrio (implic. cap. 18, in princ., sed expres. lib. de verâ Relig., cap. 14, in princ.), quòd *omne peccatum aded est voluntarium, quòd si non sit voluntarium, non est peccatum*. Sed non potest esse aliquod voluntarium nisi per actum voluntatis. Ergo omne peccatum habet aliquem actum.

3. Præterea, si peccatum esset absque aliquo actu, sequeretur quòd ex hoc ipso quòd aliquis cessat ab actu debito, peccaret. Sed continuè aliquis cessat ab actu debito, ille scilicet qui nunquàm actum debitum operatur. Ergo sequeretur quòd continuè peccaret, quòd est falsum. Non ergo est aliquod peccatum absque actu.

Sed contra est quod dicitur Jác. 4, 17 *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi*. Sed non facere non importat aliquem actum. Ergo peccatum potest esse absque actu.

Respondeo dicendum, quòd quæstio ista principaliter movetur propter peccatum omissi-

nis, de quo aliqui diversimodè opinantur. Quidam enim dicunt quòd in omni peccato omissionis est aliquis actus vel interior vel exterior; interior quidem, sicut cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam, quando ire tenetur; exterior autem, sicut cum aliquis illâ horâ quâ ad ecclesiam ire tenetur, vel etiam ante, occupat se talibus quibus ab eundo ad ecclesiam impeditur; et hoc quodammodò videtur in primum redire; qui enim vult aliquid cum quo aliud simul esse non potest, ex consequenti vult illo carere; nisi fortè non perpendat quòd per hoc quod vult facere impeditur ab eo quod facere tenetur; in quo casu posset per negligentiam culpabilis judicari. Alii verò dicunt quòd in peccato omissionis non requiritur aliquis actus; ipsum enim non facere quod quis facere tenetur, peccatum est.

Utraque autem opinio secundùm aliquid veritatem habet. Si enim intelligatur in peccato omissionis illud solùm quod per se pertinet ad rationem peccati, sic quandoque omissionis peccatum est cum actu interiori, ut cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam; quandoque verò absque omni actu vel interiori vel exteriori, sicut cùm aliquis horâ quâ tenetur ire ad ecclesiam, nihil cogitat de eundo vel non eundo ad ecclesiam.

Si verò in peccato omissionis intelligantur etiam causæ vel occasiones omittendi, sic necesse est in peccato omissionis aliquem actum esse. Non enim est peccatum omissionis, nisi cùm aliquis prætermittit quod potest facere et non facere. Quòd autem aliquis declinet ad non faciendum illud quod potest facere et non facere, non est nisi ex aliquâ causâ, vel occasione conjunctâ vel præcedente. Et si quidem causa illa non sit in potestate hominis, ommissio non habet rationem peccati, sicut cùm aliquis propter infirmitatem prætermittit ad ecclesiam ire. Si verò causa vel occasio omittendi subiaceat voluntati, ommissio habet rationem peccati; et tunc semper oportet quòd ista causa, in quantum est voluntaria, habeat aliquem actum ad minus interiorem voluntatis. Qui quidem actus quandoque directè fertur in ipsam omissionem, putà cùm aliquis vult non ire ad ecclesiam, vitans laborem; et tunc talis actus per se pertinet ad omissionem; voluntas enim cujuscumque peccati per se pertinet ad peccatum illud, eò quòd voluntarium est de ratione peccati. Quandoque autem actus voluntatis directè fertur in aliud, per quod homo impeditur ab actu debito; sive illud in quod fertur voluntas, sit conjunctum omissioni, putà cùm aliquis vult ludere quando ad ecclesiam deberet ire; sive etiam sit præcedens, putà cùm aliquis vult diù vigilare de sero, ex quo sequitur quòd non vadat horâ matutinali ad ecclesiam. Et tunc actus iste interior per accidens se habet ad omissionem, quia ommissio sequitur præter intentionem. Hoc autem dicimus per accidens esse quod est præter intentionem, ut patet in 2 Physic. (implic. text. 49, 50 et seq.). Unde manifestum est quòd tunc peccatum omissionis habet quidem aliquem actum conjunctum vel præ-

cedentem, qui tamen per accidens se habet ad peccatum omissionis.

Judicium autem de rebus dandum est secundùm illud quod est per se, et non secundùm illud quod est per accidens. Unde veriùs dici potest quòd aliquod peccatum possit esse absque omni actu; alioquin etiam ad essentiam aliorum peccatorum actualium pertinerent actus et occasiones circumstantes.

Ad primum ergo dicendum quòd plura requiruntur ad bonum quàm ad malum, eò quòd *bonum contingit ex totâ integrâ causâ, malum autem ex singularibus defectibus*, ut Dionysius dicit, cap. 4 de div. Nom., part. 4, lect. 22. Et ideò peccatum potest contingere, sive aliquis faciat quod non debet, sive non faciendo (1) quod debet; sed meritum non potest esse, nisi aliquis faciat voluntariè quod debet. Et ideò meritum non potest esse sine actu; sed peccatum potest esse sine actu.

Ad secundum dicendum quòd aliquid dicitur voluntarium, non solùm quia cadit super ipsum actus voluntatis, sed quia in potestate nostrâ est ut fiat vel non fiat, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 5. Unde etiam ipsum non velle potest dici voluntarium, in quantum in potestate hominis est velle et non velle.

Ad tertium dicendum quòd peccatum omissionis contrariatur præcepto affirmativo, quod obligat semper, sed non ad semper; et ideò solùm pro tempore illo aliquis cessando ab actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat.

ARTICULUS VI. — *Utrùm convenienter definiatur peccatum esse dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* — (Inf., quæst. 76, art. 2, ad 1, et 2, dist. 35, art. 2, corp., et ad 3, et Mal. quæst. 2, art. 1, corp., et ad 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter definiatur peccatum, cùm dicitur: *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Dictum enim, vel factum, vel concupitum importat aliquem actum. Sed non omne peccatum importat aliquem actum, ut dictum est art. præc. Ergo hæc definitio non includit omne peccatum.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro de duabus animabus, cap. 12, in princ., vel 11, in fin.: *Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat.* Sed voluntas sub concupiscentiâ comprehenditur, secundùm quòd concupiscentia largo modo sumitur pro omni appetitu. Ergo suffecisset dicere: *Peccatum est concupitum contra legem æternam*; nec oportuit addere dictum, vel factum.

3. Præterea, peccatum propriè consistere videtur in aversione a fine; nam bonum et malum principaliter considerantur secundùm finem, ut ex supra dictis patet, quæst. 1, art. 3, et qu. 18, art. 4 et 6, unde et Augustinus in lib. 1 de libero Arbitr., cap. ult., à princ., per comparisonem ad finem definit peccatum, dicens quòd *peccare nihil est aliud quàm ne-*

(1) Ita passim editi cum Mss. Nicolaius, *non facia*.

glectis æternis, temporalia sectari; et in lib. 83 QQ., qu. 30, circ. princ., dicit quòd omnis humana perversitas est uti fruendis, et frui utendis. Sed in præmissâ definitione nulla fit mentio de aversione à debito fine. Ergo insufficienter definitur peccatum.

4. Præterea, ex hoc dicitur aliquid esse prohibitum, quia legi contrariatur. Sed non omnia peccata sunt mala, quia prohibita; sed quædam sunt prohibita, quia mala. Non ergo in communi definitione peccati debuit poni quòd sit *contra legem Dei*.

5. Præterea, peccatum significat malum hominis actum, ut ex dictis patet, art. 1 hujus qu. Sed *malum hominis est contra rationem esse*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Ergo potius debuit dici quòd peccatum sit contra rationem, quàm quòd peccatum sit contra legem æternam.

In contrarium sufficit auctoritas Augustini, lib. 22 contra Faust., cap. 27, in princ.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, art. 1 hujus quæst., peccatum nihil aliud est quàm actus humanus malus. Quòd autem aliquis actus sit humanus, habet ex hoc quòd est voluntarius, sicut ex supra dictis patet, qu. 1, art. 1, sive sit voluntarius, quasi à voluntate elicitus, ut ipsum velle vel eligere; sive quasi à voluntate imperatus; ut exteriores actus vel locutionis vel operationis. Habet actus humanus quòd sit malus ex eo quòd caret debitâ commensuratione. Omnis autem commensuratio cujuscumque rei attenditur per comparisonem ad aliquam regulam; à quâ si divertat, incommensurata erit. Regula autem voluntatis humanæ est duplex: una propinqua, et homogœnea, scilicet ipsa humana ratio; alia verò est prima regula, scilicet lex æterna, quæ est quasi ratio Dei.

Et ideò Augustinus in definitione peccati posuit duo: unum quod pertinet ad substantiam actûs humani, quod est quasi materiale in peccato, cùm dixit, *dictum, vel factum, vel concupitum*; aliud autem quod pertinet ad rationem mali, quod est quasi formale in peccato, cùm dixit, *contra legem æternam*.

Ad primum ergo dicendum quòd affirmatio et negatio reducuntur ad idem genus, sicut in divinis *genitum et ingenitum* ad relationem, ut Augustinus dicit in 5 de Trin., cap. 6 et 7. Et ideò pro eodem est accipiendum *dictum et non dictum, factum et non factum*.

Ad secundum dicendum quòd prima causa peccati est in voluntate, quæ imperat omnes actus voluntarios, in quibus solis invenitur peccatum. Et ideò Augustinus quandoque per solam voluntatem definit peccatum. Sed quia etiam ipsi exteriores actus pertinent ad substantiam peccati, cùm sint secundum se mali, ut dictum est in corp., quæst. 20, necesse fuit quòd in definitione peccati poneretur etiam aliquid pertinens ad exteriores actus.

Ad tertium dicendum quòd lex æterna primò et principaliter ordinat hominem ad finem; consequenter autem facit hominem benè se habere circa ea quæ sunt ad finem; et ideò in hoc quod dicit, *contra legem æternam*, tangit aversionem à fine, et omnes alias inordinationes.

Ad quartum dicendum quòd cùm dicitur quòd non omne peccatum ideò est malum quia est prohibitum, intelligitur de prohibitione factâ per jus positivum. Si autem referatur ad jus naturale, quod continetur primò quidem in lege æternâ, secundariò verò in naturali judicatorio rationis humanæ, tunc omne peccatum est malum, quia prohibitum; ex hoc enim ipso quòd est inordinatum, juri naturali repugnat.

Ad quintum dicendum quòd à theologis consideratur peccatum præcipuè secundum quòd est offensa contra Deum; à Philosopho autem morali, secundum quòd contrariatur rationi. Et ideò Augustinus convenientiùs definit peccatum ex hoc quòd est *contra legem æternam*, quàm ex hoc quòd est *contra rationem*; præcipuè cùm per legem æternam regulemur in multis quæ excedunt rationem humanam, sicut in his quæ sunt fidei.

QUÆSTIO LXXII.

DE DISTINCTIONE PECCATORUM. — (*In novem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de distinctione peccatorum vel vitiorum; et circa hoc quæruntur novem: 1° utrùm peccata distinguantur specie secundum objecta; 2° de distinctione peccatorum spiritualium et carnalium; 3° utrùm secundum causas; 4° utrùm secundum eos in quos peccatur; 5° utrùm secundum diversitatem reatûs; 6° utrùm secundum omissionem et commissionem; 7° utrùm secundum diversum processum peccati; 8° utrùm secundum abundantiam et defectum; 9° utrùm secundum diversas circumstantias.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm peccata differant specie secundum objecta.* — (*Inf., art. 3 et 4, corp., art. 5, ad 1, et 2-2, prol., et qu. 39, art. 2, corp., et 2, dist. 42, quæst. 2, art. 2, quæst. 1, ad 2, et qu. 2, corp., et Mal. quæst. 2, art. 6, corp., et quæst. 14, art. 2, corp., et Ps. 50.*)

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quòd peccata non differant specie secundum objecta. Actus enim humani præcipuè dicuntur boni vel mali per comparisonem ad finem, ut supra ostensum est, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 4 et 6. Cùm igitur peccatum nihil aliud sit quàm actus hominis malus, sicut dictum est, quæst. præc., art. 1, videtur quòd secundum fines peccata debeant distinguí specie magis quàm secundum objecta.

2. Præterea, malum, cùm sit privatio, distinguitur specie secundum diversas species oppositorum. Sed peccatum est quoddam malum in genere humanorum actuum. Ergo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita quàm secundum objecta.

3. Præterea, si peccata specie differrent secundum objecta, impossibile esset idem peccatum specie circa diversa objecta inveniri. Sed inveniuntur aliqua hujusmodi peccata; nam superbia est in rebus spiritualibus et in corporalibus, ut Gregorius dicit in lib. 34 Moral., cap. 18, ante med.; avaritia etiam est circa diversa genera rerum. Ergo peccata non distinguuntur specie secundum objecta.

Sed contra est quòd peccatum est dictum, *vel factum, vel concupitum contra legem Dei*. Sed dicta, vel facta, vel concupita distinguuntur specie secundum diversa objecta; quia actus per objecta distinguuntur, ut supra dictum est, qu. 18, art. 2. Ergo etiam peccata secundum objecta specie distinguuntur.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est quæst. præc., art. 6, ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus voluntarius, et inordinatio ejus, quæ est per recessum à lege Dei. Horum autem duorum unum per se comparatur ad peccantem, qui intendit talem actum voluntarium exercere in tali materiâ; aliud autem, scilicet inordinatio actûs, per accidens se habet ad intentionem peccantis. Nullus enim intendens ad malum operatur, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 14 et 22. Manifestum est autem quòd unumquodque consequitur speciem secundum illud quod est per se, non autem secundum id quod est per accidens, quia ea quæ sunt per accidens, sunt extra rationem speciei. Et ideo peccata specie distinguuntur ex parte actuum voluntariorum magis quam ex parte inordinationis in peccato existentis. Actus autem voluntarii distinguuntur specie secundum objecta, ut in superioribus ostensum est, quæst. 18, art. 2.

Unde sequitur quòd peccata propriè distinguantur specie secundum objecta.

Ad primum ergo dicendum quòd finis principaliter habet rationem boni; et ideo comparatur ad actum voluntatis, qui est primordialis in omni peccato, sicut objectum; unde in idem redit quòd peccata differant secundum objecta vel secundum fines.

Ad secundum dicendum quòd peccatum non est pura privatio, sed est actus debito ordine privatus. Et ideo peccata magis distinguuntur specie secundum opposita; quamvis, etiamsi distinguantur secundum oppositas virtutes, in idem rediret; virtutes enim distinguuntur specie secundum objecta, ut supra dictum est, quæst. 60, art. 5.

Ad tertium dicendum quòd nihil prohibet in diversis rebus specie vel genere differentibus invenire unam formalem rationem objecti, à quâ peccatum speciem recipit. Et hoc modo superbia circa diversas res excellentiam quærit; avaritia verò abundantiam eorum quæ usui humano accommodantur.

ARTICULUS II. — *Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus.* — (*Inf., quæst. 73, art. 5, corp., et 2-2, quæst. 118, art. 6, corp., et 1 Cor. 6, lect. 3, et 2 Cor. 7.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus. Dicit enim Apostolus ad Galat. 5, 19: *Manifesta sunt opera carnis, quæ sunt fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria, idolorum servitus, veneficia, etc.*, ex quo videtur quòd omnia peccatorum genera sunt opera carnis. Sed peccata carnalia dicuntur *opera carnis*. Ergo non sunt distinguenda peccata carnalia à spiritualibus.

2. Præterea, quicumque peccat, secundum

carnem ambulat, secundum illud Rom. 8, 13: *Si secundum carnem vixeritis, moriemini; si autem spiritu facta carnis mortificaveritis, vivetis*. Sed vivere, vel ambulare secundum carnem videtur pertinere ad rationem peccati carnalis. Ergo omnia peccata sunt carnalia. Non ergo sunt distinguenda peccata carnalia à spiritualibus.

3. Præterea, superior pars animæ, quæ est mens vel ratio, *spiritus* nominatur, secundum illud Ephes. 4, 23: *Renovamini spiritu mentis vestræ*; ibi *spiritus* pro ratione ponitur, ut ibi Glossa interl. et ord. dicit. Sed omne peccatum quod secundum carnem committitur, à ratione derivatur per consensum, quia superioris rationis est consentire in actum peccati, ut infra dicetur, qu. 74, art. 7. Ergo eadem sunt peccata carnalia et spiritualia. Non ergo sunt distinguenda ab invicem.

4. Præterea, si aliqua peccata specialiter sunt carnalia, hoc potissimè intelligendum videtur de illis peccatis quibus in corpus suum peccat aliquis. Sed, sicut Apostolus dicit 1 ad Cor. 6, 18, *omne peccatum quodcumque fecerit homo, extra corpus est; qui autem fornicatur, in corpus suum peccat*. Ergo sola fornicatio esset peccatum carnale; cum tamen Apostolus ad Ephes. 5, etiam avaritiam carnalibus peccatis annumeret.

Sed contra est quod Gregorius 31 Moral., cap. 17, parùm ante fin., dicit quòd *septem capitalium vitiorum quinque sunt spiritualia, et duo carnalia*.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., peccata recipiunt speciem ex objectis. Omne autem peccatum consistit in appetitu alienjus commutabilis boni, quod inordinatè appetitur; et per consequens in eo jam habito inordinatè aliquis delectatur. Ut autem ex superioribus patet, qu. 31, art. 3, duplex est delectatio: una quidem animalis, quæ consummatur in solâ apprehensione alicujus rei ad votum habitæ; et hæc etiam potest dici delectatio spiritualis, sicut cum aliquis delectatur in laude humanâ, vel in aliquo hujusmodi. Alia verò delectatio est corporalis, sive naturalis, quæ in ipso tactu corporali perficitur, quæ potest etiam dici delectatio carnalis.

Sic igitur illa peccata quæ perficiuntur in delectatione spirituali, vocantur peccata spiritualia; illa verò quæ perficiuntur in delectatione carnali, vocantur peccata carnalia; sicut gula, quæ perficitur in delectatione ciborum, et luxuria, quæ perficitur in delectatione venereorum. Unde et Apostolus dicit 2 ad Cor. 7, 1: *Emundemus nos ab omni inquinamento carnis et spiritûs*.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Glossa (ord. ex 14 de Civit. Dei, cap. 2, circ. fin.), ibidem dicit, illa vitia dicuntur *opera carnis*, non quia in voluptate carnis perficiantur, sed *caro* sumitur ibi pro homine, qui dum secundum se vivit, secundum carnem vivere dicitur, ut etiam Augustinus dicit 14 de Civ. Dei (ib. et cap. 3, à med.). Et hujus ratio est ex hoc quòd omnis rationis humanæ defectus ex sensu carnali aliquo modo initium habet.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd in peccatis etiam carnalibus est aliquis actus spiritualis, scilicet actus rationis; sed finis horum peccatorum, à quo denominantur, est delectatio carnis.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Glossa ordin. ibidem dicit, *specialiter in fornicationis peccato servit anima corpori, in tantum ut nihil aliud in ipso momento cogitare homini liceat*. Delectatio autem gulæ, etsi sit carnalis, non ita absorbet rationem.

Vel potest dici quòd in hoc peccato etiam quædam injuria fit corpori, dum inordinate maculatur; et ideò per hoc solum peccatum dicitur specialiter homo in corpus peccare. Avaritia verò, quæ carnalibus peccatis connumeratur, pro adulterio ponitur, quod est injusta usurpatio uxoris alienæ.

Vel potest dici quòd res in quâ delectatur avarus, corporale quoddam est, et quantum ad hoc connumeratur peccatis carnalibus. Sed ipsa delectatio non pertinet ad carnem, sed ad spiritum; et ideò Gregorius dicit, libro 31 Moral., cap. 17, ante fin., quòd est *spirituale peccatum*.

ARTICULUS III. — *Utrum peccata distinguantur specie secundum causas.* — (2-2, prol., et 2, dist. 28, qu. 1, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccata distinguantur specie secundum causas. Ab eodem enim habet res speciem à quo habet esse. Sed peccata habent esse ex suis causis. Ergo ab eis etiam speciem sortiuntur. Differunt ergo specie secundum diversitatem causarum.

2. Præterea, inter alias causas minùs videtur pertinere ad speciem causa materialis. Sed objectum in peccato est sicut causa materialis. Cum ergo secundum objecta peccata specie distinguantur, videtur quòd peccata multò magis secundum alias causas distinguantur specie.

3. Præterea, Augustinus, super illud Psal. 79: *Incensa igni et suffossa*, dicit quòd *omne peccatum est ex timore malè humiliante, vel ex amore malè inflammante*; dicitur in 1 Joan. 2, 16, quòd *omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ*. Dicitur autem aliquid esse in mundo propter peccatum, secundum quòd mundi nomine amatores mundi significantur, ut Augustinus dicit super Joan., tract. 2, inter med. et fin. Gregorius etiam 31 Moral., cap. 17, versùs fin., distinguit omnia peccata secundum septem vitia capitalia. Omnes autem hujusmodi divisiones respiciunt causas peccatorum. Ergo videtur quòd peccata differant specie secundum diversitatem causarum.

Sed contra est quia secundum hoc omnia peccata essent unius speciei, cum ex unâ causâ causentur. Dicitur enim Eccli. 10, 15, quòd *initium omnis peccati est superbia*; et 1 ad Timoth. ult., 10, quòd *radix omnium maiorum est cupiditas*. Manifestum est autem esse diversas species peccatorum. Non ergo

peccata distinguuntur specie secundum diversitatem causarum.

Respondeo dicendum quòd cum quatuor sint causarum genera, diversimodè diversis attribuuntur. Causa enim formalis et materialis respiciunt propriè substantiam rei; et ideò substantiæ secundum formam et materiam, specie et genere distinguuntur. Agens autem et finis respiciunt directè motum et operationem; et ideò motus et operationes secundum hujusmodi causas specie distinguuntur.

Diversimodè tamen; nam principia activa naturalia sunt determinata semper ad eosdem actus; et ideò diversæ species in actibus naturalibus attenduntur non solum secundum objecta, quæ sunt fines vel termini, sed etiam secundum principia activa; sicut calefacere et infrigidare distinguuntur specie secundum calidum et frigidum. Sed principia activa in actibus voluntariis, cujusmodi sunt actus peccatorum, non se habent ex necessitate ad unum: et ideò ex uno principio activo, vel motivo possunt diversæ species peccatorum procedere; sicut ex timore malè humiliante potest procedere quòd homo furetur, quòd occidat et quòd deserat gregem sibi commissum; et hæc eadem possunt procedere ex amore malè inflammante (1). Unde manifestum est quòd peccata non differant specie secundum diversas causas activas vel motivas, sed solum secundum diversitatem causæ finalis, quia finis est objectum voluntatis. Ostensum est enim supra, qu. 1, art. 3, et qu. 18, art. 4 et 6, quòd actus humani habent speciem ex fine.

Ad primum ergo dicendum quòd principia activa in actibus voluntariis, cum non sint determinata ad unum, non sufficiunt ad producendum humanos actus, nisi determinetur voluntas ad unum per intentionem finis, ut patet per Philosophum in 9 Metaph., text. 15 et 16, et ideò à fine perficitur esse et species peccati.

Ad secundum dicendum quòd objecta, secundum quòd comparantur ad actus exteriores, habent rationem materiæ *circa quam*; sed secundum quòd comparantur ad actum interiorem voluntatis, habent rationem finium; et ex hoc habent quòd dent speciem actui. Quamvis etiam secundum quòd sunt materia *circa quam*, habeant rationem terminorum, à quibus motus specificantur, ut dicitur in 5 Physic., text. 4, et in 10 Ethic., cap. 4, sed tamen etiam termini motus dant speciem motibus, in quantum habent rationem finis.

Ad tertium dicendum quòd illæ divisiones peccatorum non dantur ad distinguendas species peccatorum, sed ad manifestandas diversas causas eorum.

ARTICULUS IV. — *Utrum peccatum convenienter distinguatur in peccatum in Deum, in seipsum, et in proximum.* — (1, dist. 42, qu. 2, art. 2, qu. 2, et Psal. 25, corp. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter peccatum distinguatur per peccatum quod est in Deum, in proximum et

(1) Ita Nicolaus. Al. deest *malè inflammante*.

in seipsum. Illud enim quod est commune omni peccato, non debet poni quasi pars in divisione peccati. Sed commune est omni peccato quod sit contra Deum; ponitur enim in definitione peccati quod sit *contra legem Dei*, ut supra dictum est, qu. 71, art. 6. Non ergo peccatum in Deum debet poni quasi pars in divisione peccatorum.

2. Præterea, omnis divisio debet fieri per opposita. Sed ista tria genera peccatorum non sunt opposita; quicumque enim peccat in proximum, peccat in seipsum et in Deum. Non ergo peccatum convenienter dividitur secundum hæc tria.

3. Præterea, ea quæ sunt extrinsecus, non conferunt speciem. Sed Deus et proximus sunt extra nos. Ergo per hæc non distinguuntur peccata secundum speciem. Inconvenienter igitur secundum hæc tria peccatum dividitur.

Sed contra est quod Isidorus in lib. de summo Bono, distinguens peccata, dicit quod *homo dicitur peccare in se, in Deum et in proximum*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 71, art. 1 et 6, peccatum est actus inordinatus. Triplex autem ordo in homine debet esse: unus quidem secundum comparisonem ad regulam rationis, prout scilicet omnes actiones et passionem nostræ debent secundum regulam rationis commensurari; alius autem ordo est per comparisonem ad regulam divinæ legis, per quam homo in omnibus dirigi debet. Et si quidem homo naturaliter esset animal solitarium, hic duplex ordo sufficeret. Sed quia homo est naturaliter animal politicum et sociale, ut probatur in 1 Polit., cap. 2, à princ., ideò necesse est quod sit tertius ordo, quod homo ordinetur ad alios homines, quibus convivere debet.

Horum autem ordinum primus continet secundum, et excedit ipsum. Quæcumque enim continentur sub ordine rationis, continentur sub ordine ipsius Dei. Sed quædam continentur sub ordine ipsius Dei, quæ excedunt rationem humanam, sicut ea quæ sunt fidei, et quæ debentur soli Deo. Unde qui in talibus peccat, dicitur in Deum peccare, sicut hæreticus, et sacrilegus, et blasphemus. Similiter etiam secundus ordo includit tertium, et excedit ipsum, quia in omnibus in quibus ordinamur ad proximum, oportet nos dirigi secundum regulam rationis. Sed in quibusdam dirigimur secundum rationem, quantum ad nos tantum, non autem quantum ad proximum: et quando in his peccatur, dicitur homo peccare in seipsum, sicut patet de gulosos, luxuriosos et prodigos; quando verò peccat homo in his quibus ad proximum ordinatur, dicitur peccare in proximum, sicut patet de fure et homicidâ.

Sunt autem diversa quibus homo ordinatur ad Deum, ad proximum et ad seipsum. Unde hæc distinctio peccatorum est secundum objecta, secundum quæ diversificantur species peccatorum; unde hæc distinctio peccatorum propriè est secundum diversas peccatorum species; nam et virtutes, quibus peccata opponuntur, secundum hanc differentiam spe-

cie distinguuntur. Manifestum est enim ex dictis, qu. 62, art. 1, 2 et 3, quod virtutibus theologicis homo ordinatur ad Deum; temperantiâ verò et fortitudine ad seipsum, justitiâ autem ad proximum.

Ad primum ergo dicendum quod peccare in Deum, secundum quod ordo qui est ad Deum includit omnem humanum ordinem, commune est omni peccato; sed quantum ad id quod ordo Dei excedit alios duos ordines, sic peccatum in Deum est speciale genus peccati.

Ad secundum dicendum quod quando aliqua quorum unum includit alterum, ab invicem distinguuntur, intelligitur fieri distinctio, non secundum illud quod unum continetur in altero, sed secundum id quod unum excedit alterum; sicut patet in divisione numerorum et figurarum; non enim triangulus dividitur contra quadratum, secundum quod continetur in eo, sed secundum quod exceditur ab eo; et similiter est dicendum de ternario et quaternario.

Ad tertium dicendum quod Deus et proximus, quamvis sint exteriora respectu ipsius peccantis, non tamen sunt extranea respectu actus peccati; sed comparantur ad ipsum sicut propria objecta ipsius.

ARTICULUS V. — *Utrum divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem.* — (Inf., qu. 88, art. 1 et 2, et 1, dist. 17, qu. 2, art. 5, corp., et 2, dist. 42, qu. 1, art. 3, et 4, dist. 21, qu. 3, art. 2, qu. 4, ad 5, et 3 cont., cap. 139, fin., et 167.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod divisio peccatorum quæ est secundum reatum, diversificet speciem, putà cum dividitur secundum *veniale et mortale*. Ea enim quæ in infinitum differunt, non possunt esse unius speciei, nec etiam unius generis. Sed veniale et mortale peccatum differunt in infinitum; veniali enim debetur pœna temporalis, mortali pœna æterna: mensura autem pœnæ respondet quantitati culpæ, secundum illud Deuteron. 25, 2: *Pro mensurâ delicti erit et plagarum modus*. Ergo veniale et mortale non sunt unius generis, nec dicendum, quod sint unius speciei (1).

2. Præterea, quædam peccata sunt mortalia ex suo genere, sicut homicidium et adulterium; quædam verò ex suo genere sunt peccata venialia, sicut verbum otiosum, et risus superfluous. Ergo peccatum veniale et mortale specie differunt.

3. Præterea, sicut se habet actus virtuosus ad præmium, ita se habet peccatum ad pœnam. Sed præmium est finis virtuosus actus. Ergo et pœna est finis peccati. Sed peccata distinguuntur specie secundum fines, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 1. Ergo etiam distinguuntur specie secundum reatum pœnæ.

Sed contra, ea quæ constituunt speciem,

(1) Ita cum cod. Alcan. aliisque Nicolaius, et edit. Patav. Roman.: *Nec dum quod sint unius speciei*. Theologi legendum monent: *Nedum unius speciei*.

sunt priora, sicut differentiæ specificæ. Sed pœna sequitur culpam, sicut effectus ejus. Ergo peccata non differunt specie secundum reatum pœnæ.

Respondeo dicendum quòd eorum quæ specie differunt, duplex differentia invenitur: una quidem quæ constituit diversitatem specierum, et talis differentia nunquàm invenitur nisi in speciebus diversis, sicut *rationale* et *irrationale*, *animatum* et *inanimatum*; alia autem differentia est consequens diversitatem speciei, et talis differentia, etsi in aliquibus consequatur diversitatem speciei, in aliis tamen potest inveniri in eâdem specie (1); sicut *album* et *nigrum* consequuntur diversitatem speciei corvi et cycni, tamen invenitur hujusmodi differentia in eâdem hominis specie.

Dicendum est ergo quòd differentia *venialis* et *mortalis* peccati, vel quæcumque alia differentia quæ sumitur penès reatum, non potest esse differentia constituens diversitatem speciei. Nunquàm enim id quod est per accidens, constituit speciem. Id autem quod est præter intentionem agentis, est per accidens, ut patet in 2 Physic., text. 50. Manifestum est autem quòd pœna est præter intentionem peccantis: unde per accidens se habet ad peccatum ex parte ipsius peccantis.

Ordinatur tamen ad peccatum ab exteriori, scilicet ex justitiâ judicantis, qui secundum diversas condiciones peccatorum diversas pœnas infligit. Unde differentia quæ est ex reatu pœnæ, potest consequi diversam speciem peccatorum; non autem constituit diversitatem speciei.

Differentia autem peccati *venialis* et *mortalis* consequitur diversitatem inordinationis quæ complet rationem peccati. Duplex enim est inordinatio: una per subtractionem principii ordinis; alia, quâ etiam salvato principio ordinis, fit inordinatio circa ea quæ sunt post principium; sicut in corpore animalis quandoque quidem inordinatio complexionis procedit usque ad destructionem principii vitalis; et hæc est mors; quandoque verò, salvo principio vitæ, fit deordinatio quædam in humoribus, et tunc est ægritudo. Principium autem totius ordinis in moralibus est finis ultimus, qui ita se habet in operativis, sicut principium indemonstrabile in speculativis, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 8, circ. med. Unde quando anima deordinatur per peccatum usque ad aversionem ab ultimo fine, scilicet Deo, cui unitur per charitatem, tunc est peccatum mortale; quando verò fit deordinatio citra aversionem à Deo, tunc est peccatum veniale. Sicut enim in corporibus deordinatio mortis, quæ est per remotionem principii vitæ, est irreparabilis secundum naturam, inordinatio autem ægritudinis reparari potest propter id quod salvatur principium vitæ, similiter est in his quæ pertinent ad animam; nam in speculativis, qui errat circa principia, impersuasibilis est; qui autem errat salvatis principiis, per ipsa principia revocari potest.

(1) Ita cum cod. Atcan. aliisque editi passim. Garcia cum cod. Tarrac.: *Sunt eadem specie.*

Et similiter in operativis, qui peccando avertitur ab ultimo fine, quantum est ex naturâ peccati, habet lapsum irreparabilem, et ideo dicitur peccare mortaliter, æternaliter puniendus. Qui verò peccat citra aversionem à Deo, ex ipsâ ratione peccati reparabiliter deordinatur, quia salvatur principium; et ideo dicitur peccare venialiter, quia scilicet non ita peccat, ut mereatur interminabilem pœnam.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum mortale et veniale differunt in infinitum ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis, per quam respicit objectum, unde peccatum speciem habet. Unde nihil prohibet in eâdem specie inveniri aliquod peccatum mortale et veniale, sicut primus motus in genere adulterii est peccatum veniale; et verbum otiosum, quod plerumque est veniale, potest etiam esse mortale.

Ad secundum dicendum quòd ex hoc quòd invenitur aliquod peccatum mortale ex genere, et aliquod peccatum veniale ex genere, sequitur quòd talis differentia consequatur diversitatem peccatorum secundum speciem, non autem quòd causet eam. Talis autem differentia potest inveniri etiam in his quæ sunt ejusdem speciei, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd præmium est de intentione merentis vel virtuosè agentis; sed pœna non est de intentione peccantis, sed magis est contra voluntatem ipsius. Unde non est similis ratio.

ARTICULUS VI. — *Utrùm peccatum commissionis et omissionis differant specie.* — (2, dist. 42, qu. 2, art. 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum commissionis et omissionis specie differant. *Delictum* enim contra peccatum dividitur Eph. 2, 1, ubi dicitur: *Cùm essetis mortui delictis et peccatis vestris*, et exponit ibi Glossa interlin.: *Delictis, id est, dimittendo quæ jubentur, et peccatis, scilicet agendo prohibita*. Ex quo patet quòd per *delictum* intelligitur peccatum omissionis; per *peccatum*, peccatum commissionis. Differunt igitur specie, cùm ex opposito dividantur tanquàm diversæ species.

2. Præterea, peccato per se convenit quòd sit contra legem Dei; ponitur enim in ejus definitione, ut ex supra dictis patet, quæst. 71, art. 6. Sed in lege Dei alia sunt præcepta affirmativa, contra quæ est peccatum omissionis; et alia præcepta negativa, contra quæ est peccatum commissionis. Ergo peccatum omissionis et peccatum commissionis differunt specie.

3. Præterea, ommissio et commissio differunt, sicut affirmatio et negatio. Sed affirmatio et negatio non possunt esse unius speciei, quia negatio non habet speciem; *non entis enim non sunt species, neque differentiæ*, ut Philosophus dicit, lib. 4 Phys., text. 67. Ergo ommissio et commissio non possunt esse unius speciei.

Sed contra, in eâdem specie peccati invenitur ommissio et commissio. Avarus enim et aliena rapit, quod est peccatum commissio-

nis; et sua non dat quibus dare debet, quod est peccatum omissionis. Ergo ommissio et commissio non differunt specie.

Respondeo dicendum quòd in peccatis invenitur duplex differentia, una materialis et alia formalis; materialis quidem attenditur secundum naturalem speciem actuum peccati; formalis autem secundum ordinem ad unum finem proprium, quod etiam (1) est objectum proprium. Unde inveniuntur aliqui actus materialiter specie differentes, qui tamen formaliter sunt in eadem specie peccati, quia ad idem ordinantur; sicut ad eandem speciem homicidii pertinet jugulatio, lapidatio et perforatio, quamvis actus sint specie differentes secundum speciem naturæ.

Sic ergo, si loquamur de specie peccati omissionis et commissionis materialiter, differunt specie; largè tamen loquendo de specie, secundum quòd negatio vel privatio speciem habere potest.

Si autem loquamur de specie peccati omissionis et commissionis formaliter, sic non differunt specie, quia ad idem ordinantur, et ex eodem motivo procedunt. Avarus enim ad congregandum pecuniam et rapit, et non dat ea quæ dare debet; et similiter gulosus ad satisfaciendum gulæ et superflua comedit, et jejunia debita prætermittit; et idem est videre in cæteris. Semper enim in rebus negatio fundatur super aliquâ affirmatione, quæ est quodammodò causa ejus. Unde etiam in rebus naturalibus ejusdem rationis est quòd ignis calefaciat, et quòd non infrigidet.

Ad primum ergo dicendum quòd illa divisio quæ est per commissionem et omissionem, non est secundum diversas species formales, sed materiales tantum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd necesse fuit in lege Dei proponi diversa præcepta affirmativa et negativa, ut gradatim homines introducerentur ad virtutem, prius quidem abstinendo à malo, ad quod inducimur per præcepta negativa, et postmodum faciendo bonum ad quod inducimur per præcepta affirmativa. Et sic præcepta affirmativa et negativa non pertinent ad diversas virtutes, sed ad diversos gradus virtutis; et per consequens non oportet quòd contrarientur diversis peccatis secundum speciem. Peccatum etiam non habet speciem ex parte aversionis, quia secundum hoc est negatio vel privatio; sed ex parte conversionis, secundum quòd est actus quidam. Unde secundum diversa præcepta legis non diversificantur peccata secundum speciem.

Ad tertium dicendum quòd objectio illa procedit de materiali diversitate speciei. Sciendum est tamen quòd negatio, etsi propriè non sit in specie, constituitur tamen in specie per reductionem ad aliquam affirmationem quam sequitur.

ARTICULUS VII. — *Utrum convenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis.* — (*Inf.*, quæst. 110, art. 5 et 6,

(1) Al. deest etiam.

corp., et 2-2, *prol.*, et 2, *dist.* 42, quæst. 2, art. 2, quæst. 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter dividatur peccatum in peccatum cordis, oris et operis. Augustinus enim in 12 de Trinitate, cap. 12, ponit tres gradus peccati; quorum primus est, *cum carnalis sensus illecebram quamdam ingerit*, quod est peccatum cogitationis; secundus gradus est, *quando solò cogitationis delectatione aliquis contentus est*; tertius gradus est, *quando faciendum decernitur per consensum*. Sed tria hæc pertinent ad peccatum cordis. Ergo inconvenienter peccatum cordis ponitur quasi unum genus peccati.

2. Præterea, Gregorius in 4 Moral., cap. 25, à princ., ponit quatuor gradus peccati, quorum primus est *culpa latens in corde*; secundus, *cum exterius publicatur*; tertius est, *cum consuetudine roboratur*; quartus est, *cum usque ad præsumptionem divinæ misericordiæ, vel ad desperationem homo procedit*; ubi non distinguitur peccatum operis à peccato oris; et adduntur duo alii peccatorum gradus. Ergo inconveniens fuit prima divisio.

3. Præterea, non potest esse peccatum in ore vel in opere, nisi fiat prius in corde. Ergo ista peccata specie non differunt. Non ergo debent contra se invicem dividi.

Sed contra est quod Hieronymus dicit super Ezech. (in illud cap. 43 : *Cum complereis expiationem*) : *Tria sunt generalia delicta, quibus humanum subjacet genus; aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus.*

Respondeo dicendum quòd aliqua inveniuntur differre specie dupliciter : uno modo ex eo quòd utrumque habet speciem completam, sicut equus et bos differunt specie; alio modo prout secundum diversos gradus in aliquâ generatione vel motu accipiuntur diversæ species; sicut ædificatio est completa generatio domus; collocatio autem fundamenti, et erectio parietis sunt species incompletæ, ut patet per Philosophum in 10 Ethic., cap. 4, et idem etiam potest dici in generationibus animalium.

Sic igitur peccatum dividitur per hæc tria, scilicet peccatum oris, cordis et operis, non sicut per diversas species completas; nam consummatio peccati est in opere, unde peccatum operis habet speciem completam; sed prima inchoatio ejus est quasi fundatio in corde; secundus autem gradus ejus est in ore, secundum quòd homo prorumpit faciliè ad manifestandum conceptum cordis; tertius autem gradus jam est in consummatione operis. Et sic hæc tria differunt secundum diversos gradus peccati. Patet tamen quòd hæc tria pertinent ad unam perfectam peccati speciem, cum ab eodem motivo procedant. Iracundus enim ex hoc quòd appetit vindictam primò quidem perturbatur in corde; secundò in verba contumeliosa prorumpit; tertio verò procedit usque ad facta injuriosa; et idem patet in luxuriâ et in quolibet alio peccato.

Ad primum ergo dicendum quòd omne peccatum cordis convenit in ratione occulti; et secundum hoc ponitur unus gradus, qui ta-

men per tres gradus distinguitur, scilicet *cogitationis, delectationis et consensûs*.

Ad secundum dicendum quòd peccatum oris et operis conveniunt in manifestatione; et propter hoc ea Gregorius, loc. cit. in arg., sub uno computat; Hieronymus autem, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, distinguit ea, quia in peccato oris est manifestatio tantum, et principaliter intenta; in peccato verò operis est principaliter expletio interioris conceptûs cordis, sed manifestatio est ex consequenti; consuetudo verò et desperatio sunt gradus consequentes post speciem perfectam peccati, sicut adolescentia et juvenus post perfectam hominis generationem.

Ad tertium dicendum quòd peccatum cordis et oris non distinguuntur à peccato operis, quando simul cum eo conjunguntur, sed prout quodlibet horum per se invenitur; sicut etiam pars motûs non distinguitur à toto motu, quando motus est continuus, sed solum quando motus sistit in medio.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm superabundantia et defectus diversificent species peccatorum.* — (*Mal. quæst. 2, art. 6, corp., et quæst. 14, art. 3.*)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd superabundantia et defectus non diversificent species peccatorum. Superabundantia enim et defectus differunt secundum *magis et minus*. Sed *magis et minus* non diversificant speciem. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

2. Præterea, sicut peccatum in agilibus est ex hoc quòd receditur à rectitudine rationis, ita falsitas in speculativis est ex hoc quòd receditur à veritate rei. Sed non diversificatur species falsitatis ex hoc quòd aliquis dicit plus vel minus esse quàm sit in re. Ergo etiam non diversificatur species peccati ex hoc quòd recedit à rectitudine rationis in plus vel minus.

3. Præterea, *ex duabus speciebus non constituitur una species*, ut Porphyrius dicit (in *Isagog.*, cap. ult., et *Aristot.*, 1 *Metaph.*, text. 37). Sed superabundantia et defectus uniuntur in uno peccato; sunt enim simul quidam illiberales et prodigi; quorum duorum illiberalitas est peccatum secundum defectum; prodigalitas autem secundum superabundantiam. Ergo superabundantia et defectus non diversificant speciem peccatorum.

Sed contra, *contraria differunt secundum speciem*; nam *contrarietas est differentia secundum formam*, ut dicitur in 10 *Metaph.*, text. 13 et 14. Sed vitia quæ differunt secundum superabundantiam et defectum, sunt contraria, sicut illiberalitas prodigalitati. Ergo differunt secundum speciem.

Respondeo dicendum quòd cum in peccato sint duo, scilicet ipse actus et inordinatio ejus prout receditur ab ordine rationis et legis divinæ, species peccati attenditur non ex parte inordinationis, quæ est præter intentionem peccantis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., sed magis ex parte ipsius actûs, secundum quòd terminatur ad objectum in quod fertur intentio peccantis. Et ideò ubi-

cumque occurrit diversum motivum inclinans intentionem ad peccandum, ibi est diversa species peccati. Manifestum est autem quòd non est idem motivum ad peccandum in peccatis quæ sunt secundum superabundantiam, et in peccatis quæ sunt secundum defectum; quinimò sunt contraria motiva; sicut motivum in peccato intemperantiæ est amor delectationum corporalium; motivum autem in peccato insensibilitatis est odium earum.

Unde hujusmodi peccata non solum differunt specie, sed etiam sunt sibi invicem contraria.

Ad primum ergo dicendum quòd *magis et minus*, etsi non sint causa diversitatis speciei, consequuntur tamen quandoque species differentes, prout proveniunt ex diversis formis, sicut si dicatur quòd ignis est levior aere. Unde Philosophus dicit in 8 *Ethic.*, cap. 1, in fin., quòd *qui posuerunt non esse diversas species amicitiarum propter hoc quòd dicuntur secundum magis et minus, non sufficienti crediderunt signo*. Et hoc modo superexcedere rationem et deficere ab eâ pertinent ad diversa peccata secundum speciem, in quantum consequuntur diversa motiva.

Ad secundum dicendum quòd intentio peccantis non est ut recedat à ratione; et ideò non efficitur ejusdem rationis peccatum superabundantiæ et defectûs propter recessum ab eadem rationis rectitudine. Sed quandoque ille qui dicit falsum intendit veritatem occultare, unde quantum ad hoc non refert utrùm dicit plus vel minus. Si tamen recedere à veritate non (1) fit præter intentionem, tunc manifestum est quòd ex diversis causis aliquis movetur ad dicendum plus vel minus; et secundum hoc diversa est ratio falsitatis, sicut patet de jactatore, qui superexcedit dicendo falsum, quærens gloriam, et de deceptore, qui diminuit evadens debiti solutionem; unde et quædam falsæ opiniones sunt sibi invicem contrariæ.

Ad tertium dicendum quòd prodigus et illiberalis potest esse aliquis secundum diversa, ut scilicet sit aliquis illiberalis in accipiendo quæ non debet, et prodigus in dando quæ non debet. Nihil autem prohibet, contraria inesse eidem secundum diversa.

ARTICULUS IX. — *Utrùm peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias.* — (2-2, quæst. 53, art. 2, ad 3, et quæst. 92, art. 2, corp., et quæst. 148, art. 4, ad 1, 2 et 3, et 3, dist. 36, art. 5, et *Mal. quæst. 2, art. 6, et quæst. 4, art. 3.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd vitia et peccata diversificentur specie secundum diversas circumstantias, quia ut dicit Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22, *malum contingit ex singularibus defectibus*. Singulares autem defectus sunt corruptiones singularum circumstantiarum. Ergo ex singulis circumstantiis corruptis singulæ species peccatorum consequuntur.

2. Præterea, peccata sunt quidam actus humani. Sed actus humani interdum accipiunt

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. Al. deest non.

speciem à circumstantiis, ut supra habitum est, qu. 18, art. 10. Ergo peccata differunt specie, secundum quod diversæ circumstantiæ corrumpuntur.

3. Præterea, diversæ species gulæ assignantur secundum particulas quæ in hoc versiculo continentur :

Præproperè, lautè, nimis, ardentè, studiosè.

Hæc autem pertinent ad diversas circumstantias; nam *præproperè* est antequàm oportet; *nimis* plus quàm oportet; et idem patet in aliis. Ergo species peccati diversificantur secundum diversas circumstantias.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 7, in princ., et in 4, cap. 1, quod singula vitia peccant agendo *plus quàm oportet et quando non oportet*; et similiter secundum omnes alias circumstantias. Non ergo secundum hoc diversificantur peccatorum species.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., ubi occurrit aliud motivum ad peccandum, ibi est alia peccati species: quia motivum ad peccandum est finis et objectum. Contingit autem quandoque quod in corruptionibus diversarum circumstantiarum est idem motivum; sicut illiberalis ab eodem motivo habet quod accipiat quando non oportet, et ubi non oportet, et plus quàm oportet; et similiter de aliis circumstantiis; hoc enim facit propter inordinatum appetitum pecuniæ congregandæ. Et in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones non diversificant species peccatorum, sed pertinent ad unam et eandem peccati speciem.

Quandoque verò contingit quod corruptiones diversarum circumstantiarum proveniunt à diversis motivis: putà quod aliquis præproperè comedat, potest provenire ex hoc quod homo non potest ferre dilationem cibi propter facilem consumptionem humiditatis; quod verò appetat immoderatum cibum, potest contingere propter virtutem naturæ potentem ad convertendum multum cibum; quod autem aliquis appetat cibos deliciosos, contingit propter appetitum delectationis quæ est in cibo. Unde in talibus diversarum circumstantiarum corruptiones inducunt diversas peccati species.

Ad primum ergo dicendum quod malum, in quantum hujusmodi, privatio est; et ideò diversificatur specie secundum ea quæ privantur, sicut et cæteræ privationes. Sed peccatum non sortitur speciem ex parte privationis vel aversionis, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., sed ex conversione ad objectum actûs.

Ad secundum dicendum quod circumstantia nunquàm transfert actum in aliam speciem, nisi quando est aliud motivum.

Ad tertium dicendum quod in diversis speciebus gulæ diversa sunt motiva, sicut dictum est in corp. art.

QUÆSTIO LXXIII.

DE COMPARATIONE PECCATORUM AD INVICEM. —
(In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de comparatione peccatorum ad invicem; et circa hoc quærun-

SUMMÆ. II.

tur decem: 1° utrùm omnia peccata et vitia sint connexa; 2° utrùm omnia sint paria; 3° utrùm gravitas peccatorum attendatur secundum objecta; 4° utrùm secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur; 5° utrùm peccata carnalia sint graviora quàm spiritualia; 6° utrùm secundum causas peccatorum attendatur gravitas peccatorum; 7° utrùm secundum circumstantias; 8° utrùm secundum quantitatem nocimenti; 9° utrùm secundum conditionem personæ in quam peccatur; 10° utrùm propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm omnia peccata sint connexa.* — (3 p., quæst. 86, art. 3, et 3, dist. 36, art. 5, et dist. 15, quæst. 1, art. 3, qu. 1, corp., et dist. 16, quæst. 2, art. 1, quæst. 2, corp., et dist. 18, quæst. 2, art. 5, quæst. 3, ad 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint connexa. Dicitur enim Jacobi 2, 16: *Quicumque totam legem servaverit, offendat autem in uno, factus est omnium reus.* Sed idem est esse reum omnium mandatorum legis, quod habere omnia peccata, quia, sicut Ambrosius dicit, lib. de Parad., cap. 8, ante med., *peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum.* Ergo quicumque peccat in uno peccato, subjicitur omnibus peccatis.

2. Præterea, quodlibet peccatum excludit virtutem sibi oppositam. Sed qui caret unâ virtute, caret omnibus, ut patet ex supradictis, qu. 65, art. 1. Ergo qui peccat in uno peccato, privatur omnibus virtutibus. Sed qui caret virtute, habet vitium oppositum. Ergo qui habet unum peccatum, habet omnia peccata.

3. Præterea, virtutes omnes sunt connexæ quæ conveniunt in uno principio, ut supra habitum est, quæst. 65, art. 1 et 2. Sed sicut virtutes conveniunt in uno principio, ita et peccata, quia sicut amor Dei, qui facit civitatem Dei, est principium et radix omnium virtutum, ita amor sui, qui facit civitatem Babylonis, est radix omnium peccatorum, ut patet per Augustinum, 14 de Civ. Dei, cap. 28 et ult., et in Psal. 64, parùm à princ. Ergo etiam omnia vitia et peccata sunt connexa; ita ut qui unum habet, habeat omnia.

Sed contra, quædam vitia sunt sibi invicem contraria, ut patet per Philosophum in 2 Ethic., cap. 8. Sed impossibile est contraria simul inesse eidem. Ergo impossibile est omnia peccata et vitia sibi esse invicem connexa.

Respondeo dicendum quod aliter se habet intentio agentis secundum virtutem ad sequendum rationem, et aliter intentio peccantis ad divertendum à ratione. Cujuslibet enim agentis secundum virtutem intentio est ut ipsius rationis regulam sequatur; et ideò omnium virtutum intentio in idem tendit; et propter hoc omnes virtutes habent connexionem ad invicem in ratione rectâ agibilium, quæ est prudentia, sicut supra dictum est, quæst. 65, art. 1. Sed intentio peccantis non est ad hoc quod recedat ab eo quod est se

(Dix-huit.)

eundem rationem, sed potius quod tendat in aliquod bonum appetibile, à quo speciem sortitur. Hujusmodi autem bona, in quæ tendit intentio peccantis à ratione recedens, sunt diversa, nullam connexionem habentia ad invicem; imò etiam interdum sunt contraria.

Cum igitur vitia et peccata speciem habeant secundum illud ad quod convertuntur, manifestum est quod secundum illud quod perficit species peccatorum, nullam connexionem habent peccata ad invicem. Non enim peccatum committitur in accedendo à multitudinem ad unitatem, sicut accidit in virtutibus, quæ sunt connexæ, sed potius in recedendo ab unitate ad multitudinem.

Ad primum ergo dicendum quod Jacobus loquitur de peccato, non ex parte conversionis, secundum quod peccata distinguuntur, sicut dictum est in corp. art., et quæst. 72, art. 1; sed loquitur de eis ex parte aversionis, in quantum scilicet homo peccando recedit à legis mandato. Omnia autem legis mandata sunt ab uno et eodem, ut ipse ibidem dicit; et ideò idem Deus contemnitur in omni peccato; et ex hac parte dicit quod *qui offendit in uno, factus est omnium reus*, quia scilicet uno peccato peccando, incurrit pænæ reatum ex hoc quod contemnit Deum, ex cujus contemptu provenit omnium peccatorum reatus.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 71, art. 4, non per quemlibet actum peccati tollitur virtus opposita; nam peccatum veniale virtutem non tollit; peccatum autem mortale tollit virtutem infusam, in quantum avertit à Deo; sed unus actus peccati etiam mortalis non tollit habitum virtutis acquisitæ; sed si multiplicentur actus, in tantum quod generetur contrarius habitus, excluditur habitus virtutis acquisitæ; quâ exclusâ, excluditur prudentia, quia cum homo agit contra quamcumque virtutem, agit contra prudentiam, sine quâ nulla virtus moralis esse potest, ut supra habitum est, qu. 58, art. 4, et qu. 65, art. 1, et ideò per consequens excluduntur omnes virtutes morales quantum ad perfectum et formale esse virtutis, quod habent secundum quod participant prudentiam; remanent tamen inclinationes ad actus virtutum non habentes rationem virtutis. Sed non sequitur quod propter hoc homo incurrat omnia vitia vel peccata, primò quidem quia uni virtuti plura vitia opponuntur, ita quod virtus potest privari per unum eorum, etiamsi alterum eorum non adsit; secundò quia peccatum directè opponitur virtuti, quantum ad inclinationem virtutis ad actum, ut supra dictum est, qu. 81, art. 1. Unde, remanentibus aliquibus inclinationibus virtuosis, non potest dici quod homo habeat vitia vel peccata opposita.

Ad tertium dicendum quod amor Dei est congregativus, in quantum affectum hominis à multis ducit in unum; et ideò virtutes quæ ex amore Dei causantur, connexionem habent. Sed amor sui disgregat affectum hominis in diversa, prout scilicet homo se amat appetendo sibi bona temporalia, quæ sunt varia et diversa; et ideò vitia et peccata, quæ causantur ex amore sui, non sunt connexa.

ARTICULUS II. — *Utrum omnia peccata sint paria.* — (1, dist. 42, art. 5, et 3 cont., cap. 139, et Mal. quæst. 2, art. 9, et Matth. 11, col. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint paria. Peccare enim est facere quod non licet. Sed facere quæ non licet, uno et eodem modo in omnibus reprehenditur. Ergo peccare uno et eodem modo reprehenditur. Non ergo unum peccatum est alio gravius.

2. Præterea, omne peccatum consistit in hoc quod homo transgreditur regulam rationis quæ ita se habet ad actus humanos, sicut regula linearis in corporalibus rebus. Ergo peccare simile est ei quod est lineas transilire. Sed lineas transilire est æqualiter et uno modo, etiamsi aliquis longius recedat vel propinquius stet, quia privationes non recipiunt magis vel minus. Ergo omnia peccata sunt æqualia.

3. Præterea, peccata virtutibus opponuntur. Sed omnes virtutes æquales sunt, ut Tullius dicit in Paradoxis, paradox. 3. Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra est quod Dominus dicit ad Pilatum, Joan. 19, 11: *Qui tradidit me tibi, majus peccatum habet*; et tamen constat quod Pilatus aliquod peccatum habuit. Ergo unum peccatum est majus alio.

Respondeo dicendum quod opinio Stoicorum fuit, quam Tullius prosequitur in Paradoxis, loc. cit., quod omnia peccata sunt paria. Et ex hoc etiam derivatus est quorundam hæreticorum error, qui ponentes omnia peccata esse paria, dicunt etiam omnes pœnas inferni esse pares.

Et quantum ex verbis Tullii perspicui potest, Stoici ducebantur ex hoc quod considerabant peccatum ex parte privationis tantum, prout scilicet est recessus à ratione; unde simpliciter æstimantes quod nulla privatio susciperet magis et minus, posuerunt omnia peccata esse paria.

Sed si quis diligenter consideret, inveniet duplex privationum genus: est enim quædam simplex et pura privatio, quæ consistit quasi in *corruptum esse*; sicut mors est privatio vitæ, et tenebra est privatio luminis: et tales privationes non recipiunt magis et minus, quia nihil residuum est de habitu opposito; unde non minus est mortuus aliquis primo die mortis, et tertio vel quarto, quam post annum, quando jam cadaver fuerit resolutum; et similiter non est magis tenebrosa domus, si lucerna sit operta pluribus velaminibus, quam si sit operta uno solo velamine totum lumen intercludente. Est autem alia privatio non simplex, sed aliquid retinens de habitu opposito; quæ quidem privatio magis consistit in *corrupti* quam in *corruptum esse*, sicut ægritudo, quæ privat debitam commensurationem humorum, ita tamen quod aliquid ejus remaneat, alioquin non remaneret animal vivum; et similiter est de turpitudine et aliis hujusmodi. Hujusmodi autem privationes recipiunt magis et minus ex parte ejus quod remanet de habitu contrario. Multum enim refert ad ægritudinem vel turpitudinem,

utrū plus vel minū à debitā commensuratione humorum vel membrorum recedatur. Et similiter dicendum est de vitiis et peccatis; sic enim in eis privatur debita commensuratio rationis, ut non totaliter ordo rationis tollatur; alioquin malum, si sit integrum, destruit seipsum, ut dicitur in 4 Eth., cap. 5, ante med. Non enim posset remanere substantia actūs, vel affectio (1) agentis, nisi aliquid remaneret de ordine rationis. Et ideò multū interest ad gravitatem peccati utrū plus vel minū recedatur à rectitudine rationis. Et secundū hoc dicendum est quòd non omnia peccata sunt paria.

Ad primum ergo dicendum quòd peccata committere non licet propter aliquam de ordinationem quam habent, unde illa quæ majorem deordinationem continent, sunt magis illicita, et per consequens graviora peccata.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de peccato, ac si esset privatio pura.

Ad tertium dicendum quòd virtutes sunt æquales proportionaliter in uno et eodem; tamen una virtus præcedit aliam dignitate secundū suam speciem; unus etiam homo est alio virtuosior in eādē specie virtutis, ut supra habitum est, quæst. 66, art. 1 et 2. Et tamen si virtutes essent pares, non sequeretur vitia esse paria, quia virtutes habent connexionem, non autem vitia, seu peccata.

ARTICULUS III. — Utrū gravitas peccatorum varietur secundū objecta. — (Inf., art. 4, 5 et 9, corp., et quæst. 74, art. 9, corp., et 2-2, quæst. 74, art. 2, ad 1, et Mal. quæst. 2, art. 2, ad 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatorum gravitas non varietur secundū objecta. Gravitas enim peccati pertinet ad modum vel qualitatem ipsius peccati. Sed objectum est materia ipsius peccati. Ergo secundū diversa objecta peccatorum gravitas non variatur.

2. Præterea, gravitas peccati est intensio malitiæ ipsius. Peccatum autem non habet rationem malitiæ ex parte conversionis ad proprium objectum, quod est quoddam bonum appetibile, sed magis ex parte aversionis. Ergo gravitas peccatorum non variatur secundū diversa objecta.

3. Præterea, peccata quæ habent diversa objecta, sunt diversorum generum. Sed ea quæ sunt diversorum generum, non sunt comparabilia, ut probatur in 7 Physic., text. 30, 31, 32. Ergo unum peccatum non est gravius altero secundū diversitatem objectorum.

Sed contra, peccata recipiunt speciem ex objectis, ut ex supra dictis patet, quæst. 72, art. 1. Sed aliquorum peccatorum unum est gravius altero secundū suam speciem, sicut homicidium furto. Ergo gravitas peccatorum differt secundū objecta.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, art. præc., et quæst. 72, art. 5, gravitas peccatorum differt eo modo quo una ægritudo est alia gravior; sicut enim bonum sanitatis consistit in quādam commensura-

tione humorum per convenientiam ad naturam animalis, ita bonum virtutis consistit in quādam commensuratione humani actūs secundū convenientiam ad regulam rationis.

Manifestum est autem quòd tantò est gravior ægritudo, quantò tollitur debita humorum commensuratio per incommensurationem (1) prioris principii; sicut ægritudo quæ provenit in corpore humano ex corde, quod est principium vitæ, vel ex aliquo quod appropinquat cordi, periculosior est. Unde oportet etiam quòd peccatum sit tantò gravius, quantò deordinatio contingit circa aliquod principium quod est prius in ordine rationis. Ratio autem ordinat omnia in agibilibus ex fine; et ideò quantò peccatum contingit in actibus humanis ex altiori fine, tantò peccatum est gravius. Objecta autem actuum sunt fines eorum, ut ex supra dictis patet, quæst. 72, art. 3, ad 2; et ideò secundū diversitatem objectorum attenditur diversitas gravitatis in peccatis; sicut patet quòd res exteriores ordinantur ad hominem sicut ad finem, homo autem ordinatur ulterius in Deum sicut in finem. Unde peccatum quod est circa ipsam substantiam hominis, sicut homicidium, est gravius peccato quod est circa res exteriores, sicut furtum; et adhuc est gravius peccatum quod immediatè contra Deum committitur, sicut infidelitas, blasphemia, et hujusmodi; et in ordine quorumlibet horum peccatorum unum peccatum est gravius altero, secundū quòd est circa aliquid principalius vel minū principale. Et quia peccata habent speciem ex objectis, differentia gravitatis quæ attenditur penès objecta est prima et principalis, quasi consequens speciem.

Ad primum ergo dicendum quòd objectum, etsi sit materia, circa quam terminatur actus, habet tamen rationem finis, secundū quòd intentio agentis fertur in ipsum, ut supra dictum est, quæst. 72, art. 3, ad 2. Forma autem actūs moralis dependet ex fine, ut ex superioribus patet, quæst. præc., art. 6, et quæst. 18, art. 6.

Ad secundum dicendum quòd ex ipsā indebitā conversione ad aliquod bonum commutabile sequitur aversio ab incommutabili bono, in quā perficitur ratio mali. Et ideò oportet quòd secundū diversitatem eorum quæ pertinent ad conversionem, sequatur diversa gravitas malitiæ in peccatis.

Ad tertium dicendum quòd omnia objecta humanorum actuum habent ordinem ad invicem; et ideò omnes actus humani quodammodò conveniunt in uno genere, secundū quòd ordinantur ad ultimum finem. Et ideò nihil prohibet omnia peccata esse comparabilia.

ARTICULUS IV. — Utrū gravitas peccatorum differat secundū dignitatem virtutum quibus opponuntur. — (2-2, quæst. 20, art. 3, et quæst. 116, art. 2, corp., et quæst. 119, art. 2, corp., et Mal. quæst. 2, art. 10.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Ita post Garciam Nicolaius et edit. Patavina. Cod. Alean. et edit. Rom., per commensurationem.

gravitas peccatorum non differat secundum dignitatem virtutum quibus peccata opponuntur, ut scilicet majori virtuti gravius peccatum opponatur, quia, ut dicitur Proverb. 15, 5, *in abundanti justitiâ virtus maxima est*. Sicut autem dicit Dominus, Matth. 5, abundans justitia cohibet iram, quæ est minus peccatum quam homicidium, quod cohibet minor justitia. Ergo maximæ virtuti opponitur minimum peccatum.

2. Præterea, in 2 Ethic., cap. 3, circ. fin., dicitur quod *virtus est circa difficile et bonum*; ex quo videtur quod major virtus sit circa magis difficile. Sed minus est peccatum si homo deficiat in magis difficili, quam si deficiat in minus difficili. Ergo majori virtuti minus peccatum opponitur.

3. Præterea, charitas est major virtus quam fides et spes, ut dicitur 1 ad Cor. 13. Odium autem, quod opponitur charitati, est minus peccatum quam infidelitas vel desperatio, quæ opponuntur fidei et spei. Ergo majori virtuti opponitur minus peccatum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 8 Ethic., cap. 10, parum à princ., quod *pessimum optimo contrarium est*. Optimum autem in moralibus est maxima virtus; pessimum autem gravissimum peccatum. Ergo maximæ virtuti opponitur gravissimum peccatum.

Respondeo dicendum quod virtuti opponitur aliquod peccatum dupliciter: uno quidem modo principaliter et directè, quod scilicet est circa idem objectum; nam contraria circa idem sunt; et hoc modo oportet quod majori virtuti opponatur gravius peccatum; sicut enim ex parte objecti attenditur major gravitas peccati, ita etiam major dignitas virtutis; utrumque enim ex objecto speciem sortitur, ut ex supra dictis patet, quæst. 60, art. 5, et quæst. 72, art. 1. Unde oportet quod maximæ virtuti directè contrarietur maximum peccatum, quasi maximè ab eodem distans in eodem genere.

Alio modo potest considerari oppositio virtutis ad peccatum secundum quamdam extensionem virtutis cohibentis peccatum. Quantò enim fuerit virtus major, tantò magis elongat hominem à peccato sibi contrario, ita quod non solum ipsum peccatum, sed etiam inducentia ad peccatum cohibet. Et sic manifestum est quod quantò aliqua virtus fuerit major, tantò etiam minora peccata cohibet; sicut etiam sanitas, quantò fuerit major, tantò etiam minores discrepantias excludit. Et per hunc modum majori virtuti minus peccatum opponitur ex parte effectûs.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de oppositione quæ attenditur secundum cohibitionem peccati; sic enim abundans justitia etiam minora peccata cohibet.

Ad secundum dicendum quod majori virtuti quæ est circa bonum magis difficile, contrariatur directè peccatum quod est circa malum magis difficile. Utrobique enim invenitur quædam eminentia ex eo quod ostenditur voluntas proclivior in bonum vel in malum ex hoc quod difficultate non vincitur.

Ad tertium dicendum quod charitas non est quicumque amor, sed amor Dei; unde

non opponitur ei quodcumque odium directè, sed odium Dei, quod est gravissimum peccatorum.

ARTICULUS V. — *Utrum peccata carnalia sint minoris culpæ quàm spiritualia.* — (2-2, quæst. 154, art. 3, et 4, dist. 9, art. 3, quæst. 5, corp., et dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 3, et Ver. quæst. 25, art. 6, ad 2, et Isa. 1, lect. 6, fin.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata carnalia non sint minoris culpæ quàm peccata spiritualia. Adulterium enim gravius peccatum est quàm furtum; dicitur enim Prov. 6, 30: *Non grandis est culpa, cum quis furatus fuerit... Qui autem adulter est, propter cordis inopiam perdet animam suam*. Sed furtum pertinet ad avaritiam, quæ est peccatum spirituale; adulterium autem ad luxuriam, quæ est peccatum carnale. Ergo peccata carnalia sunt majoris culpæ.

2. Præterea, Augustinus dicit super Levit. (ubi non occurrit, sed hab. lib. 2 de Civ. Dei, cap. 4, et lib. 4, cap. 31, ante med.), quod *diabolus maximè gaudet de peccato luxuriæ et idololatriæ*. Sed de majori culpâ magis gaudet. Ergo cum luxuria sit peccatum carnale, videtur quod peccata carnalia sint maximæ culpæ.

3. Præterea, Philosophus probat in 7 Ethic., cap. 6, quod *incontinens concupiscentiæ est turpior quàm incontinens iræ*. Sed ira est peccatum spirituale, secundum Gregorium, 31 Mor., cap. 17, versûs fin.; concupiscentia autem pertinet ad peccata carnalia. Ergo peccatum carnale est gravius quàm peccatum spirituale.

Sed contra est quod Gregorius dicit, lib. 33 Moral., cap. 11, circ. med., quod peccata carnalia sunt minoris culpæ et majoris infamiæ quàm spiritualia.

Respondeo dicendum quod peccata spiritualia sunt majoris culpæ quàm peccata carnalia. Quod non est sic intelligendum, quasi quodlibet peccatum spirituale sit majoris culpæ quolibet peccato carnali; sed quia consideratâ hâc solâ differentiâ spiritualitatis et carnalitatis, graviora sunt quàm cætera peccata, cæteris paribus.

Cujus ratio triplex potest assignari: prima quidem ex parte subjecti; nam peccata spiritualia pertinent ad spiritum, cujus est converti ad Deum, et ab eo averti; peccata verò carnalia consummantur in delectatione carnalis appetitûs, ad quem principaliter pertinet ad bonum corporale converti; et ideò peccatum carnale, in quantum hujusmodi, plus habet de conversione, propter quod etiam est majoris adhæSIONIS; sed peccatum spirituale habet plus de aversione, ex quâ procedit ratio culpæ; et ideò peccatum spirituale, in quantum hujusmodi, est majoris culpæ. Secunda ratio potest sumi ex parte ejus in quem peccatur; nam peccatum carnale, in quantum hujusmodi, est in corpus proprium, quod est minus diligendum secundum ordinem charitatis, quàm Deus et proximus, in quos peccatur per peccata spiritualia; et ideò peccata spiritualia, in quantum

hujusmodi, sunt majoris culpæ. Tertia ratio potest sumi ex parte motivi, quia quantò est gravius impulsivum ad peccandum, tantò homo minùs peccat, ut infra dicetur, art. seq.; peccata autem carnalia habent vehementius impulsivum, id est, ipsam concupiscentiam carnis nobis innatam; et ideò peccata spiritualia, in quantum hujusmodi, sunt majoris culpæ.

Ad primum ergo dicendum quòd adulterium non solùm pertinet ad peccatum luxuriæ, sed etiam pertinet ad peccatum injustitiæ; et quantum ad hoc potest ad avaritiam reduci, ut Glossa (Hieron.) dicit ad Eph. 5, super illud: *Omnis fornicator, aut immundus, aut avarus*, etc., et tunc gravius est adulterium quàm furtum, quantò homini charior est uxor quàm res possessa.

Ad secundum dicendum quòd diabolus dicitur maximè gaudere de peccato luxuriæ, quia est maximæ adhærentiæ et difficilè ab eo homo potest eripi. *Insatiabilis est enim delectabilis appetitus*, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 12, à med.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Philosophus dicit, lib. 7 Ethic., cap. 6, turpius est esse incontinentem concupiscentiæ quàm incontinentem iræ, quia minùs participat de ratione; et secundum hoc etiam dicit in 3 Ethic., 10, circ. fin., quòd *peccata intemperantiæ sunt maximè exprobrabilia, quia sunt circa illas delectationes quæ sunt communes nobis et brutis*; unde quodammodò per ista peccata homo brutalis redditur; et inde est quòd, sicut Gregorius dicit, loc. cit. in arg. *Sed cont.*, sunt majoris infamiæ.

ARTICULUS VI. — *Utrùm gravitas peccatorum attendatur secundum causam peccati.* — (2-2, quæst. 148, art. 3, corp., et 2, dist. 13, in Expos. litt., et Mal. quæst. 2, art. 1, et 10, corp.).

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd gravitas peccatorum non attendatur secundum peccati causam. Quantò enim peccati causa fuerit major, tantò vehementius movet ad peccandum; et ita difficilius potest ei resisti. Sed peccatum diminuitur ex hoc quòd ei difficilius resistitur; hoc enim pertinet ad infirmitatem peccantis ut non facile resistat peccato; peccatum autem quod est ex infirmitate, levius judicatur. Non ergo peccatum habet gravitatem ex parte suæ causæ.

2. Præterea, concupiscentia est generalis quædam causa peccati; unde dicit Glossa (ord. ex lib. de Spir. et Litt., cap. 4), super illud Rom. 7: *Nam concupiscentiam nesciebam*, etc.: *Bona est lex, quæ dùm concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*. Sed quantò homo fuerit victus majori concupiscentiâ, tantò est minus peccatum. Gravitas ergo peccati diminuitur ex magnitudine causæ.

3. Præterea, sicut rectitudo rationis est causa virtuosi actûs, ita defectus rationis videtur esse causa peccati. Sed defectus rationis quantò fuerit major, tantò est minus peccatum, in tantum quòd qui caret usu ra-

tionis, omninò excusatur à peccato; et qui ex ignorantia peccat, levius peccat. Ergo gravitas peccati non augetur ex magnitudine causæ.

Sed contra, multiplicatâ causâ, multiplicatur effectus. Ergo, si causa peccati major fuerit, peccatum erit gravius.

Respondeo dicendum quòd in genere peccati, sicut et in quolibet alio genere, potest accipi duplex causa: una quæ est per se, et propria causa peccati, quæ est ipsa voluntas peccandi; comparatur enim ad actum peccati, sicut arbor ad fructum, ut dicitur in Glossâ, Augustini lib. 1 cont. Jul., cap. 8, ante med., super illud Matth. 7: *Non potest arbor bona fructus malos facere*. Et hujusmodi causa quantò fuerit major, tantò peccatum erit gravius. Quantò enim voluntas fuerit major ad peccandum, tantò homo gravius peccat.

Aliæ verò causæ peccati accipiuntur quasi extrinsecæ et remotæ, ex quibus scilicet voluntas inclinatur ad peccandum; et in his causis est distinguendum: quædam enim harum inducunt voluntatem ad peccandum secundum ipsam naturam voluntatis, sicut finis, quod est proprium objectum voluntatis; et ex tali causâ augetur peccatum; gravius enim peccat cujus voluntas ex intentione peioris finis inclinatur ad peccandum. Aliæ verò causæ sunt quæ inclinant voluntatem ad peccandum præter naturam et ordinem ipsius voluntatis, quæ nata est moveri liberè ex seipsâ secundum iudicium rationis. Unde causæ quæ diminuunt iudicium rationis, sicut ignorantia, vel quæ diminuunt liberum motum voluntatis, sicut infirmitas, vel violentia, aut metus, aut aliquid hujusmodi, diminuunt peccatum, sicut et diminuunt voluntarium; in tantum quòd si actus sit omninò involuntarius, non habet rationem peccati.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de causâ movente extrinsecâ, quæ diminuit voluntarium; cujus quidem causæ augmentum diminuit peccatum, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd si sub concupiscentiâ includatur etiam ipse motus voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Si verò concupiscentia dicatur passio quædam, quæ est motus vis concupiscibilis, sic major concupiscentia præcedens iudicium rationis et motum voluntatis, diminuit peccatum, quia qui majori concupiscentiâ stimulatus peccat, cadit ex graviore tentatione, unde minùs ei imputatur. Si verò concupiscentia sic sumpta sequatur iudicium rationis et motum voluntatis, sic ubi est major concupiscentia, est majus peccatum. Insurgit enim interdum major concupiscentiæ motus ex hoc quòd voluntas effrenatè tendit in suum objectum.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de causâ quæ causat involuntarium: et hæc diminuit peccatum, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS VII. — Utrum circumstantia aggravet peccatum.

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non aggravet peccatum. Peccatum enim habet gravitatem ex suâ specie. Circumstantia autem non dat speciem peccato, cum sit quoddam accidens ejus. Ergo gravitas peccati non consideratur ex circumstantiâ.

2. Præterea, aut circumstantia est mala, aut non; si circumstantia mala est, ipsa per se causat quandam speciem mali; si verò non sit mala, non habet unde augeat malum. Ergo circumstantia nullo modo auget peccatum.

3. Præterea, malitia peccati est ex parte aversionis. Sed circumstantiæ consequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non augent malitiam peccati.

Sed contra est quod ignorantia circumstantiæ diminuit peccatum; qui enim peccat ex ignorantia circumstantiæ, meretur veniam, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, circ. med. Hoc autem non esset, nisi circumstantia aggravaret peccatum. Ergo circumstantia peccatum aggravat.

Respondeo dicendum quod *unumquodque ex eodem natum est augeri, ex quo causatur*, sicut Philosophus dicit de habitu virtutis in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Manifestum est autem quod peccatum causatur ex defectu alicujus circumstantiæ; ex hoc enim receditur ab ordine rationis quod aliquis in operando non observat debitas circumstantias. Unde manifestum est quod peccatum natum est aggravari per circumstantiam.

Sed hoc quidem contingit tripliciter: uno quidem modo, in quantum circumstantia transfert in aliud genus peccati; sicut peccatum fornicationis consistit in hoc quod homo accedit ad non suam; si autem addatur hæc circumstantia, ut illa ad quam accedit, sit alterius uxor, transfertur jam in aliud genus peccati, scilicet in injustitiam, in quantum homo usurpat rem alterius; et secundum hoc adulterium est gravius peccatum quam fornicatio. Aliquando verò circumstantia non aggravat peccatum, quasi trahens in aliud genus peccati, sed solum quia multiplicat rationem peccati; sicut si prodigus det quando non debet, et cui non debet, multiplicius peccat eodem genere peccati, quam si solum det cui non debet, et ex hoc ipso peccatum fit gravius; sicut etiam ægrotudo est gravior quæ plures partes corporis inficit. Unde et Tullius dicit in Paradoxis, parad. 3, à med., quod *in patris vitâ violandâ multa peccantur; violatur enim is qui procreavit, qui aluit, qui erudit, qui in sede, ac domo, atque in republicâ collocavit*. Tertio modo circumstantia aggravat peccatum ex eo quod auget deformitatem provenientem ex aliâ circumstantiâ, sicut accipere alienum constituit peccatum furti; si autem addatur hæc circumstantia ut multum accipiat de alieno, erit peccatum gravius; quamvis accipere multum vel parum de se non dicat rationem boni vel mali.

Ad primum ergo dicendum quod aliqua circumstantia dat speciem actui morali, ut

supra habitum est, qu. 18, art. 10. Et tamen circumstantia quæ non dat speciem, potest aggravare peccatum, quia sicut bonitas rei non solum pensatur ex suâ specie, sed etiam ex aliquo accidente, ita malitia actûs non solum pensatur ex specie actûs, sed etiam ex circumstantiâ.

Ad secundum dicendum quod utroque modo circumstantia potest aggravare peccatum. Si enim sit mala, non tamen propter hoc oportet quod constituat speciem peccati; potest enim addere rationem malitiæ in eadem specie, ut dictum est in corp. art. Si autem non sit mala, potest aggravare peccatum in ordine ad malitiam alterius circumstantiæ.

Ad tertium dicendum quod ratio debet ordinare actum non solum quantum ad objectum, sed etiam quantum ad omnes circumstantias. Et ideo aversio quædam à regulâ rationis attenditur secundum corruptionem cujuslibet circumstantiæ, putâ si aliquis operetur quando non debet, vel ubi non debet; et hujusmodi aversio sufficit ad rationem mali. Hanc autem aversionem à regulâ rationis sequitur aversio à Deo, cui debet homo per rectam rationem conjungi.

ARTICULUS VIII. — Utrum gravitas peccati augeatur secundum majus nocumentum. — (2-2, quæst. 34, art. 4, et quæst. 73, art. 3, corp., et quæst. 79, art. 2, corp., et quæst. 14, art. 4, et Mal. quæst. 2, art. 10, corp.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gravitas peccati non augeatur secundum majus nocumentum. Nocumentum enim est quidam eventus consequens actum peccati. Sed eventus sequens non addit ad bonitatem vel malitiam actûs, ut supra dictum est, qu. 20, art. 5. Ergo peccatum non aggravatur propter majus nocumentum.

2. Præterea, nocumentum maximè invenitur in peccatis quæ sunt contra proximum, quia sibi ipsi nemo vult nocere. Deo autem nemo potest nocere, secundum illud Job. 35, 6: *Si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum?... Homini qui est similis tibi, nocebit impietas tua*. Si ergo peccatum aggravaretur propter majus nocumentum, sequeretur quod peccatum quo quis peccat in proximum, esset gravius peccato quo quis peccat in Deum vel in seipsum.

3. Præterea, majus nocumentum infertur alicui, cum privatur vitâ gratiæ, quam cum privatur vitâ naturæ, quia vita gratiæ est melior quam vita naturæ, in tantum quod homo debet vitam naturæ contemnere, ne amittat vitam gratiæ. Sed homo qui inducit aliquam mulierem ad fornicandum, quantum est de se, privat eam vitâ gratiæ, inducens eam ad peccatum mortale. Si ergo peccatum esset gravius propter majus nocumentum, sequeretur quod simplex fornicator gravius peccaret quam homicida; quod est manifestè falsum. Non ergo peccatum est gravius propter majus nocumentum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 3 de libero Arbit., cap. 14, circ. fin.: *Quia vitium naturæ adversatur, tantum additur malitiæ vitiorum, quantum integritati naturarum*

minuitur. Sed diminutio integritatis naturæ est nocumentum. Ergo tantò gravius est peccatum, quantò majus est nocumentum.

Respondeo dicendum quòd nocumentum tripliciter se habere potest ad peccatum: quandoque enim nocumentum quod provenit ex peccato, est prævisum, et intentum, sicut cùm aliquis aliquid operatur animo nocendi alteri, ut homicida vel fur; et tunc directè quantitas nocumenti adauget gravitatem peccati, quia tunc nocumentum est per se objectum peccati. Quandoque autem nocumentum est prævisum, sed non intentum, sicut cùm aliquis transiens per agrum, ut compendiosius vadat ad fornicandum, infert scienter nocumentum his quæ sunt seminata in agro, licèt non animo nocendi; et sic etiam quantitas nocumenti aggravat peccatum, sed indirectè, in quantum scilicet ex voluntate multum inclinât ad peccandum procedit quòd aliquis non prætermittat facere damnum sibi vel alii, quod simpliciter non vellet. Quandoque autem nocumentum nec est prævisum nec intentum; et tunc si per accidens hoc nocumentum se habeat ad peccatum, non aggravat peccatum directè; sed propter negligentiam considerandi nocumenta quæ consequi possent, imputantur homini ad pœnam mala quæ eveniunt præter ejus intentionem, si dabat operam rei illicitæ. Si verò nocumentum per se sequatur ex actu peccati, licèt non sit intentum nec prævisum, directè peccatum aggravat, quia quæcumque per se consequuntur ad peccatum, pertinent quodammodò ad ipsam peccati speciem: putà, si aliquis publicè fornicetur, sequitur scandalum plurimorum; quod quamvis ipse non intendat, nec fortè prævideat, directè per hoc aggravatur peccatum.

Aliter tamen videtur se habere circa nocumentum pœnale, quod incurrit ipse qui peccat. Hujusmodi autem nocumentum si per accidens se habeat ad actum peccati, et non sit prævisum nec intentum, non aggravat peccatum, neque sequitur majorem gravitatem peccati; sicut si aliquis currens ad occidendum, impingat et lædat sibi pedem. Si verò tale nocumentum per se consequatur ad actum peccati, licèt fortè nec sit prævisum nec intentum, tunc majus nocumentum non facit gravius peccatum, sed è converso gravius peccatum inducit gravius nocumentum; sicut aliquis infidelis, qui nihil audivit de pœnis inferni, graviores pœnas in inferno patietur pro peccato homicidii quàm pro peccato furti; quia enim hoc nec intendit nec prævidit, non aggravatur ex hoc peccatum, sicut contingit circa fidelem, qui ex hoc ipso videtur peccare gravius, quòd majores pœnas contemnit, ut impleat voluntatem peccati; sed gravitas hujusmodi nocumenti solum causatur ex gravitate peccati.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut etiam supra dictum est, quæst. 20, artic. 5, cùm de bonitate et malitiâ exteriorum actuum ageretur, eventus sequens, si sit prævisus et intentus, addit ad bonitatem vel malitiam actûs.

Ad secundum dicendum quòd quamvis no-

cumentum aggravet peccatum, non tamen sequitur quòd ex solo nocumento peccatum aggravetur; quinimò peccatum per se est gravius propter inordinationem, ut supra dictum est, art. 3 hujus qu. Unde et ipsum nocumentum aggravat peccatum, in quantum facit actum esse magis inordinatum. Unde non sequitur quòd, si nocumentum maximè habet locum in peccatis quæ sunt contra proximum, illa peccata sint gravissima, quia multò major inordinatio invenitur in peccatis quæ sunt contra Deum, et in quibusdam eorum quæ sunt contra seipsum. Et tamen potest dici quòd etsi Deo nullus possit nocere quantum ad ejus substantiam, potest tamen nocumentum attentare in his quæ Dei sunt, sicut extirpando fidem, violando sacra, quæ sunt peccata gravissima. Sibi etiam aliquis quandoque scienter et volenter infert nocumentum, sicut patet in his qui se interimunt, licèt finaliter hoc referant ad aliquod bonum apparens, putà ad hoc quòd liberentur ab aliquâ angustia.

Ad tertium dicendum quòd illa ratio non sequitur propter duo: primò quidem quia homicida intendit directè nocumentum proximi fornicator autem qui provocat mulierem, non intendit nocumentum, sed delectationem; secundò quia homicida est per se et sufficiens causa corporalis mortis; spiritualis autem mortis nullus potest esse alteri causa per se sufficiens, quia nullus spiritualiter moritur nisi propriâ voluntate peccando.

ARTICULUS IX. — *Utrum peccatum aggravetur secundum conditionem personæ in quam peccatur.* — (2-2, quæst. 61, art. 2, ad 3, et art. 8, corp., et quæst. 65, art. 4, et 3 p., qu. 80, art. 5, corp., et 1, dist. 20, art. 2, corp., et opusc. 3, cap., 238, fin., et Psal. 12, et Rom. 2, lect. 2, et 1 Corinth. 10, lect. 7.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd propter conditionem personæ in quam peccatur, peccatum non aggravetur. Si enim hoc esset, maximè aggravaretur ex hoc quòd aliquis peccat in aliquem virum justum et sanctum. Sed ex hoc non aggravatur peccatum; minùs enim læditur ex injuriâ illatâ virtuosus, qui æquanimiter tolerat, quàm alii, qui etiam interiùs scandalizati læduntur. Ergo conditio personæ in quam peccatur, non aggravat peccatum.

2. Præterea, si conditio personæ aggravaret peccatum, maximè aggravaret ex propinquitate, quia, sicut Tullius dicit in *Paradox.*, parad. 3, ad fin., *in servo necando semel peccatur; in patris vitâ violandâ multa peccantur*. Sed propinquitas personæ in quam peccatur non videtur aggravare peccatum, quia unusquisque sibi ipsi maximè est propinquus; et tamen minùs peccat qui aliquod damnum sibi infert, quàm si inferret alteri, putà si occideret equum suum, quàm si occideret equum alterius, ut patet per Philosophum in 5 *Eth.*, cap. ult., a med. Ergo propinquitas personæ non aggravat peccatum.

3. Præterea, conditio personæ peccantis præcipuè aggravat peccatum ratione digni-

tatis vel scientiæ, secundum illud Sap. 6, 7 : *Potentes potenter tormenta patientur* ; et Luc. 12, 47 : *Servus sciens voluntatem domini, et non faciens, plagis vapulabit multis*. Ergo pari ratione ex parte personæ in quam peccatur magis aggravaret peccatum dignitas aut scientia personæ in quam peccatur. Sed non videtur gravius peccare qui facit injuriam personæ ditiori vel potentiori quam alicui pauperi, quia *non est personarum acceptio apud Deum*, Coloss. 3, 25, secundum cuius iudicium gravitas peccati pensatur. Ergo conditio personæ, in quam peccatur, non aggravat peccatum.

Sed contra est quod in sacrâ Scripturâ specialiter vituperetur peccatum quod contra servos Dei committitur, sicut dicitur 3 Regum 19, 14 : *Altaria tua destruxerunt, et prophetas tuos occiderunt gladio*. Vituperatur etiam maximè peccatum commissum in personas propinquas, secundum illud Mich. 7, 6 : *Filius contumeliam facit patri, filia consurgit adversus matrem suam*. Vituperatur etiam specialiter peccatum quod committitur in personas in dignitate constitutas, ut patet Job. 34, 18 : *Qui dicit regi, Apostata, qui vocat duces impios*. Ergo conditio personæ in quam peccatur aggravat peccatum.

Respondeo dicendum quod persona in quam peccatur est quodammodo objectum peccati. Dictum est autem supra, art. 3 hujus quæst., quod prima gravitas peccati attenditur ex parte objecti; ex quo quidem tantò attenditur major gravitas in peccato, quantò objectum ejus est principalior finis. Fines autem principales humanorum actuum sunt Deus, ipse homo, et proximus; quidquid enim facimus, propter aliquod eorum facimus; quamvis etiam horum trium unum sub altero ordinetur. Potest igitur ex parte horum trium considerari major vel minor gravitas in peccato secundum conditionem personæ in quam peccatur.

Primò quidem ex parte Dei, cui tantò magis aliquis homo conjungitur, quantò est virtuosior vel Deo sacratior; et ideò injuria tali personæ illata magis redundat in Deum, secundum illud Zachar. 2, 8 : *Qui vos tetigerit, tangit pupillam oculi mei*. Unde peccatum fit gravius ex hoc quod peccatur in personam magis Deo conjunctam vel ratione virtutis vel ratione officii. Ex parte etiam sui ipsius manifestum est quod tantò aliquis gravius peccat, quantò aliquis magis in conjunctam personam seu naturali necessitudine, seu beneficiis, seu quâcumque conjunctione peccaverit; quia videtur in seipsum magis peccare; et pro tanto gravius peccat, secundum illud Eccli. 14, 5 : *Qui sibi nequam est, cui (1) bonus erit?* Ex parte verò proximi tantò gravius peccatur, quantò peccatum plures tangit; et ideò peccatum quod fit in personam publicam, putà regem, vel principem, qui gerit personam totius multitudinis, est gravius quam peccatum quod committitur contra unam personam privatam: unde specialiter dicitur Exodi 24, 28 : *Principi populi tui non*

maledices; et similiter injuria quæ fit alicui famosæ personæ, videtur esse gravior ex hoc quod in scandalum et in turbationem (1) plurimorum redundat.

Ad primum ergo dicendum quod ille qui infert injuriam virtuoso, quantum est in se turbat eum et interiùs et exteriùs; sed quod iste interiùs non turbetur, contingit ex ejus bonitate, quæ non diminuit peccatum injuriantis.

Ad secundum dicendum quod nocumentum quod quis sibi ipsi infert in his quæ subsunt dominio propriæ voluntatis, sicut in rebus possessis, habet minùs de peccato quam si alteri inferatur, quia propriâ voluntate hoc agit; sed in his quæ non subduntur dominio voluntatis, sicut sunt naturalia et spiritualia bona, est gravius peccatum nocumentum sibi ipsi inferre; gravius enim peccat qui occidit seipsum, quam qui occidit alterum. Sed quia res propinquorum nostrorum non subduntur voluntatis nostræ dominio, non procedit ratio quantum ad nocumenta rebus illorum illata, quod circa ea minùs peccetur, nisi fortè velint vel ratum habeant.

Ad tertium dicendum quod non est acceptio personarum, si Deus gravius punit peccantem contra excellentiores personas; hoc enim fit propter hoc quod hoc redundat in plurimum nocumentum.

ARTICULUS X. — *Utrum magnitudo personæ peccantis aggravet peccatum.*—(Inf., qu. 89, art. 3 et 5, corp., et qu. 102, art. 3, ad 2, et 2-2, qu. 100, art. 1, ad 7, et Mal. qu. 7, art. 10, ad 5, et Psal. 24.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod magnitudo personæ peccantis non aggravet peccatum. Homo enim maximè redditur magnus ex hoc quod Deo adhæret, secundum illud Eccli. 25, 13 : *Quàm magnus est qui invenit sapientiam et scientiam! sed non est super timentem Dominum*. Sed quantò aliquis magis Deo adhæret, tantò minùs imputatur ei aliquid ad peccatum; dicitur enim 2 Paralipom. 30, 18 : *Dominus bonus propitiabitur cunctis qui in toto corde requirunt Dominum Deum patrum suorum; et non imputabitur eis quod minùs sanctificati sunt*. Ergo peccatum non aggravatu rex magnitudine personæ peccantis.

2. Præterea, non est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur Rom. 2, 11. Ergo non magis punit pro uno et eodem peccato unum quam alium. Non ergo aggravatur peccatum ex magnitudine personæ peccantis.

3. Præterea, nullus debet ex bono incommodum reportare. Reportaret autem, si id quod agit, magis ei imputaretur (2) ad culpam. Ergo propter magnitudinem personæ peccantis non aggravatur peccatum.

Sed contra est quod Isidorus dicit in 2 de summo Bono, cap. 18, in fin. : *Tantò majus cognoscitur peccatum esse, quantò major qui peccat habetur*.

(1) Ita codd. Tarrac. et Alcan. cum editis passim. Al. in tribulationem.

(2) Ita codd. et editi omnes quos vidimus. Garcia: Quod agit magnus, ei imputaretur.

(4) Vulgata, cui alii.

Respondeo dicendum quòd duplex est peccatum. Quoddam est ex subreptione proveniens propter infirmitatem humanæ naturæ; et tale peccatum minùs imputatur ei qui est major in virtute, eò quòd minùs negligit hujusmodi peccata reprimere, quæ tamen omninò subterfugere infirmitas humana non sinit.

Alia verò peccata sunt ex deliberatione procedentia; et ista peccata tantò magis alicui imputantur, quantò major est. Et hoc potest esse propter quatuor: primò quidem quia faciliùs possunt resistere peccato majores, putà qui excedunt in scientiâ et virtute, unde Dominus dicit Luc. 12, 47, quòd *servus sciens voluntatem domini sui, et non faciens, plagis vapulabit multis*; secundò propter ingratitude, quia omne bonum quo aliquis magnificatur, est Dei beneficium, cui homo fit ingratus peccando; et quantum ad hoc quælibet majoritas, etiam in temporalibus bonis peccatum aggravat, secundum illud Sap. 6, 6: *Potentes potenter tormenta patientur*; tertio propter specialem repugnantiam actûs peccati ad magnitudinem personæ; sicut si princeps justitiam violet, qui ponitur justitiæ custos; et si sacerdos fornicetur, qui castitatem vovit. Quarto propter exemplum sive scandalum, quia, ut Gregorius dicit in Pastoralis, part. 1, cap. 2, à med., *in exemplum culpa vehementer extenditur, quando pro reverentiâ gradûs peccator honoratur*. Ad plurimum etiam notitiam perveniunt peccata magnorum, et magis homines ea indignè ferunt.

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa loquitur de his quæ per subreptionem infirmitatis humanæ negligenter aguntur.

Ad secundum dicendum quòd Deus non accipit personas, si majores plus punit, quia ipsorum majoritas facit ad gravitatem peccati, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd homo magnus (1) non reportat incommodum ex bono quod habet, sed ex malo usu illius.

QUÆSTIO LXXIV.

DE SUBJECTO PECCATORUM. — (In decem articulos divisa.)

Deinde considerandum est de subjecto virtutum, sive peccatorum; et circa hoc quaeruntur decem: 1° utrùm voluntas possit esse subjectum peccati; 2° utrùm voluntas sola sit peccati subjectum; 3° utrùm sensualitas possit esse subjectum peccati; 4° utrùm possit esse subjectum peccati mortalis; 5° utrùm ratio possit esse subjectum peccati; 6° utrùm delectatio morosa vel non morosa sit in ratione inferiori sicut in subjecto; 7° utrùm peccatum consensûs in actum sit in superiori ratione sicut in subjecto; 8° utrùm ratio inferior possit esse subjectum peccati mortalis; 9° utrùm ratio superior possit esse subjectum peccati venialis; 10° utrùm in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm voluntas sit subjectum peccati.* — (4, dist. 18, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, ad 2, et 3 cont., cap. 109,

(1) Al., malus.

fin., et Mal. quæst. 7, art. 1, ad 16, et Matth 13.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non possit esse subjectum peccati. Dicit enim Dionysius in 4 cap. de div. Nom., part. 4, à med. lect. 22, quòd *malum est præter voluntatem et intentionem*. Sed peccatum habet rationem mali. Ergo peccatum non potest esse in voluntate.

2. Præterea, voluntas est boni vel apparentis boni. Ex hoc autem quòd voluntas vult bonum, non peccat; hoc autem quòd vult apparens bonum, quod non est verè bonum, magis pertinere videtur ad defectum virtutis apprehensivæ quàm ad defectum voluntatis. Ergo peccatum nullo modo est in voluntate.

3. Præterea, non potest esse idem subjectum peccati et causa efficiens, quia *causa efficiens et materialis non incidunt in idem*, ut dicitur in 2 Physic., text. 70 et seq. Sed voluntas est causa efficiens peccati; prima enim causa peccandi est voluntas, ut Augustinus dicit in lib. de duabus Animabus, cap. 10 et 11. Ergo non est subjectum peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 9, circ. med., quòd *voluntas est quæ peccatur, et rectè vivitur*.

Respondeo dicendum quòd peccatum quidam actus est, sicut supra dictum est, quæst. 71, art. 1 et 6. Actuum autem quidam transeunt in exteriorem materiam, ut urere et secare; et hujusmodi actus habent pro materiâ et subjecto id in quod transit actio, sicut Philosophus dicit in 3 Physic., text. 18, quòd *motus est actus mobilis à movente*. Quidam verò actus sunt non transeuntes in exteriorem materiam, sed manentes in agente, sicut appetere et cognoscere; et tales actus sunt omnes actus morales, sive sint actus virtutum, sive peccatorum. Unde oportet quòd proprium subjectum actûs peccati sit potentia quæ est principium actûs.

Cùm autem proprium sit actuum moralium quòd sint voluntarii, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 1, et quæst. 18, art. 6, sequitur quòd voluntas, quæ est principium actuum voluntariorum sive bonorum sive malorum, quæ sunt peccata, sit principium peccatorum. Et ideò sequitur quòd peccatum sit in voluntate sicut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum quòd malum dicitur esse præter voluntatem, quia voluntas non tendit in ipsum sub ratione mali. Sed quia aliquod malum est apparens bonum, ideò voluntas aliquando appetit aliquod malum; et secundum hoc peccatum est in voluntate.

Ad secundum dicendum quòd si defectus apprehensivæ virtutis nullo modo subjaceret voluntati, non esset peccatum nec in voluntate, nec in apprehensivâ virtute; sicut patet in his qui habent ignorantiam invincibilem. Et ideò relinquitur quòd etiam defectus apprehensivæ virtutis subjacens voluntati reputetur in peccatum.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit in causis efficientibus quarum actiones

transeunt in materiam exteriorem, et quæ non movent se, sed alia; cuius contrarium est in voluntate; unde ratio non sequitur.

ARTICULUS II. — *Utrum sola voluntas sit subiectum peccati.* — (*Inf.*, art. 3, corp., et quæst. 83, art. 1, corp., et 2, dist. 44, in *Exposit. lit.*, ad 2, et *Mal. quæst.* 2, art. 2 et 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sola voluntas sit subiectum peccati. Dicit enim Augustinus in libro de duabus Animabus, cap. 10, parum ante med., quod *non nisi voluntate peccatur*. Sed peccatum est sicut in subiecto in potentiâ quâ peccatur. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

2. Præterea, peccatum est quoddam malum contra rationem. Sed bonum et malum ad rationem pertinens est objectum solius voluntatis. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

3. Præterea, omne peccatum est actus voluntarius, quia, ut dicit Augustinus in lib. 3 de lib. Arbit., cap. 18, (implic., sed express. lib. de verâ Relig. cap. 14, in princ.), *peccatum adeo est voluntarium, quod si non sit voluntarium, non est peccatum*. Sed actus aliarum virium non sunt voluntarii, nisi in quantum illæ vires moventur à voluntate; hoc autem non sufficit ad hoc quod sint subiectum peccati; quia secundum hoc etiam membra exteriora, quæ moventur à voluntate, essent subiectum peccati; quod patet esse falsum. Ergo sola voluntas est subiectum peccati.

Sed contra, peccatum virtuti contrariatur: contraria autem sunt circa idem. Sed aliæ etiam vires animæ præter voluntatem sunt subiecta virtutum, ut supra dictum est, quæst. 56. Ergo non sola voluntas est subiectum peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut ex prædictis patet, art. præc., omne quod est principium voluntarii actûs, est subiectum peccati. Actus autem voluntarii dicuntur non solum illi qui eliciuntur à voluntate, sed etiam illi qui à voluntate imperantur, ut supra dictum est, qu. 6, art. 4, cum de voluntario ageretur. Unde non solum voluntas potest esse subiectum peccati, sed omnes illæ potentiæ quæ possunt moveri ad suos actus, vel ab eis reprimi per voluntatem; et eadem etiam potentiæ sunt subiecta habituum moralium bonorum vel malorum: quia ejusdem est actus et habitus.

Ad primum ergo dicendum quod non peccatur nisi voluntate sicut primo movente; aliis autem potentiis peccatur sicut ab ea motis.

Ad secundum dicendum quod bonum et malum pertinent ad voluntatem, sicut per se objecta ipsius; sed aliæ potentiæ habent aliquod determinatum bonum et malum, ratione cuius potest in eis esse et virtus, et vitium, et peccatum, secundum quod participant voluntate et ratione.

Ad tertium dicendum quod membra corporis non sunt principia actuum, sed solum organa; unde comparantur ad animam moventem sicut servus, qui agitur et non

agit. Potentiæ autem appetitivæ interiores comparantur ad rationem quasi liberæ, quia agunt quodammodo et aguntur, ut patet per id quod dicitur 1 Polit., cap. 3, à med. Et præterea actus exteriorum membrorum sunt actiones in exteriorem materiam transeuntes, sicut patet de percussione in peccato homicidii. Et propter hoc non est similis ratio.

ARTICULUS III. — *Utrum in sensualitate possit esse peccatum.* — (2, dist. 24, quæst. 3, art. 2, et dist. 31, quæst. 2, art. 1, ad 4, et Ver. quæst. 15, art. 5, et Mal. quæst. 7, art. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Peccatum enim est proprium homini, qui ex suis actibus laudatur vel vituperatur. Sed sensualitas est communis nobis et brutis. Ergo in sensualitate non potest esse peccatum.

2. Præterea, *nullus peccat in eo quod vitare non potest*, sicut Augustinus dicit in lib. 3 de libero Arbitr., cap. 18, circ. princ. Sed homo non potest vitare quin actus sensualitatis sit inordinatus; est enim *sensualitas perpetuæ corruptionis, quamdiu in hac mortali vitâ vivimus; unde per serpentem significatur*, ut Augustinus dicit 12 de Trin., cap. 12 et 13. Ergo inordinatio motus sensualitatis non est peccatum.

3. Præterea, illud quod homo ipse non facit, non imputatur ei ad peccatum. Sed hoc solum videtur nos ipsi facere, quod cum deliberatione rationis facimus, ut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 8, circ. med. Ergo motus sensualitatis, qui est sine deliberatione rationis, non imputatur homini ad peccatum.

Sed contra est quod dicitur Rom. 7, 19: *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio*; quod exponit Augustinus, lib. 3 cont. Julian., cap. 26, et de Verb. Apost. serm. 12, cap. 2 et 3, de malo concupiscentiæ, quod constat esse motum quemdam sensualitatis. Ergo in sensualitate est aliquod peccatum.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 et 3 hujus qu., peccatum potest inveniri in quâlibet potentiâ cuius actus potest esse voluntarius et inordinatus, in quo consistit ratio peccati. Manifestum est autem quod actus sensualitatis potest esse voluntarius, in quantum sensualitas, id est, appetitus sensitivus, nata est à voluntate moveri. Unde relinquitur quod in sensualitate possit esse peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod aliquæ vires sensitivæ partis, etsi sint communes nobis et brutis, tamen in nobis habent aliquam excellentiam ex hoc quod rationi junguntur, sicut nos præ aliis animalibus habemus in parte sensitivâ, cogitativam et reminiscentiam, ut in primo dictum est, quæst. 78, art. 4. Et per hunc modum etiam appetitus sensitivus in nobis præ aliis animalibus habet quoddam excellentiam, scilicet quod natus est obedire rationi; et quantum ad hoc potest esse

principium actûs voluntarii; et per consequens subjectum peccati.

Ad secundum dicendum quòd perpetua corruptio sensualitatis est intelligenda quantum ad fomitem, qui nunquam totaliter tollitur in hac vitâ; transit enim peccatum originale reatu; et remanet actu. Sed talis corruptio fomitis non impedit quin homo rationabili voluntate possit reprimere singulos motus inordinatos sensualitatis, si præsentiat, putâ divertendo cogitationem ad alia. Sed dùm homo cogitationem ad aliud divertit, potest etiam circa illud aliquis inordinatus motus insurgere; sicut cùm aliquis transfert cogitationem suam à delectationibus carnis, volens concupiscentiæ motus vitare, ad speculationem scientiæ, insurgit quandoque aliquis motus inanis gloriæ impræmeditatus. Et ideò non potest homo vitare omnes hujusmodi motus propter corruptionem prædictam. Sed hoc solùm sufficit ad rationem peccati voluntarii quòd possit vitare singulos.

Ad tertium dicendum quòd illud quod homo facit sine deliberatione rationis, non perfectè ipse facit, quia nihil operatur ibi id quod est principale in homine; unde non est perfectè actus humanus; et per consequens non potest esse perfectus actus virtutis vel peccati, sed aliquid imperfectum in genere horum. Unde talis motus sensualitatis rationem præveniens est peccatum veniale; quod est quiddam imperfectum in genere peccati.

ARTICULUS IV. — *Utrum in sensualitate possit esse peccatum mortale.* — (*Inf., quæst. 89, art. 5, corp., et 2, dist. 24, quæst. 3, art. 2, ad 3, et Verit. quæst. 25, art. 5, et Mal. quæst. 7, art. 6, et quodl. 4, art. 22, corp.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd in sensualitate possit esse peccatum mortale. Actus enim ex objecto cognoscitur. Sed circa objecta sensualitatis contingit peccare mortaliter, sicut circa delectabilia carnis. Ergo actus sensualitatis potest esse peccatum mortale; et ita in sensualitate peccatum mortale invenitur.

2. Præterea, peccatum mortale contrariatur virtuti. Sed virtus potest esse in sensualitate: temperantia enim et fortitudo sunt virtutes irrationabilium partium, ut Philosophus dicit in 3 Eth., cap. 10, in princ. Ergo in sensualitate potest esse peccatum mortale, cùm contraria sint nata fieri circa idem.

3. Præterea, veniale peccatum est dispositio ad mortale. Sed dispositio et habitus sunt in eodem. Cùm igitur veniale peccatum sit in sensualitate, ut dictum est art. 3 hujus qu., ad 3, etiam mortale peccatum esse poterit in eadem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 23, à princ. (et habetur in Glossâ ord., sup. illud: *Ego autem carnalis sum*, Rom. 7): *Inordinatus concupiscentiæ motus, qui est peccatum sensualitatis; potest etiam esse in his qui sunt in gratia, in quibus tamen peccatum mortale non inve-*

nitur. Ergo inordinatus motus sensualitatis non est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd, sicut inordinatio corrumpens principium vitæ corporalis causat corporalem mortem, ita etiam inordinatio corrumpens principium spiritualis vitæ, quod est finis ultimus, causat mortem spiritua-lem peccati mortalis, ut supra dictum est, qu. 72, art. 5. Ordinare autem aliquid in finem non est sensualitatis, sed solùm rationis. Inordinatio autem à fine non est nisi ejus cujus est ordinare in finem. Unde peccatum mortale non potest esse in sensualitate, sed solùm in ratione.

Ad primum ergo dicendum quòd actus sensualitatis potest concurrere ad peccatum mortale; sed tamen actus peccati mortalis non habet quòd sit peccatum mortale ex eo quòd est sensualitatis, sed ex eo quòd est rationis, cujus est ordinare in finem. Et ideò peccatum mortale non attribuitur sensualitati, sed rationi.

Ad secundum dicendum quòd actus virtutis non perficitur per id quod est sensualitatis tantum, sed magis per id quod est rationis et voluntatis, cujus est eligere; nam actus virtutis moralis non est sine electione; unde semper cum actu virtutis moralis, quæ perficit vim appetitivam, est etiam actus prudentiæ, quæ perficit vim rationalem; et idem est etiam de peccato mortali, sicut dictum est, in solut. præc.

Ad tertium dicendum quòd dispositio tripliciter se habet ad id ad quod disponit: quandoque enim est idem et in eodem, sicut scientia inchoata dicitur esse dispositio ad scientiam perfectam; quandoque autem est in eodem, sed non idem, sicut calor est dispositio ad formam ignis; quandoque verò nec idem, nec in eodem, sicut in his quæ habent ordinem ad invicem, ut ex uno perveniatur in aliud; sicut bonitas imaginationis est dispositio ad scientiam, quæ est in intellectu. Et hoc modo veniale peccatum, quod est in sensualitate, potest esse dispositio ad peccatum mortale, quod est in ratione.

ARTICULUS V. — *Utrum peccatum possit esse in ratione.* — (*Inf., art. 6, corp., et 2, dist. 24, quæst. 3, et Ver. quæst. 17, art. 2, corp.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non possit esse in ratione. Cujuslibet enim potentiæ peccatum est aliquis defectus ipsius. Sed defectus rationis non est peccatum, sed magis excusat peccatum; excusatur enim aliquis à peccato propter ignorantiam. Ergo in ratione non potest esse peccatum.

2. Præterea, primum subjectum peccati est voluntas, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Sed ratio præcedit voluntatem, cùm sit directiva ipsius. Ergo peccatum esse non potest in ratione.

3. Præterea, non potest esse peccatum nisi circa ea quæ sunt in nobis. Sed perfectio et defectus rationis non est eorum quæ sunt in nobis; quidam enim sunt naturaliter ratione deficientes, vel ratione solertes. Ergo in ratione non est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 12 de Trin., cap. 12, quod peccatum est in ratione inferiori et in ratione superiori.

Respondeo dicendum quod peccatum cuiuslibet potentiæ consistit in actu ipsius, sicut ex dictis patet, art. 1, 2 et 3 huius quæst. Habet autem ratio duplicem actum: unum quidem secundum se in comparatione ad proprium objectum, quod est cognoscere aliquod verum; alius autem actus rationis est, in quantum est directiva aliarum virium.

Utroque igitur modo contingit esse peccatum in ratione: et primò quidem, in quantum errat in cognitione veri, quod quidem tunc imputatur ei ad peccatum, quando habet ignorantiam vel errorem circa id quod potest et debet scire. Secundò quando inordinatos actus inferiorum virium vel imperat, vel etiam post deliberationem non coercet.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de defectu rationis qui pertinet ad actum proprium, respectu proprii objecti; et hoc quando est defectus cognitionis ejus quod quis non potest scire; tunc enim talis defectus rationis non est peccatum, sed excusat à peccato, sicut patet in his quæ per furiosos committuntur. Si verò sit defectus rationis circa id quod homo potest et debet scire, non omnino homo excusatur à peccato; sed ipse defectus imputatur ei ad peccatum. Defectus autem qui est solum in dirigendo alias vires, semper imputatur ei ad peccatum, quia huic defectui occurrere potest per proprium actum.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 17, art. 1, cum de actibus voluntatis et rationis ageretur, voluntas quodammodo movet et præcedit rationem, et ratio quodammodo voluntatem; unde et motus voluntatis dici potest rationalis, et actus rationis potest dici voluntarius. Et secundum hoc in ratione invenitur peccatum; vel prout est defectus ejus voluntarius, vel prout ratio est principium actus voluntatis.

Ad tertium patet responsio ex dictis ad 1 arg.

ARTICULUS VI. — *Utrum peccatum morosæ delectationis sit in ratione.* — (*Inf., qu. 88, art. 5, ad 1, et 2, dist. 24, qu. 3, art. 4, et Ver. qu. 15, art. 4, corp.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum morosæ delectationis non sit in ratione. Delectatio enim importat motum appetitivæ virtutis, ut supra dictum est, quæst. 31, art. 1. Sed vis appetitiva distinguitur à ratione, quæ est vis apprehensiva. Ergo delectatio morosa non est in ratione.

2. Præterea, ex objectis cognosci potest ad quam potentiam actus pertineat, per quem potentia ordinatur ad objectum. Sed delectatio quandoque est morosa circa bona sensibilia, et non circa bona rationis. Ergo peccatum delectationis morosæ non est in ratione.

3. Præterea, morosum dicitur aliquid propter diuturnitatem temporis. Sed diuturnitas temporis non est ratio quod aliquis actus per-

tineat ad aliquam potentiam. Ergo delectatio morosa non pertinet ad rationem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 12 de Trin., cap. 12, ante med., quod *consensus illecebræ si solâ cogitatione delectationis contentus est, sic habendum existimo velut cibum vetitum mulier sola comederit*. Per mulierem autem intelligitur ratio inferior, sicut ibidem ipse exponit. Ergo peccatum morosæ delectationis est in ratione.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est, art. præc., peccatum contingit esse in ratione, non solum quantum ad proprium ipsius actum, sed quandoque in quantum est directiva humanorum actuum. Manifestum est autem quod ratio non solum est directiva exteriorum actuum, sed etiam interiorum passionum. Et ideò quando deficit ratio in directione interiorum passionum, dicitur esse peccatum in ratione, sicut etiam quando deficit in directione exteriorum actuum.

Deficit autem in directione passionum interiorum dupliciter: uno modo, quando imperat illicitas passiones, sicut quando homo ex deliberatione provocat sibi motum iræ vel concupiscentiæ; alio modo, quando non reprimit illicitum passionis motum; sicut cum aliquis, postquam deliberavit quod motus passionis insurgens est inordinatus, nihilominus circa ipsum immoratur, et ipsum non expellit. Et secundum hoc dicitur peccatum delectationis morosæ esse in ratione.

Ad primum ergo dicendum quod delectatio quidem est in vi appetitivâ sicut in proximo principio; sed in ratione est sicut in primo motivo, secundum hoc quod supra dictum est, art. 1 huius quæst., quod actiones quæ non transeunt in exteriorem materiam, sunt sicut in subjecto in suis principiis.

Ad secundum dicendum quod ratio actum proprium elicitum habet circa proprium objectum; sed directionem habet circa omnia objecta inferiorum virium, quæ per rationem dirigi possunt; et secundum hoc etiam delectatio circa sensibilia objecta pertinet ad rationem.

Ad tertium dicendum quod delectatio dicitur morosa non ex morâ temporis, sed ex eo quod ratio deliberans circa eam immoratur; nec tamen eam repellit, *tenens et volvens libenter, quæ statim ut attigerunt animum, respui debuerunt*, ut Augustinus dicit 12 de Trinitate, cap. 12, circ. med.

ARTICULUS VII. — *Utrum peccatum consensûs in actum sit in ratione superiori.* — (*Sup., quæst. 15, art. 4, et inf., præc. quæst., art. 8, ad 1, et 2, dist. 24, quæst. 3, art. 1, et 4, et Ver. quæst. 15, art. 3 et 5, et Mal. quæst. 15, art. 2, ad 9.*)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum consensûs in actum non sit in ratione superiori. Consentire enim est actus appetitivæ virtutis, ut supra habitum est, quæst. 15, art. 1. Sed ratio est vis apprehensiva. Ergo peccatum consensûs in actum non est in ratione superiori.

2. Præterea, ratio superior intendit rationibus æternis inspicendis et consulenâis, ut

Augustinus dicit 12 de Trinit., cap. 7, in fin. Sed quandoque consentitur in actum non consultis rationibus æternis; non enim semper homo cogitat de rebus divinis, quando consentit in aliquem actum. Ergo peccatum consensûs in actum non semper est in ratione superiori.

3. Præterea, sicut per rationes æternas potest homo regulare actus exteriores, ita etiam interiores delectationes, vel alias passionis. Sed *consensus in delectationem absque hoc quòd opere statuatur implendum, est rationis inferioris*, ut dicit Augustinus 12 de Trin., cap. 12, ante med. Ergo etiam consensus in actum peccati debet interdum attribui rationi inferiori.

4. Præterea, sicut ratio superior excedit inferiorem, ita ratio excedit vim imaginativam. Sed quandoque procedit homo in actum per apprehensionem virtutis imaginativæ absque omni deliberatione rationis, sicut cum aliquis ex impræmeditato movet manum aut pedem. Ergo etiam quandoque potest ratio inferior consentire in actum peccati absque ratione superiori.

Sed contra est quod Augustinus dicit 12 de Trinit., cap. 12, ante med.: *Si in consensione malè utendi rebus, quæ per sensum corporis sentiuntur, ita decernitur quodcumque peccatum, ut si potestas sit, etiam corpore compleatur, intelligenda est mulier cibum illicitum viro dedisse*; per quem superior ratio significatur. Ergo ad rationem superiorem pertinet consentire in actum peccati.

Respondeo dicendum quòd consensus importat iudicium quoddam de eo in quod consentitur. Sicut enim ratio speculativa iudicat et sententiat de rebus intelligibilibus, ita ratio practica iudicat et sententiat de agendis.

Est autem considerandum quòd in omni iudicio ultima sententia pertinet ad supremum iudicatorium, sicut videmus in speculativis quòd ultima sententia de aliquâ propositione datur per resolutionem ad prima principia: quamdiù enim remanet aliquod principium altius, adhuc per ipsum potest examinari id de quo quæritur: unde adhuc est suspensum iudicium, quasi nondum datâ finali sententiâ. Manifestum est autem quòd actus humani regulari possunt ex regulâ rationis humanæ, quæ sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit; et ulterius ex regulâ legis divinæ, ut supra dictum est, quæst. 19, art. 4. Unde cum regula legis divinæ sit superior, consequens est ut ultima sententia, per quam iudicium finaliter terminatur, pertineat ad rationem superiorem, quæ intendit rationibus æternis. Cum autem de pluribus occurrit iudicandum, finale iudicium est de eo quod ultimò occurrit. In actibus autem humanis ultimò occurrit ipse actus; præambulum autem est ipsa delectatio, quæ inducit ad actum.

Et idè ad rationem superiorem propriè pertinet consensus in actum; ad rationem verò inferiorem, quia habet inferius iudicium, pertinet iudicium præambulum, quod est de delectatione; quamvis etiam et de delectatione superior ratio iudicare possit, quia

quidquid iudicio subditur inferioris, subditur etiam iudicio superioris, sed non convertitur.

Ad primum ergo dicendum quòd consentire est actus appetitivæ virtutis non absolutè, sed consequens ad actum rationis deliberantis et iudicantis, ut supra dictum est, quæst. 15, art. 3. In hoc enim terminatur consensus, quia voluntas tendit in id quod est jam ratione iudicatum. Unde consensus potest attribui et voluntati et rationi.

Ad secundum dicendum quòd ex hoc ipso quòd ratio superior non dirigit actus humanos secundum legem divinam, impediens actum peccati, dicitur ipsa consentire, sive cogitet de lege æternâ, sive non. Cum enim cogitat de lege Dei, actu eam contemnit; cum verò non cogitat, eam negligit per modum omissionis ejusdam. Unde omnibus modis consensus in actum peccati procedit ex superiori ratione; quia, ut Augustinus dicit 12 de Trinit., cap. 12, ante med., *non potest peccatum efficaciter perpetrandum mentè decerni, nisi illa mentis intentio, penès quam summa potestas est membra in opus movendi, vel ab opere cohibendi, malæ actioni cedat, aut serviat*.

Ad tertium dicendum quòd ratio superior per considerationem legis æternæ sicut potest dirigere vel cohibere actum exteriorem, ita etiam delectationem interiorem; sed tamen, antequàm ad iudicium superioris rationis deveniatur, statim ut sensualitas proponit delectationem, inferior ratio per rationes temporales deliberans quandoque huiusmodi delectationem acceptat; et tunc consensus in delectationem pertinet ad inferiorem rationem. Si verò etiam consideratis rationibus æternis, homo in eodem consensu perseveret, jam talis consensus ad superiorem rationem pertinebit.

Ad quartum dicendum quòd apprehensio virtutis imaginativæ est subita et sine deliberatione; et idè potest aliquem actum causare, antequàm superior vel inferior ratio etiam habeat tempus deliberandi. Sed iudicium rationis inferioris est cum deliberatione, quæ indiget tempore, in quo etiam ratio superior deliberare potest; unde si non cohibeat ab actu peccati per suam deliberationem, meritò illi imputabitur.

ARTICULUS VIII. — *Utrùm consensus in delectationem sit peccatum mortale.* — (2-2, q. 154, art. 4, corp., et q. 180, art. 7, et 2, dist. 24, q. 3, art. 4, et Ver. q. 15, art. 4, et Mal. q. 15, art. 2, ad 16 et 17, et quodl. 12, art. 34.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd consensus in delectationem non sit peccatum mortale. Consentire enim in delectationem pertinet ad rationem inferiorem, cuius non est intendere rationibus æternis, vel legi divinæ, et per consequens nec ab eis averti. Sed omne peccatum mortale est per aversionem à lege divinâ, ut patet per definitionem Augustini de peccato mortali datam, quæ supra posita est, quæst. 71, art. 6. Ergo consensus in delectationem non est peccatum mortale.

2. Præterea, consentire in aliquid non est

malum, nisi quia illud est malum in quod consentitur. Sed *propter quod unumquodque, et illud magis*, vel saltem non minus. Non ergo illud in quod consentitur potest esse minus malum quam consensus. Sed delectatio sine opere non est peccatum mortale, sed veniale tantum. Ergo nec consensus in delectationem est peccatum mortale.

3. Præterea, delectationes differunt in bonitate et malitiâ secundum differentiam operationum, ut dicit Philosophus in 10 Ethic., cap. 3 et 5. Sed alia operatio est interior cogitatio, et alia actus exterior, putà fornicationis. Ergo delectatio consequens actum interioris cogitationis, tantum differt à delectatione fornicationis in bonitate vel malitiâ, quantum differt cogitatio interior ab actu exteriori; et per consequens etiam eodem modo differt consentire in utrumque. Sed cogitatio interior non est peccatum mortale, nec etiam consensus in cogitationem. Ergo per consequens (1) nec consensus in delectationem.

4. Præterea, exterior actus fornicationis vel adulterii non est peccatum mortale ratione delectationis, quæ etiam invenitur in actu matrimoniali, sed ratione inordinationis ipsius actûs. Sed ille qui consentit in delectationem, non propter hoc consentit in deordinationem actûs. Ergo non videtur mortaliter peccare.

5. Præterea, peccatum homicidii est gravius quam simplicis fornicationis. Sed consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de homicidio, non est peccatum mortale. Ergo multò minus consentire in delectationem quæ consequitur cogitationem de fornicatione, est peccatum mortale.

6. Præterea, oratio dominica quotidie dicitur pro remissione venialium, ut Augustinus dicit in Enchir., cap. 78, in fine. Sed consensus in delectationem Augustinus docet esse abolendum per orationem dominicam; dicit enim in 12 de Trin., cap. 12, à med., quòd *hoc est longè minus peccatum quam si opere statuatur implendum; et ideò de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, atque dicendum: Dimitte nobis debita nostra*. Ergo consensus in delectationem est peccatum veniale.

Sed contra est quod Augustinus post pauca subdit: *Totus homo damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per Mediatoris gratiam remittantur*. Sed nullus damnatur nisi pro peccato mortali. Ergo consensus in delectationem est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd circa hoc aliqui diversimodè opinati sunt: quidam enim dixerunt quòd consensus in delectationem non est peccatum mortale, sed veniale tantum; alii verò dixerunt quòd est peccatum mortale; et hæc opinio est communior et verisimilior.

Est enim considerandum quòd cum omnis delectatio consequatur aliquam operationem,

(1) Ita communiter. Nicolaius: *Ergo nec delectatio, et per consequens*, etc.

ut dicitur in 10 Ethic., cap. 4, à med., et iterum cum omnis delectatio habeat aliquod obiectum, delectatio quælibet potest comparari ad duo, scilicet ad operationem quam consequitur, et ad obiectum in quo quis delectatur. Contingit autem quòd aliqua operatio sit obiectum delectationis, sicut et aliqua alia res, quia ipsa operatio potest accipi ut bonum, et finis, in quo quis delectatus requiescit; et quandoque quidem ipsamet operatio quam consequitur delectatio, est obiectum delectationis, in quantum scilicet vis appetitiva, cuius est delectari, reflectitur in ipsam operationem sicut in quoddam bonum: putà cum aliquis cogitat et delectatur de hoc ipso quod cogitat, in quantum sua cogitatio ei placet; quandoque verò delectatio consequens unam operationem, putà cogitationem aliquam, habet pro obiecto aliam operationem quasi rem cogitatam; et tunc talis delectatio procedit ex inclinatione appetitûs, non quidem in cogitationem, sed in operationem cogitatam. Sic igitur aliquis de fornicatione cogitans, de duobus potest delectari: uno modo de ipsâ cogitatione, alio modo de ipsâ fornicatione cogitatâ. Delectatio autem de cogitatione ipsâ sequitur inclinationem affectûs in cogitationem ipsam; cogitatio autem ipsa secundum se non est peccatum mortale, imò quandoque est veniale tantum, putà cum aliquis inutiliter cogitat de eâ; quandoque autem sine peccato omninò, putà cum aliquis utiliter de eâ cogitat, sicut cum vult de eâ prædicare vel disputare; et ideò per consequens affectio et delectatio quæ sic est de cogitatione fornicationis, non est de genere peccati mortalis, sed quandoque est peccatum veniale, quandoque nullum; unde nec consensus in talem delectationem est peccatum mortale. Et secundum hoc prima opinio habet veritatem.

Quòd autem aliquis cogitans de fornicatione delectetur de ipso actu cogitato, hoc contingit ex hoc quòd affectio ejus inclinata est in hunc actum. Unde quòd aliquis consentiat in talem delectationem, hoc nihil aliud est quam quòd ipse consentiat in hoc quòd affectus suus sit inclinatus in fornicationem; nullus enim delectatur nisi in eo quod est conforme appetitui ejus. Quòd autem aliquis ex deliberatione eligat quòd affectus suus conformetur his quæ secundum se sunt peccata mortalia, est peccatum mortale. Unde talis consensus in delectationem peccati mortalis est peccatum mortale, ut secunda opinio ponit.

Ad primum ergo dicendum quòd consensus in delectationem potest esse non solum rationis inferioris, sed etiam superioris, ut dictum est art. præc. Et tamen ipsa ratio inferior potest averti à rationibus æternis, quia etsi non intendit eis, ut secundum eas regulans, quod est proprium superioris rationis, intendit tamen eis, ut secundum eas regulata; et hoc modo ab eis se avertens potest peccare mortaliter: nam et actus inferiorum virium et etiam exteriorum membrorum possunt esse peccata mortalia, secundum quòd deficit ordinatio superioris rationis regulantis eos secundum rationes æternas.

Ad secundum dicendum quòd consensus in

peccatum, quod est veniale ex genere, est veniale peccatum, et secundum hoc potest concludi quod consensus in delectationem quæ est de ipsâ vanâ cogitatione fornicationis, est peccatum veniale. Sed delectatio quæ est in ipso actu fornicationis, de genere suo est peccatum mortale; sed quod ante consensum sit veniale peccatum tantum, hoc est per accidens, scilicet propter imperfectionem actûs; quæ quidem imperfectio tollitur per consensum deliberatum supervenientem; unde ex hoc adducitur in suam naturam, ut sit peccatum mortale.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de delectatione quæ habet cogitationem pro objecto.

Ad quartum dicendum quod delectatio quæ habet actum exteriorem pro objecto, non potest esse absque complacentiâ exterioris actûs secundum se, etiamsi non statuatur implendum propter prohibitionem alicujus superioris; unde actus fit inordinatus, et per consequens delectatio erit inordinata.

Ad quintum dicendum quod etiam consensus in delectationem quæ procedit ex complacentiâ actûs homicidii cogitati, est peccatum mortale; non autem consensus in delectationem quæ procedit ex complacentiâ cogitationis de homicidio.

Ad sextum dicendum quod oratio dominica non solum contra peccata venialia dicenda est, sed etiam contra mortalia.

ARTICULUS IX. — *Utrum in superiori ratione possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium.* — (*Inf., art. 10, et locis ibid. inductis.*)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale, secundum quod est directiva inferiorum virium, id est secundum quod consentit in actum peccati. Dicit enim Augustinus in 12 de Trin., cap. 7, in fin., quod *ratio superior inhæret rationibus æternis*. Sed peccare mortaliter est per aversionem à rationibus æternis. Ergo videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum, nisi peccatum mortale.

2. Præterea, superior ratio se habet in vitâ spirituali tanquam principium, sicut et cor in vitâ corporali. Sed infirmitates cordis sunt mortales. Ergo peccata superioris rationis sunt mortalia.

3. Præterea, peccatum veniale fit mortale, si fiat ex contemptu. Sed hoc non videtur esse sine contemptu quod aliquis ex deliberatione peccet etiam venialiter. Cum ergo consensus rationis superioris semper sit cum deliberatione legis divinæ, videtur quod non possit esse sine peccato mortali propter contemptum divinæ legis.

Sed contra, consensus in actum peccati pertinet ad rationem superiorem, ut supra dictum est, art. 7 hujus quæst. Sed consensus in actum peccati venialis est peccatum veniale. Ergo in superiori ratione potest esse peccatum veniale.

Respondeo dicendum quod, sicut Augustinus dicit 12 de Trin., cap. 7, in fin., *ratio superior inhæret rationibus æternis conspiciendis*

aut consulendis. Conspiciendis quidem, secundum quod earum veritatem speculatur; consulendis autem, secundum quod per rationes æternas de aliis judicat et ordinat; ad quod pertinet quod deliberando per rationes æternas consentit in aliquem actum, vel dissentit ab eo.

Contingit autem quod inordinatio actûs in quem consentit, non contrariatur rationibus æternis, quia non est cum aversione à fine ultimo, sicut contrariatur actus peccati mortalis; sed est præter eas, sicut actus peccati venialis. Unde quando ratio superior in actum peccati venialis consentit, non avertitur à rationibus æternis; unde non peccat mortaliter, sed venialiter.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod duplex est infirmitas cordis: una quæ est in ipsâ substantiâ cordis, et immutat naturalem complexionem ipsius, et talis infirmitas semper est mortalis; alia est autem infirmitas cordis propter aliquam inordinationem vel motûs ejus, vel alicujus eorum quæ circumstant cor; et talis infirmitas non semper est mortalis. Et similiter in ratione superiori semper est peccatum mortale, quando tollitur totaliter ipsa ordinatio rationis superioris ad proprium objectum, quod est rationes æternæ (1), sed quando est inordinatio circa hoc, non est peccatum mortale sed veniale.

Ad tertium dicendum quod deliberatus consensus in peccatum non semper pertinet ad contemptum legis divinæ, sed solum quando peccatum legi divinæ contrariatur.

ARTICULUS X. — *Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale secundum seipsam.* — (2, dist. 24, quæst. 3, art. 5, et Ver. quæst. 15, art. 5, et Mal. quæst. 7, art. 1, ad 12 et 17, et art. 3, ad 17, et art. 5.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori ratione non possit esse peccatum veniale secundum seipsam, id est, secundum quod inspicit rationes æternas. Actus enim potentiæ non invenitur esse deficiens, nisi per hoc quod inordinatè se habet circa suum objectum. Sed objectum superioris rationis sunt æternæ rationes, à quibus deordinari non est sine peccato mortali. Ergo in superiori ratione non potest esse peccatum veniale secundum seipsam.

2. Præterea, cum ratio sit vis deliberativa, actus rationis semper est cum deliberatione; sed omnis inordinatus motus in his quæ Dei sunt, si sit cum deliberatione, est peccatum mortale. Ergo in ratione superiori secundum seipsam nunquam est peccatum veniale.

3. Præterea, contingit quandoque quod peccatum ex subreptione est peccatum veniale; peccatum autem ex deliberatione est peccatum mortale per hoc quod ratio deliberans recurrit ad aliquod majus bonum, contra quod homo agens gravius peccat, sicut cum de actu delectabili inordinato ratio deliberat quod est contra legem Dei, gravius peccat consentiendo quam si solum consideraret quod est contra

(1) Ita cum cod. Alcan. Nicolaius. Al., *rationis æternæ*.

virtutem moralem. Sed ratio superior non potest recurrere ad aliquod altius quàm sit suum objectum. Ergo, si motus ex subreptione non sit peccatum mortale, neque etiam deliberatio superveniens faciet ipsum esse peccatum mortale; quod patet esse falsum. Non ergo in ratione superiori secundùm seipsam potest esse peccatum veniale.

Sed contra, motus subreptitius infidelitatis est peccatum veniale. Sed pertinet ad superiorem rationem secundùm seipsam. Ergo in ratione superiori potest esse peccatum veniale secundùm seipsam.

Respondeo dicendum quòd ratio superior aliter fertur in suum objectum, atque aliter in objecta inferiorum virium, quæ per ipsam diriguntur. In objecta enim inferiorum virium non fertur, nisi in quantum de eis consulit rationes æternas. Unde non fertur in ea nisi per modum deliberationis. Deliberatus autem consensus in his quæ ex genere suo sunt mortalia, est mortale peccatum. Et ideò ratio superior semper mortaliter peccat, si actus inferiorum virium in quos consentit, sint peccata mortalia.

Sed circa proprium objectum habet duos actus, scilicet simplicem intuitum et deliberationem, secundùm quòd etiam de proprio objecto consulit rationes. Secundùm autem simplicem intuitum, potest aliquem inordinatum motum habere circa divina, putà cùm quis patitur subitum infidelitatis motum. Et quamvis infidelitas secundùm suum genus sit peccatum mortale, tamen subitus motus infidelitatis est peccatum veniale, quia peccatum mortale non est nisi contra legem Dei. Potest autem aliquid horum quæ pertinent ad fidem subito rationi occurrere sub quâdam aliâ ratione, antequàm super hoc consulatur vel consuli possit ratio æterna, id est, lex Dei, putà cùm quis resurrectionem mortuorum subito apprehendit ut impossibilem secundùm naturam, et simul apprehendendo renititur (1), ante quàm tempus habeat deliberandi, quòd hoc est nobis traditum ut credendum secundùm legem divinam. Si verò post hanc deliberationem motus infidelitatis maneat, est peccatum mortale. Et ideò circa proprium objectum, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest ratio superior peccare venialiter in subitis motibus, vel etiam mortaliter per deliberatum consensum; in his autem, quæ pertinent ad inferiores vires, semper peccat mortaliter in his quæ sunt peccata mortalia ex suo genere, non autem in his quæ secundùm suum genus sunt venialia peccata.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum quod est contra rationes æternas, etsi sit peccatum mortale ex genere, potest tamen esse peccatum veniale propter imperfectionem actûs subiti, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd in operativis ad rationem, ad quam pertinet deliberatio, pertinet etiam simplex intuitus eorum ex quibus deliberatio procedit; sicut enim in speculativis ad rationem pertinet et syllogizare,

et propositiones formare; et ideò etiam ratio potest habere subitum motum.

Ad tertium dicendum quòd una et eadem res potest diversas considerationes habere, quarum una est alterâ altior; sicut Deum esse potest considerari, vel in quantum est cognoscibile ratione humanâ, vel in quantum traditur revelatione divinâ, quæ est consideratio altior. Et ideò quamvis objectum rationis superioris sit quiddam secundùm naturam rei altissimum, tamen potest etiam reduci in quamdam altiorem considerationem, et hâc ratione quòd in motu subito non erat peccatum mortale, per deliberationem reducentem in altiorem considerationem fit peccatum mortale, sicut supra expositum est, in corp. articuli.

QUÆSTIO LXXV.

DE CAUSIS PECCATORUM IN GENERALI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causis peccatorum; et primò in generali, secundò in speciali.

Circa primum quærentur quatuor: 1^o utrùm peccatum habeat causam; 2^o utrùm habeat causam interiorem; 3^o utrùm habeat causam exteriorem; 4^o utrùm peccatum sit causa peccati.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm peccatum habeat causam.* — (*Inf., art. 1 et 4, corp., et ad 1, quæst. 78, art. 4, corp., et 2, dist. 36, art. 1, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non habeat causam. Peccatum enim habet rationem mali, ut dictum est, qu. 71, art. 6. Sed malum non habet causam, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., art. 4, lect. 23. Ergo peccatum non habet causam.

2. Præterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est ex necessitate, non videtur esse peccatum, eò quòd omne peccatum est voluntarium. Ergo peccatum non habet causam.

3. Præterea, si peccatum habet causam, aut habet pro causâ bonum aut malum. Non autem bonum, quia bonum non facit nisi bonum; non enim potest arbor bona fructus malos facere, ut dicitur Matth. 7, 18. Similiter autem nec malum potest esse causa peccati, quia malum pænæ sequitur ad peccatum; malum autem culpæ est idem quod peccatum. Peccatum igitur non habet causam.

Sed contra, omne quod fit, habet causam: quia, ut dicitur Job. 5, 6, *nihil in terrâ sine causâ fit*. Sed peccatum fit; est enim dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Ergo peccatum habet causam.

Respondeo dicendum quòd peccatum est quidam actus inordinatus. Ex parte igitur actûs potest habere per se causam, sicut et quilibet alius actus; ex parte autem inordinationis habet causam eomodo quo negatio vel privatio potest habere causam.

Negationis autem alicujus potest duplex causa assignari: primò quidem defectus causæ affirmationis, id est, ipsius causæ negatio, est causa negationis secundùm seipsam; ad remotionem enim causæ sequitur remotio effectûs,

(1) Al., remittitur.

sicut obscuritatis causa est absentia solis. Alio modo causa affirmationis, ad quam sequitur negatio, est per accidens causa negationis consequentis; sicut ignis causando calorem ex principali intensione, consequenter causat privationem frigiditatis: quorum primum potest sufficere ad simplicem negationem.

Sed cum inordinatio peccati et quodlibet malum non sit simplex negatio, sed privatio ejus quod aliquid natum est et debet habere, necesse est quod talis inordinatio habeat causam agentem per accidens. Quod enim natum est et debet inesse, nunquam abesset nisi propter causam aliquam impediendam. Et secundum hoc consuevit dici quod malum, quod in quâdam privatione consistit, habet causam deficientem vel agentem per accidens. Omnis autem causa per accidens reducitur ad causam per se. Cum igitur peccatum ex parte inordinationis habeat causam agentem per accidens, ex parte autem actûs habeat causam agentem per se, sequitur quod inordinatio peccati consequatur ex ipsâ causâ actûs. Sic igitur voluntas carens directione regulæ rationis, et legis divinæ, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actûs per accidens, et præter intentionem; provenit enim defectus ordinis in actu ex defectu directionis in voluntate.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum non solum significat ipsam privationem boni, quæ est inordinatio, sed significat actum sub tali privatione, quæ habet rationem mali; quod quidem qualiter habeat causam, dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod si illa definitio causæ universaliter debeat verificari, oportet ut intelligatur de causâ sufficienti et non impeditâ. Contingit enim aliquid esse causam sufficientem alterius; et tamen non ex necessitate sequitur effectus propter aliquod impedimentum superveniens; alioquin sequeretur quod omnia ex necessitate contingerent, ut patet in 6 Metaph., text. 5. Sic igitur, etsi peccatum habeat causam, non tamen sequitur quod sit necessaria, quia effectus potest impedi.

Ad tertium dicendum quod, sicut dictum est in corp. art., voluntas sine adhibitione regulæ rationis vel legis divinæ est causa peccati. Hoc autem quod est non adhibere regulam rationis vel legis divinæ, secundum se non habet rationem mali, nec pænæ, nec culpæ, antequam applicetur ad actum. Unde secundum hoc peccati primi non est causa malum, sed bonum aliquod cum absentia alicujus alterius boni.

ARTICULUS II. — *Utrum peccatum habeat causam interiorem.* — (Inf., art. 3, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam interiorem. Id enim quod est interius alicujus rei, semper adest ei. Si igitur peccatum habeat causam interiorem, semper homo peccaret, cum positâ causâ ponatur effectus.

2. Præterea, idem non est causa sui ipsius.

SUMME. II.

Sed interiores motus hominis sunt peccatum. Ergo non sunt causa peccati.

3. Præterea, quidquid est intra hominem, aut est naturale, aut voluntarium. Sed id quod est naturale, non potest esse peccati causa, quia *peccatum est contra naturam*, ut dicit Damascenus, lib. 2 orth. Fid., cap. 3 et 4, et lib. 4, cap. 21; quod autem est voluntarium, si sit inordinatum, jam est peccatum. Non ergo aliquid intrinsecum potest esse causa primi peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit, lib. de duab. Anim., cap. 10 et 11, et lib. 1 Retract., cap. 9, et lib. 3 de lib. Arb., cap. 17, quod *voluntas est causa peccati*.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est, art. præc., per se causam peccati oportet accipere ex parte ipsius actûs. Actûs autem humani potest accipi causa interior, et mediata, et immediata. Immediata quidem causa humani actûs est ratio et voluntas, secundum quam homo est liber arbitrio; causa autem remota est apprehensio sensitivæ partis, et etiam appetitus sensitivus. Sicut enim ex judicio rationis voluntas movetur ad aliquid secundum rationem, ita etiam ex apprehensione sensûs appetitus sensitivus in aliquid inclinatur; quæ quidem inclinatio interdum trahit voluntatem et rationem, sicut infra patebit, quæst. 77, art. 1.

Sic igitur duplex causa peccati interior potest assignari: una proxima ex parte rationis et voluntatis; alia verò remota ex parte imaginationis vel appetitûs sensitivi.

Sed quia supra dictum est, art. præc., ad 3, quod causa peccati est aliquod bonum apparens motivum cum defectu debiti motivi, scilicet regulæ rationis vel legis divinæ, ipsum motivum quod est apparens bonum, pertinet ad apprehensionem sensûs et appetitum, ipsa autem absentia debite regulæ pertinet ad rationem, quæ nata est hujusmodi regulam considerare; sed ipsa perfectio voluntarii actûs peccati pertinet ad voluntatem, ita quod ipse voluntatis actus præmissis suppositis jam est quoddam peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod id quod est intrinsecum sicut potentia naturalis, semper inest; id autem quod est intrinsecum sicut actus interior appetitivæ vel apprehensivæ virtutis, non semper inest. Ipsa autem potentia voluntatis est causa peccati in potentia, sed reducitur in actum per motus præcedentes et sensitivæ partis primò, et rationis consequenter. Ex hoc enim quod aliquid proponitur ut appetibile secundum sensum, et appetitus sensitivus inclinatur in illud, ratio interdum cessat à consideratione regulæ debite; et sic voluntas producit actum peccati. Quia igitur motus præcedentes non semper sunt in actu, neque peccatum semper est in actu.

Ad secundum dicendum quod non omnes motus interiores sunt de substantia peccati, quod consistit principaliter in actu voluntatis, sed quidam præcedunt, et quidam consequuntur ipsum peccatum.

Ad tertium dicendum quod illud quod est causa peccati sicut potentia producens actum,

(Dix-neuf.)

est naturale; motus etiam sensitivæ partis, ex quo sequitur peccatum, interdum est naturalis, sicut cum propter appetitum cibi aliquis peccat. Sed efficitur peccatum innaturale ex hoc ipso quod deficit regula naturalis, quam homo secundum naturam suam debet attendere.

ARTICULUS III. — *Utrum peccatum habeat causam exteriorem.* — (*Inf., quæst. 80, art. 1 et 3, et 1 p., quæst. 115, art. 4, corp., et 2-2, quæst. 73, art. 3, corp., et ad 2, et quæst. 115, art. 2, ad 1 et 2, et Mal. quæst. 3, art. 3, per tot., et art. 4, corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non habeat causam exteriorem. Peccatum enim est actus voluntarius. Voluntaria autem sunt eorum quæ sunt in nobis; et ita non habent exteriorem causam. Ergo peccatum non habet exteriorem causam.

2. Præterea, sicut natura est principium interius, ita etiam voluntas. Sed peccatum in rebus naturalibus nunquam accidit nisi ex aliquâ interiori causâ; ut putâ monstruosi partus proveniunt ex corruptione alicujus principii interioris. Ergo neque in moralibus potest contingere peccatum nisi ex interiori causâ. Non ergo habet peccatum causam exteriorem.

3. Præterea, multiplicatâ causâ, multiplicatur effectus. Sed quânto plura sunt et majora exteriori inducentia ad peccandum, tantò minùs id quod quis inordinatè agit, ei imputatur ad peccatum. Ergo nihil exterius est causa peccati.

Sed contra est quod dicitur Num. 31, 16: *Nonne istæ sunt quæ deceperunt filios Israel, et prævaricari vos fecerunt in Domino super peccato Phogor?* Ergo aliquid exterius potest esse causa faciens peccare.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., causa interior peccati est et voluntas ut perficiens actum peccati, et ratio quântum ad carentiam debitæ regulæ, et appetitus sensitivus inclinans. Sic ergo aliquid extrinsecum tripliciter posset esse causa peccati, vel quia moveret immediatè ipsam voluntatem, vel quia moveret rationem, vel quia moveret appetitum sensitivum.

Voluntatem autem, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 6, et quæst. 10, art. 4, interius movere non potest nisi Deus, qui non potest esse causa peccati, ut infra ostendetur, qu. 79, art. 1.

Unde relinquitur quod nihil exterius potest esse causa peccati, nisi vel in quantum movet rationem, sicut homo vel dæmon persuadens peccatum; vel sicut movens appetitum sensitivum, sicut aliqua sensibilia exteriora movent appetitum sensitivum. Sed neque persuasio exterior in rebus agendis ex necessitate movet rationem; neque etiam res exteriori propositæ ex necessitate movent appetitum sensitivum, nisi fortè aliquo modo dispositum; et tamen etiam appetitus sensitivus non ex necessitate movet rationem et voluntatem.

Unde aliquid exterius potest esse aliqua causa movens ad peccandum, non tamen suf-

ficienter ad peccandum inducens; sed causa sufficienter complens peccatum est sola voluntas.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod exteriora moventia ad peccandum non sufficienter et ex necessitate inducunt, sequitur quod remaneat in nobis peccare et non peccare.

Ad secundum dicendum quod per hoc quod ponitur interior causa peccati, non excluditur exterior; non enim id quod est exterius, est causa peccati nisi mediante causâ interiori, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod multiplicatis exterioribus causis inclinantibus ad peccandum, multiplicantur actus peccati, quia plures ex illis causis et pluries inclinant ad actus peccati. Sed tamen minuitur ratio culpæ, quæ consistit in hoc quod aliquid sit voluntarium et in nobis.

ARTICULUS IV. — *Utrum peccatum sit causa peccati.* — (*Inf., quæst. 84; et 2, dist. 36, art. 1, et dist. 42, quæst. 2, art. 1, 2 et 3, corp., et Mal. quæst. 8, art. 1, corp., et Rom. 1, lect. 7.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit causa peccati. Sunt enim quatuor genera causarum, quorum nullum potest ad hoc congruere quod peccatum sit causa peccati. Finis enim habet rationem boni; quod non competit peccato, quod de suâ ratione est malum; et eadem ratione nec peccatum potest esse causa efficiens, quia *malum non est causa agens, sed est infirmum et impotens*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 22. Causa autem materialis et formalis videntur habere solum locum in naturalibus corporibus, quæ sunt composita ex materiâ et formâ. Ergo peccatum non potest habere causam materiale et formalem.

2. Præterea, *agere sibi simile est rei perfectæ*, ut dicitur in 4 Meteor. (fortè ex cap. 2, express. lib. 2 de Animâ, text. 54). Sed peccatum de suâ ratione est imperfectum. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

3. Præterea, si hujus peccati sit causa aliud peccatum, eadem ratione et illius erit causa aliud aliud peccatum; et sic proceditur in infinitum, quod est inconveniens. Non ergo peccatum est causa peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 11, post med.: *Peccatum quod per pœnitentiam citius non deletur, peccatum est, et causa peccati.*

Respondeo dicendum quod cum peccatum habeat causam ex parte actûs, hoc modo unum peccatum posset esse causa alterius, sicut unus actus humanus potest esse causa alterius. Contingit igitur unum peccatum esse causam alterius secundum quatuor genera causarum.

Primò quidem secundum modum causæ efficientis vel moventis, et per se et per accidens. Per accidens quidem, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens; cum enim per unum actum peccati homo amittit gratiam, vel charitatem, vel verecundiam,

vel quodcumque aliud retrahens à peccato, incidit ex hoc in aliud peccatum; et sic primum peccatum est causa secundi per accidens. Per se autem, sicut cum ex uno actu peccati homo disponitur ad hoc quod alium actum consimilem facilius committit; ex actibus enim causantur dispositiones et habitus inclinantes ad similes actus. Secundum verò genus causæ materialis unum peccatum est causa alterius, in quantum præparat ei materiam, sicut avaritia præparat materiam litigio, quod plerumque est de divitiis congregatis. Secundum verò genus causæ finalis unum peccatum est causa alterius, in quantum propter finem unius peccati aliquis committit aliud peccatum; sicut cum aliquis committit simoniam propter finem ambitionis, vel fornicationem propter furtum. Et quia finis dat formam in moralibus, ut supra habitum est, quæst. 1, art. 3, et quæst. 18, art. 4 et 6, ex hoc etiam sequitur quod unum peccatum sit formalis causa alterius; in actu enim fornicationis quæ propter furtum committitur, est quidem fornicatio sicut materiale, furtum verò sicut formale.

Ad primum ergo dicendum quod peccatum, in quantum est inordinatum, habet rationem mali; sed in quantum est actus quidam, habet aliquod bonum saltem apparens pro fine; et ita ex parte actus potest esse causa et finalis et effectiva alterius peccati, licet non ex parte inordinationis. Materiam autem habet peccatum non *ex quâ*, sed *circa quam*. Formam autem habet ex fine. Et ideo secundum quatuor genera causarum peccatum potest dici causa peccati, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod peccatum est imperfectum imperfectione morali ex parte inordinationis; sed ex parte actus potest habere perfectionem naturæ; et secundum hoc potest esse causa peccati.

Ad tertium dicendum quod non omnis causa peccati est peccatum; unde non oportet quod procedatur in infinitum; sed potest perveniri ad aliquod peccatum, cuius causa non est aliud peccatum.

QUÆSTIO LXXVI.

DE CAUSIS PECCATI IN SPECIALI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causis peccati in speciali; et primò de causis interioribus in speciali; secundò de exterioribus; tertio de peccatis quæ sunt causa aliorum peccatorum.

Prima autem consideratio secundum præmissa erit tripartita: nam primò agatur de ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis; secundò de infirmitate, seu passione, quæ est causa peccati ex parte appetitus sensitivi; tertio de malitia, quæ est causa peccati ex parte voluntatis.

Circa primum quærentur quatuor: 1º utrùm ignorantia sit causa peccati; 2º utrùm ignorantia sit peccatum; 3º utrùm totaliter à peccato excuset; 4º utrùm diminuat peccatum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm ignorantia possit esse causa peccati.* — (*Inf., art. 3, corp.; et 2, dist. 42, art. 1, corp., et ad 3, et Mal. quæst. 3, art. 3, per tot., et quæst. 7, art. 1, corp., fin., et ad 6.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non possit esse causa peccati, quia quod non est, nullius est causa. Sed ignorantia est non ens, cum sit privatio quædam scientiæ. Ergo ignorantia non est causa peccati.

2. Præterea, causæ peccati sunt accipiendæ ex parte conversionis, ut ex supradictis patet, qu. 75, art. 1. Sed ignorantia videtur respicere aversionem. Ergo non debet poni causa peccati.

3. Præterea, omne peccatum in voluntate consistit, ut supra dictum est, qu. 74, art. 1 et 2. Sed voluntas non fertur nisi in aliquod cognitum, quia bonum apprehensum est objectum voluntatis. Ergo ignorantia non potest esse causa peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Nat. et Grat., cap. 67, ante med., quod *quidam per ignorantiam peccant.*

Respondeo dicendum quod, secundum Philosophum, in 8 Physic., text. 27, causa movens est duplex: una per se, et alia per accidens. Per se quidem est, quæ propriâ virtute movet, sicut generans est causa movens gravia et levia; per accidens autem, sicut removens prohibens, vel sicut ipsa remotio prohibentis.

Et hoc modo ignorantia potest esse causa actus peccati; est enim privatio scientiæ pericientis rationem, quæ prohibet actum peccati, in quantum dirigit actus humanos.

Considerandum est autem quod ratio secundum duplicem scientiam est humanorum actuum directiva, scilicet secundum scientiam universalem et particularem. Conferens enim de agendis utitur quodam syllogismo, cuius conclusio est iudicium, seu electio, vel operatio; actiones autem in singularibus sunt; unde conclusio syllogismi operativi est singularis. Singularis autem propositio non concluditur ex universali, nisi mediante aliquâ propositione singulari; sicut homo prohibetur ab actu parricidii per hoc quod scit patrem non esse occidendum, et per hoc quod scit hunc esse patrem. Utriusque ergo ignorantia potest causare parricidii actum, scilicet et universalis principii, quod est quædam regula rationis, et singularis circumstantiæ. Unde patet quod non quælibet ignorantia peccantis est causa peccati, sed illa tantum quæ tollit scientiam prohibentem actum peccati. Unde si voluntas alicujus esset sic disposita quod non prohiberetur ab actu parricidii, etiam si patrem agnosceret, ignorantia patris non est huic causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum; et ideo talis non peccat propter ignorantiam, sed *peccat ignorans*, secundum Philosophum in 3 Ethic., cap. 1, à med., et 2.

Ad primum ergo dicendum quod non ens non potest esse alicujus causa per se; potest tamen esse causa per accidens, sicut remotio prohibentis.

Ad secundum dicendum quòd sicut scientia, quam tollit ignorantia, respicit peccatum ex parte conversionis, ita etiam ignorantia ex parte conversionis est causa peccati ut removens prohibens.

Ad tertium dicendum quòd in illud quod est quantum ad omnia ignotum, non potest ferri voluntas; sed si aliquod est secundum aliquid notum et secundum aliquid ignotum, potest voluntas illud velle; et hoc modo ignorantia est causa peccati; sicut cum aliquis scit hunc quem occidit esse hominem, sed nescit eum esse patrem; vel cum aliquis scit aliquem actum esse delectabilem, nescit tamen eum esse peccatum.

ARTICULUS II. — *Utrum ignorantia sit peccatum.* — (*Inf., quæst. 84, art. 4, ad 5, et quæst. 105, art. 2, ad 9, et 2-2, quæst. 53, art. 2, ad 2; et 2, dist. 42, art. 2, quæst. 1, ad 3, et Mal. quæst. 3, art. 7, corp., et ad 1, 7 et 11, et quodl. 1, art. 19, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ignorantia non sit peccatum. Peccatum enim est *dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei*, ut supra habitum est, qu. 71, art. 6. Sed ignorantia non importat aliquem actum neque interiorem neque exteriorem. Ergo ignorantia non est peccatum.

2. Præterea, peccatum directius opponitur gratiæ quàm scientiæ. Sed privatio gratiæ non est peccatum, sed magis pœna quædam consequens peccatum. Ergo ignorantia, quæ est privatio scientiæ, non est peccatum.

3. Præterea, si ignorantia est peccatum, hoc non est nisi in quantum est voluntaria. Sed si ignorantia sit peccatum, in quantum est voluntaria, videtur peccatum in ipso actu voluntatis consistere magis quàm in ignorantia. Ergo ignorantia non erit peccatum, sed magis aliquid consequens ad peccatum.

4. Præterea, omne peccatum per pœnitentiam tollitur, nec aliquod peccatum transiens reatu remanet actu, nisi solum originale. Ignorantia autem non tollitur per pœnitentiam, sed adhuc remanet actu, omni reatu per pœnitentiam remoto. Ergo ignorantia non est peccatum, nisi fortè sit originale.

5. Præterea, si ipsa ignorantia sit peccatum, quamdiù remaneret ignorantia in homine, tamdiù actu peccaret. Sed continuè manet ignorantia in ignorante. Ergo ignorans continuè peccaret, quod patet esse falsum, quia sic ignorantia esset peccatum gravissimum. Non ergo ignorantia est peccatum.

Sed contra, nihil meretur pœnam nisi peccatum. Sed ignorantia meretur pœnam, secundum illud 1 ad Corinth. 14, 38: *Si quis ignorat, ignorabitur*. Ergo ignorantia est peccatum.

Respondeo dicendum quòd ignorantia in hoc à nescientiâ differt quòd nescientiâ dicit simplicem scientiæ negationem; unde cuiusque deest aliquarum rerum scientia, potest dici nescire illas; secundum quem modum Dionysius in Angelis nescientiam ponit, 7 cœl. Hierarch., à med. cap. 5; ignorantia verò importat scientiæ privationem, dum scilicet alicui deest scientia eorum quæ aptus natus est scire.

Horum autem quædam aliquis scire tenetur, illa scilicet sine quorum scientiâ non potest debitum actum rectè exercere. Unde omnes tenentur scire communiter ea quæ sunt fidei, et universalia juris præcepta; singuli autem ea quæ ad eorum statum vel officium spectant. Quædam verò sunt quæ etsi aliquis natus est scire, non tamen ea scire tenetur, sicut theorematà geometriæ, et contingentia particularia, nisi in casu.

Manifestum est autem quòd quicumque negligit habere vel facere id quod tenetur habere vel facere, peccat peccato omissionis. Unde propter negligentiam ignorantia eorum quæ aliquis scire tenetur est peccatum; non autem imputatur homini ad negligentiam si nesciat ea quæ scire non potest. Unde horum ignorantia *invincibilis* dicitur, quia studio superari non potest. Et propter hoc talis ignorantia, cum non sit voluntaria, eo quòd non est in potestate nostrâ eam repellere, non est peccatum. Ex quo patet quòd nulla ignorantia invincibilis est peccatum; ignorantia autem vincibilis est peccatum si sit eorum quæ aliquis scire tenetur, non autem si sit eorum quæ quis scire non tenetur.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 71, art. 6, ad 1, in hoc quod dicitur *dictum, vel factum, vel concupitum*, sunt intelligendæ etiam negationes oppositæ, secundum quòd ommissio habet rationem peccati; et ita negligentia, secundum quam ignorantia est peccatum, continetur sub prædictâ definitione peccati, in quantum prætermittitur aliquid quod debuit dici, vel fieri, vel concupisci ad scientiam debitam acquirendam.

Ad secundum dicendum quòd privatio gratiæ etsi secundum se non sit peccatum, tamen ratione negligentiae præparandi se ad gratiam potest habere rationem peccati, sicut et ignorantia; et tamen quantum ad hoc est dissimile, quia homo potest aliquam scientiam acquirere per suos actus; gratia verò non acquiritur ex nostris actibus, sed ex Dei munere.

Ad tertium dicendum quòd sicut in peccato transgressionis peccatum non consistit in solo actu voluntatis, sed etiam in actu volito, qui est imperatus à voluntate, ita in peccato omissionis non solum actus voluntatis est peccatum, sed etiam ipsa ommissio, in quantum est aliquid voluntaria; et hoc modo ipsa negligentia sciendi, vel etiam ipsa inconsideratio est peccatum.

Ad quartum dicendum quòd licet transiente reatu per pœnitentiam, remaneat ignorantia, secundum quòd est privatio scientiæ, non tamen remanet negligentia, secundum quam ignorantia peccatum dicitur.

Ad quintum dicendum quòd, sicut in aliis peccatis omissionis, solo illo tempore homo actu peccat, pro quo præceptum affirmativum obligat; ita est etiam de peccato ignorantiae. Non enim continuè ignorans actu peccat, sed solum quando est tempus acquirendi scientiam quam habere tenetur.

ARTICULUS III. — *Utrum ignorantia excuset ex toto à peccato.* — (*Sup., quæst. 74, art.*

1, ad 2, et art. 5, corp., et ad 1; et 2, dist. 22, quæst. 2, art. 2; et 4, dist. 9, art. 3, quæst. 2, et Mal. qu. 3, art. 8, et quodl. 9, art. 15, corp., et Ps. 14, col. 4, et Rom. 1, lect. 7, princ.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia ex toto excuset à peccato, quia, ut Augustinus dicit, lib. 1 Retract., cap. 9, à med., *omne peccatum voluntarium est*. Sed ignorantia causat involuntarium, ut supra habitum est, quæst. 6, art. 8. Ergo ignorantia totaliter excusat peccatum.

2. Præterea, id quod aliquis facit præter intentionem, per accidens agit. Sed intentio non potest esse de eo quod est ignotum. Ergo id quod per ignorantiam homo agit, per accidens habet in actibus humanis. Sed quod est per accidens non dat speciem. Nihil ergo quod est per ignorantiam factum debet judicari peccatum vel virtuosum in humanis actibus.

3. Præterea, homo est subjectum virtutis et peccati, in quantum est particeps rationis. Sed ignorantia excludit scientiam, per quam ratio perficitur. Ergo ignorantia totaliter excusat à peccato.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 3 de libero Arb., cap. 18, à princ., quod *quædam per ignorantiam facta rectè improbantur*. Sed solum illa rectè improbantur quæ sunt peccata. Ergo quædam per ignorantiam facta sunt peccata. Non ergo ignorantia omninò excusat à peccato.

Respondeo dicendum quod ignorantia de se habet quod faciat actum quem causat, involuntarium esse. Jam autem dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst., quod ignorantia dicitur causare actum quem scientia opposita prohibebat; et ita talis actus, si scientia adesset, esset contrarius voluntati, quod importat nomen involuntarii. Si verò scientia, quæ per ignorantiam privatur, non prohiberet actum propter inclinationem voluntatis in ipsum, ignorantia hujus scientiæ non facit hominem involuntarium, sed non volentem, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 1, et talis ignorantia, quæ non est causa actus peccati, ut dictum est hinc et art. 1 hujus quæst., quia non causat involuntarium, non excusat à peccato. Et eadem ratio est de quacumque ignorantia non causante, sed consequente vel concomitante actum peccati.

Sed ignorantia quæ est causa actus, quia causat involuntarium, de se habet quod excuset à peccato, eo quod voluntarium est de ratione peccati.

Sed quod aliquando non totaliter excuset à peccato, potest contingere ex duobus: uno modo ex parte rei ipsius ignoratæ. In tantum enim ignorantia excusat à peccato, in quantum ignoratur aliquid esse peccatum. Potest autem contingere quod aliquis ignoret quidem aliquam circumstantiam peccati, quam si sciret, retraheretur à peccando, sive illa circumstantia faciat ad rationem peccati, sive non; et tamen adhuc remanet in ejus scientia aliquid per quod cognoscit illud esse actum peccati, puta si aliquis percutiens aliquem scit quidem ipsum esse hominem, quod

sufficit ad rationem peccati, non tamen scit eum esse patrem, quod est circumstantia constituens novam speciem peccati; vel fortè nescit, quod ille se defendens repercutiat eum, quod si sciret, non percuteret, quod non pertinet ad rationem peccati. Unde licet talis propter ignorantiam peccet, non tamen totaliter excusatur à peccato, quia adhuc remanet ei cognitio peccati. Alio modo potest hoc contingere ex parte ipsius ignorantie, quia scilicet ipsa ignorantia est voluntaria vel directè, sicut cum aliquis studiosè vult nescire aliqua, ut liberius peccet; vel indirectè, sicut cum aliquis propter laborem, vel propter alias occupationes, negligit addiscere id per quod à peccato retraheretur. Talis enim negligentia facit ignorantiam ipsam esse voluntariam et peccatum, dummodò sit eorum quæ quis scire tenetur et potest. Et ideo talis ignorantia non totaliter excusat à peccato. Si verò sit talis ignorantia quæ omninò sit involuntaria, sive quia est invincibilis, sive quia est ejus quod quis scire non tenetur, talis ignorantia omninò excusat à peccato.

Ad primum ergo dicendum quod non omnis ignorantia causat involuntarium, sicut supra dictum est, qu. 6, art. 8. Unde non omnis ignorantia totaliter excusat à peccato.

Ad secundum dicendum quod in quantum remanet in ignorante de voluntario, in tantum remanet de intentione peccati; et secundum hoc non erit per accidens peccatum.

Ad tertium dicendum quod si esset talis ignorantia quæ totaliter usum rationis excluderet, omninò à peccato excusaret, sicut patet in furiosis et amentibus; non autem semper ignorantia causans peccatum est talis; et ideo non semper totaliter excusat à peccato.

ARTICULUS IV. — *Utrum ignorantia diminuat peccatum.* — (Sup., art. 3, et locis ibidem annotatis.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia non diminuat peccatum. Illud enim quod est commune (1) omni peccato, non diminuit peccatum. Sed ignorantia est communis omni peccato; dicit enim Philosophus in 3 Ethic., cap. 1, à med., quod *omnis malus est ignorans*. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

2. Præterea, peccatum additum peccato facit majus peccatum. Sed ipsa ignorantia est peccatum, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Ergo non diminuit peccatum.

3. Præterea, non est ejusdem aggravare et diminuerere peccatum. Sed ignorantia aggravat peccatum, quoniam super illud Apostoli Rom. 2, 4: *Ignoras quoniam benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* dicit Ambr. (implic., et Gloss. ord.): *Gravissimè peccas, si ignoras*. Ergo ignorantia non diminuit peccatum.

4. Præterea, si aliqua ignorantia diminuit peccatum, hoc maximè videtur de illa quæ totaliter tollit usum rationis. Sed hujusmodi ignorantia non diminuit peccatum, sed magis auget; dicit enim Philosophus in Ethic., cap. 5, ante med., quod *ebrius meretur dupli-*

(1) Illic et infra, nonnulli editi habent præpositionem in.

ces mulctationes. Ergo ignorantia non minuit peccatum.

Sed contra, quidquid est ratio remissionis peccati, alleviat peccatum. Sed ignorantia est hujusmodi, ut patet 1 ad Tim. 1, 13: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Ergo ignorantia diminuit vel alleviat peccatum.

Respondeo dicendum quòd quia omne peccatum est voluntarium, in tantum ignorantia potest diminuere peccatum, in quantum diminuit voluntarium; si autem voluntarium non diminuatur, nullo modo diminuet peccatum. Manifestum est autem quòd ignorantia quæ totaliter à peccato excusat, quia totaliter voluntarium tollit, peccatum non minuit, sed omninò aufert.

Ignorantia verò quæ non est causa peccati, sed concomitanter se habet ad peccatum, nec minuit peccatum nec auget.

Illa igitur sola ignorantia potest peccatum minuere quæ est causa peccati; et tamen totaliter à peccato non excusat. Contingit autem quandoque quòd talis ignorantia directè et per se est voluntaria, sicut cùm aliquis suâ sponte nescit aliquid ut liberiùs peccet; et talis ignorantia videtur augere voluntarium et peccatum; ex intentione (1) enim voluntatis ad peccandum provenit quòd aliquis vult subire ignorantie damnum propter libertatem peccandi. Quandoque verò ignorantia quæ est causa peccati non est directè voluntaria, sed indirectè vel per accidens, putà cùm aliquis non vult laborare in studio, ex quo sequitur eum esse ignorantem; vel cùm aliquis vult bibere vinum immoderate; ex quo sequitur eum inebriari, et discretionem carere; et talis ignorantia diminuit voluntarium, et per consequens peccatum. Cùm enim aliquid non cognoscitur esse peccatum, non potest dici quòd voluntas directè et per se feratur in peccatum, sed per accidens; unde est ibi minor contemptus, et per consequens minus peccatum.

Ad primum ergo dicendum quòd ignorantia secundum quam *omnis malus est ignorans*, non est causa peccati, sed aliquid consequens ad causam, scilicet ad passionem vel habitum inclinantem ad peccatum.

Ad secundum dicendum quòd peccatum peccato additum facit plura peccata, non tamen facit semper majus peccatum, quia fortè non coincidunt in idem peccatum, sed sunt plura; et potest contingere, si primum diminuat secundum, quòd ambo simul non habeant tantam gravitatem, quantam unum solum haberet; sicut homicidium gravius peccatum est, si sit à sobrio homine factum, quàm si fiat ab ebrio homine; quamvis hæc sint duo peccata, quia ebrietas plus diminuit de ratione sequentis peccati quàm sit sua gravitas.

Ad tertium dicendum quòd verbum Ambrosii potest intelligi de ignorantia simpliciter affectatâ; vel potest intelligi in genere peccati ingratitude, in quâ summus gradus est quòd homo etiam beneficia non reco-

gnoscat; vel potest intelligi de ignorantia infidelitatis, quæ fundamentum spiritualis ædificii subvertit.

Ad quartum dicendum quòd ebrius meretur quidem *duplices mulctationes* propter duo peccata quæ committit, scilicet ebrietatem et aliud peccatum quod ex ebrietate sequitur; tamen ebrietas ratione ignorantie adjunctæ diminuit sequens peccatum; et fortè plus quàm sit gravitas ipsius ebrietatis, ut dictum est in sol. 2.

Vel potest dici quòd illud verbum inducitur secundum ordinationem cujusdam Pittaci legislatoris, qui statuit ebrios, si percuterint, ampliùs puniendos, non ad veniam respiciens, quam ebrii debent magis habere, sed ad utilitatem, quia plures injuriuntur ebrii quàm sobrii, ut patet per Philosophum, in 2 Polit., sub fin.

QUÆSTIO LXXVII.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE APPETITUS SENSITIVI. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ peccati ex parte appetitus sensitivi, utrùm passio animæ sit causa peccati; et circa hoc quærentur octo: 1^o utrùm passio appetitus sensitivi possit movere vel inclinare voluntatem; 2^o utrùm possit superare rationem contra ejus scientiam; 3^o utrùm peccatum quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate; 4^o utrùm hæc passio quæ est amor sui, sit causa omnis peccati; 5^o de illis tribus causis quæ ponuntur 1 Joan. 2, 16: *Concupiscentia oculorum, concupiscentia carnis, et superbia vitæ*; 6^o utrùm passio quæ est causa peccati, diminuat ipsum; 7^o utrùm totaliter excuset; 8^o utrùm peccatum quod ex passione est, possit esse mortale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm voluntas moveatur à passione appetitus sensitivi.* — (*Sup., quæst. 9, art. 1, et quæst. 10, art. 3, et 2-2, quæst. 156, art. 1, corp., et 3 p., quæst. 46, art. 7, ad 1, et Ver. quæst. 5, art. 10, quæst. 23, art. 9, ad 3 et 6.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd voluntas non moveatur à passione appetitus sensitivi. Nulla enim potentia passiva movetur nisi à suo objecto. Voluntas autem est potentia passiva et activa simul, in quantum est movens et mota, sicut Philosophus dicit in 3 de Animâ, text. 54, universaliter de vi appetitivâ. Cùm ergo objectum voluntatis non sit passio appetitus sensitivi, sed magis bonum rationis, videtur quòd passio appetitus sensitivi non moveat voluntatem.

2. Præterea, superior motor non movetur ab inferiori, sicut anima non movetur à corpore. Sed voluntas, quæ est appetitus rationalis, comparatur ad appetitum sensitivum, sicut motor superior ad inferiorem; dicit enim Philosophus, in 3 de Animâ, text. 57, quòd *appetitus rationalis movet appetitum sensitivum, sicut in corporibus cælestibus sphaera movet sphaeram.* Ergo voluntas non potest moveri à passione appetitus sensitivi.

3. Præterea, nullum immateriale potest moveri ab aliquo materiali. Sed voluntas est

(1) Nicolaius, ex intensione.

potentia quædam immaterialis; non enim utitur organo corporali, cum sit in ratione, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 42; appetitus autem sensitivus est vis materialis, utpote fundata in organo corporali. Ergo passio appetitus sensitivi non potest movere appetitum intellectivum.

Sed contra est quod dicitur Danielis 13, 56: *Concupiscentia subvertit cor tuum.*

Respondeo dicendum quod passio appetitus sensitivi non potest directè trahere aut movere voluntatem, sed indirectè potest; et hoc dupliciter: uno quidem modo secundum quamdam abstractionem; cum enim omnes potentie animæ in unâ essentia animæ radicentur, necesse est quod quando una potentia intenditur in suo actu, altera in suo actu remittatur, vel etiam totaliter in suo actu impediatur, tum quia omnis virtus ad plura dispersa fit minor, unde è contrario quando intenditur circa unum, minùs potest ad alia dispergi; tum quia in operibus animæ requiritur quædam intentio, quæ dum vehementer applicatur ad unum, non potest alteri vehementer attendere. Et secundum hunc modum per quamdam distractionem, quando motus appetitus sensitivi fortificatur secundum quamcumque passionem, necesse est quod remittatur, vel totaliter impediatur motus proprius appetitus rationalis, qui est voluntas.

Alio modo ex parte objecti voluntatis, quod est bonum ratione apprehensum. Impeditur enim iudicium et apprehensio rationis propter vehementem et inordinatam apprehensionem imaginationis et iudicium virtutis æstimativæ, ut patet in amentibus. Manifestum est autem quod passionem appetitus sensitivi sequitur imaginationis apprehensio et iudicium æstimativæ, sicut etiam dispositionem linguæ sequitur iudicium gustûs; unde videmus quod homines in aliquâ passione existentes non facillè imaginationem avertunt ab his circa quæ afficiuntur; unde per consequens iudicium rationis plerumque sequitur passionem appetitus sensitivi, et per consequens motus voluntatis, qui natus est semper sequi iudicium rationis.

Ad primum ergo dicendum quod per passionem appetitus sensitivi fit aliqua immutatio circa iudicium de objecto voluntatis, sicut dictum est in corp. art., quamvis ipsa passio appetitus sensitivi non sit directè voluntatis objectum.

Ad secundum dicendum quod superius non movetur ab inferiori directè; sed indirectè quodammodò moveri potest, sicut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS II. — *Utrum ratio possit superari à passione contra suam scientiam.* — (*Mal. quæst. 3, art. 6.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio non possit superari à passione contra suam scientiam. Fortius enim non vincitur à debiliore. Sed scientia propter suam certitudinem est fortissimum eorum

quæ in nobis sunt. Ergo non potest superari à passione, quæ est debilis (1), et citò transiens.

2. Præterea, voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed cum passio trahit voluntatem in id quod est verè bonum, non inclinatur rationem contra scientiam; cum autem trahit eam in id quod est apparens bonum, et non existens, trahit eam in id quod rationi videtur. Hoc autem est in scientia rationis quod ei videtur. Ergo passio nunquam inclinatur rationem contra suam scientiam.

3. Præterea, si dicatur quod trahit rationem scientem aliquid in universali, ut contrarium iudicet in particulari, contra, universalis et particularis propositio si opponantur, opponuntur secundum contradictionem, sicut: *Omnis homo, et non omnis homo.* Sed duæ opiniones, quæ sunt contradictoriæ, sunt contrariæ, ut dicitur in 2 Periherm., cap. ult. Si igitur aliquis sciens aliquid in universali, iudicaret oppositum in singulari, sequeretur quod haberet simul contrarias opiniones, quod est impossibile.

4. Præterea, quicumque scit universale, scit etiam particulare, quod novit sub universali contineri; sicut qui scit omnem mulam esse sterilem, scit hoc animal esse sterile, dummodò ipsum sciat esse mulam, ut patet per id quod dicitur in 1 Posteriorum, text. 2. Sed ille qui scit aliquid in universali, putat nullam fornicationem esse faciendam, scit hoc particulare sub universali contineri, putat hunc actum esse fornicarium (2). Ergo videtur quod etiam in particulari sciat.

5. Præterea, ea quæ sunt in voce, sunt signa intellectus animæ, secundum Philosophum, in princ. lib. 1 Periherm. Sed homo in passione existens frequenter confitetur, id quod eligit, esse malum etiam in particulari. Ergo etiam in particulari habet scientiam. Sic igitur videtur quod passiones non possint trahere rationem contra scientiam universalem; quia non potest esse quod habeat scientiam universalem, et æstimet oppositum in particulari.

Sed contra est quod dicit Apostolus Roman. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ, et captivantem me in lege peccati.* Lex autem quæ est in membris, est concupiscentia; de quâ supra locutus fuerat. Cum igitur concupiscentia sit passio quædam, videtur quod passio trahat rationem etiam contra hoc quod scit.

Respondeo dicendum quod opinio Socratis fuit, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 2, in princ., quod scientia nunquam posset superari à passione; unde ponebat omnes virtutes esse scientias, et omnia peccata esse ignorantias. In quo quidem aliquantulum rectè sapiebat; quia cum voluntas sit boni vel apparentis boni, nunquam voluntas in malum movetur nisi id quod non est bonum,

(1) Nicolaius, *mobilis.*

(2) Ita codd. et exempla omnia. Theologi supplementum censent: *Hunc actum non esse faciendum.*

aliqua rationi bonum appareat; et propter hoc voluntas nunquam in malum tenderet, nisi cum aliqua ignorantia, vel errore rationis. Unde dicitur Prov. 14, 22 : *Errant qui operantur malum.*

Sed quia experimento patet quod multi agunt contra ea quorum scientiam habent, et hoc etiam auctoritate divinâ confirmatur, secundum illud Luc. 12, 47 : *Servus qui cognovit voluntatem domini sui, et non fecit, plus vapulabit multis*; et Jacobi 4, 17, dicitur : *Scienti bonum facere, et non facienti, peccatum est illi*, non simpliciter verum dixit; sed oportet distinguere, ut Philosophus tradit in 7 Ethic., cap. 3. Cum enim ad recte agendum homo dirigatur duplici scientia, scilicet universali et particulari, utriusque defectus sufficit ad hoc quod impediatur rectitudo voluntatis et operis, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 1. Contingit ergo quod aliquis habeat scientiam in universali, puta nullam fornicationem esse faciendam, sed tamen non cognoscat in particulari, hunc actum, qui est fornicatio, non esse faciendum; et hoc sufficit ad hoc quod voluntas non sequatur universalem scientiam rationis. Et iterum considerandum est quod nihil prohibet aliquid sciri in habitu, quod tamen actu non consideratur. Potest igitur contingere quod aliquis etiam rectam scientiam habeat in singulari, et non solum in universali, sed tamen in actu non consideret; et tunc non videtur difficile quod præter id quod actu non considerat, homo agat. Quod autem homo non consideret in particulari id quod habitualiter scit, quandoque quidem contingit ex solo defectu intentionis; puta cum homo sciens geometriam, non intendit ad considerandum geometriæ conclusiones, quas statim in promptu habet considerare; quandoque autem homo non considerat id quod habet in habitu, propter aliquod impedimentum superveniens, puta propter aliquam occupationem exteriorem, vel propter aliquam infirmitatem corporalem; et hoc modo ille qui est in passione constitutus, non considerat in particulari id quod scit in universali, in quantum passio impedit talem considerationem.

Impedit autem tripliciter : primò quidem per quamdam distractionem, sicut supra expositum est, art. præc.; secundò per contrarietatem, quia plerumque passio inclinat ad contrarium huius quod scientia universalis habet; tertio per quamdam immutationem corporalem, ex qua ratio quodammodo ligatur, ne liberè in actum exeat; sicut etiam somnus vel ebrietas, quadam corporali transmutatione facta, ligat usum rationis. Et quod hoc contingat in passionibus, patet ex hoc quod aliquando, cum passionibus multum intenduntur, homo amittit totaliter usum rationis; multi enim propter abundantiam amoris et iræ sunt in insaniam conversi. Et per hunc modum passio trahit rationem ad judicandum in particulari contra scientiam quam habet in universali.

Ad primum ergo dicendum quod scientia universalis, quæ est certissima, non habet

principalitatem in operatione, sed magis scientia particularis, eò quod operationes sunt circa singularia; unde non est mirum si in operabilibus passio agit contra scientiam universalem, absente consideratione in particulari.

Ad secundum dicendum quod hoc ipsum quod rationi videatur in particulari aliquid bonum, quod non est bonum, contingit ex aliqua passione; et tamen hoc particulare iudicium est contra universalem scientiam rationis.

Ad tertium dicendum quod non posset contingere quod aliquis haberet simul in actu scientiam aut opinionem veram de universali affirmativo, et opinionem falsam de particulari negativo, aut è converso; sed bene potest contingere quod aliquis habeat veram scientiam habitualiter de universali affirmativo, et falsam opinionem in actu de particulari negativo; actus enim directè non contrariatur habitui, sed actui.

Ad quartum dicendum quod ille qui habet scientiam in universali, propter passionem impeditur ne possit sub illâ universali sumere, et ad conclusionem pervenire; sed assumit sub aliâ universali, quam suggerit inclinatio passionis, et sub eâ concludit. Unde Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 3, quod syllogismus incontinentis habet quatuor propositiones, duas particulares et duas universales : quarum una est rationis, puta nullam fornicationem esse committendam; alia est passionis, puta delectationem esse sectandam. Passio igitur ligat rationem, ne assumat, et concludat sub primâ; unde eâ durante assumit, et concludit sub secundâ.

Ad quintum dicendum quod, sicut ebrius quandoque proferre potest verba significantia profundas sententias, quas tamen mente judicare non potest, ebrietate prohibente, ita in passione existens etsi ore proferat hoc non esse faciendum, tamen interiùs hoc animo sentit quod sit faciendum, ut dicitur in 7 Ethic., cap. 3, à med.

ARTICULUS III. — *Utrum peccatum quod est ex passione, debeat dici ex infirmitate.* — (Inf., quæst. 85, art. 3, ad 4; et 2, dist. 22, quæst. 2, art. 2, ad 5, et in Exp. lit., fin.; et 4, dist. 19, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 2, et Mal. quæst. 3, art. 8, ad 5, et art. 9, 10, 11 et 12, corp., et Psalm. 9, corp., 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum quod est ex passione, non debeat dici ex infirmitate. Passio enim est quidam vehemens motus appetitus sensitivi, ut dictum est art. 1 huius qu. Vehementia autem motus magis attestatur fortitudini quam infirmitati. Ergo peccatum quod est ex passione, non debet dici ex infirmitate.

2. Præterea, infirmitas hominis maximè attenditur secundum illud quod est in eo fragilius. Hoc autem est caro; unde dicitur in Psalm. 77, 39 : *Recordatus est quia caro sunt.* Ergo magis debet dici peccatum ex infirmitate quod est ex aliquo corporis defectu, quam quod est ex animæ passione.

3. Præterea, ad ea non videtur homo esse

infirmus quæ ejus voluntati subduntur. Sed facere vel non facere ea ad quæ passio inclinatur, hominis voluntati subditur, secundum illud Genes. 4, 7 : *Subter te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius*. Ergo peccatum quod est ex passione, non est ex infirmitate.

Sed contra est quod Tullius, in 4 lib. de Tuscul. QQ., ante med., et deinceps, passiones animæ ægritudines vocat. Ægritudines autem alio nomine infirmitates dicuntur. Ergo peccatum quod est ex passione, debet dici ex infirmitate.

Respondeo dicendum quod causa peccati propria est ex parte animæ, in quâ principaliter est peccatum. Potest autem dici infirmitas in animâ ad similitudinem infirmitatis corporis. Dicitur autem corpus hominis esse infirmum, quando debilitatur, vel impeditur in executione propriæ operationis propter aliquam inordinationem partium corporis, ita scilicet quod humores et membra hominis non subdantur virtuti regitivæ et motivæ corporis; unde et membrum dicitur esse infirmum, quando non potest perficere operationem membri sani, sicut oculus, quando non potest clarè videre, ut dicit Philosophus in 10 de Historiis animalium, cap. 1, circa princ. Unde et infirmitas animæ dicitur, quando impeditur anima in propriâ operatione propter inordinationem partium ipsius. Sicut autem partes corporis dicuntur esse inordinatæ, quando non sequuntur ordinem naturæ, ita et partes animæ dicuntur esse inordinatæ, quando non subduntur ordini rationis; ratio enim est vis regitiva partium animæ.

Sic ergo quando extra ordinem rationis vis concupiscibilis aut irascibilis aliquâ passione afficitur, et per hoc impedimentum præstatur modo prædicto debitæ actioni hominis, dicitur peccatum esse ex infirmitate. Unde et Philosophus in 7 Ethic., cap. 8, circa princ., comparat incontinentem epileptico, cujus partes moventur in contrarium ejus quod ipse disponit.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut quanto fuerit motus fortior in corpore præter ordinem naturæ, tantò est major infirmitas, ita quanto fuerit motus fortior passionis præter ordinem rationis, tantò est major infirmitas animæ.

Ad secundum dicendum quod peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, qui non impeditur per corporis infirmitatem; potest enim qui est corpore infirmus promptam habere voluntatem ad aliquid faciendum; impeditur autem per passionem, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst. Unde cum dicitur peccatum esse ex infirmitate, magis est referendum ad infirmitatem animæ quàm ad infirmitatem corporis. Dicitur tamen etiam ipsa infirmitas animæ infirmitas carnis, in quantum ex conditione carnis passiones animæ insurgunt in nobis, eò quod appetitus sensitivus est virtus utens organo corporali.

Ad tertium dicendum quod in potestate quidem voluntatis est assentiri vel non assentiri hijs in quæ passio inclinatur, et pro

tanto dicitur noster appetitus sub nobis esse; sed tamen iste assensus vel dissensus voluntatis impeditur per passionem modo prædicto in corp. art., et art. 1 hujus quæst.

ARTICULUS IV. — *Utrum amor sui sit principium omnis peccati.* — (Inf., art. 5, corp., et quæst. 84, art. 2, ad 3, et 2-2, quæst. 25, art. 7, ad 1, et quæst. 153, art. 5, ad 3; et 2, dist. 42, quæst. 1, art. 1, corp., et Mal. quæst. 8, art. 1, ad 19.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod amor sui non sit principium omnis peccati. Id enim quod est secundum se bonum et debitum, non est propria causa peccati. Sed amor sui est secundum se bonum et debitum: unde præcipitur homini ut diligat proximum sicut seipsum, Lev. 19. Ergo amor sui non potest esse propria causa peccati.

2. Præterea, Apostolus dicit, Rom. 7, 8 : *Occasione accepta peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam*; ubi Glossa ord., ex lib. de Spiritu et Litt., cap. 4, dicit quod *bona est lex, quædum concupiscentiam prohibet, omne malum prohibet*; quod dicitur propter hoc, quia concupiscentia est causa omnis peccati. Sed concupiscentia est alia passio ab amore, ut supra habitum est, qu. 3, art. 2, et qu. 23, art. 4. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

3. Præterea, Augustinus super illud Psalm. 79, *Incensa igni, et suffossa*, dicit quod *omne peccatum est ex amore malè inflammante, vel ex timore malè humiliante*. Non ergo solus amor sui est causa peccati.

4. Præterea, sicut homo peccat quandoque propter inordinatum sui amorem, ita etiam interdum peccat propter inordinatum amorem proximi. Ergo amor sui non est causa omnis peccati.

Sed contra est quod Augustinus dicit 14 de Civ. Dei, cap. 28, in princ., et in Psal. 64, à princ., quod *amor sui usque ad contemptum Dei facit civitatem Babylonis*. Sed per quodlibet peccatum pertinet homo ad civitatem Babylonis. Ergo amor sui est causa omnis peccati.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 75, art. 1, propria et per se causa peccati accipienda est ex parte conversionis ad commutabile bonum; ex quâ quidem parte omnis actus peccati procedit ex aliquo inordinato appetitu alicujus temporalis boni. Quod autem aliquis appetat inordinatè aliquod temporale bonum, procedit ex hoc quod inordinatè amat se ipsum; hoc enim est amare aliquem, velle ei bonum. Unde manifestum est quod inordinatus amor sui est causa omnis peccati.

Ad primum ergo dicendum quod amor sui ordinatus est debitus et naturalis, ita scilicet quod velit sibi bonum quod congruit; sed amor sui inordinatus qui perducit ad contemptum Dei, ponitur esse causa peccati, secundum August., loc. cit. in arg. *Sed cont.*

Ad secundum dicendum quod concupiscentia quâ aliquis appetit sibi bonum, redu-

icitur ad amorem sui sicut ad causam, ut jam dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd aliquis dicitur amare et illud bonum quod optat sibi, et se, cui bonum optat. Amor igitur, secundum quòd dicitur ejus esse quod optatur, putà quòd aliquis dicitur amare vinum vel pecuniam, respicit (1) pro causâ timorem, qui pertinet ad fugam mali; omne enim peccatum provenit vel ex inordinato appetitu alicujus boni, vel ex inordinatâ fugâ alicujus mali. Sed utrumque horum reducitur ad amorem sui; propter hoc enim homo vel appetit bona, vel fugit mala, quia amat seipsum.

Ad quartum dicendum quòd amicus est quasi alter ipse, ex Ethic. 9, c. 4; et ideò quòd peccatur propter amorem amici, videtur propter amorem sui peccari.

ARTICULUS V. — Utrum convenienter ponantur causæ peccatorum concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum et superbia vitæ — (*Inf.*, quæst. 108, art. 3, ad 4; et 2, dist. 32, quæst. 2, art. 1, et *Mal.* quæst. 8, art. 1, ad 23.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur causæ peccatorum esse concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitæ, quia, secundum Apostolum, 1 ad Timoth., ult., 10, *radix omnium malorum est cupiditas*. Sed superbia vitæ sub cupiditate non continetur. Ergo non debet poni inter causas peccatorum.

2. Præterea, concupiscentia carnis maxime ex visione oculorum excitatur, secundum illud. Dan. 13, 56: *Species decepit te*. Ergo non debet dividi concupiscentia oculorum contra concupiscentiam carnis.

3. Præterea, concupiscentia est delectabilis appetitus, ut supra habitum est, qu. 30, art. 2. Delectationes autem contingunt non solum secundum visum, sed etiam secundum alios sensus. Ergo deberet etiam poni concupiscentia auditus et aliorum sensuum.

4. Præterea, sicut homo inducitur ad peccandum ex inordinatâ concupiscentiâ boni, ita etiam ex inordinatâ fugâ mali, ut dictum est art. præc., ad 3. Sed nihil hic enumeratur pertinens ad fugam mali. Ergo insufficienter causæ peccatorum tanguntur.

Sed contra est quod dicitur 1 Joan. 2, 16: *Omne quod est in mundo, aut est concupiscentia carnis, aut est concupiscentia oculorum, aut superbia vitæ* (2). In mundo autem dicitur aliquid esse propter peccatum; unde et ibidem dicitur quòd *totus mundus in maligno positus est*. Ergo prædicta tria sunt causæ peccatorum.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. præc., inordinatus amor sui est causa omnis peccati. In amore autem sui includitur inordinatus appetitus boni; unusquisque enim appetit bonum ei quem amat. Unde manifestum est quòd inordinatus appetitus boni est causa omnis peccati.

(1) Al., recipit.

(2) Vulgata: *Concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum, et superbia vitæ*.

Bonum autem dupliciter est objectum sensibilis appetitus, in quo sunt animæ passionēs, quæ sunt causa peccati: uno modo absolute, secundum quòd est objectum concupiscibilis; alio modo sub ratione ardui, prout est objectum irascibilis, ut supra dictum est, quæst. 23, art. 1. Est autem duplex concupiscentia, sicut supra habitum est, quæst. 30, art. 3: una quidem naturalis, quæ est eorum quibus natura corporis sustentatur, sive quantum ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et alia hujusmodi, sive quantum ad conservationem speciei, sicut in venereis; et horum inordinatus appetitus dicitur *concupiscentia carnis*.

Alia est concupiscentia animalis, eorum scilicet quæ per sensum carnis sustentationem aut delectationem non afferunt, sed sunt delectabilia secundum apprehensionem imaginationis, aut alicujus hujusmodi acceptionis (1), sicut sunt pecunia, ornatus vestium, et alia hujusmodi; et hæc quidem animalis concupiscentia vocatur *concupiscentia oculorum*; sive intelligatur concupiscentia oculorum, id est, ipsius visionis, quæ fit per oculos, ut referatur ad curiositatem, secundum quòd Augustinus exponit in 10 Conf., cap. 35, parum à princ., sive referatur ad concupiscentiam rerum, quæ exterius oculis proponuntur, ut referatur ad cupiditatem, secundum quòd ab aliis exponitur.

Appetitus autem inordinatus boni ardui pertinet ad *superbiam vitæ*; nam superbia est appetitus inordinatus excellentiæ, ut inferius dicitur, quæst. 84, art. 2, et 2-2, quæst. 162, art. 1.

Et sic patet quòd ad ista tria reduci possunt omnes passionēs quæ sunt causa peccati: nam ad duo prima reducuntur omnes passionēs concupiscibilis; ad tertium autem omnes passionēs irascibilis; quod ideò non dividitur in duo, quia omnes passionēs irascibilis (2) conformantur concupiscentiæ animali.

Ad primum ergo dicendum quòd secundum quòd cupiditas importat universaliter appetitum cujuslibet boni, sic etiam *superbia vitæ* continetur sub cupiditate. Quomodo autem cupiditas, secundum quòd est speciale vitium, quod *avaritia* nominatur, sit radix omnium peccatorum, infra dicitur, quæst. 84, art. 1.

Ad secundum dicendum quòd *concupiscentia oculorum* non dicitur hic concupiscentia omnium rerum quæ videri oculis possunt, sed solum earum in quibus non queritur delectatio carnis quæ est secundum tactum, sed solum delectatio oculi, id est, cujuscumque apprehensivæ virtutis.

Ad tertium dicendum quòd sensus visus est excellentior inter omnes alios sensus, et ad plura se extendens, ut dicitur in 1 Metaph., in princ., et ideò nomen ejus transfertur ad omnes alios sensus, et etiam ad omnes interiores apprehensiones, ut August. dicit in

(1) Ita Mss. et exempla plurima. Al., *acceptationis*.

(2) Ita cum codd. Alcan. et Camer. Nicolaius. Edit. Rom. et Patav. addunt hic, *naturaliter*.

libro de Verbis Domini, serm. 33, à med.

Ad quartum dicendum quòd fuga mali causatur ex appetitu boni, ut supra dictum est, quæst. 25, art. 2, et quæst. 39, art. 2; et ideò ponuntur solùm passionēs inclinantes ad bonum tanquàm causæ earum quæ faciunt inordinatè fugam mali.

ARTICULUS VI. — *Utrùm peccatum alleviatur propter passionem.* — (Sup., quæst. 23, art. 3, ad 3, et quæst. 47, art. 2, corp., et Ver. quæst. 26, art. 7, et Mal. quæst. 3, art. 11.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non alleviatur propter passionem. Augmentum enim causæ auget effectum: si enim calidum dissolvit, magis calidum magis dissolvit. Sed passio est causa peccati, ut habitum est art. præc. Ergo quantò est intensior passio, tantò majus est peccatum. Passio igitur non minuit peccatum, sed auget.

2. Præterea, sicut se habet passio bona ad meritum, ita se habet mala passio ad peccatum. Sed bona passio auget meritum; tantò enim aliquis magis videtur mereri, quantò ex majori misericordiâ pauperi subvenit. Ergo etiam mala passio magis aggravat peccatum quàm alleviet.

3. Præterea, quantò intensiori voluntate aliquis facit peccatum, tantò gravius videtur peccare. Sed passio impellens voluntatem facit eam vehementius ferri in actum peccati. Ergo passio aggravat peccatum.

Sed contra, passio ipsa concupiscentiæ vocatur *tentatio carnis*. Sed quantò aliquis majori temptatione prosternitur, tantò minus peccat, ut patet per Augustinum, lib 14 de Civ. Dei, cap. 12, in fin.

Respondeo dicendum quòd peccatum essentialiter consistit in actu liberi arbitrii, quod est facultas voluntatis et rationis. Passio autem est motus appetitus sensitivi. Appetitus autem sensitivus potest se habere ad liberum arbitrium et antecedenter et consequenter. Antecedenter quidem, secundum quòd passio appetitus sensitivi trahit vel inclinat rationem vel voluntatem, ut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus quæst., et quæst. 10, art. 3. Consequenter autem, secundum quòd motus superiorum virium, si sint vehementes, redundant in inferiores. Non enim potest voluntas intensè moveri in aliquid, quin excitetur aliqua passio in appetitu sensitivo.

Si igitur accipitur passio secundum quòd præcedit actum peccati, sic necesse est quòd diminuat peccatum. Actus enim in tantum est peccatum, in quantum est voluntarius, et in nobis existens. Esse autem aliquid in nobis dicitur per rationem et per voluntatem. Unde quantò (1) ratio et voluntas ex se aliquid agunt, non ex impulsu passionis, magis est voluntarium et in nobis existens; et secundum hoc passio minuit peccatum, in quantum minuit voluntarium.

Passio autem consequens non diminuit peccatum, sed magis auget, vel potius est si-

gnum magnitudinis ejus, in quantum scilicet demonstrat intensionem voluntatis ad actum peccati. Et sic verum est quòd quantò aliquis majori libidine vel concupiscentiâ peccat, tantò magis peccat.

Ad primum ergo dicendum quòd passio est causa peccati ex parte conversionis. Gravitas autem peccati magis attenditur ex parte aversionis, quæ quidem ex conversione sequitur per accidens, id est, præter intentionem peccantis. Causæ autem per accidens augmentatæ non augmentant effectus, sed solùm causæ per se.

Ad secundum dicendum quòd bona passio consequens judicium rationis augmentat meritum: si autem præcedat, ut scilicet homo magis ex passione quàm ex judicio rationis moveatur ad benè agendum, talis passio diminuit bonitatem, et laudem actus.

Ad tertium dicendum quòd etsi motus voluntatis sit intensior ex passione incitatus, non tamen ita est voluntatis proprius, sicut si solâ ratione moveretur ad peccandum.

ARTICULUS VII. — *Utrùm passio totaliter excuset à peccato.* — (Inf., art. 8, ad 3, et Mal. quæst. 3, art. 10, corp.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd passio totaliter excuset à peccato. Quidquid enim causat involuntarium, excusat totaliter à peccato. Sed *concupiscentia carnis*, quæ est quædam passio, causat involuntarium, secundum illud Gal. 5, 17: *Caro concupiscit adversus spiritum, ut non quæcumque vultis illa faciat*. Ergo passio totaliter excusat à peccato.

2. Præterea, passio causat ignorantiam quamdam in particulari, ut dictum est art. 2 huj. quæst., et quæst. 76, art. 3. Sed ignorantia particularis totaliter excusat à peccato, sicut supra habitum est, quæst. 76, art. 3. Ergo passio totaliter excusat à peccato.

3. Præterea, infirmitas animæ gravior est quàm infirmitas corporis. Sed infirmitas corporis totaliter excusat à peccato, ut patet in phreneticis. Ergo multò magis passio, quæ est infirmitas animæ.

Sed contra est quod Apostolus, Rom. 7, vocat *passiones peccatorum*, non nisi quia peccata causant; quod non esset, si à peccato totaliter excusarent. Ergo passiones non totaliter à peccato excusant.

Respondeo dicendum quòd secundum hoc solùm actus aliquis qui de genere suo est malus, totaliter à peccato excusatur, quòd totaliter involuntarius redditur. Unde, si sit talis passio quæ totaliter involuntarium reddat actum sequentem, totaliter à peccato excusat, alioquin non totaliter.

Circa quod duo considerata videntur: primò quidem, quòd aliquid potest esse voluntarium vel secundum se, sicut quando voluntas directè in ipsum fertur; vel secundum suam causam, quando voluntas fertur in causam, et non in effectum, ut patet in eo qui voluntariè inebriatur; ex hoc enim quasi voluntarium ei imputatur quod per ebrietatem committit. Secundò considerandum est quòd aliquid dicitur voluntarium directè vel

(1) Ita cum Mss. edit. Rom. et Patav. Nicolaius cum Theologis, quando.

indirectè; directè quidem id in quod voluntas fertur; indirectè autem illud quod voluntas potuit prohibere, sed non prohibet.

Secundùm hoc igitur distinguendum est, quia passio quandoque quidem est tanta quòd totaliter aufert usum rationis, sicut patet in his qui propter amorem vel iram insaniunt; et tunc si talis passio à principio fuerit voluntaria, imputatur actus ad peccatum, quia est voluntarius in suâ causâ, sicut etiam de ebrietate dictum est, hìc sup. Si verò causa non fuerit voluntaria, sed naturalis, putà cùm aliquis ex ægritudine vel aliquâ hujusmodi causâ incidit in talem passionem quæ totaliter aufert usum rationis, actus omninò redditur involuntarius, et per consequens totaliter à peccato excusatur. Quandoque verò passio non est tanta quòd totaliter intercipiat usum rationis, et tunc ratio potest passionem excludere divertendo ad alias cogitationes, vel impedire ne suum consequatur effectum; quia membra non applicantur operi nisi per consensum rationis, ut supra dictum est, quæst. 17, art. 9. Unde talis passio non totaliter excusat à peccato.

Ad primum ergo dicendum quòd hoc quod dicitur: *Ut non quæcumque vultis, illa faciat*, non est referendum ad ea quæ fiunt per exteriorem actum, sed ad interiorem concupiscentiæ motum; vellet enim homo nunquàm concupiscere malum; sicut etiam exponitur id quod dicitur Rom. 7, 19: *Quod odi malum, illud facio*. Vel potest referri ad voluntatem præcedentem passionem, ut patet in incontinentibus, qui contra suum propositum agunt propter suam concupiscentiam.

Ad secundum dicendum quòd ignorantia particularis quæ totaliter excusat, est ignorantia circumstantiæ; quam quidem quis scire non potest, debitâ diligentia adhibitâ; sed passio causat ignorantiam juris in particulari, dùm impedit applicationem communis scientiæ ad particularem actum; quam quidem passionem ratio repellere potest, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd infirmitas corporis est involuntaria; esset autem simile, si esset voluntaria, sicut de ebrietate dictum est in corp. art., quæ est quædam corporalis infirmitas.

ARTICULUS VIII.—*Utrum peccatum quod est ex passione, possit esse mortale.*—(Mal. quæst. 3, art. 10, et 3 Ethic., lect. 17.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum quod est ex passione, non possit esse mortale. Veniale enim peccatum dividitur contra mortale. Sed peccatum quod est ex infirmitate, est veniale, cùm habeat in se causam veniæ. Cùm igitur peccatum quod est ex passione sit ex infirmitate, videtur quòd non possit esse mortale.

2. Præterea, causa est potior effectu (1). Sed passio non potest esse peccatum mortale: non enim in sensualitate est peccatum mortale, ut supra habitum est, quæst. 74, art. 4.

(1) Ita ex cod. Camer. Theologi, Nicolaius, et edit. Patavinæ. Edit. Rom. cum cod. Alcan. aliisque: *Causa non est potior effectu.*

Ergo, peccatum quod est ex passione non potest esse mortale.

3. Præterea, passio abducit à ratione, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus quæst. Sed rationis est converti ad Deum, vel averti à Deo; in quo consistit ratio peccati mortalis. Peccatum ergo quod est ex passione non potest esse mortale.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 7, 5, quòd *passiones peccatorum operantur in membris nostris ad fructificandum morti*. Hoc autem est proprium mortalis peccati quòd fructificet morti. Ergo peccatum quod est ex passione, potest esse mortale.

Respondeo dicendum quòd peccatum mortale, ut supra dictum est, quæst. 72, art. 5, consistit in aversione ab ultimo fine, qui est Deus; quæ quidem aversio pertinet ad rationem deliberantem, cujus etiam est ordinare in finem. Hoc igitur solummodò potest contingere quòd inclinatio animæ in aliquid quod contrariatur ultimo fini, non sit peccatum mortale, quia ratio deliberans non potest occurrere; quod contingit in subitis motibus. Cùm autem ex passione aliquis procedit ad actum peccati, vel ad consensum deliberatum, hoc non fit subito: unde ratio deliberans potest hìc occurrere, potest enim excludere, vel saltem impedire passionem, ut dictum est art. præc.; unde, si non occurrat, est peccatum mortale; sicut videmus quòd multa homicidia et multa adulteria per passionem committuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd veniale dicitur tripliciter: uno modo ex causâ, quia scilicet habet aliquam causam veniæ, quæ diminuit peccatum, et sic peccatum ex infirmitate vel ignorantia dicitur veniale; alio modo ex eventu, sicut omne peccatum per pœnitentiam fit veniale, id est, veniam consequitur; tertio modo dicitur veniale ex genere, sicut verbum otiosum, et hoc solum veniale opponitur mortali. Objectio autem procedit de primo.

Ad secundum dicendum quòd passio est causa peccati ex parte conversionis. Quòd autem sit mortale, est ex parte aversionis, quæ per accidens sequitur ad conversionem, ut dictum est art. 6 hujus quæst., ad 1; unde ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum quòd ratio non semper in suo actu totaliter à passione impeditur: unde remanet ei liberum arbitrium, ut possit averti vel converti ad Deum. Si autem totaliter tolleretur usus rationis, jam non esset peccatum nec mortale, nec veniale.

QUÆSTIO LXXVIII.

DE CAUSA PECCATI QUÆ EST MALITIA. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causâ peccati quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrum aliquis possit ex certâ malitiâ seu industriâ peccare; 2° utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certâ malitiâ; 3° utrum quicumque peccat ex certâ malitiâ, peccet ex habitu; 4° utrum ille qui peccat ex certâ ma-

litiâ, gravius peccet quàm ille qui peccat ex passione.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum aliquis peccet ex certâ malitiâ.* — (2-2, quæst. 161, art. 2, corp., et 3 p., qu. 88, art. 4, corp.; et 2, dist. 7, quæst. 1, art. 2, corp., et Mal. quæst. 2, art. 8, ad 4, et quæst. 3, art. 2, per tot., et art. 4, corp., et ad 7 et 8, et ad Rom. 2, lect. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus peccet ex industriâ, sive ex certâ malitiâ. Ignorantia enim opponitur industriæ, seu certæ malitiæ. Sed *omnis malus est ignorans*, secundum Philosophum, lib. 3 Ethic., cap. 1, à med.; et Prov. 14, 22, dicitur: *Errant qui operantur malum*. Ergo nullus peccat ex certâ malitiâ.

2. Præterea, Dionysius dicit, 4 cap. de divin. Nomin., part. 4, lect. 14 et 22, quod *nul- lus intendens ad malum operatur*. Sed hoc videtur esse peccare ex malitiâ, intendere malum in peccando; quod enim est præter intentionem, est quasi per accidens, et non denominat actum. Ergo nullus ex malitiâ peccat.

3. Præterea, malitia ipsa peccatum est. Si igitur malitia sit causa peccati, sequetur quod peccatum sit causa peccati in infinitum, quod est inconveniens. Nullus igitur ex malitiâ peccat.

Sed contra est quod dicitur Job. 34, 27: *Quasi de industriâ recesserunt à Deo, et vias ejus intelligere noluerunt*. Sed recedere à Deo est peccare. Ergo aliqui peccant ex industriâ seu ex certâ malitiâ.

Respondeo dicendum quod homo, sicut et quælibet alia res, naturaliter habet appetitum boni; unde quod ad malum ejus appetitus declinet, contingit ex aliquâ corruptione seu inordinatione in aliquo principiorum hominis: sic enim in actionibus rerum naturalium peccatum invenitur. Principia autem humanorum actuum sunt intellectus et appetitus tam rationalis, qui dicitur voluntas, quàm sensitivus. Peccatum igitur in humanis actibus contingit quandoque sicut (1) ex defectu intellectus, putà cum aliquis per ignorantiam peccat, et ex defectu appetitus sensitivi, sicut cum aliquis ex passione peccat; ita etiam ex defectu voluntatis, qui est inordinatio ipsius.

Est autem voluntas inordinata, quando minus bonum magis amat. Consequens autem est ut aliquis eligat pati detrimentum in bono minus amato, ad hoc quod potiatur bono magis amato; sicut cum homo vult pati abscissionem membri etiam scienter, ut conservet vitam quam magis amat.

Ita per hunc modum, quando aliqua inordinata voluntas aliquod bonum temporale plus amat, putà divitias vel voluptatem, quàm ordinem rationis vel legis divinæ, vel charitatem Dei, vel aliquid hujusmodi, sequitur quod velit dispendium pati in aliquo spiritualium bonorum, ut potiatur aliquo temporali bono. Nihil autem est aliud malum quàm pri-

vatio alicujus boni; et secundum hoc aliquis scienter vult aliquod malum spirituale, quod est malum simpliciter, per quod bonum spirituale privatur, ut bono temporali potiatur. Unde dicitur ex certâ malitiâ vel industriâ peccare, quasi scienter malum eligens.

Ad primum ergo dicendum quod ignorantia quandoque quidem excludit scientiam quâ aliquis simpliciter scit hoc esse malum quod agitur; et tunc dicitur ex ignorantia peccare; quandoque autem excludit scientiam quâ homo scit hoc nunc esse malum, sicut cum ex passione peccatur; quandoque autem excludit scientiam quâ aliquis scit hoc malum non sustinendum esse propter consecutionem illius boni, scit tamen simpliciter hoc esse malum; et sic dicitur ignorare qui ex certâ malitiâ peccat.

Ad secundum dicendum quod malum non potest esse secundum se intentum ab aliquo; potest tamen esse intentum ad vitandum aliud malum, vel ad consequendum aliud bonum, ut dictum est in corp. art., et in tali casu aliquis eligeret consequi bonum per se intentum, absque hoc quod pateretur detrimentum alterius boni; sicut aliquis lascivus vellet frui delectatione absque offensâ Dei; sed duobus propositis, magis vult peccando incurrere offensam Dei, quàm delectatione privari.

Ad tertium dicendum quod malitia ex quâ aliquis dicitur peccare, potest intelligi malitia habitualis, secundum quod habitus malus à Philosopho, lib. 5 Eth., cap. 1, à princ., nominatur *malitia*, sicut habitus bonus nominatur *virtus*: et secundum hoc aliquis dicitur ex malitiâ peccare, quia peccat ex inclinatione habitus. Potest etiam intelligi malitia actualis, sive ipsa mali electio *malitia* nominetur (et sic dicitur aliquis ex malitiâ peccare, in quantum ex mali electione peccat), sive etiam malitia dicatur aliqua præcedens culpa, ex quâ oritur subsequens culpa, sicut cum aliquis impugnat fraternam gratiam ex invidia; et tunc idem non est causa sui ipsius; sed actus interior est causa actus exterioris, et unum peccatum est causa alterius; non tamen in infinitum, quia est devenire ad aliquod primum peccatum, quod non causatur ex aliquo priori peccato, ut ex supradictis patet, quæst. 75, art. 4, ad 3.

ARTICULUS II. — *Utrum quicumque peccat ex habitu, peccet ex certâ malitiâ.* — (Inf., art. 3, et Rom. 1, lect. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis qui peccat ex habitu, peccet ex certâ malitiâ. Peccatum enim quod est ex certâ malitiâ, videtur esse gravissimum. Sed quandoque homo aliquod leve peccatum committit ex habitu, sicut cum dicit verbum otiosum. Non ergo omne peccatum quod est ex habitu, est ex certâ malitiâ.

2. Præterea, *actus ex habitu procedentes sunt similes actibus ex quibus habitus generantur*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 1 et 2. Sed actus præcedentes habitum vitiosum non sunt ex certâ malitiâ. Ergo etiam peccata quæ sunt ex habitu non sunt ex certâ malitiâ.

(1) Ita Mss. et edit. passim. Theologi remonent sicut.

3. Præterea, in his quæ aliquis ex certâ malitiâ committit, gaudet postquàm commisit, secundùm illud Proverb. 2, 14: *Qui lætantur cùm malè fecerint, et exultant in rebus pessimis*: et hoc ideò quia unicuique est delectabile, cùm consequitur id quod intendit, et qui operatur quod est ei quodammodò connaturale secundùm habitum. Sed illi qui peccant ex habitu, post peccatum commissum dolent: *pœnitudine enim replentur pravi*, id est, habentes habitum vitiosum, ut dicitur in 9 Ethic., cap. 4, sub fin. Ergo peccata quæ sunt ex habitu, non sunt ex certâ malitiâ.

Sed contra, peccatum ex certâ malitiâ dicitur esse quod est ex electione mali. Sed unicuique est eligibile id ad quod inclinatur per proprium habitum, ut dicitur in 6 Ethic., cap. 2, de habitu virtuoso. Ergo peccatum quod est ex habitu, est ex certâ malitiâ.

Respondeo dicendum quòd non est idem peccare habentem habitum, et peccare ex habitu. Uti enim habitu non est necessarium, sed subjacet voluntati habentis. Unde et habitus definitur esse *quo quis utitur cùm voluerit*, ut sup., quæst. 50, art. 1. Et ideò sicut potest contingere quòd aliquis habens habitum vitiosum prorumpat in actum virtutis, eò quòd ratio non totaliter corrumpitur per malum habitum, sed aliquid ejus integrum manet, ex quo provenit quòd peccator aliqua operatur de genere bonorum, ita etiam potest contingere quòd aliquis habens habitum vitiosum interdum non ex habitu operetur, sed ex passione insurgente, vel etiam ex ignorantia.

Sed quodcumque utitur habitu vitioso, necesse est quòd ex certâ malitiâ peccet: quia unicuique habenti habitum est per se diligibile (1) id quod est ei conveniens secundùm proprium habitum; quia sic fit ei quodammodò connaturale, secundùm quòd consuetudo et habitus vertitur in naturam. Hoc autem quod est alicui conveniens secundùm habitum vitiosum, est id quod excludit bonum spirituale: ex quo sequitur quòd homo eligat malum spirituale, ut adipiscatur bonum quod est ei secundùm habitum conveniens. Et hoc est ex certâ malitiâ peccare. Unde manifestum est quòd quicumque peccat ex habitu, peccet ex certâ malitiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd peccata venialia non excludunt bonum spirituale, quod est gratia Dei vel charitas; unde non dicuntur mala simpliciter, sed secundùm quid; et propter hoc nec habitus ipsorum possunt dici simpliciter mali, sed solum secundùm quid.

Ad secundum dicendum quòd actus qui procedunt ex habitibus, sunt similes secundùm speciem actibus ex quibus habitus generantur; differunt tamen ab eis sicut perfectum ab imperfecto; et talis est differentia peccati quod committitur ex certâ malitiâ, ad peccatum quod committitur ex aliquâ passione.

Ad tertium dicendum quòd ille qui peccat ex habitu, semper gaudet de hoc quod ex habitu operatur, quamdiù habitu utitur. Sed

quia potest habitu non uti, sed per rationem, quæ non est totaliter corrupta, aliquid aliud meditari, potest contingere quòd non utens habitu doleat de hoc quod per habitum commisit. Et sic plerumque tales pœnitent de peccato, non quia eis peccatum secundùm se displiceat, sed propter aliquod incommodum quod ex peccato incurrunt.

ARTICULUS III. -- *Utrum ille qui peccat ex certâ malitiâ, peccet ex habitu.*—(Sup., art. 2, et Rom. 1, lect. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd quicumque peccat ex certâ malitiâ, peccet ex habitu. Dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 9, à med., quòd *non est cujuslibet injusta facere, qualiter injustus facit, scilicet ex electione, sed solum habentis habitum*. Sed peccare ex certâ malitiâ est peccare ex electione mali, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo peccare ex certâ malitiâ non est nisi habentis habitum.

2. Præterea, Origenes dicit in 1 Periarchon (sive de Principiis, cap. 3, in fin.), quòd *non ad subitum quis evacuatur aut deficit, sed paulatim per partes defluere necesse est*. Sed maximus defluxus esse videtur ut aliquis ex certâ malitiâ peccet. Ergo non statim à principio, sed per multam consuetudinem, ex quâ habitus generari potest, aliquis ad hoc devenit ut ex certâ malitiâ peccet.

3. Præterea, quodcumque aliquis ex certâ malitiâ peccat, oportet quòd ipsa voluntas de se inclinetur ad malum quod eligit. Sed ex naturâ potentiæ non inclinatur homo ad malum, sed magis ad bonum. Ergo oportet, si eligit malum, quòd hoc sit ex aliquo supervenienti, quod est passio vel habitus. Sed quando aliquis peccat ex passione, non peccat ex certâ malitiâ, sed ex infirmitate, ut dictum est quæst. præc., art. 3. Ergo quodcumque aliquis peccat ex certâ malitiâ, oportet quòd peccet ex habitu.

Sed contra, sicut se habet habitus bonus ad electionem boni, ita habitus malus ad electionem mali. Sed quandoque aliquis non habens habitum virtutis eligit id quod est bonum secundùm virtutem. Ergo etiam quandoque aliquis non habens habitum vitiosum potest eligere malum; quod est ex certâ malitiâ peccare.

Respondeo dicendum quòd voluntas aliter se habet ad bonum, et aliter ad malum. Ex naturâ enim suæ potentiæ inclinatur ad bonum rationis sicut ad proprium objectum; unde et omne peccatum dicitur esse contra naturam. Quòd ergo in aliquod malum voluntas eligendo inclinetur, oportet quòd aliunde contingat; et quandoque quidem contingit ex defectu rationis, sicut cùm aliquis ex ignorantia peccat, quandoque autem ex impulsu appetitus sensitivi, sicut cùm peccat ex passione. Sed neutrum horum est ex certâ malitiâ peccare; sed tunc solum ex certâ malitiâ aliquis peccat, quando ipsa voluntas ex seipsâ movetur ad malum; quod potest contingere dupliciter: uno quidem modo per hoc quòd homo habet aliquam dispositionem corruptam inclinantem ad ma-

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi, eligibile.

lum, ita quòd secundùm illam dispositionem sit homini quasi conveniens, et simile aliquod malum; et in hoc ratione convenientiæ tendit voluntas quasi in bonum, quia unumquodque secundùm se tendit in id quod sibi est conveniens. Taliſ autem dispositio corrupta vel est aliquis habitus acquisitus ex consuetudine, quæ vertitur in naturam, vel est aliqua ægritudinalis habitudo ex parte corporis, sicut aliquis habens quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipso (1). Alio modo contingit quòd voluntas per se tendit in aliquod malum per remotionem alicujus prohibentis: puta si aliquis prohibeatur peccare, non quia peccatum ei secundùm se displiceat, sed propter spem vitæ æternæ, vel propter timorem gehennæ, remotâ spe per desperationem, vel timore per præsumptionem, sequitur quòd ex certâ malitiâ quasi absque freno peccet.

Sic igitur patet quòd peccatum quod est ex certâ malitiâ, semper præsupponit in homine aliquam inordinationem, quæ tamen non semper est habitus. Unde non est necessarium quòd quicumque peccat ex certâ malitiâ, peccet ex habitu.

Ad primum ergo dicendum quòd operari qualiter injustus operatur, non solum est operari injusta ex certâ malitiâ, sed etiam delectabiliter, et sine gravi renisu rationis; quod non est nisi ejus qui habet habitum.

Ad secundum dicendum quòd non statim ad hoc aliquis labitur quòd ex certâ malitiâ peccet; sed præsupponitur aliquid, quod tamen non semper est habitus, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd illud per quod voluntas inclinatur ad malum, non semper habitus est vel passio, sed quiddam aliud, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quòd non est similis ratio de electione boni et de electione mali, quia malum nunquàm est sine bono naturæ, sed bonum potest esse sine malo culpæ perfectè (2).

ARTICULUS IV. — *Utrum ille qui peccat ex certâ malitiâ, gravius peccet quàm qui ex passione.* — (Sup., quæst. 67, art. 2, corp., et 2-2, quæst. 7, art. 3, corp.; et 2, dist. 7, quæst. 1, art. 2, corp., fin., et Mal. quæst. 3, art. 13, et quodl. 2, art. 15, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui peccat ex certâ malitiâ, non peccet gravius quàm ille qui peccat ex passione. Ignorantia enim excusat peccatum vel in toto vel in parte. Sed major est ignorantia in eo qui peccat ex certâ malitiâ, quàm in eo qui peccat ex passione; nam ille qui peccat ex certâ malitiâ, patitur ignorantiam principii, quæ est maxima, ut Philosophus dicit in 7 Ethic., cap. 8, à med.; habet enim malam existimationem de fine, qui est principium in operativis. Ergo magis excusatur à peccato

qui peccat ex certâ malitiâ, quàm ille qui peccat ex passione.

2. Præterea, quantò aliquis habet majus impellens ad peccandum, tantò minùs peccat, sicut patet de eo qui majori impetu passionis ducitur in peccatum. Sed ille qui peccat ex certâ malitiâ, impellitur ab habitu, cujus est fortior impulsio quàm passionis. Ergo ille qui peccat ex habitu, minùs peccat quàm ille qui peccat ex passione.

3. Præterea, peccare ex certâ malitiâ est peccare ex electione mali. Sed ille qui peccat ex passione, etiam eligit malum. Ergo non minùs peccat quàm ille qui peccat ex certâ malitiâ.

Sed contra est quòd peccatum quod ex industriâ committitur, ex hoc ipso graviorem pœnam meretur, secundùm illud Job. 34, 26: *Quasi impios percussit eos in loco videntium, qui quasi de industriâ recesserunt ab eo.* Sed pœna non augetur nisi propter gravitatem culpæ. Ergo peccatum ex hoc aggravatur quòd est ex industriâ, seu certâ malitiâ.

Respondeo dicendum quòd peccatum quod est ex certâ malitiâ est gravius peccato quod est ex passione, triplici ratione.

Primò quidem quia cùm peccatum principaliter in voluntate consistat, quantò motus peccati est magis proprius voluntati, tantò peccatum est gravius, cæteris paribus. Cùm autem ex certâ malitiâ peccatur, motus peccati est magis proprius voluntati, quæ ex seipsâ in malum movetur, quàm quando ex passione peccatur, quasi ex quodam extrinseco impulsa ad peccandum. Unde peccatum ex hoc ipso quòd est ex malitiâ, aggravatur, et tantò magis, quantò fuerit vehementior malitia; ex eo verò quòd est ex passione, diminuitur tantò magis, quantò passio fuerit magis vehemens. Secundò quia passio quæ inclinat voluntatem ad peccandum, citò transit; et sic homo citò redit ad bonum propositum, pœnitens de peccato; sed habitus, quo homo ex malitiâ peccat, est qualitas permanens; et idè qui ex malitiâ peccat, diuturniùs peccat. Unde Philosophus in 7 Ethic., cap. 9 vel 8, in princ., comparat intemperatum qui peccat ex malitiâ, infirmo qui continuè laborat; incontinentem autem qui peccat ex passione, ei qui laborat interpolatè. Tertiò quia ille qui peccat ex certâ malitiâ est malè dispositus quantum ad ipsum finem, qui est principium in operabilibus; et sic ejus defectus est periculosior quàm ejus qui ex passione peccat, cujus propositum tendit in bonum finem, licèt hoc propositum interrumpatur ad horam propter passionem. Semper autem defectus principii est pessimus. Unde manifestum est quòd gravius est peccatum quod est ex malitiâ, quàm quod est ex passione.

Ad primum ergo dicendum quòd ignorantia electionis, de quâ objectio procedit, neque excusat, neque diminuit peccatum, ut supra dictum est, quæst. 76, art. 4. Unde neque major ignorantia talis facit esse minus peccatum.

Ad secundum dicendum quòd impulsio quæ

(1) Ita editi passim. Codex Alcan.: *Sicut aliqui habent quasdam naturales inclinationes ad aliqua peccata propter corruptionem naturæ in ipsis.*

(2) Al., *perfectæ.*

est ex passione, est quasi ex exteriori defectu, respectu voluntatis (1); sed per habitum inclinatur voluntas quasi ab interiori. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd aliud est peccare eligentem, et aliud peccare ex electione. Ille enim qui peccat ex passione, peccat quidem eligens, non tamen ex electione, quia electio non est in eo primum peccati principium; sed inducitur ex passione ad eligendum id quod extra passionem existens non eligeret. Sed ille qui peccat ex certâ malitiâ, secundum se eligit malum, eo modo quo dictum est art. 2 et 3 hujus quæst., et ideò electio, quæ est in ipso, est principium peccati; et propter hoc dicitur ex electione peccare.

QUÆSTIO LXXIX.

DE CAUSIS EXTERIORIBUS PECCATI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causis exterioribus peccati; et primò ex parte Dei; secundò ex parte diaboli; tertio ex parte hominis. Circa primum quærentur quatuor: 1° utrùm Deus sit causa peccati; 2° utrùm actus peccati sit à Deo; 3° utrùm Deus sit causa excæcationis et obdurationis; 4° utrùm hæc ordinentur ad salutem eorum qui excæcantur, vel obdurantur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm Deus sit causa peccati.* — (*Inf., quæst. 80, art. 1, corp., et Mal. quæst. 3, art. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus sit causa peccati. Dicit enim Apostolus, Rom. 1, 28, de quibusdam: *Tradidit eos Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt*; et Glossa (August. lib. de Grat. et lib. Arbitr., cap. 21, ibid.) dicit quòd *Deus operatur in cordibus hominum, inclinando voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum*. Sed facere quæ non conveniunt, et inclinari secundum voluntatem ad malum, est peccatum. Ergo Deus hominibus est causa peccati.

2. Præterea, Sap. 14, 11, dicitur: *Creaturæ Dei in odium factæ sunt, et in tentationem animabus hominum*. Sed tentatio solet dici provocatio ad peccandum. Cum ergo creaturæ non sint factæ nisi à Deo, ut in 1 habitum est, qu. 44, art. 1, videtur quòd Deus sit causa provocans hominem ad peccandum.

3. Præterea, quidquid est causa causæ, est causa effectûs. Sed Deus est causa liberi arbitrii, quod est causa peccati. Ergo Deus est causa peccati.

4. Præterea, omne malum opponitur bono. Sed non repugnat divinæ bonitati quòd ipse sit causa mali pœnæ; de isto enim malo dicitur Isaïæ 45, 7, quòd *Deus est creans malum*: et Amos 3, 6: *Si est malum in civitate, quod Deus non fecerit*. Ergo etiam divinæ bonitati non repugnat quòd Deus sit causa culpæ.

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Pat. 1712. Alia Palav. 1698, cum Rom. et Nicolaio: *Quasi ex exteriori defectu voluntatis*.

Sed contra, Sap. 11, 25, dicitur: *Nihil odisti eorum quæ fecisti*. Odit autem Deus peccatum, secundum illud Sap. 14, 9: *Odio est Deo impius et impietas ejus*. Ergo Deus non est causa peccati.

Respondeo dicendum quòd homo dupliciter est causa peccati vel sui vel alterius: uno modo directè, inclinando scilicet voluntatem suam vel alterius ad peccandum; alio modo indirectè, dum scilicet non retrahit aliquos à peccato. Unde Ezech. 3, 18, speculatori dicitur: *Si non dixeris impio: Morte morieris* (1)...., *sanguinem ejus de manu tua requiram*.

Deus autem non potest esse directè causa peccati vel sui vel alterius; quia omne peccatum est per recessum ab ordine, qui est in Deum sicut in finem. Deus autem omnia inclinat et convertit in seipsum sicut in ultimum finem, sicut Dionysius dicit cap. 1 de div. Nom., vers. fin. lect. 3; unde impossibile est quòd sit sibi vel aliis causa discedendi ab ordine, qui est in ipsum. Unde non potest directè esse causa peccati.

Similiter etiam neque indirectè. Contingit enim quòd Deus aliquibus non præbet auxilium ad evitandum peccata; quod si præberet, non peccarent. Sed hoc totum facit secundum ordinem suæ sapientiæ et justitiæ, cum ipse sit sapientia et justitia: unde non imputatur ei quòd alius peccet, sicut causæ peccati; sicut gubernator non dicitur causa submersionis navis ex hoc quòd non gubernat navem, nisi quando subtrahit gubernationem potens et debens gubernare.

Et sic patet quòd Deus nullo modo est causa peccati.

Ad primum ergo dicendum quòd quantum ad verba Apostoli, ex ipso textu patet solutio. Si enim Deus tradit aliquos in reprobum sensum, jam ergo reprobum sensum habent ad faciendum ea quæ non conveniunt. Dicitur ergo tradere eos in reprobum sensum in quantum non prohibet eos quin suum sensum reprobum sequantur, sicut dicimur exponere illos quos non tuemur. Quod autem Augustinus dicit in lib. de Grat. et lib. Arb., unde sumpta est Glossa, quòd *Deus inclinat voluntates hominum in bonum et malum*, sic intelligendum est, quòd in bonum quidem directè inclinat voluntatem; in malum autem, in quantum non prohibet, sicut dictum est in corp. art. Et tamen hoc etiam contingit ex merito præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum quòd, cum dicitur: *Creaturæ Dei factæ sunt in odium et in tentationem animabus hominum*, hæc præpositio in non ponitur causaliter, sed consecutivè; non enim Deus fecit creaturas ad malum hominum, sed hoc consecutum est propter insipientiam hominum; unde subditur: *Et in muscipulam pedibus insipientium*, qui scilicet per suam insipientiam utuntur creaturis ad aliud quàm ad quod factæ sunt.

(1) Vulgata: *Si dicente me ad impium: Morte morieris, non annuntiaveris ei, neque locutus fueris, etc.*

Ad tertium dicendum quòd effectus causæ mediæ procedens ab eâ, secundum quòd subditur ordini causæ primæ, reducitur etiam in causam primam; sed si procedat à causâ mediâ, secundum quòd exit ordinem causæ primæ, non reducitur in causam primam; sicut si minister faciat aliquid contra mandatum domini, hoc non reducitur in dominum sicut in causam. Et similiter peccatum, quod liberum arbitrium committit contra præceptum Dei, non reducitur in Deum sicut in causam.

Ad quartum dicendum quòd pœna opponitur bono ejus qui punitur, qui privatur quocumque bono; sed culpa opponitur bono ordinis, qui est in Deum, unde directè opponitur bonitati divinæ; et propter hoc non est similis ratio de culpâ et pœnâ.

ARTICULUS II.—*Utrum actus peccati sit à Deo.*

— (*Inf.*, quæst. 80, art. 1, corp., et 1, dist. 40, quæst. 4, art. 2, et dist. 42, quæst. 2, art. 1, et 2, dist. 37, quæst. 2, et dist. 44, 1, art. 1, et 3 cont., cap. 162, et *Mal.* quæst. 3, art. 2, et *Rom.* 11, lect. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd actus peccati non sit à Deo. Dicit enim Augustinus in lib. de Perfect. justitiæ, cap. 11, circ. med., quòd *actus peccati non est res aliqua*. Omne autem quod est à Deo, est res aliqua. Ergo actus peccati non est à Deo.

2. Præterea, homo non dicitur esse causa peccati, nisi quia homo est causa actûs peccati; *nullus enim intendens ad malum operatur*, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 14 et 22. Sed Deus non est causa peccati, ut dictum est art. præced. Ergo Deus non est causa actûs peccati.

3. Præterea, aliqui actus secundum suam speciem sunt mali et peccata, ut ex supra dictis patet, quæst. 18, art. 2 et 8. Sed quidquid est causa alicujus, est causa ejus quod convenit ei secundum suam speciem. Si ergo Deus esset causa actûs peccati, sequeretur quòd esset causa peccati. Sed hoc non est verum, ut ostensum est art. præc. Ergo Deus non est causa actûs peccati.

Sed contra, actus peccati est quidam motus liberi arbitrii. Sed *voluntas Dei est causa omnium motionum*, ut Augustinus dicit in 3 de Trinit., cap. 4 et 9, in fin. Ergo voluntas Dei est causa actûs peccati.

Respondeo dicendum quòd actus peccati et est ens, et est actus; et ex utroque habet quòd sit à Deo. Omne enim ens, quocumque modo sit, oportet quòd derivetur à primo ente, ut patet per Dionysium, 5 cap. de div. Nom., lect. 1 et 2. Omnis autem actio causatur ab aliquo existente in actu, quia nihil agit nisi secundum quòd est actu. Omne autem ens actu reducitur in primum actum, scilicet Deum, sicut in causam, qui est per suam essentiam actus. Unde relinquitur quòd Deus sit causa omnis actionis, in quantum est actio.

Sed peccatum nominat ens et actionem cum quodam defectu. Defectus autem ille est ex causâ creatâ, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet

Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiâ curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, à quâ tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione. Et secundum hoc Deus est causa actûs peccati; non tamen est causa peccati, quia non est causa hujus quòd actus sit cum defectu.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus nominat ibi *rem* id quod est res simpliciter, scilicet substantiam; sic enim actus peccati non est res.

Ad secundum dicendum quòd in hominem sicut in causam reducitur non solum actus, sed etiam ipse defectus, quia scilicet non subditur ei cui debet subdi; licet hoc ipse non intendat principaliter; et ideò homo est causa peccati; sed Deus sic est causa actûs, quòd nullo modo est causa defectûs concomitantis actum; et ideò non est causa peccati.

Ad tertium dicendum quòd, sicut dictum est supra, quæst. 72, art. 1, actus et habitus non recipiunt speciem ex ipsâ privatione, in quâ consistit ratio mali, sed ex aliquo objecto, cui conjungitur talis privatio. Et sic ipse defectus, qui dicitur non esse à Deo, pertinet ad speciem actûs consequenter, et non quasi differentia specifica.

ARTICULUS III.—*Utrum Deus sit causa excæcationis et indurationis.* — (1 p., qu. 23, art. 3, et 2-2, quæst. 15, art. 1, et 1, dist. 40, quæst. 4, art. 2, et 3 cont., cap. 162, et *Ver.* quæst. 24, art. 10, corp., et *Joan.* 11, lect. 6, et *Rom.* 1, lect. 7, et cap. 9, lect. 2, et 1 *Cor.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Deus non sit causa excæcationis et indurationis. Dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 3, quòd Deus non est causa ejus quo homo fit deterior (1). Sed per excæcationem et obdurationem homo fit deterior. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

2. Præterea, Fulgentius dicit, lib. 1 de dupl. Prædest., ad Monimum, cap. 19, ad fin., quòd *Deus non est ultor illius rei cujus est auctor*. Sed Deus est ultor cordis obdurati, secundum illud Eccli. 3, 27: *Cor durum malè habebit in novissimo*. Ergo Deus non est causa obdurationis.

3. Præterea, idem effectus non attribuitur causis contrariis. Sed causa excæcationis dicitur esse malitia hominis, secundum illud Sapientiæ 2, 21: *Excæcavit enim eos malitia eorum*; et etiam diabolus, secundum illud 2 ad Cor. 4, 4: *Deus hujus seculi excæcavit mentes infidelium*; quæ quidem causæ videntur esse contrariæ Deo. Ergo Deus non est causa excæcationis et obdurationis.

Sed contra est quod dicitur Isai. 6, 10: *Excæca cor populi hujus, et aures ejus aggravæ*; et Rom. 9, 18, dicitur: *Cujus vult miseretur, et quem vult indurat*.

Respondeo dicendum quòd excæcatio et

(1) Ita cod. Alean. Nicolaius, per quod. Edit. Rom. et Palav., quòd homo sit deterior.

obduracy duo important. Quorum unum est motus animi humani inhaerentis malo, et aversi à divino lumine; et quantum ad hoc Deus non est causa excæcationis et obdurationis, sicut non est causa peccati.

Aliud autem est subtractio gratiæ, ex quâ sequitur quòd mens divinitus non illuminetur ad rectè videndum, et cor hominis non emolliatur ad rectè vivendum; et quantum ad hoc Deus est causa excæcationis et obdurationis.

Est autem considerandum quòd Deus est causa universalis illuminationis animarum, secundum illud Joan. 1, 9: *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*; sicut sol est universalis causa illuminationis corporum; aliter tamen et aliter: nam sol agit illuminando per necessitatem naturæ; Deus autem agit voluntariè per ordinem suæ sapientiæ. Sol autem, licet quantum est de se, omnia corpora illuminet, si quod tamen impedimentum inveniatur in aliquo corpore, relinquit illud tenebrosum; sicut patet de domo cujus fenestræ sunt clausæ; sed tamen illius obscuracionis nullo modo causa est sol, non enim suo iudicio agit ut lumen interius non immittat; sed causa ejus est solum ille qui claudit fenestram. Deus autem proprio iudicio lumen gratiæ non immittit illis in quibus obstaculum invenit. Unde causa subtractionis gratiæ est non solum ille qui ponit obstaculum gratiæ, sed etiam Deus, qui suo iudicio gratiam non apponit. Et per hunc modum Deus est causa excæcationis et aggravationis aurium et obdurationis cordis; quæ quidem distinguuntur secundum effectus gratiæ, quæ et perficit intellectum dono sapientiæ, et affectum emollit igne charitatis. Et quia ad cognitionem intellectus maximè deserviunt duo sensus, scilicet visus et auditus, quorum unus deservit inventioni, scilicet visus, alius disciplinæ, scilicet auditus, ideò quantum ad visum ponitur *excæcatio*; quantum ad auditum, *aurium aggravatio*; quantum ad affectum, *obduratio*.

Ad primum ergo dicendum quòd cum excæcatio et induratio ex parte subtractionis gratiæ sint quædam pænæ, ex hac parte eis homo non fit deterior; sed deterior factus per culpam hæc incurrit, sicut et cæteras pœnas.

Ad secundum dicendum quòd objectio illa procedit de obduratione secundum quòd est culpa.

Ad tertium dicendum quòd malitia est causa excæcationis meritoria, sicut culpa est causa pænæ; et hoc etiam modo diabolus excæcare dicitur, in quantum inducit ad culpam.

ARTICULUS IV. — *Utrum excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd excæcatio et obduratio semper ordinentur ad salutem ejus qui excæcatur et obduratur. Dicit enim Augustinus in Ench., cap. 11, circ. princ.; quòd *Deus, cum sit summè bonus, nullo modo permetteret fieri aliquod malum, nisi posset ex quolibet malo elicere bonum*. Multò igitur magis ordinat ad bonum illud malum cujus ipse est causa. Sed excæcatio-

nis et obdurationis Deus est causa, ut dictum est art. præc. Ergo hæc ordinantur ad salutem ejus qui excæcatur, vel obduratur.

2. Præterea, Sap. 1, 13, dicitur quòd *Deus non delectatur in perditione impiorum* (1). Videretur autem in perditione eorum delectari, si eorum excæcationem in bonum eorum non converteret; sicut medicus videretur delectari afflictione infirmi, si medicinam amaram, quam infirmo propinat, ad ejus sanitatem non ordinaret. Ergo Deus excæcationem convertit in bonum excæcatorum.

3. Præterea, *Deus non est personarum acceptor*, ut dicitur Act. 10, 34. Sed quorundam excæcationem ordinat ad eorum salutem, sicut quorundam Judæorum, qui excæcati sunt, ut Christo non crederent, et non credentes occiderent, et postmodum compuncti converterentur, sicut de quibusdam legitur Act. 2, ut patet per Augustinum in lib. de QQ. evangel. (scilicet secundum Matth. quæst. 14). Ergo Deus omnium excæcationem convertit in eorum salutem.

4. Sed contra, *non sunt facienda mala, ut eveniant bona*, ut dicitur Rom. 3. Sed excæcatio est malum. Ergo Deus non excæcat aliquos propter eorum bonum.

Respondeo dicendum quòd excæcatio est quoddam præambulum ad peccatum. Peccatum autem ad duo ordinatur; ad unum quidem per se, scilicet ad damnationem; ad aliud autem ex divinâ misericordiâ vel providentiâ, scilicet ad sanationem, in quantum Deus permittit aliquos cadere in peccatum, ut peccatum suum agnoscentes humilientur et convertantur, sicut Augustinus dicit in lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 22, 24 et 28.

Unde et excæcatio ex sui naturâ ordinatur ad damnationem ejus qui excæcatur; propter quod ponitur etiam reprobationis effectus. Sed ex divinâ misericordiâ excæcatio ad tempus ordinatur medicinaliter ad salutem eorum qui excæcantur. Sed hæc misericordia non omnibus impenditur excæcatis, sed prædestinatis solum, quibus *omnia cooperantur in bonum*, sicut dicitur Rom. 8. Unde quantum ad quosdam, excæcatio ordinatur ad sanationem; quantum autem ad alios, ad damnationem, ut August. dicit in lib. de QQ. evang., loc. cit. in arg. 3.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia mala quæ Deus facit, vel permittit fieri, ordinantur ad aliquod bonum; non tamen semper in bonum ejus in quo est malum, sed quandoque ad bonum alterius, vel etiam totius universi; sicut culpam tyrannorum ordinat in bonum martyrum, et pœnam damnatorum ordinat ad gloriam justitiæ suæ.

Ad secundum dicendum quòd Deus non delectatur in perditione hominum quantum ad ipsam perditionem, sed ratione suæ justitiæ, vel propter bonum quod inde provenit.

Ad tertium dicendum quòd hoc quòd Deus aliquorum excæcationem ordinat in eorum salutem, misericordiæ est; quòd autem excæcatio aliorum ordinetur ad eorum damnatio-

(1) Vulgata: *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum.*

nem, justitiæ est; quòd autem misericordiam quibusdam impendit, et non omnibus, non facit personarum acceptionem in Deo, sicut in primo dictum est, qu. 23, art. 3, ad 3.

Ad quartum dicendum quòd mala culpæ non sunt facienda, ut veniant bona; sed mala pœnæ sunt inferenda propter bonum.

QUÆSTIO LXXX.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE DIABOLI. —

(*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ peccati ex parte diaboli; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm diabolus sit directè causa peccati; 2° utrùm diabolus inducat ad peccandum, interiùs persuadendo; 3° utrùm possit necessitatem peccandi inducere; 4° utrùm omnia peccata ex diaboli suggestionem proveniant.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm diabolus sit homini directè causa peccandi.* — (*Sup., qu. 75, art. 3, et 3 p., qu. 8, art. 7, et Mal. qu. 3, art. 3 et 4, et quodl. 3, art. 8, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus sit homini directè causa peccandi. Peccatum enim directè in affectu consistit. Sed Augustinus dicit 4 de Trinit., cap. 12, in princ., quòd *diabolus suæ societati malignos affectus inspirat*; et Beda super Act. (super illud cap. 5: *Anania, cur tentavit, etc.*), dicit quòd *diabolus animam in affectum malitiæ trahit*; et Isidorus dicit in lib. 2 de summo Bono, cap. 41, in fin., et lib. 3, cap. 5, quòd *diabolus corda hominum occultis cupiditatibus replet*. Ergo diabolus directè est causa peccati.

2. Præterea, Hieronymus dicit, lib. 2 cont. Jovinian., cap. 2, à med., quòd *sicut Deus est perfectior boni, ita diabolus est perfectior mali*. Sed Deus est directè causa bonorum nostrorum. Ergo diabolus est directè causa peccatorum nostrorum.

3. Præterea, Philosophus dicit in quodam cap. Ethic. Eudemicæ (scilicet cap. 18, lib. 7, à princ.): *Oportet esse quoddam principium extrinsecum humani consilii*. Consilium autem humanum non solum est de bonis, sed etiã de malis. Ergo sicut Deus movet ad consilium bonum, et per hoc directè est causa boni, ita diabolus movet hominem ad consilium malum, et per hoc sequitur quòd diabolus directè sit causa peccati.

Sed contra est quòd Augustinus probat in lib. 1 de liber. Arb., cap. 11, circ. princ., et in 3, cap. 17 et 18, quòd *nulla aliã re fit mens hominis serva libidinis, nisi propria voluntate*. Sed homo non fit servus libidinis nisi per peccatum. Ergo causa peccati non potest esse diabolus, sed sola propria voluntas.

Respondeo dicendum quòd peccatum actus quidam est. Unde hoc modo potest esse aliquid directè causa peccati, per quem modum aliquis directè est causa alicujus actûs; quod quidem non contingit nisi per hoc quòd proprium principium illius actûs movet ad agendum. Proprium autem principium actûs peccati est voluntas, quia omne peccatum est voluntarium. Unde nihil potest directè esse causa peccati, nisi quòd potest movere voluntatem ad agendum.

Voluntas autem, sicut supra dictum est, qu. 9, art. 3, 4 et 6, à duobus moveri potest: uno modo ab objecto, sicut dicitur quòd appetibile apprehensum movet appetitum; alio modo ab eo quòd interiùs inclinat voluntatem ad volendum; hoc autem non est nisi vel ipsa voluntas, vel Deus, ut supra ostensum est, loc. cit. Deus autem non potest esse causa peccati, ut dictum est qu. 79, art. 1. Relinquitur ergo quòd ex hac parte sola voluntas hominis sit directè causa peccati ejus.

Ex parte autem objecti potest intelligi quòd aliquid moveat voluntatem tripliciter: uno modo ipsum objectum propositum, sicut dicimus quòd cibus excitat desiderium hominis ad comedendum; alio modo ille qui proponit vel offert hujusmodi objectum; tertio modo ille qui persuadet objectum propositum habere rationem boni, quia et hinc aliquāliter proponit proprium objectum voluntati, quod est rationis bonum verum vel apparens. Primo igitur modo res sensibiles exterioriùs apparentes movent voluntatem hominis ad peccandum; secundo autem et tertio modo vel diabolus vel etiam homo potest incitare ad peccandum, vel offerendo aliquid appetibile sensui, vel persuadendo rationi.

Sed nullo istorum trium modorum potest aliquid esse directè causa peccati, quia voluntas non ex necessitate movetur ab aliquo objecto, nisi ab ultimo fine, ut supra dictum est, qu. 10, art. 1 et 2. Unde non est sufficiens causa peccati neque exterioriùs oblata, neque ille qui eam proponit, neque ille qui persuadet. Unde sequitur quòd diabolus non sit causa peccati directè vel sufficienter, sed solum per modum persuadentis vel proponentis appetibile.

Ad primum ergo dicendum quòd omnes illæ auctoritates, et si quæ similes inveniantur, sunt referendæ ad hoc quòd diabolus suggerendo, vel aliqua appetibilia proponendo, inducit ad affectum peccati.

Ad secundum dicendum quòd similitudo illa est attendenda quantum ad hoc quòd diabolus quodammodò est causa peccatorum nostrorum, sicut Deus est aliquo modo causa bonorum nostrorum, non tamen attenditur quantum ad modum causandi: nam Deus causat bona interiùs movendo voluntatem, quod diabolo convenire non potest.

Ad tertium dicendum quòd Deus est universale principium omnis interioris motûs humani; sed quòd determinetur ad malum consilium voluntas humana, hoc directè quidem est ex voluntate humanâ et diabolo per modum persuadentis, vel appetibilia proponentis.

ARTICULUS II. — *Utrùm diabolus possit inducere ad peccandum interiùs instigando.* — (*Mal. qu. 3, art. 4, et qu. 16, art. 2, et quodl. 3, art. 8, corp.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd diabolus non possit inducere ad peccandum interiùs instigando. Interiores enim motus animæ sunt quædam opera vitæ. Sed nullo opus vitæ potest esse nisi à principio intrinseco, nec etiam opus animæ vegetabilis, quod est infimum inter opera vitæ. Ergo dia-

bolus secundum interiores motus non potest hominem instigare ad malum.

2. Præterea, omnes interiores motus secundum ordinem naturæ à sensibus exterioribus oriuntur. Sed præter ordinem naturæ aliquid operari est solius Dei, ut in 1 dictum est, qu. 110, art. 4. Ergo diabolus non potest in interioribus motibus hominis aliquid operari, nisi secundum ea quæ in exterioribus sensibus apparent.

3. Præterea, interiores actus animæ sunt intelligere et imaginari. Sed quantum ad neutrum horum potest diabolus aliquid operari, quia, ut in 1 habitum est (implic. qu. 111, art. 2, ad 2, et art. 3, ad 2), diabolus non imprimi in intellectum humanum; in phantasiam etiam videtur quod imprimere non possit, quia formæ imaginariæ, tanquam magis spirituales, sunt digniores quam formæ quæ sunt in materiâ sensibili, quas tamen diabolus imprimere non potest, ut patet ex his quæ in primo habita sunt, quæst. 110, art. 2, et qu. 111, art. 2, et art. 3, ad 2. Ergo diabolus non potest secundum interiores motus inducere hominem ad peccatum.

Sed contra est quia secundum hoc nunquam tentaret hominem, nisi visibiliter apparendo: quod patet esse falsum.

Respondeo dicendum quod interior pars animæ est intellectiva et sensitiva. Intellectiva autem continet intellectum et voluntatem. Et de voluntate quidem jam dictum est, art. præc., et p. 1, qu. 111, art. 1, quomodo ad eam diabolus se habet.

Intellectus autem per se quidem movetur ab aliquo illuminante ipsum ad cognitionem veritatis; quod diabolus circa hominem non intendit, sed magis obtenebrat rationem ejus ad consentiendum peccato; quæ quidem obtenebratio provenit ex phantasiâ et appetitu sensitivo. Unde tota interior operatio diaboli esse videtur circa phantasiam et appetitum sensitivum; quorum utrumque commovendo potest inducere ad peccatum.

Potest enim operari ad hoc quod imaginationi aliquæ formæ imaginariæ præsententur: potest etiam facere quod appetitus sensitivus concitetur ad aliquam passionem. Dictum est enim in primo lib., quæst. 110, art. 3, quod natura corporalis spirituali naturaliter obedit ad motum localem. Unde et diabolus omnia illa causare potest quæ ex motu locali corporum inferiorum provenire possent, nisi virtute divinâ reprimatur. Quod autem aliquæ formæ repræsententur imaginationi, sequitur quandoque ad motum localem. Dicit enim Philosophus in libro de Somno et Vigiliâ (vel lib. de Insomn., qui illi annectitur, cap. 3 et 4), quod *cum animal dormierit, descendente plurimo sanguine ad principium sensitivum, simul descendunt motus, sive impressiones relictæ ex sensibilibus motionibus, quæ in sensibilibus speciebus conservantur, et movent principium apprehensivum, ita quod apparent ac si tunc principium sensitivum à rebus ipsis exterioribus immutaretur*. Unde talis motus localis spirituum vel humorum procurari potest à dæmonibus, sive dormiant, sive vigilent homines. Et sic sequitur quod homo

aliqua imagnetur.

Similiter etiam appetitus sensitivus concitatur ad aliquas passiones secundum quemdam determinatum motum cordis et spirituum. Unde ad hoc etiam diabolus potest cooperari. Et ex hoc quod passiones aliquæ concitantur in appetitu sensitivo, sequitur quod et motum, sive intentionem sensibilem prædicto modo reductam ad principium apprehensivum magis homo percipiat, quia, ut Philosophus in eodem lib., ut sup., cap. 2, versùs fin., dicit: *Amantes modicâ similitudine in apprehensionem rei amatæ moventur*. Contingit etiam ex hoc quod passio est concitata, ut id quod proponitur imaginationi, judicetur prosequendum, quia ei qui à passione detinetur, videtur esse bonum id ad quod per passionem inclinatur. Et per hunc modum interius diabolus inducit ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quod etsi opera vitæ semper sint ab aliquo principio intrinseco, tamen ad ea potest cooperari aliquod exterius agens, sicut etiam ad opera animæ vegetabilis operatur calor exterior, ut facilius digeratur cibus.

Ad secundum dicendum quod hujusmodi apparitio formarum imaginabilium non est omnino præter ordinem naturæ, nec est per solum imperium, sed per motum localem, ut dictum est in corp. art.

Unde patet responsio ad tertium, quia formæ illæ sunt a sensibus acceptæ primordialiter.

ARTICULUS III. — *Utrum diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum.* — (Mal. quæst. 3, art. 3, ad 9, et art. 4, corp., et quæst. 16, art. 2, ad 10, et art. 12, ad 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diabolus possit necessitatem inferre ad peccandum. Potestas enim major potest necessitatem inferre minori. Sed de diabolo dicitur Job. 41, 24: *Non est potestas super terram quæ ei valeat comparari* (1). Ergo potest homini terreno necessitatem inferre ad peccandum.

2. Præterea, ratio hominis non potest moveri nisi secundum ea quæ exterius sensibus proponuntur, et imaginationi repræsentantur: quia *omnis nostra cognitio ortum habet à sensu; et non est intelligere sine phantasmate*, ut dicitur in lib. 3 de Animâ, text. 30 et 39. Sed diabolus potest movere imaginationem hominis, ut dictum est art. præc., et etiam exteriores sensus. Dicit enim Augustinus in libro 83 QQ., qu. 12, circ. princ., quod *serpit hoc malum, scilicet quod est à diabolo, per omnes aditus sensibiles, dat se figuris, accommodat se coloribus, adhæret sonis, infundit se saporibus*. Ergo potest rationem hominis ex necessitate inclinare ad peccandum.

3. Præterea, secundum Augustinum, libro 19 de Civ. Dei, cap. 4, ante med., *nonnullum peccatum est cum caro concupiscit adversus spiritum*. Sed concupiscentiam carnis diabolus potest causare, sicut et cæteras passiones, eo modo quo supra dictum est, art. præc. Ergo ex necessitate potest inducere ad peccandum.

Sed contra est quod dicitur 1 Petr. ult., 8.

(1) Vulgata: *Quæ comparatur ei.*

Adversarius vester diabolus, tanquàm leo rugiens, circuit quærens quem devoret; cui resistite fortes in fide. Frustra autem talis admonitio daretur, si homo ei ex necessitate succumberet. Non ergo potest homini necessitatem inducere ad peccandum.

Præterea, Jacobi 4 similiter dicitur: *Subditi estote Deo; resistite autem diabolo, et fugiet à vobis*: quod nec rectè aut verè diceretur, si diabolus posset inferre qualemcumque necessitatem ad peccandum; quia sic ei nunquàm resisti posset, nec à resistentibus ipse fugeret. Ergo talem necessitatem ad peccandum non infert.

Respondeo dicendum quòd diabolus propria virtute, nisi refrenetur à Deo, potest aliquem inducere ex necessitate ad faciendum aliquem actum qui de suo genere peccatum est; non autem potest inducere necessitatem peccandi.

Quod patet ex hoc quòd homo motivo ad peccandum non resistit nisi per rationem; cujus usum totaliter impedire potest movendo imaginationem et appetitum sensitivum, sicut in arreptitiis patet. Sed tunc, ratione sic ligatâ, quidquid homo agat, non imputatur ei ad peccatum. Sed si ratio non sit totaliter ligata, ex eâ parte quâ est libera, potest resistere peccato, sicut supra dictum est, qu. 77, art. 7. Unde manifestum est quòd diabolus nullo modo potest necessitatem inducere homini ad peccandum.

Ad primum ergo dicendum quòd non quælibet potestas major homine potest movere voluntatem hominis, sed solus Deus, ut supra habitum est, qu. 9, art. 6.

Ad secundum dicendum quòd illud quod est apprehensum per sensum, vel imaginationem, non ex necessitate movet voluntatem, si homo habeat usum rationis; nec semper hujusmodi apprehensio ligat rationem.

Ad tertium dicendum quòd concupiscentia carnis contra spiritum, quando ratio ei actualiter resistit, non est peccatum, sed materia exercendæ virtutis; quòd autem ratio ei non resistat, non est in potestate diaboli; et ideo non potest inducere necessitatem peccati.

ARTICULUS IV. — *Utrùm omnia peccata hominum sint ex suggestionem diaboli.* — (1 p., qu. 63, art. 2, corp., et quæst. 114, art. 3, et 3, quæst. 8, art. 7, ad 2, et Mal. quæst. 3, art. 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnia peccata hominum sint ex suggestionem diaboli. Dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 19, quòd *multitudo dæmonum causa est omnium malorum et sibi, et aliis.*

2. Præterea, quicumque peccat mortaliter, efficitur servus diaboli, secundum illud Joan. 8, 34: *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed ei aliquis in servitutem addicitur à quo est superatus, ut dicitur 2 Petr. 2, 19. Ergo quicumque facit peccatum, superatus est à diabolo.

3. Præterea, Gregorius dicit, librò 4 Moral., cap. 10, à med., quòd *peccatum diaboli est irreparabile, quia cecidit nullo suggerente.* Si igitur aliqui homines peccarent per liberum

arbitrium nullo suggerente, eorum peccatum esset irremediabile; quod patet esse falsum. Ergo omnia peccata humana à diabolo suggeruntur.

Sed contra est quod dicitur in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 82: *Non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt.*

Respondeo dicendum quòd occasionaliter quidem et indirectè diabolus est causa omnium peccatorum nostrorum, in quantum induxit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato in tantum vitiosa est humana natura, ut omnes ad peccandum proclives simus; sicut si diceretur esse causa combustionis lignorum qui ligna siccaret, ex quo sequeretur quòd facilè incenderentur.

Directè autem non est causa omnium peccatorum humanorum, ita quòd singula peccata persuadeat. Quod Origenes, lib. 3 Periar., cap. 2, probat ex hoc quia etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum, et similium; qui posset esse inordinatus, nisi ratione ordinaretur, quod subjacet libero arbitrio.

Ad primum ergo dicendum quòd multitudo dæmonum est causa omnium malorum nostrorum secundum primam originem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd non solùm fit servus alicujus qui ab eo superatur, sed etiam qui ei voluntariè se subicit; et hoc modo fit servus diaboli, qui motu proprio peccat.

Ad tertium dicendum quòd peccatum diaboli fuit irremediabile, quia nec aliquo suggerente peccavit, nec habuit aliquam pronitatem ad peccandum ex præcedenti suggestionem causatam; quod de nullo hominis peccato dici potest.

QUESTIO LXXXI.

DE CAUSA PECCATI EX PARTE HOMINIS. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ peccati ex parte hominis. Cùm autem homo sit causa peccati alteri homini exteriùs suggerendo, sicut et diabolus, habet quemdam specialem modum causandi peccatum in alterum per originem. Unde de peccato originali dicendum est; et circa hoc tria considerata occurrunt: primò de ejus traductione; secundò de ejus essentiâ; tertio de ejus subjecto.

Circa primum quærentur quinque: 1º utrùm primum peccatum hominis derivetur per originem in posteros; 2º utrùm omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in posteros deriventur; 3º utrùm peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur; 4º utrùm derivaretur ad illos qui miraculosè ex aliquâ parte humani corporis formarentur; 5º utrùm si sœmina peccasset, viro non peccante, traduceretur originale peccatum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm primum peccatum primi parentis traducatur per originem in posteros.* — (3 p., quæst. 19, art. 4, ad 1, et 2, dist. 33, qu. 1, art. 1, et 4 cont.,

cap. 50, 51 et 52, et *Mal. qu. 4, art. 1, et opusc. 3, cap. 201, 202, 203 et 204, et Rom. 5, lect. 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod primum peccatum primi parentis non traducatur ad alios per originem. Dicitur enim Ezech. 18, 20: *Filius non portabit iniquitatem patris*. Portaret autem, si ab eo iniquitatem traheret. Ergo nullus trahit ab aliquo parentum per originem aliquod peccatum.

2. Præterea, accidens non traducitur per originem, nisi traducto subjecto, eò quod accidens non transit de subjecto in subjectum. Sed anima rationalis, quæ est subjectum culpæ, non traducitur per originem, ut in 1 ostensum est, qu. 118, art. 2. Ergo neque aliqua culpa per originem traduci potest.

3. Præterea, omne illud quod traducitur per originem humanam, causatur ex semine. Sed semen non potest causare peccatum, eò quod caret rationali parte animæ, quæ sola potest esse causa peccati. Ergo nullum peccatum potest trahi per originem.

4. Præterea, quod est perfectius in naturâ, virtuosius est ad agendum. Sed caro perfecta non potest inficere animam sibi unitam; alioquin anima non posset emundari à culpâ originali, dum est carni unita. Ergo multò minus semen potest inficere animam.

5. Præterea, Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5, à med., quod *propter naturam turpes nullus increpat, sed eos qui propter desidiam et negligentiam*. Dicuntur autem naturâ turpes, qui habent turpitudinem ex suâ origine. Ergo nihil quod est per originem est increpabile, neque peccatum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Roman. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*; quod non potest intelligi per modum imitationis vel incitationis, propter hoc quod dicitur Sap. 2, 24: *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum*. Restat ergo quod per originem à primo homine peccatum in mundum intravit.

Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam est tenendum quod primum peccatum primi hominis originaliter transit in posteros. Propter quod etiam pueri mox nati deferuntur ad baptismum, tanquam ab aliquâ infectione culpæ abluendi. Contrarium autem est hæresis Pelagianæ, ut patet per Augustinum in plurimis suis libris, ut lib. 1 Retract., cap. 9, ad fin., et lib. de peccat. Merit. et Remiss., cap. 9, et lib. 1 cont. Jul., cap. 3, et lib. 3, cap. 1, et lib. de Dono persever., cap. 11 et 12.

Ad investigandum autem qualiter peccatum primi parentis originaliter possit transire in posteros, diversi diversis viis processerunt. Quidam enim considerantes quod peccati subjectum est anima rationalis, posuerunt quod cum semine rationalis anima traducatur, ut sic ex infectâ animâ infectæ animæ derivari videantur.

Alii verò hoc repudiantes tanquam errorem, conati sunt ostendere quomodo culpa animæ parentis traducitur in prolem, etiamsi anima non traducatur, per hoc quod corporis

defectus traducuntur à parente in prolem, sicut leprosus generat leprosum, et podagricus podagricum, propter aliquam corruptionem seminis, licet talis corruptio non dicatur lepra vel podagra. Cum autem corpus sit proportionatum animæ, et defectus animæ redundant in corpus, et è converso, simili modo dicunt quod culpabilis defectus animæ per traductionem seminis in prolem derivatur, quamvis semen actualiter non sit culpæ subiectum.

Sed omnes hujusmodi viæ insufficientes sunt, quia dato quod aliqui defectus corporales à parente transeant in prolem per originem, et etiam aliqui defectus animæ ex consequenti propter corporis indispositionem (sicut interdum ex fatuis fatui generantur); tamen hoc ipsum quod est ex origine aliquem defectum habere, videtur excludere rationem culpæ, de cuius ratione est quod sit voluntaria. Unde etiam posito quod anima rationalis traduceretur, ex hoc ipso quod infectio animæ prolis non esset in ejus voluntate, amitteret rationem culpæ obligantis ad pœnam, quia, ut Philosophus dicit in 3 Ethic., cap. 5, à med., nullus improperebit cæco nato, sed magis miserebitur.

Et idè aliâ viâ procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in naturâ, quam à primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes homines qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo; sicut etiam Porphyrius dicit, cap. de Specie, circ. med., quod *participatione speciei plures homines sunt unus homo*. Sic igitur multi homines ex Adam derivati sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manûs, sed voluntate animæ, quæ primò movet membrum. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se, ut divisa à corpore; sed imputatur ei, in quantum est aliquid hominis, quod movetur à primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quæ est in isto homine ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius, sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex ejus origine derivantur, sicut voluntas animæ movet omnia membra ad actum. Unde peccatum quod sic à primo parente in posteros derivatur, dicitur *originale*, sicut peccatum quod ab animâ derivatur ad membra corporis, dicitur *actuale*; et sicut peccatum actuale quod per membrum aliquod committitur, non est peccatum illius membri, nisi in quantum illud membrum est aliquid ipsius hominis, propter quod vocatur *peccatum humanum*, ita peccatum originale non est peccatum hujus personæ, nisi in quantum hæc persona recipit naturam à primo parente; unde et vocatur *peccatum naturæ*, secundum illud Ephes. 2, 3: *Eramus naturâ filii iræ*.

Ad primum ergo dicendum quod filius dicitur non portare peccatum patris, quia non

punitur pro peccato patris, nisi sit particeps culpæ. Et sic est in proposito; derivatur enim per originem culpa à patre in filium, sicut et peccatum actuale per imitationem.

Ad secundum dicendum quòd etsi anima non traducatur, quia virtus seminis non potest causare animam rationalem, movet tamen ad ipsam dispositivè; unde per virtutem seminis traducitur humana natura à parente in prolem, et simul cum naturâ naturæ infectio. Ex hoc enim fit iste qui nascitur, consors culpæ primi parentis, quòd naturam ab eo sortitur per quamdam generativam motionem.

Ad tertium dicendum quòd etsi culpa non sit actu in semine, est tamen ibi virtute humana natura (1), quam concomitatur talis culpa.

Ad quartum dicendum quòd semen est principium generationis, quæ est proprius actus naturæ, ejus propagationi deserviens; et ideò magis inficitur anima per semen quàm per carnem jam perfectam, quæ jam determinata est ad personam.

Ad quintum dicendum quòd illud quod est per originem, non est increpabile, si consideretur iste qui nascitur secundum se; sed si consideretur prout refertur ad aliquod principium, sic potest esse ei increpabile; sicut aliquis qui nascitur, patitur ignominiam generis ex culpâ alicujus progenitorum causatam.

ARTICULUS II. — *Utrum etiam alia peccata primi parentis vel proximorum parentum traducuntur in posteros.* — (2, dist. 20, quæst. 2, art. 3, ad 1, et dist. 32, quæst. 1, art. 1, et 4 cont., cap. 52, ad 12, et Mal. quæst. 5, art. 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd etiam alia peccata vel ipsius primi parentis, vel proximorum parentum traducantur in posteros. Pœna enim nunquàm debetur nisi culpæ. Sed aliqui puniuntur judicio divino pro peccato proximorum parentum, secundum illud Exod. 20, 5: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem.* Judicio etiam humano in crimine læsæ majestatis filii exhæredantur pro peccato parentum. Ergo etiam culpa proximorum parentum transit ad posteros.

2. Præterea, magis potest transferre in alterum id quod habet aliquis à seipso, quàm id quod habet ex alio, sicut ignis magis potest calefacere quàm aqua calefacta. Sed homo transfert in prolem per originem peccatum quod habet ab Adam. Ergo multò magis peccatum quod ipse commisit.

3. Præterea, ideò contrahimus à primo parente peccatum originale, quia in eo fuimus sicut in principio naturæ, quam ipse corrupit. Sed similiter fuimus in proximis parentibus sicut in quibusdam naturæ principiis, quæ etsi sit corrupta, potest adhuc magis corrumpi per peccatum, secundum illud Apoc. ult., 11: *Qui in sordibus est, sordescat adhuc.*

Ergo filii contrahunt peccata proximorum parentum per originem, sicut et primi parentis.

Sed contra, bonum est magis diffusivum sui quàm malum. Sed merita proximorum parentum non traducuntur ad posteros. Ergo multò minùs peccata.

Respondeo dicendum quòd Augustinus quæstionem movet in Enchir., cap. 46 et 47, et insolutam relinquit.

Sed si aliquis diligenter attendat, impossibile est quòd aliqua peccata proximorum parentum, vel etiam primi parentis, præter primum, per originem traducantur. Cujus ratio est quia homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum: et ideò ea quæ directè pertinent ad individuum, sicut personales actus, et quæ ad eos pertinent, non traducuntur à parentibus in filios: non enim grammaticus tradit in filium scientiam grammaticæ, quam proprio studio acquisivit; sed ea quæ pertinent ad naturam speciei, traducuntur à parentibus in filios, nisi sit defectus naturæ, sicut oculatus generat oculatum, nisi natura deficiat; et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturæ, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia hujusmodi; nullo autem modo ea quæ sunt purè personalia, ut dictum est hic sup. Sicut autem ad personam pertinet aliquid secundum seipsam, et aliquid ex dono gratiæ, ita etiam ad naturam potest aliquid pertinere secundum seipsam, scilicet quod causatur ex principiis ejus, et aliquid ex dono gratiæ. Et hoc modo justitia originalis, sicut in 1 dictum est, quæst. 100, art. 1, erat quoddam donum gratiæ toti humanæ naturæ divinitùs collatum in primo parente, quod quidem primus homo amisit per primum peccatum. Unde, sicut illa originalis justitia traducta fuisset in posteros simul cum naturâ, ita etiam inordinatio opposita. Sed alia peccata actualia vel primi parentis vel aliorum non corrumpunt naturam quantum ad id quod naturæ est, sed solùm quantum ad id quod personæ est, id est, secundum pronitatem ad actum. Unde alia peccata non traducuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd pœnâ spirituali, sicut Augustinus dicit in epistolâ ad Avitum (seu ad Auxilium), nunquàm puniuntur filii pro parentibus, nisi communicent in culpâ vel per originem, vel per imitationem, quia omnes animæ immediatè sunt Dei, ut dicitur Ezech. 18. Sed pœnâ corporali interdum judicio divino vel humano puniuntur filii pro parentibus, in quantum filius est aliquid patris secundum corpus.

Ad secundum dicendum quòd illud quod habet aliquis ex se, magis potest traducere, dummodò sit traducibile; sed peccata actualia proximorum parentum non sunt traducibilia, quia sunt purè personalia, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd primum peccatum corrumpit naturam humanam corruptione ad naturam pertinente; alia verò peccata corrumpunt eam corruptione per-

(1) Ita optimè codd. Tarrac. et Alcan. Editi passim, *humanæ naturæ*

tinente ad solam personam.

ARTICULUS III. — Utrum peccatum primi parentis transeat per originem in omnes homines. — (1 p., quæst. 100, art. 1, corp., et 3, quæst. 32, art. 8, et quæst. 52, art. 7, ad 2, et quæst. 68, art. 9, corp., et 2, dist. 51, quæst. 1, art. 2, et 3, dist. 3, quæst. 4, art. 2, et 4 cont., cap. 50 et 52, et *Mal. quæst. 4, art. 6, et quodl. 6, art. 7, et Rom. 5, lect. 3, fin.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi parentis non transeat per originem in omnes homines. Mors enim est pœna consequens originale peccatum. Sed non omnes qui procedunt seminaliter ex Adam, moriuntur; illi enim qui, vivi reperiuntur in adventu Domini, nunquam moriuntur, ut videtur per hoc quod dicitur 1 Thessalon. 4, 14 : *Nos, qui vivimus, non præveniemus in adventu Domini eos qui dormierunt.* Ergo illi non contrahunt originale peccatum.

2. Præterea, nullus dat alteri quod ipse non habet. Sed homo baptizatus non habet peccatum originale. Ergo non traducitur ipsum in prolem.

3. Præterea, donum Christi est majus quam peccatum Adæ, ut Apostolus dicit Rom. 5. Sed donum Christi non transit in omnes homines. Ergo nec peccatum Adæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 12 : *Mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt.*

Respondeo dicendum quod secundum fidem catholicam firmiter est tenendum quod omnes homines, præter solum Christum, ex Adam derivati peccatum originale ex Adam contrahunt; alioquin non omnes indigerent redemptione, quæ est per Christum; quod est erroneum.

Ratio autem sumi potest ex hoc quod supra dictum est, art. 1 hujus quæst., scilicet quod sic ex peccato primi parentis traducitur culpa originalis in posteros, sicut à voluntate animæ per motionem membrorum traducitur peccatum actuale ad membra corporis. Manifestum est autem quod peccatum actuale traduci potest ad omnia membra quæ nata sunt moveri à voluntate. Unde et culpa originalis traducitur ad omnes illos qui moventur ab Adam motione generationis.

Ad primum ergo dicendum quod probabilius et convenientius tenetur quod omnes illi qui in adventu Domini reperiuntur, moriuntur, et post modicum resurgent, ut in tertio libro plenius dicetur (quem non absolvit; vide Supplem., quæst. 78, art. 2, arg. 3).

Si tamen hoc verum sit, quod alii dicunt, quod illi nunquam moriuntur, sicut Hieronymus narrat diversorum opiniones in quâdam epistolâ ad Minerium, de resurrectione carnis (quæ incipit : *In ipso jam perfectionis artic., ante med.*), dicendum est ad argumentum quod illi, etsi non moriantur, est tamen in eis reatus mortis, sed pœna aufertur à Deo, qui etiam peccatorum actualium pœnas condonare potest.

Ad secundum dicendum quod peccatum originale per baptismum aufertur reatu, in quantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad somitem, qui est inordinatio partium inferiorum animæ et ipsius corporis, secundum quod homo generat, et non secundum mentem; et ideo baptizati traducunt peccatum originale. Non enim parentes generant, in quantum sunt renovati per baptismum, sed in quantum retinent adhuc aliquid de vetustate primi peccati.

Ad tertium dicendum quod, sicut peccatum Adæ traducitur in omnes qui ab Adam corporaliter generantur, ita gratia Christi traducitur in omnes qui ab eo spiritualiter generantur per fidem et baptismum; et non solum ad removendam culpam primi parentis, sed etiam ad removendum peccata actualia, et ad introducendum in gloriam.

ARTICULUS IV. — Utrum si aliquis ex humanâ carne formaretur miraculosè, contraheret originale peccatum. — (2, dist. 31, quæst. 1, art. 2, ad 3, et dist. 33, quæst. 1, art. 1, ad 4, et 3, dist. 2, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, ad 2, et *Mal. quæst. 4, art. 7.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod si aliquis formaretur ex carne humanâ miraculosè, contraheret originale peccatum. Dicit enim quædam Glossa (ord. August.) Genes. 3, quod *in lumbis Adæ fuit tota posteritas corrupta; quia non est separata prius in loco vitæ, sed postea in loco exilii.* Sed si aliquis homo sic formaretur, sicut dictum est, caro ejus separaretur in loco exilii. Ergo contraheret originale peccatum.

2. Præterea, peccatum originale causatur in nobis, in quantum anima inficitur ex carne. Sed caro tota hominis est infecta. Ergo ex quâcumque parte carnis homo formaretur, anima ejus inficeretur infectione originalis peccati.

3. Præterea, peccatum originale à primo parente pervenit in omnes, in quantum omnes in eo peccante fuerunt. Sed illi qui ex carne humanâ formarentur, in Adam fuissent. Ergo peccatum originale contraherent.

Sed contra est quia non fuissent in Adam secundum *seminalem rationem*; quod solum causat traductionem peccati originalis, ut Augustinus dicit 10 super Gen., ad litt., cap. 18, 19, 20.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est art. 1 et 3 hujus quæst., peccatum originale à primo parente traducitur in posteros, in quantum moventur ab ipso per generationem, sicut membra moventur ab animâ ad peccatum actuale. Non autem est motio ad generationem nisi per virtutem activam in generatione (1). Unde illi soli peccatum originale contrahunt, qui ab Adam descendunt per virtutem activam in generatione originaliter ab Adam derivatam, quod est secundum *seminalem rationem* ab eo descendere; nam ratio seminalis nihil aliud est

^r (1) Ita editi passim, Mss. adstipulantibus. Nicolaius hic et infra ter corrigit, *in generante*.

quàm vis activa in generatione. Si autem aliquis formaretur virtute divinâ ex carne humanâ, manifestum est quòd vis activa non derivaretur ab Adam. Unde non contraheret peccatum originale; sicut nec actus manûs pertineret ad peccatum humanum, si manus non moveretur à voluntate hominis, sed ab aliquo extrinseco movente.

Ad primum ergo dicendum quòd Adam non fuit in loco exilii nisi post peccatum. Unde non propter locum exilii, sed propter peccatum traducitur originalis culpa ad omnes, ad quos activa ejus generatio pervenit.

Ad secundum dicendum quòd caro non inficit animam, nisi in quantum est principium activum in generatione, ut dictum est in corp.

Ad tertium dicendum quòd ille qui formaretur ex carne humanâ, fuisset in Adam secundum corpulentam substantiam, sed non secundum seminalem rationem, ut dictum est in corp. art., et ideo non contraheret originale peccatum.

ARTICULUS V. — *Utrum si Adam non peccasset, Evâ peccante, filii originale peccatum contraherent.* — (2, dist. 31, quæst. 1, art. 2, ad 4, et 4, dist. 1, quæst. 2, art. 2, quæst. 2, ad 1, et Mal. quæst. 4, art. 7, ad 4 et 5, et Rom. 5, lect. 3, et 1 Cor. 15, lect. 3, med.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd si Adam non peccasset, Evâ peccante, filii originale peccatum contraherent. Peccatum enim originale à parentibus contrahimus, in quantum in eis fuimus, secundum illud Apostoli Rom. 5, 12: *In quo omnes peccaverunt.* Sed sicut homo præexistit in patre suo, ita in matre. Ergo ex peccato matris homo peccatum originale contraheret, sicut et ex peccato patris.

2. Præterea, si Eva peccasset, Adam non peccante, filii passibiles et mortales nascerentur; mater enim dat materiam in generatione, ut dicit Philosophus in 2 de Generatione animalium, cap. 1, parum à princ., et cap. 4. Mors autem et omnis passibilitas provenit ex necessitate materiæ. Sed passibilitas et necessitas moriendi sunt pœna peccati originalis; ergo si Eva peccasset, Adam non peccante, filii contraherent originale peccatum.

3. Præterea, Damascenus dicit in lib. 3 orthod. Fid., cap. 2, quòd *Spiritus sanctus prævenit (1) in Virginem*, de quâ Christus erat absque peccato originali nasciturus, purgans eam. Sed illa purgatio non fuisset necessaria, si infectio originalis peccati non contraheretur ex matre. Ergo infectio originalis peccati ex matre trahitur; et sic, Evâ peccante, ejus filii peccatum originale contraherent, etiamsi Adam non peccasset.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit.* Magis autem fuisset dicendum quòd per duos intrasset, cum ambo peccaverint, vel potius per mulierem, quæ

(1) Ita editi passim. Cœd. Alcan., *pervenit*. Al., *provenit*. Item cum textu Damasceni, *supervenit*.

primò peccavit, si sœmina peccatum originale in prolem transmitteret. Non ergo peccatum originale derivatur in filios à matre, sed à patre.

Respondeo dicendum quòd hujus dubitationis solutio ex præmissis patet. Dictum est enim supra art. 1 hujus quæst., quòd peccatum originale à primo parente traducitur, in quantum ipse movet ad generationem naturam. Unde dictum est art. præc., quòd si materialiter tantum aliquis ex carne humanâ generaretur, originale peccatum non contraheret. Manifestum est autem secundum doctrinam Philosophorum, quòd principium activum in generatione est à patre, materiam autem mater ministrat. Unde peccatum originale non contrahitur à matre, sed à patre. Et secundum hoc, si Adam non peccante, Eva peccasset, filii originale peccatum non contraherent; è converso autem esset, si Adam peccasset, et Eva non.

Ad primum ergo dicendum quòd in patre præexistit filius sicut in principio activo, sed in matre sicut in principio materiali et passivo. Unde non est similis ratio.

Ad secundum dicendum quòd quibusdam videtur quòd Evâ peccante, si Adam non peccasset, filii essent immunes à culpâ; paterentur tamen necessitatem moriendi, et alias passibilitates provenientes ex necessitate materiæ, quam mater ministrat, non sub ratione pœnæ, sed sicut quosdam naturales defectus. Sed hoc non videtur conveniens. Immortalitas enim et impassibilitas primi statûs non erat ex conditione materiæ, ut in primo dictum est, qu. 97, art. 1. Sed ex originali justitiâ, per quam corpus subdebatur animæ, quamdiù anima esset subjecta Deo. Defectus autem originalis justitiæ est peccatum originale. Si igitur, Adam non peccante, peccatum originale non transfunderetur in posteros propter peccatum Evæ, manifestum est quòd in filiis non esset defectus originalis justitiæ; unde non esset in eis passibilitas vel necessitas moriendi.

Ad tertium dicendum quòd illa purgatio præveniens in Beatâ Virgine (1), non requirebatur ad auferendam transfusionem originalis peccati; sed quia oportebat ut Mater Dei maximâ puritate niteret; non enim est aliquid dignè receptaculum Dei, nisi sit mundum, secundum illud Psal. 92, 5: *Domum tuam, Domine, decet sanctitudo.*

QUÆSTIO LXXXII.

DE ORIGINALI PECCATO QUANTUM AD SUAM ESSENTIAM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de peccato originali quantum ad suam essentiam; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrum originale peccatum sit habitus; 2° utrum sit unum tantum in uno homine; 3° utrum sit concupiscentia; 4° utrum æqualiter sit in omnibus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum originale peccatum sit habitus.* — (1, dist. 5, quæst. 1,

(1) Nicolaius per parenthesim: *Sive superveniens in Beatam Virginem.*

art. 1, et dist. 7, quæst. 1, art. 1, ad 2, et 2, dist. 30, quæst. 1, art. 3, ad 2, et Verit. quæst. 20, art. 1, ad 2, et Mal. quæst. 4, art. 2)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod originale peccatum non sit habitus. Originale enim peccatum est carentia originalis justitiæ, ut Anselmus dicit in libro de Conceptu virginali, cap. 2 et 3 et 26, et sic originale peccatum est quædam privatio. Sed privatio opponitur habitui. Ergo originale peccatum non est habitus.

2. Præterea, actuale peccatum habet plus de ratione culpæ quàm originale, in quantum habet plus de ratione voluntarii. Sed habitus actualis peccati non habet rationem culpæ; alioquin sequeretur quod homo dormiens culpabiliter peccaret. Ergo nullus habitus originalis habet rationem culpæ.

3. Præterea, in malis actus semper præcedit habitum; nullus enim habitus malus est infusus, sed acquisitus. Sed originale peccatum non præcedit aliquis actus. Ergo originale peccatum non est habitus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Baptismo puer., seu de peccat. Mer. et Remis. lib. 1, cap. 39, et serm. 45 de Temp., quod *secundum peccatum originale parvuli sunt concupiscibiles, etsi non sint actu concupiscentes*. Sedabilitas dicitur secundum aliquem habitum. Ergo peccatum originale est habitus.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 50, art. 1, duplex est habitus: unus quidem quo inclinatur potentia ad agendum, sicut scientiæ et virtutes dicuntur habitus; et hoc modo peccatum originale non est habitus. Alio modo dicitur habitus dispositio alicujus naturæ ex multis compositæ secundum quod benè se habet vel malè ad aliquid; et præcipuè cum talis dispositio fuerit quasi in naturam versa, ut patet de ægritudine et sanitate; et hoc modo peccatum originale est habitus. Est enim quædam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniæ in quâ consistebat ratio originalis justitiæ; sicut etiam ægritudo corporalis est quædam inordinata dispositio corporis, secundum quam solvitur æqualitas, in quâ consistit ratio sanitatis. Unde peccatum originale languor naturæ dicitur.

Ad primam ergo dicendum quod, sicut ægritudo corporalis habet aliquid de privatione, in quantum tollitur æqualitas sanitatis, et aliquid habet positivè, scilicet ipsos humores inordinatè dispositos, ita etiam peccatum originale habet privationem originalis justitiæ, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animæ. Unde non est privatio pura, sed est quidam habitus corruptus (1).

Ad secundum dicendum quod actuale peccatum est inordinatio quædam actûs; originale verò, cum sit peccatum naturæ, est quædam inordinata dispositio ipsius naturæ, quæ habet rationem culpæ, in quantum derivatur ex primo parente, ut dictum est quæst. præc., art. 1. Hujusmodi autem dispositio na-

turæ inordinata habet rationem habitûs; sed inordinata dispositio actûs non habet rationem habitûs; et propter hoc peccatum originale potest esse habitus, non autem peccatum actuale.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de habitu quo potentia inclinatur in actum. Talis autem habitus non est peccatum originale; quamvis etiam ex peccato originali sequatur aliqua inclinatio in actum inordinatum, non directè, sed indirectè, scilicet per remotionem prohibentis, id est, originalis justitiæ, quæ prohibebat inordinatos motus sicut etiam ex ægritudine corporali indirectè sequitur inclinatio ad motus corporales inordinatos. Nec debet dici quod peccatum originale sit habitus infusus aut acquisitus per actum (nisi primi parentis, non autem hujus personæ), sed per vitiatam originem innatus.

ARTICULUS II. — *Utrum in uno homine sint multa originalia peccata.* — (2, dist. 33, quæst. 1, art. 1, et Mal. quæst. 4, art. 1, corp., fin., et art. 2, princ., et art. 8, ad 1, et Psal. 31, et Rom. 4, lect. 1, et cap. 5, lect. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in uno homine sint multa originalia peccata. Dicitur enim in Psal. 50, 7: *Ecce enim in iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea*. Sed peccatum in quo homo concipitur est originale. Ergo plura peccata originalia sunt in uno homine.

2. Præterea, unus et idem habitus non inclinatur ad contraria; habitus enim inclinatur per modum naturæ, quæ tendit in unum. Sed peccatum originale etiam in uno homine inclinatur ad diversa peccata contraria. Ergo peccatum originale non est unus habitus, sed plures.

3. Præterea, peccatum originale inficit omnes animæ partes. Sed diversæ partes animæ sunt diversa subjecta peccati, ut ex præmissis patet, quæst. 74. Cum igitur unum peccatum non possit esse in diversis subjectis, videtur quod peccatum originale non sit unum, sed multa.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 29: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*; quod singulariter dicitur, quia *peccatum mundi*, quod est peccatum originale, est unum, ut Glossa ordin. ibid. exponit.

Respondeo dicendum quod in uno homine est unum peccatum originale. Cujus ratio dupliciter accipi potest: uno modo ex parte causæ peccati originalis. Dictum est enim supra, quæst. præc., art. 2, quod solum primum peccatum primi parentis in posteros traducitur. Unde peccatum originale in uno homine est unum numero, et in omnibus hominibus est unum proportionem, in respectu scilicet ad primum principium.

Alio modo potest accipi ratio ejus ex ipsâ essentiâ originalis peccati: in omni enim inordinatâ dispositione unitas speciei consideratur ex parte causæ; unitas autem secundum numerum ex parte subjecti, sicut patet in ægritudine corporali; sunt enim diversæ ægritudines speciei, quæ ex diversis causis

(1) Al., *contrarius*.

procedunt, putà ex superabundantiâ calidi vel frigidi, vel ex læsione pulmonis vel hepatis; una autem ægritudo secundum speciem in uno homine non est nisi una numero. Causa autem hujus corruptæ dispositionis, quæ dicitur originale peccatum, est una tantum, scilicet privatio originalis justitiæ, per quam sublata est subjectio humanæ mentis ad Deum. Et ideo peccatum originale est unum specie, et in uno homine non potest esse nisi unum numero.

In diversis autem hominibus est, unum specie et proportionem, diversum autem numero.

Ad primum ergo dicendum quod pluraliter dicitur in peccatis, secundum illum morem divinæ Scripturæ, quo frequenter ponitur pluralis numerus pro singulari, sicut Matth. 20: *Defuncti sunt qui quærebant animam suam*; vel quia in peccato originali virtualiter præexistunt omnia peccata actualia sicut in quodam principio, unde est multiplex virtute; vel quia in peccato primi parentis, quod per originem traducitur, fuerunt plures deformitates, scilicet superbiæ, inobedienciæ, gulæ, et alia hujusmodi; vel quia multæ partes animæ inficiuntur per peccatum originale.

Ad secundum dicendum quod unus habitus non potest inclinare per se et directè, id est, per propriam formam, ad contraria, sed indirectè et per accidens, scilicet per remotionem prohibentis, sicut solutâ harmoniâ corporis mixti, elementa tendunt in loca contraria; et similiter, solutâ harmoniâ originalis justitiæ, diversæ animæ potentiæ in diversa feruntur.

Ad tertium dicendum quod peccatum originale inficit diversas partes animæ, secundum quod sunt partes unius totius; sicut et justitia originalis continebat omnes animæ partes in unum; et ideo est unum tantum peccatum originale, sicut etiam est una febris in uno homine, quamvis diversæ partes corporis graventur.

ARTICULUS III. — *Utrum originale peccatum sit concupiscentia.* — (P. 3, quæst. 23, art. 1, corp., et 2, dist. 30, quæst. 1, art. 2, corp., et ad 4, et in Expos. lit., et dist. 31, quæst. 2, art. 1, ad 3, et dist. 32, quæst. 1, art. 1, ad 1, 3 et 4, et Mal. quæst. 3, art. 7, corp., fin., et quæst. 4, art. 2, per tot., et art. 4, ad 2, et art. 6, ad 16.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit concupiscentia. Omne enim peccatum est contra naturam, ut dicit Damascenus in 2 lib. orth. Fid., cap. 4 et 30. Sed concupiscentia est secundum naturam; est enim proprius actus virtutis concupiscibilis, quæ est potentia naturalis. Ergo concupiscentia non est peccatum originale.

2. Præterea, per peccatum originale sunt in nobis *passiones peccatorum*, ut patet per Apostolum, Rom. 7. Sed multæ aliæ sunt passiones præter concupiscentiam, ut supra habitum est, quæst. 23, art. 4. Ergo peccatum originale non magis est concupiscentia quam aliqua alia passio.

3. Præterea, per peccatum originale deordinantur omnes animæ partes, ut dictum est art. præc., ad 1. Sed intellectus est supremus inter animæ partes, ut patet per Philosophum, in 10 Ethic., cap. 7. Ergo peccatum originale magis est ignorantia quam concupiscentia.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 Retract., cap. 15, parum à princ.: *Concupiscentia est reatus originalis peccati.*

Respondeo dicendum quod unumquodque habet speciem à suâ formâ. Dictum est autem supra, art. præc., quod species peccati originalis sumitur ex suâ causâ. Unde oportet quod id quod est formale in originali peccato, accipiatur ex parte causæ peccati originalis. Oppositorum autem oppositæ sunt causæ. Est igitur attendenda causa originalis peccati ex causâ originalis justitiæ, quæ ei opponitur.

Tota autem ordinatio originalis justitiæ ex hoc est quod voluntas hominis erat Deo subiecta. Quæ quidem subjectio primò et principaliter erat per voluntatem, ejus est movere omnes alias partes in finem, ut supra dictum est, quæst. 9, art. 1. Unde ex aversione voluntatis à Deo consecuta est in ordinatio in omnibus aliis animæ viribus. Sic ergo privatio originalis justitiæ, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animæ se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animæ præcipuè in hoc attenditur quod inordinatè convertuntur ad bonum commutabile; quæ quidem inordinatio communi nomine potest dici *concupiscentia*. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter verò est defectus originalis justitiæ.

Ad primum ergo dicendum quod quia in homine concupiscibilis naturaliter regitur ratione, in tantum concupiscere est homini naturale, in quantum est secundum rationis ordinem. Concupiscentia autem quæ transcendit limites rationis, inest homini contra naturam; et talis est concupiscentia originalis peccati.

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 25, art. 1, passiones irascibilis ad passiones concupiscibilis reducuntur sicut ad principales; inter quas concupiscentia vehementius movet, et magis sentitur, ut supra habitum est, quæst. 25, art. 2, ad 1; et ideo concupiscentiæ attribuitur tanquam principaliori, et in quâ quodammodò omnes aliæ passiones includuntur.

Ad tertium dicendum quod, sicut in bonis intellectus et ratio principalitatem habent, ita è converso in malis inferior pars animæ principalior invenitur, quæ obnubilat et trahit rationem, ut supra dictum est, quæst. 80, art. 2. Et propter hoc peccatum originale magis dicitur esse concupiscentia quam ignorantia; licet etiam ignorantia inter defectus materiales peccati originalis contineatur.

ARTICULUS IV. — *Utrum peccatum originale sit æqualiter in omnibus.* — (2, dist. 32, quæst. 1, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale non sit æqualiter in omnibus. Est enim peccatum originale concupiscentia inordinata, ut dictum est art. præc. Sed non omnes æqualiter sunt proni ad concupiscendum. Ergo peccatum originale non est æqualiter in omnibus.

2. Præterea, peccatum originale est quædam inordinata dispositio animæ, sicut ægritudo est quædam inordinata dispositio corporis. Sed ægritudo recipit *magis* et *minus*. Ergo peccatum originale recipit *magis* et *minus*.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. 1 de Nup. et Concupiscent., cap. 23 et 24, quòd *libido transmittit originale peccatum in prolem*. Sed contingit esse maiorem libidinem unius in actu generationis, quàm alterius. Ergo peccatum originale potest esse majus in uno quàm in alio.

Sed contra est quia peccatum originale est peccatum naturæ, ut dictum est quæst. præc., art. 2. Sed natura æqualiter est in omnibus. Ergo et peccatum originale.

Respondeo dicendum quòd in originali peccato sunt duo: quorum unum est defectus originalis justitiæ; aliud autem est relatio hujus defectûs ad peccatum primi parentis, à quo per vitiatam originem deducitur.

Quantum autem ad primum, peccatum originale non recipit *magis* et *minus*, quia totum donum originalis justitiæ est sublatum: privationes autem totaliter aliquid privantes, ut mors et tenebræ, non recipiunt *magis* et *minus*, sicut supra dictum est, quæst. 73, art. 2. Similiter etiam nec quantum ad secundum; æqualiter enim omnes relationem habent ad primum principium vitiatæ originis, ex quo peccatum originale recipit rationem culpæ; relationes enim non recipiunt *magis* et *minus*. Unde manifestum est quòd peccatum originale non potest esse magis in uno quàm in alio.

Ad primum ergo dicendum quòd, soluto vinculo originalis justitiæ, sub quo quodam ordine omnes vires animæ continebantur, unaquæque vis animæ tendit in suum proprium motum, et tantò vehementiùs, quantò fuerit fortior. Contingit autem vires aliquas animæ esse fortiores in uno quàm in alio, propter diversas corporis complexionem. Quòd ergo unus homo sit pronior ad concupiscendum quàm alter, non est ratione peccati originalis, cum in omnibus æqualiter solvatur vinculum originalis justitiæ, et æqualiter in omnibus partes inferiores animæ sibi relinquantur; sed accidit hoc ex diversâ dispositione potentiarum, sicut dictum est hic sup.

Ad secundum dicendum quòd ægritudo corporalis non habet in omnibus æqualem causam, etiamsi sit ejusdem speciei; putà si sit febris ex cholera putrefactâ, potest esse major vel minor putrefactio, et propinquior vel remotior à principio vitæ. Sed causa originalis peccati in omnibus est æqualis. Unde non est simile.

Ad tertium dicendum quòd libido quæ transmittit peccatum originale in prolem, non

est libido actualis, quia dato quòd virtute divinâ concederetur alicui quòd nullam inordinatam libidinem in actu generationis sentiret, adhuc transmitteret in prolem originale peccatum. Sed libido illa est intelligenda habitualiter, secundum quòd appetitus sensitivus non continetur sub ratione, soluto vinculo originalis justitiæ; et talis libido in omnibus est æqualis.

QUÆSTIO LXXXIII.

DE SUBJECTO ORIGINALIS PECCATI. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de subjecto originalis peccati; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm subjectum originalis peccati per prius sit caro vel anima; 2° si anima, utrùm per essentiam aut per potentias suas; 3° utrùm voluntas per prius sit subjectum peccati originalis, quàm aliæ potentiæ animæ; 4° utrùm aliquæ potentiæ animæ sint specialiter infectæ, scilicet generativa, vis concupiscibilis et sensus tactûs.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm originale peccatum sit magis in carne quàm in animâ.* — (1, dist. 18, qu. 2, art. 1, ad 3, et dist. 30, qu. 1, art. 2, ad 4, et dist. 31, quæst. 1, art. 1, ad 2 et 4, et quæst. 2, art. 1, per tot., et Ver. quæst. 25, art. 6, corp., et quæst. 27, art. 6, ad 2, et Mal. quæst. 4, art. 3 et 4, et Rom. 5, lect. 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale magis sit in carne quàm in animâ. Repugnantia enim carnis ad mentem ex corruptione originalis peccati procedit. Sed radix hujus repugnantiae in carne consistit; dicit enim Apostolus ad Rom. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ*. Ergo originale peccatum in carne principaliter consistit.

2. Præterea, unumquodque potiùs est in causâ quàm in effectu, sicut calor magis est in igne calefaciente quàm in aquâ calefactâ. Sed anima inficitur infectione originalis peccati per semen carnale. Ergo peccatum originale magis est in carne quàm in animâ.

3. Præterea, peccatum originale ex primo parente contrahimus, prout in eo fuimus secundum *rationem seminalem*. Sic autem non fuit ibi anima, sed sola caro. Ergo originale peccatum non est in animâ, sed in carne.

4. Præterea, anima rationalis creata à Deo corpori infunditur. Si igitur anima per peccatum originale inficeretur, consequens esset quòd ex suâ creatione vel infusione inquinaretur; et sic Deus esset causa peccati, qui est auctor creationis et infusionis.

5. Præterea, nullus sapiens liquorem pretiosum vasi infecto infunderet, ex quo sciret ipsum liquorem infici. Sed anima rationalis est pretiosior omni liquore. Si ergo anima ex corporis unione infici posset infectione originalis culpæ, Deus, qui ipsa sapientia est, nunquàm animam tali corpori infunderet. Infundit autem. Non ergo inquinatur ex carne. Sic igitur peccatum originale non est in animâ, sed in carne.

Sed contra est quòd idem est subjectum virtutis et vitii, sive peccati, quod contraria-

tur virtuti. Sed caro non potest esse subjectum virtutis. Dicit enim Apostolus ad Rom. 7, 18 : *Scio quòd non habitat in me, hoc est, in carne mea, bonum.* Ergo caro non potest esse subjectum originalis peccati, sed solum anima.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest esse in aliquo dupliciter : uno modo sicut in causâ vel principali vel instrumentali; alio modo sicut in subjecto. Peccatum ergo originale omnium hominum fuit quidem in ipso Adam sicut in primâ causâ principali, secundum illud Apostoli Rom. 5, 12 : *In quo omnes peccaverunt.* In semine autem corporali est peccatum originale sicut in causâ instrumentali, eò quòd per virtutem activam seminis traducitur peccatum originale in prolem simul cum naturâ humanâ. Sed sicut in subjecto peccatum originale nullo modo potest esse in carne, sed solum in animâ. Cujus ratio est, quia, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 1, hoc modo ex voluntate primi parentis peccatum originale traducitur in posteros per quamdam generativam motionem, sicut à voluntate alicujus hominis derivatur peccatum actuale ad alias partes ejus. In quâ quidem derivatione potest attendi quòd quidquid provenit ex motione voluntatis peccati ad quaecumque partem hominis quæ quocumque modo potest esse particeps peccati vel per modum subjecti, vel per modum instrumenti, habet rationem culpæ; sicut ex voluntate gulæ provenit (1) concupiscentia cibi ad concupiscibilem, et sumptio cibi ad manus et eos, quæ in quantum moventur à voluntate ad peccandum, sunt instrumenta peccati. Quod verò ulterius derivatur ad vim nutritivam, et ad interiora membra, quæ non sunt nata moveri à voluntate, non habet rationem culpæ. Sic igitur cum anima possit esse subjectum culpæ, caro autem de se non habeat quòd sit subjectum culpæ, quidquid pervenit de corruptione primi peccati ad animam, habet rationem culpæ; quod autem pervenit ad carnem, non habet rationem culpæ, sed pænæ. Sic igitur anima est subjectum peccati originalis, non autem caro.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 1 *Retract.*, cap. 26, vers. fin., Apostolus loquitur ibi de homine jam redempto, qui liberatus est à culpâ, sed subiacet pænæ, ratione cujus peccatum dicitur habitare in carne. Unde ex hoc non sequitur quòd caro sit subjectum culpæ, sed solum pænæ.

Ad secundum dicendum quòd peccatum originale causatur ex semine sicut ex causâ instrumentali; non autem oportet quòd aliquid sit principaliter in causâ instrumentali quàm in effectu, sed solum in causâ principali. Et hoc modo peccatum originale potiori modo fuit in Adam, in quo fuit secundum rationem actualis peccati.

Ad tertium dicendum quòd anima hujus hominis non fuit secundum *seminalem rationem* in Adam peccante sicut in principio effectivo, sed sicut in principio dispositivo; eò

quòd semen corporale, quod ex Adam traducitur, suâ virtute non efficit animam rationalem, sed ad eam disponit.

Ad quartum dicendum quòd infectio originalis peccati nullo modo causatur à Deo, sed ex solo peccato primi parentis per carnalem generationem. Et ideò cum creatio importet respectum animæ ad solum Deum, non potest dici quòd anima ex suâ creatione inquinetur. Sed infusio importat respectum et ad Deum infundentem, et ad carnem, cui infunditur anima. Et ideò habito respectu ad Deum infundentem, non potest dici quòd anima per infusionem maculetur, sed solum habito respectu ad corpus, cui infunditur.

Ad quintum dicendum quòd bonum commune præfertur bono singulari; unde Deus secundum suam sapientiam non prætermittit universalem ordinem rerum, qui est ut tali corpori talis anima infundatur, ut vitetur singularis infectio hujus animæ; præsertim cum natura animæ hoc habeat ut esse non incipiat nisi in corpore, ut in 1 habitum est, quæst. 118, art. 3. Melius est autem ei sic esse secundum naturam, quàm nullo modo esse, præsertim cum possit per gratiam damnationem evadere.

ARTICULUS II. — *Utrum peccatum originale sit per prius in essentiâ animæ quàm in potentiis.* — (*Inf.*, art. 3, et 2, dist. 31, qu. 2, art. 1, et *Ver. quæst.* 25, art. 6, corp., et quæst. 27, art. 6, ad 2, et *Mal. quæst.* 4, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale non sit per prius in essentiâ animæ quàm in potentiis. Anima enim nata est esse subjectum peccati quantum ad id quod potest à voluntate moveri. Sed etiam non movetur à voluntate secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias. Ergo peccatum originale non est in animâ secundum suam essentiam, sed solum secundum potentias.

2. Præterea, peccatum originale opponitur originali justitiæ. Sed originalis justitia erat in aliquâ potentiâ animæ, quæ est subjectum virtutis. Ergo et peccatum originale est magis in potentiâ animæ quàm in ejus essentiâ.

3. Præterea, sicut à carne peccatum originale derivatur ad animam, ita ab essentiâ animæ derivatur ad potentias. Sed peccatum originale magis est in animâ quàm in carne. Ergo etiam magis est in potentiis animæ quàm in ejus essentiâ.

4. Præterea, peccatum originale dicitur esse concupiscentia, ut dictum est quæst. 82, art. 3. Sed concupiscentia est in potentiis animæ. Ergo et peccatum originale.

Sed contra est quòd peccatum originale dicitur esse peccatum naturale, ut supra dictum est, quæst. 81, art. 1. Anima autem est forma et natura corporis secundum essentiam suam, et non secundum potentias, ut in 1 habitum est, quæst. 76, art. 1. Ergo anima est subjectum originalis peccati principaliter secundum suam essentiam.

Respondeo dicendum quòd illud animæ est

(1) Al, *pervenit.*

principaliter subjectum alicujus peccati ad quod primò pertinet causa motiva illius peccati; sicut si causa motiva ad peccandum sit delectatio sensûs, quæ pertinet ad vim concupiscibilem, sicut objectum proprium ejus, sequitur quòd vis concupiscibilis sit proprium subjectum illius peccati.

Manifestum est autem quòd peccatum originale causatur per originem. Unde illud animæ quod primò attingitur ab origine hominis, est primum subjectum originalis peccati. Attingit autem origo animam ut terminum generationis, secundum quòd est forma corporis; quod quidem convenit ei secundum essentiam propriam, ut in 1 habitum est, quæst. 76, art. 1. Unde anima secundum essentiam est primum subjectum originalis peccati.

Ad primum ergo dicendum quòd sicut motio voluntatis alicujus propriè pervenit ad potentias animæ, non autem ad animæ essentiam; ita motio voluntatis primi generantis per viam generationis pervenit primò ad animæ essentiam, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd etiam originalis justitia pertinebat primordialiter ad essentiam animæ; erat enim donum divinitus datum humanæ naturæ, quam per prius respicit essentia animæ quàm potentia. Potentiæ enim magis videntur pertinere ad personam, in quantum sunt principia personalium actuum. Unde sunt propria subjecta peccatorum actualium, quæ sunt peccata personalia.

Ad tertium dicendum quòd corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam; quæ etsi sit posterior in ordine generationis, est tamen prior ordine perfectionis et naturæ. Essentia autem animæ comparatur ad potentias, sicut subjectum ad accidentia propria, quæ sunt posteriora subjecto et ordine generationis, et etiam perfectionis. Unde non est similis ratio.

Ad quartum dicendum quòd concupiscentia se habet materialiter, et ex consequenti in peccato originali, ut supra dictum est, quæst. 82, art. 3.

ARTICULUS III. — *Utrum peccatum originale per prius inficiat voluntatem quàm alias potentias.* — (Inf., art. 4, ad 1, et 2, dist. 30, quæst. 1, art. 3, corp., et ad 4, et Ver. quæst. 25, art. 6, corp., et quæst. 27, art. 6, ad 2, et Mal. quæst. 4, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum originale non per prius inficiat voluntatem quàm alias potentias. Omne enim peccatum principaliter pertinet ad potentiam per cujus actum causatur. Sed peccatum originale causatur per actum generativæ potentiæ. Ergo inter cæteras potentias animæ videtur magis pertinere ad generativam potentiam.

2. Præterea, peccatum originale per semen carnale traducitur. Sed aliæ vires animæ propinquiores sunt carni quàm voluntas, sicut patet de omnibus sensitivis, quæ utuntur organo corporali. Ergo magis in eis est peccatum originale quàm in voluntate.

3. Præterea, intellectus est prior voluntate; non enim est voluntas nisi de bono intellectu. Si ergo peccatum originale inficit omnes potentias animæ, videtur quòd per prius inficiat intellectum, tanquàm priorem.

Sed contra est quòd justitia originalis per prius respicit voluntatem; est enim rectitudo voluntatis, ut Anselmus dicit in lib. de Conceptu virginali, cap. 3, à med. Ergo peccatum originale, quod ei opponitur, per prius respicit voluntatem.

Respondeo dicendum quòd in infectione peccati originalis duo est considerare: primò quidem inhærentiam ejus ad subjectum, et secundum hoc primò respicit essentiam animæ, ut dictum est art. præc. Deinde oportet considerare inclinationem ejus ad actum, et hoc modo respicit potentias animæ.

Oportet ergo quòd illam per prius respiciat quæ primam inclinationem habet ad peccandum. Hæc autem est voluntas, ut ex supra dictis patet, quæst. 74, art. 1 et 2. Unde peccatum originale per prius respicit voluntatem.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum originale non causatur in homine per potentiam generativam proles, sed per actum potentiæ generativæ parentis. Unde oportet quòd sua (1) potentia generativa sit primum subjectum originalis peccati.

Ad secundum dicendum quòd peccatum originale habet duplicem processum; unum quidem à carne ad animam; alium verò ab essentiâ animæ ad potentias. Primus quidem processus est secundum ordinem generationis; secundus autem secundum ordinem perfectionis. Et ideò quamvis aliæ potentiæ, scilicet sensitivæ, propinquiores sint carni, quia tamen voluntas est propinquior essentiæ animæ, tanquàm superior potentia, primò pervenit ad ipsam infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum quòd intellectus quodammodò præcedit voluntatem, in quantum proponit ei suum objectum; alio verò modo voluntas præcedit intellectum secundum ordinem motionis ad actum; quæ quidem motio pertinet ad peccatum.

ARTICULUS IV. — *Utrum præfata potentiæ sint magis infectæ quàm aliæ.* — (2, dist. 24, quæst. 2, art. 5, et dist. 31, quæst. 1, art. 2, et 4, dist. 31, quæst. 1, art. 1, ad 1, et Ver. quæst. 25, art. 6, corp., et Mal. qu. 4, art. 2, ad 12, et art. 5, ad 5.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd prædictæ potentiæ non sint magis infectæ quàm aliæ. Infectio enim originalis peccati magis videtur pertinere ad illam animæ partem quæ prius potest esse subjectum peccati. Hæc autem est rationis pars, et præcipuè voluntas. Ergo ipsa est magis infecta per peccatum originale.

2. Præterea, nulla vis animæ inficitur per culpam, nisi in quantum potest obedire rationi. Generativa autem non potest obedire, ut dicitur in 1 Ethic., cap. ult., sub fin. Ergo generativa non est maxime infecta per originale peccatum.

(1) Nicolai, ejus potentia

3. Præterea, visus inter alios sensus est spiritualior et propinquior rationi, in quantum plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in 1 Metaph., circ. princ. lib. Sed infectio culpæ primò est in ratione. Ergo visus magis est infectus quàm tactus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. 16, 17, 19 et 24, quòd *infectio originalis culpæ maximè apparet in motu genitalium membrorum, qui rationi non subditur*. Sed illa membra deserviunt generativæ virtuti in commixtione sexuum, in quâ est delectatio secundum tactum, quæ maximè concupiscentiam movet. Ergo infectio originalis peccati maximè pertinet ad ista tria, scilicet potentiam generativam, vim concupiscibilem et sensum tactûs.

Respondeo dicendum quòd illa corruptio præcipuè *infectio* nominari solet, quæ nata est in aliud transferri; unde et morbi contagiosi, sicut lepra, scabies, et hujusmodi, *infectiones* dicuntur. Corruptio autem originalis peccati traducitur per actum generationis, sicut supra dictum est, quæst. 81, art. 1. Unde potentiæ quæ ad hujusmodi actum concurrunt, maximè dicuntur esse infectæ. Hujusmodi autem actus deservit generativæ, in quantum ad generationem ordinatur; habet autem in se delectationem tactûs, quæ est maximum objectum concupiscibilis. Et ideò cum omnes partes animæ dicantur esse corruptæ per peccatum originale; specialiter tres prædictæ dicuntur esse corruptæ et infectæ. — Ad primum ergo dicendum quòd peccatum originale ex eâ parte quæ inclinatur in peccata actualia, præcipuè pertinet ad voluntatem, ut dictum est art. præc. Sed ex eâ parte quâ traducitur in prolem, pertinet propinquè ad potentias prædictas, ad voluntatem autem remotè.

Ad secundum dicendum quòd infectio actualis culpæ non pertinet nisi ad potentias quæ moventur à voluntate peccantis. Sed infectio originalis culpæ non derivatur à voluntate ejus qui ipsam contrahit, sed per originem naturæ, cui deservit potentia generativa. Et ideò in eâ est infectio originalis peccati.

Ad tertium dicendum quòd visus non pertinet ad actum generationis nisi secundum dispositionem remotam, prout scilicet per visum apparet species concupiscibilis; sed delectatio perficitur in tactu; et ideò talis infectio magis attribuitur tactui quàm visui.

QUÆSTIO LXXXIV.

DE CAUSA PECCATI, SECUNDUM QUOD UNUM PECCATUM ALTERIUS PECCATI CAUSA EST. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ peccati, secundum quòd unum peccatum est causa alterius; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm cupiditas sit radix omnium peccatorum; 2° utrùm superbia sit initium omnis peccati; 3° utrùm præter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia aliqua specialia peccata; 4° quot et quæ sint capitalia vitia.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm cupiditas sit radix omnium peccatorum.* — (*Infr., art. 2, circ. fin., et art. 3, ad 1, et art. 4, ad 4, et 2-2, quæst. 119, art. 2, ad 1, et Mal. quæst. 8, art. 1, ad 1, et quæst. 23, art. 1, ad 5, et Rom. 7, lect. 2, et 1 Cor. 11, lect. 4, fin., et 1 Eth., lect. 6.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd cupiditas non sit radix omnium peccatorum. Cupiditas enim, quæ est immoderatus appetitus divitiarum, opponitur virtuti liberalitatis. Sed liberalitas non est radix omnium virtutum. Ergo cupiditas non est radix omnium peccatorum.

2. Præterea, appetitus eorum quæ sunt ad finem, procedit ex appetitu finis. Sed divitiæ, quarum appetitus est cupiditas, non appetuntur nisi ut utiles ad aliquem finem, sicut dicitur in 1 Ethic., cap. 5, circ. fin. Ergo cupiditas non est radix omnis peccati, sed procedit ex aliâ priori radice.

3. Præterea, frequenter invenitur quòd avaritia, quæ *cupiditas* nominatur, oritur ex aliis peccatis, puta cum quis appetit pecuniam propter ambitionem, vel ut satisfaciatur gulæ. Non ergo est radix omnium peccatorum.

Sed contra est quod dicit Apost. 1 ad Timoth. ult., 10: *Radix omnium malorum est cupiditas.*

Respondeo dicendum quòd secundum quosdam cupiditas tripliciter dicitur: uno modo, prout est appetitus inordinatus divitiarum, et sic est speciale peccatum; alio modo, secundum quòd significat inordinatum appetitum cujuscumque boni temporalis, et sic est genus omnis peccati; nam in omni peccato est inordinata conversio ad commutabile bonum, ut dictum est quæst. 71, art. 6, et qu. 72, art. 1. Tertio modo sumitur prout significat quamdam inclinationem naturæ corruptæ ad bona corruptibilia inordinatè appetenda; et sic dicunt, cupiditatem esse radicem omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ ex terrâ trahit alimentum; sic enim ex amore rerum temporalium omne peccatum procedit.

Et hæc quidem, quamvis vera sint, non tamen videntur esse secundum intentionem Apostoli, qui dixit cupiditatem esse radicem omnium peccatorum. Manifestè enim ibi loquitur contra eos qui *cum velint divites fieri, incidunt in tentationes et laqueum diaboli; eò quòd radix omnium malorum est cupiditas*. Unde manifestum est quòd loquitur de cupiditate secundum quòd est appetitus inordinatus divitiarum. Et secundum hoc dicendum est quòd cupiditas, secundum quòd est speciale peccatum, dicitur radix omnium peccatorum ad similitudinem radicis arboris, quæ alimentum præstat toti arbori. Videmus enim quòd per divitias homo acquirit facultatem perpetrandi quodcumque peccatum, et adhibendi (1) desiderium cujuscumque peccati, eò quòd ad habenda quæcumque temporalia bona potest homo per pecuniam juvari, secundum

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Patav. ann. 1698. Al. *habendi*; item, *adipiscendi*; Garcia, *assimplendi*.

quod dicitur Eccl. 10, 19 : *Pecunie obediunt omnia*. Et secundum hoc patet quod cupiditas divitiarum est radix omnium peccatorum.

Ad primum ergo dicendum quod non ab eodem oritur virtus et peccatum. Oritur enim peccatum ex appetitu commutabilis boni; et ideo appetitus illius boni quod juvat ad consequenda omnia temporalia bona, radix peccatorum dicitur. Virtus autem oritur ex appetitu incommutabilis boni; et ideo charitas, quæ est amor Dei, ponitur radix virtutum, secundum illud Ephes. 3, 17 : *In charitate radicati et fundati*.

Ad secundum dicendum quod appetitus pecuniarum dicitur esse radix peccatorum, non quidem quia divitiæ propter se quærantur tanquam ultimus finis, sed quia multum quærantur ut utiles ad omnem temporalem finem. Et quia universale bonum est appetibilius quam aliquod particulare bonum, ideo magis movet appetitum quam quædam bona singularia, quæ simul cum multis aliis per pecuniam haberi possunt.

Ad tertium dicendum quod sicut in rebus naturalibus non quæritur quid semper fiat, sed quid in pluribus accidat, eò quod natura corruptibilium rerum impediri potest ut non semper eodem modo operetur, ita etiam in moralibus consideratur quod ut in pluribus est, non autem quod semper est, eò quod voluntas non ex necessitate operatur. Non igitur dicitur avaritia radix omnium malorum, quin interdum aliquod aliud malum sit radix ejus; sed quia ex ipsâ frequentius alia mala oriuntur ratione prædictâ in corp. art.

ARTICULUS II. — *Utrum superbia sit initium omnis peccati*. — (2-2, quæst. 162, art. 2, et art. 5, ad 1, et art. 7, ad 1, et 2, dist. 42, quæst. 2, art. 1, ad 8, et 4, dist. 17, qu. 2, art. 1, quæst. 1, corp., et Rom. 1, lect. 8, fin., et cap. 7, lect. 4, et 1 Cor. 11, lect. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non sit initium omnis peccati. Radix enim est quoddam principium arboris; et ita videtur idem esse radix et initium peccati. Sed cupiditas est radix omnis peccati, ut dictum est art. præc. Ergo ipsa etiam est initium omnis peccati, non autem superbia.

2. Præterea, Eccli. 10, 14, dicitur : *Initium superbiæ hominis est apostatare à Deo*. Sed apostasia à Deo est quoddam peccatum. Ergo aliquod peccatum est initium superbiæ. Ergo ipsa non est initium omnis peccati.

3. Præterea, illud videtur esse initium omnis peccati quod facit omnia peccata. Sed hoc est inordinatus amor sui, qui facit civitatem Babylonis, ut Augustinus dicit in 14 de Civ. Dei, cap. ult., et in Psalm. 64, à princ. Ergo amor sui est initium omnis peccati, non autem superbia.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 10, 15 : *Initium omnis peccati est superbia*.

Respondeo dicendum quod quidam dicunt, superbiam dici tripliciter. Uno modo, secundum quod superbia significat inordinatum ap-

petitum propriæ excellentiæ; et sic dicunt quod est speciale peccatum. Alio modo, secundum quod importat quemdam actualem contemptum Dei, quantum ad hunc effectum qui est non subdi ejus præcepto; et sic dicunt quod est generale peccatum. Tertio modo secundum quod importat quamdam inclinationem ad hujusmodi contemptum ex corruptione naturæ; et sic dicunt quod est initium omnis peccati. Et differt à cupiditate; quia cupiditas respicit peccatum ex parte conversionis ad bonum commutabile, ex quo peccatum quodammodo nutritur et fovetur, et propter hoc cupiditas dicitur *radix*; sed superbia respicit peccatum ex parte aversionis à Deo, cujus præcepto homo subdi recusat; et ideo vocatur *initium*, quia ex parte aversionis incipit ratio mali.

Et hæc quidem quamvis vera sint, tamen non sunt secundum intentionem Sapientis, qui dicit : *Initium omnis peccati est superbia*. Manifestè enim loquitur de superbiâ, secundum quod est inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, ut patet per hoc quod subdit : *Sedes ducum superbiorum destruxit Deus*; et de hac materiâ loquitur ibi ferè in toto capitulo. Et ideo dicendum est quod superbia etiam secundum quod est speciale peccatum, est initium omnis peccati.

Considerandum est enim quod in actibus voluntariis, cujusmodi sunt peccata, duplex ordo invenitur, scilicet intentionis et executionis. In primo quidem ordine habet rationem principii finis, ut supra multoties dictum est qu. 1, art. 1, ad 1, et art. 3, ad 2, quæst. 20, art. 1, ad 2, et quæst. 57, art. 4. Finis autem in omnibus bonis temporalibus acquirendis est ut homo per illa quamdam perfectionem singularem et excellentiam habeat. Et ideo ex hac parte superbia, quæ est appetitus excellentiæ, ponitur initium omnis peccati. Sed ex parte executionis est primum id quod præbet opportunitatem adimplendi omnia desideria peccati, quod habet rationem radicis, scilicet divitiæ. Et ideo ex hac parte avaritia ponitur esse radix omnium malorum, ut dictum est art. præc.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quod *apostatare à Deo* dicitur esse initium superbiæ ex parte aversionis; ex hoc enim quod homo non vult subdi Deo, sequitur quod inordinatè velit propriam excellentiam in rebus temporalibus; et sic apostasia à Deo non sumitur ibi quasi speciale peccatum, sed magis ut quædam conditio generalis omnis peccati, quæ est aversio ab incommutabili bono.

Vel potest dici quod *apostatare à Deo* dicitur esse initium superbiæ, quia est prima superbiæ species. Ad superbiam enim pertinet cuique superiori nolle subjici, et præcipuè nolle subdi Deo; ex quo contingit quod homo supra se ipsum indebitè extollatur quantum ad alias superbiæ species.

Ad tertium dicendum quod in hoc homo se amat quod sui excellentiam vult; idem enim est se amare, quod sibi velle bonum. Unde ad idem pertinet quod ponatur initium omnis peccati superbia, vel amor proprius.

ARTICULUS III. — *Utrum præter superbiam et avaritiam sint alia peccata specialia, quæ dici debeant capitalia.* — (Inf., art. 4, et locis ibi citatis.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præter superbiam et avaritiam non sint quædam alia peccata specialia quæ dicantur capitalia. Ita enim se videtur habere caput ad animalia, sicut radix ad plantas, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 38; nam radices sunt ori similes. Si igitur cupiditas dicitur *radix omnium malorum*, videtur quod ipsa sola debeat dici vitium capitale, et nullum aliud peccatum.

2. Præterea, caput habet quemdam ordinem ad alia membra in quantum à capite in omnia membra diffunduntur quodammodo sensus et motus. Sed peccatum dicitur per privationem ordinis. Ergo peccatum non habet rationem capitis; et ita non debent poni aliqua capitalia peccata.

3. Præterea, capitalia crimina dicuntur quæ capite plectuntur. Sed tali pœnâ puniuntur quædam peccata in singulis generibus. Ergo vitia capitalia non sunt aliqua determinata secundum speciem.

Sed contra est quod Gregorius, 31 Moralium, cap. 17, versus fin., enumerat quædam specialia vitia, quæ dicit esse *capitalia*.

Respondeo dicendum quod *capitale* dicitur à capite. Caput autem propriè quidem est quoddam membrum animalis, quod est principium et directivum totius animalis. Unde metaphoricè omne principium et directivum *caput* vocatur; et etiam homines qui alios dirigunt et gubernant, *capita* aliorum esse dicuntur.

Dicitur ergo vitium capitale uno modo à capite propriè dicto; et secundum hoc peccatum capitale dicitur peccatum quod capitis pœnâ punitur. Sed sic nunc non intendimus de capitalibus peccatis, sed secundum quod alio modo dicitur peccatum capitale, prout metaphoricè significat principium vel directivum aliorum: et sic dicitur vitium capitale ex quo alia vitia oriuntur, et præcipuè secundum originem causæ finalis, quæ est formalis origo, ut supra dictum est, quæst. 18, art. 6, et quæst. 72, art. 6. Et ideò vitium capitale non solùm est principium aliorum, sed etiam est directivum, et quodammodo ductivum aliorum. Semper enim ars vel habitus, ad quem pertinet finis, principatur et imperat circa ea quæ sunt ad finem. Unde Gregorius, 31 Moralium, cap. 17, à med., hujusmodi vitia capitalia ducibus exercituum comparat.

Ad primum ergo dicendum quod capitale dicitur denominativè à capite; quod quidem est per quamdam derivationem, vel participationem capitis, sicut habens aliquam proprietatem capitis, et non sicut simpliciter caput. Et ideò capitalia vitia dicuntur non solùm illa quæ habent rationem primæ originis, sicut avaritia, quæ dicitur *radix*, et superbia, quæ dicitur *initium*; sed etiam illa quæ habent rationem originis propinquæ respectu plurimum peccatorum.

Ad secundum dicendum quod peccatum ca-

ret ordine ex parte aversionis; ex hâc enim parte habet rationem mali; malum autem, secundum Augustinum, in libro de Naturâ boni, cap. 4, est *privatio modi, speciei et ordinis*. Sed ex parte conversionis respicit quoddam bonum; et ideò ex hâc parte dicitur habere ordinem.

Ad tertium dicendum quod illa ratio procedit de capitali peccato, secundum quod dicitur à reatu pœnæ. Sic autem hîc non loquimur.

ARTICULUS IV. — *Utrum convenienter dicantur septem vitia capitalia.* — (2, dist. 42, quæst. 2, art. 3, Mal. quæst. 8, art. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit dicendum septem esse vitia capitalia, quæ sunt *inanis gloria, invidia, ira, avaritia, tristitia, gula, luxuria*. Peccata enim virtutibus opponuntur. Virtutes autem principales sunt quatuor, ut supra dictum est, quæst. 61, art. 2 et 3. Ergo et vitia principalia sive capitalia non sunt nisi quatuor.

2. Præterea, passiones animæ sunt quædam causæ peccati, ut supra dictum est, quæst. 77. Sed passiones animæ principales sunt quatuor, de quarum duabus nulla fit mentio inter prædicta peccata, scilicet de spe et timore; enumerantur autem aliqua vitia ad quæ pertinet delectatio et tristitia; nam delectatio pertinet ad gulam et luxuriam; tristitia verò ad acediam et invidiam. Ergo inconvenienter enumerantur principalia peccata.

3. Præterea, ira non est principalis passio. Non ergo debuit poni inter principalia vitia.

4. Præterea, sicut cupiditas sive avaritia est radix peccati, ita superbia est peccati initium, ut supra dictum est, art. 2 hujus quæst. Sed avaritia ponitur unum de septem vitiis capitalibus. Ergo superbia inter vitia capitalia enumeranda esset.

5. Præterea, quædam peccata committuntur quæ ex nullo horum causari possunt; sicut cùm aliquis errat ex ignorantia, vel cùm aliquis ex aliquâ bonâ intentione committit aliquod peccatum, putâ cùm aliquis furatur ut det eleemosynam. Ergo insufficienter capitalia vitia enumerantur.

Sed in contrarium est auctoritas Gregorii sic enumerantis, 31 Moral.; cap. 17, versus fin.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., vitia capitalia dicuntur ex quibus alia oriuntur, præcipuè secundum rationem causæ finalis. Hujusmodi autem origo potest attendi dupliciter: uno quidem modo secundum conditionem peccantis, qui sic dispositus est ut maximè afficiatur ad unum finem, ex quo ut plurimum in alia peccata procedat. Sed iste modus originis sub arte cadere non potest, eò quod infinitæ sunt particulares hominum dispositiones. Alio modo secundum naturalem habitudinem ipsorum finium ad invicem; et secundum hoc in pluribus unum vitium ex alio oritur. Unde iste modus originis sub arte cadere potest. Secundum hoc ergo illa vitia capitalia dicuntur, quorum fines habent quasdam primarias rationes mo-

vendi appetitum; et secundum harum rationum distinctionem distinguuntur capitalia vitia.

Movet autem aliquid appetitum dupliciter: uno modo directè et per se; et hoc modo bonum movet appetitum ad prosequendum, malum autem secundum eandem rationem ad fugiendum. Alio modo indirectè, et quasi per aliud, sicut aliquis aliquod malum prosequitur propter aliquod bonum adjunctum, vel aliquod bonum fugit propter aliquod malum adjunctum.

Bonum autem hominis est triplex: est enim primò quoddam bonum animæ, quod scilicet ex solâ apprehensione rationem appetibilitatis habet, sicut excellentia laudis vel honoris, et hoc bonum inordinatè prosequitur *inanis gloria*; aliud est bonum corporis, et hoc vel pertinet ad conservationem individui, sicut cibus et potus, et hoc bonum inordinatè prosequitur *gula*; aut ad conservationem speciei, sicut coitus, et ad hoc ordinatur *luxuria*; tertium bonum est exterius, scilicet divitiæ, et ad hoc ordinatur *avaritia*. Et eadem quatuor vitia inordinatè fugiunt quatuor mala contraria.

Vel aliter, bonum præcipuè movet appetitum ex hoc quòd participat aliquid de proprietate felicitatis, quam naturaliter omnes appetunt. De cuius ratione est primò quædam perfectio; nam felicitas est perfectum bonum, ad quod pertinet excellentia vel claritas, quam appetit *superbia* vel *inanis gloria*. Secundò de ratione ejus est sufficientia, quam appetit *avaritia* in divitiis eam promittentibus. Tertiò est de conditione ejus delectatio, sine quâ felicitas esse non potest, ut dicitur in 1 Ethic., cap. 7, et in 10, cap. 6, 7, et 8, et hanc appetunt *gula* et *luxuria*.

Quòd autem aliquis bonum fugiat propter aliquod malum conjunctum, hoc contingit dupliciter: quia aut hoc est respectu boni proprii, et sic est *acedia*, quæ tristatur de bono spirituali propter laborem corporalem adjunctum; aut est de bono alieno, et hoc si sit sine insurrectione, pertinet ad *invidiam*, quæ tristatur de bono alieno, in quantum est impeditivum propriæ excellentiæ; aut est cum quâdam insurrectione ad vindictam, et sic est *ira*. Et ad eadem vitia pertinet prosecutio mali oppositi.

Ad primum ergo dicendum quòd non est eadem ratio originis in virtutibus et vitiis. Nam virtutes causantur per ordinem appetitûs ad rationem, vel etiam ad bonum incommutabile, quod est Deus; vitia autem oriuntur ex appetitu boni commutabilis. Unde non oportet quòd principalia vitia opponantur principalibus virtutibus.

Ad secundum dicendum quòd timor et spes sunt passionibus irascibilis. Omnes autem passionibus irascibilis oriuntur ex passionibus concupiscibilis; quæ etiam omnes ordinantur quodammodo ad delectationem et tristitiam; et ideo delectatio et tristitia principaliter connumerantur in peccatis capitalibus, tanquam principalissimæ passionibus, ut supra habitum est, qu. 25, art. 4.

Ad tertium dicendum quòd ira, licet non

sit principalis passio, quia tamen habet specialem rationem appetitivi motûs, prout aliquis impugnât bonum alterius sub ratione honesti, id est, justî vindicativi, ideo distinguitur ab aliis capitalibus vitiis.

Ad quartum dicendum quòd superbia dicitur esse *initium omnis peccati*, secundum rationem finis, ut dictum est art. 2 hujus qu., et secundum eandem rationem accipitur principalitas vitiorum capitalium. Et ideo superbia, quasi universale vitium, non connumeratur aliis (1), sed magis ponitur velut *regina quædam omnium vitiorum*, sicut Gregorius dicit, lib. 31 Moral., cap. 17, versûs fin. Avaritia autem dicitur *radix* secundum aliam rationem, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst.

Ad quintum dicendum quòd ista vitia dicuntur capitalia, quia ex eis ut frequentius alia oriuntur. Unde nihil prohibet aliqua peccata interdum ex aliis causis oriri.

Potest tamen dici quòd omnia peccata quæ ex ignorantia proveniunt, possunt reduci ad acediam, ad quam pertinet negligentia, quâ aliquis recusat bona spiritualia acquirere propter laborem. Ignorantia enim quæ potest esse causa peccati, ex negligentia provenit, ut supra dictum est, qu. 76, art. 1 et 2. Quòd autem aliquis committat aliquod peccatum ex bonâ intentione, videtur ad ignorantiam pertinere, in quantum scilicet ignorat quòd *non sunt facienda mala, ut eveniant bona*.

QUÆSTIO LXXXV.

DE EFFECTIBUS PECCATI. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus peccati; et primò quidem de corruptione boni naturæ; secundò de maculâ animæ; tertiò de reatu pænæ.

Circa primum quærentur sex: 1º utrùm bonum naturæ diminuatur per peccatum; 2º utrùm totaliter tolli possit; 3º de quatuor vulneribus quæ Beda ponit, quibus natura humana vulnerata est propter peccatum; 4º utrùm privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati; 5º utrùm mors et alii defectus corporales sint effectus peccati; 6º utrùm sint aliquo modo homini naturales.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm peccatum diminuat bonum naturæ.* — (1 p., quæst. 48, art. 4, et 2, dist. 3, quæst. 2, art. 1, ad 5, et dist. 30, quæst. 1, art. 1, ad 1, et 3, dist. 20, art. 1, quæst. 1, ad 2, et 3 cont., cap. 12, et Mal. quæst. 2, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum non diminuât bonum naturæ. Peccatum enim hominis non est gravius quàm peccatum dæmonis. Sed bona naturalia in dæmonibus manent integra post peccatum, ut Dionysius dicit 4 cap. de div. Nom., part. 4, lect. 19. Ergo peccatum etiam bonum naturæ humanæ non diminit.

2. Præterea, transmutato posteriori, non transmutatur prius; manet enim substantia

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. Primus tamen omittit aliis. Editi: Non quasi universale vitium connumerantur aliis, etc.

eadem, transmutatis accidentibus. Sed natura præexistit actioni voluntariæ. Ergo, factâ deordinatione circa actionem voluntariam per peccatum, non transmutatur propter hoc natura, ita quòd bonum naturæ diminuatur.

3. Præterea, peccatum est actus quidam; diminutio autem est passio. Nullum autem agens ex hoc ipso quod agit, patitur; potest autem contingere quòd in unum agat, et ab alio patiatur. Ergo ille qui peccat, per peccatum non diminit bonum suæ naturæ.

4. Præterea, nullum accidens agit in suum subjectum, quia quod patitur, est potentiâ ens; quod autem subicitur accidenti, jam est actu ens secundum accidens illud. Sed peccatum est in bono naturæ, sicut accidens in subjecto. Ergo peccatum non diminit bonum naturæ: diminuere enim quoddam agere est.

Sed contra est quòd, sicut dicitur Lucæ 10, *homo descendens ab Hierusalem in Jericho*, id est, in defectum peccati, *expoliatur gratis, et vulneratur in naturalibus*, ut Beda exponit (ut habet Gloss. ordin., sed non sub ejus nomine). Ergo peccatum diminit bonum naturæ.

Respondeo dicendum quòd bonum naturæ humanæ potest tripliciter dici: primò ipsa principia naturæ, ex quibus ipsa natura constituitur, et proprietates ex his causatæ, sicut potentiæ animæ, et alia hujusmodi. Secundò quia homo à naturâ habet inclinationem ad virtutem, ut supra habitum est, qu. 63, art. 1. Ipsa autem inclinatio ad virtutem est quoddam bonum naturæ. Tertio modo potest dici bonum naturæ, donum originallis justitiæ, quod fuit in primo homine collatum toti humanæ naturæ.

Primum igitur bonum naturæ nec tollitur nec diminuitur per peccatum. Tertium verò bonum naturæ totaliter est ablatum per peccatum primi parentis. Sed medium bonum naturæ, scilicet ipsa naturalis inclinatio ad virtutem, diminuitur per peccatum. Per actus enim humanos fit quædam inclinatio ad similes actus, ut supra dictum est, qu. 51, art. 2. Oportet autem quòd ex hoc quòd aliquid inclinatur ad unum contrariorum, diminuatur inclinatio ejus ad aliud. Unde cum peccatum sit contrarium virtuti, ex hoc ipso quòd homo peccat, diminuitur bonum naturæ, quod est inclinatio ad virtutem.

Ad primum ergo dicendum quòd Dionysius loquitur de bono primo naturæ, quod est *esse, vivere et intelligere*, ut patet ejus verba intuenti.

Ad secundum dicendum quòd natura etsi sit prior quàm voluntaria actio, tamen habet inclinationem ad quamdam voluntariam actionem. Unde ipsa natura secundum se non variatur propter variationem voluntariæ actionis; sed ipsa inclinatio variatur ex illâ parte quâ ordinatur ad terminum (1).

Ad tertium dicendum quòd actio voluntaria procedit ex diversis potentiis, quarum una est activa, et alia passiva. Et ex hoc

contingit quòd per actiones voluntarias causatur aliquid vel aufertur ab homine sic agente, ut supra dictum est, quæst. 51, art. 2, cum de generatione habituum ageretur.

Ad quartum dicendum quòd accidens non agit effectivè in subjectum, agit tamen formaliter in ipsum, eo modo loquendi quo dicitur quòd albedo facit album. Et sic nihil prohibet quòd peccatum diminat bonum naturæ: eo tamen modo quo est ipsa diminutio boni naturæ, in quantum pertinet ad inordinationem actûs. Sed quantum ad inordinationem agentis, oportet dicere quòd talis inordinatio causatur per hoc quòd in actibus animæ aliquid est activum et aliquid passivum, sicut sensibile movet appetitum sensitivum, et appetitus sensitivus inclinat rationem et voluntatem, ut supra dictum est, qu. 77, art. 1, et qu. 80, art. 2, et ex hoc causatur inordinatio, non quidem ita quòd accidens agat in proprium subjectum, sed secundum quòd objectum agit in potentiam, et una potentia agit in aliam, et deordinat ipsam.

ARTICULUS II. — *Utrum totum bonum humanæ naturæ possit auferri per peccatum.* — (Inf., quæst. 93, art. 6, ad 1, et p. 1, quæst. 48, art. 4, et 2, dist. 6, art. 4, ad 3, et dist. 34, art. 5, et Mal. qu. 2, art. 12, et 3 cont., cap. 118.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd totum bonum humanæ naturæ possit per peccatum auferri. Bonum enim naturæ humanæ finitum est, cum et ipsa natura humana sit finita. Sed quodlibet finitum totaliter consumitur, factâ continuâ ablatione. Cum ergo bonum naturæ continuè per peccatum diminui possit, videtur quòd possit quandoque totaliter consumi.

2. Præterea, eorum quæ sunt unius naturæ, similis est ratio de toto et de partibus; sicut patet in aere, et in aquâ, et carne, et omnibus corporibus similium partium. Sed bonum naturæ est totaliter uniforme. Cum igitur pars ejus possit auferri per peccatum, totum etiam per peccatum auferri posse videtur.

3. Præterea, bonum naturæ quod per peccatum minuitur, estabilitas ad virtutem. Sed in quibusdam propter peccatumabilitas prædicta totaliter tollitur, ut patet in damnatis, qui reparari ad virtutem non possunt, sicut nec cæcus ad visum. Ergo peccatum potest totaliter tollere bonum naturæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir., cap. 13 et 14, quòd *malum non est nisi in bono*. Sed malum culpæ non potest esse in bono virtutis vel gratiæ, quia est ei contrarium. Ergo oportet quòd sit in bono naturæ. Non ergo totaliter tollit ipsum.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., bonum naturæ quod per peccatum diminuitur, est naturalis inclinatio ad virtutem; quæ quidem convenit homini ex hoc ipso quòd rationalis est; ex hoc enim habet quòd secundum rationem operetur, quod est agere secundum virtutem. Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli

(1) Ita cum codd. Alean. et Tarrac. editi passim. Edit. Rom., ad Deum.

quòd sit rationalis, quia jam non esset capax peccati. Unde non est possibile quòd prædictum naturæ bonum totaliter tollatur.

Cùm autem inveniatur hujusmodi bonum continuè diminui per peccatum, quidam ad hujus manifestationem usi sunt quodam exemplo, in quo invenitur aliquod finitum in infinitum diminui, tamen nunquàm totaliter consumi. Dicit enim Philosophus in 1 Physic., text. 37, quòd si ab aliquâ magnitudine finitâ continuè auferatur aliquid secundum eamdem quantitatem, totaliter tandem consumetur, putà si à quâcumque quantitate finitâ semper subtraheretur mensuram palmi. Si verò fiat subtractio secundum eamdem proportionem, et non secundum eamdem quantitatem, poterit in infinitum subtrahi, putà si quantitas dividatur in duas partes, et à dimidio subtrahatur dimidium, ita poterit in infinitum procedi: ita tamen quòd semper quod posteriùs subtrahitur, erit minus eo quod priùs subtrahebatur.

Sed hoc in proposito non habet locum. Non enim sequens peccatum minùs diminuit bonum naturæ quàm præcedens, sed fortè magis, si sit gravius.

Et ideò aliter est dicendum quòd prædicta inclinatio intelligitur ut media inter duo: fundatur enim, sicut in radice, in naturâ rationali, et tendit in bonum virtutis, sicut in terminum et finem. Dupliciter igitur potest intelligi ejus diminutio: uno modo ex parte radicis; alio modo ex parte termini. Primo quidem modo non diminuitur per peccatum, eò quòd peccatum non diminuit ipsam naturam; ut supra dictum est, art. præc. Sed diminuitur secundo modo, in quantum scilicet ponitur impedimentum pertingendi ad terminum. Si autem primo modo diminueretur, oporteret quòd quandoque totaliter consumeretur, naturâ rationali totaliter consumptâ. Sed quia diminuitur ex parte impedimenti, quod apponitur ne pertingat ad terminum, manifestum est quòd diminui quidem potest in infinitum, quia in infinitum possunt impedimenta opponi, secundum quòd homo potest in infinitum addere peccatum peccato; non tamen potest totaliter consumi, quia semper manet radix talis inclinationis; sicut patet de diaphano corpore, quod quidem habet inclinationem ad susceptionem lucis ex hoc ipso quòd est diaphanum; diminuitur autem hæc inclinatio, vel habilitas ex parte nebularum supervenientium, cùm tamen semper maneat in radice naturæ.

Ad primum ergo dicendum quòd obiectio illa procedit quando fit diminutio per subtractionem; hìc autem fit diminutio per appositionem impedimenti; quod neque tollit, neque diminuit radicem inclinationis, ut dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd inclinatio naturalis est quidem tota uniformis, sed tamen habet respectum et ad principium et ad terminum: secundum quam diversitatem quodammodò diminuitur, et quodammodò non diminuitur.

Ad tertium dicendum quòd etiam in damnatis manet naturalis inclinatio ad virtu-

tem; alioquin non esset in eis remorsus conscientiae. Sed quòd non reducatur in actum, contingit quia deest gratia secundum divinam justitiam; sicut etiam in cæco remanet aptitudo ad videndum in ipsâ radice naturæ in quantum est animal naturaliter habens visum; sed non reducitur in actum, quia deest causa quæ reducere possit, formando organum; quod requiritur ad videndum.

ARTICULUS III. — *Utrum convenienter ponantur vulnera naturæ ex peccato consequentia, infirmitas, ignorantia, malitia, et concupiscentia.* — (*Inf.*, art. 5, corp., et *Mal. quæst.* 2, art. 2, corp., fin., et *Gal.* 3, lect. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ponantur vulnera naturæ esse ex peccato consequentia, scilicet *infirmitas, ignorantia, malitia et concupiscentia*. Non enim idem est effectus et causa ejusdem. Sed illa ponuntur causa peccatorum, ut ex supra dictis patet, qu. 76, art. 1, et qu. 77, art. 3 et 5, et qu. 78. Ergo non debent poni inter effectus peccati.

2. Præterea, *malitia* nominatur quoddam peccatum. Non ergo debet poni inter effectus peccati.

3. Præterea, *concupiscentia* est quiddam naturale, cùm sit actus virtutis concupiscibilis. Sed illud quod est naturale, non debet poni vulnus naturæ. Ergo *concupiscentia* non debet poni vulnus naturæ.

4. Præterea, dictum est qu. 77, art. 3, quòd idem est peccare ex infirmitate, et ex passione. Sed *concupiscentia* passio quædam est. Ergo non debet contra infirmitatem dividi.

5. Præterea, Augustinus in libro de Naturâ et Gratiâ, cap. 67, à med., et libro 1 Retract., cap. 9, à med., ponit duo pœnalia animæ peccanti, scilicet *ignorantiam et difficultatem*; ex quibus oritur *error et cruciatus*; quæ quidem quatuor non concordant istis quatuor. Ergo videtur quòd alterum eorum insufficienter ponatur.

In contrarium autem est auctoritas Bedæ (quo loco, non occurrit).

Respondeo dicendum quòd per justitiam originalem perfectè ratio continebat inferiores animæ vires; et ipsa ratio à Deo perficiebatur ei subjecta. Hæc autem originalis justitia subtracta est per peccatum primi parentis, sicut jam dictum est, qu. 81, art. 2. Et ideò omnes vires animæ remanent quodammodò destitutæ proprio ordine, quo naturaliter ordinantur ad virtutem; et ipsa destitutio *vulneratio naturæ* dicitur.

Sunt autem quatuor potentie animæ quæ possunt esse subjecta virtutum, ut supra dictum est, qu. 74, scilicet *ratio*, in quâ est prudentia; *voluntas*, in quâ est justitia; *irascibilis*, in quâ est fortitudo; *concupiscibilis*, in quâ est temperantia. In quantum ergo ratio destituitur suo ordine ad verum, est *vulnus ignorantie*; in quantum verò voluntas destituitur ordine ad bonum, est *vulnus malitiæ*; in quantum verò irascibilis destituitur suo ordine ad arduum, est *vulnus infirmitatis*; in quantum verò concupiscentia destituitur ordine ad delectabile moderatum ratione, est *vulnus concupiscentiæ*.

Sic igitur ista quatuor sunt vulnera inflicta toti humanæ naturæ ex peccato primi parentis. Sed quia inclinatio ad bonum virtutis in unoquoque diminuitur per peccatum actuale, ut ex dictis patet, art. 1 et 2 hujus quæst., etiam ista sunt quatuor vulnera ex aliis peccatis consequentia, in quantum scilicet per peccatum et ratio hebetatur præcipuè in agendis, et voluntas induratur ad bonum, et major difficultas benè agendi accrescit, et concupiscentia magis exardescit.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet id quod est effectus unius peccati, esse alterius peccati causam. Ex hoc enim quòd anima deordinatur per peccatum præcedens, facilius inclinatur ad peccandum.

Ad secundum dicendum quòd *malitia* non sumitur hìc pro peccato, sed pro quâdam pronitate voluntatis ad malum, secundum quod dicitur Genes. 8, 21 : *Proni sunt sensus hominis ad malum ab adolescentiâ suâ* (1).

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 82, art. 3, ad 1, *concupiscentia* in tantum est naturalis homini, in quantum subditur rationi, quòd autem excedat limites rationis, hoc est homini contra naturam.

Ad quartum dicendum quòd *infirmetas* communiter potest dici omnis passio, in quantum debilitat robur animæ, et impedit rationem. Sed Beda accipit *infirmetatem* strictè, secundum quòd opponitur fortitudini, quæ pertinet ad irascibilem.

Ad quintum dicendum quòd *difficultas*, quæ ponitur ab Augustino, includit ista tria quæ pertinent ad appetitivas potentias, scilicet *malitiam, infirmetatem et concupiscentiam*. Ex his enim tribus contingit quòd aliquis non faciliè tendit in bonum. *Error* autem et *dolor* sunt vulnera consequentia; ex hoc enim aliquis dolet quòd infirmatur circa ea quæ concupiscit.

ARTICULUS IV. — *Utrùm privatio modi, speciei et ordinis sit effectus peccati.* — (*Ver. quæst. 1, art. 8, ad 12.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd privatio modi, speciei et ordinis non sit effectus peccati. Dicit enim Augustinus in lib. de Naturâ boni, cap. 3, circa fin., quòd *ubi hæc tria magna sunt, magnum bonum est; ubi parva, parvum; ubi nulla, nullum*. Sed peccatum non annullat bonum naturæ. Ergo non privat modum, speciem et ordinem.

2. Præterea, nihil est causa sui ipsius. Sed peccatum est *privatio modi, speciei et ordinis*, ut Augustinus dicit in lib. de Naturâ boni, cap. 4, 36 et 37. Ergo privatio modi, speciei et ordinis non est effectus peccati.

3. Præterea, diversa peccata diversos habent effectus. Sed modus, species et ordo, cum sint quædam diversa, diversas privationes habere videntur. Ergo per diversa peccata privantur. Non ergo est effectus cujuslibet peccati privatio modi, speciei et ordinis.

Sed contra est quòd peccatum est in ani-

(1) Vulgata : *Sensus enim et cogitatio humani cordis in malum vana sunt ab adolescentiâ suâ.*

mâ, sicut infirmitas in corpore, secundum illud Psal. 6, 3 : *Miserere mei, Domine, quoniam infirmus sum*. Sed infirmitas privat modum, speciem et ordinem ipsius corporis. Ergo peccatum privat modum, speciem et ordinem animæ.

Respondeo dicendum quòd, sicut in primo dictum est, quæst. 5, art. 5, modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum, in quantum hujusmodi, et quia unumquodque ens. Omne enim esse (1), et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscujusque rei qualiscumque sit, sive substantialis, sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram. Unde et in 8 Metaph., text. 10, dicitur quòd *formæ rerum sunt sicut numeri*; et ex hoc habet modum quemdam, qui mensuram respicit. Ex formâ verò suâ unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis.

Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturæ, quod habet suum modum, speciem et ordinem; et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis; et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est art. 2 hujus quæst., sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiæ, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem; et hujus privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est privatio modi, et speciei, et ordinis; et privat, vel diminuit modum, speciem et ordinem.

Unde patet responsio ad duo prima.

Ad tertium dicendum quòd modus, species et ordo se consequuntur, sicut ex dictis patet in corp. art. Unde simul privantur et diminuantur.

ARTICULUS V. — *Utrùm mors et alii corporales defectus sint effectus peccati.* — (2-2, qu. 164, et 2, dist. 30, quæst. 1, art. 1, et 3, dist. 16, qu. 1, art. 1, et 4, prol., princ., et dist. 4, qu. 3, art. 1, qu. 5, et 4 cont., cap. 52, et Mal. qu. 5, art. 4, et opusc. 3, cap. 197, 198, 199, 241, 242, et Rom. 3, lect. 3, et Hebr. 9, fin.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors et alii corporales defectus non sint effectus peccati. Si enim causa fuerit æqualis, et effectus erit æqualis. Sed hujusmodi defectus non sunt æquales in omnibus, sed in quibusdam hujusmodi defectus magis abundant; cum tamen peccatum originale sit in omnibus æquale, sicut dictum est quæst. 82, art. 4, cujus videntur hujusmodi defectus maximè esse effectus. Ergo mors et hujusmodi defe-

(1) Ita cum cod. Alean. aliisque editi ferè omnes. Garcia depravatam putat lectionem; cur? Pro esse, habet ens edit. Pat. an. 1698.

ctus non sunt effectus peccati.

2. Præterea, remotâ causâ, removetur effectus. Sed remoto omni peccato per baptismum, vel penitentiam, non removentur hujusmodi defectus. Ergo non sunt effectus peccati.

3. Præterea, peccatum actuale habet plus de ratione culpæ quàm originale. Sed peccatum actuale non transmutat naturam corporis ad aliquem defectum. Ergo multò minùs peccatum originale. Non ergo mors et alii defectus corporales sunt effectus peccati.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 5, 11 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors.*

Respondeo dicendum quòd aliquid est causa alterius dupliciter : uno modo quidem per se, alio modo per accidens. Per se quidem est causa alterius quod secundum virtutem suæ naturæ, vel formæ producit effectum ; unde sequitur quòd effectus sit per se intentus à causâ. Unde cum mors et hujusmodi defectus sint præter intentionem peccantis, manifestum est quòd peccatum non est per se causa istorum defectuum.

Per accidens autem aliquid est causa alterius, si sit causa removens prohibens ; sicut dicitur in 8 Physic., text. 32, quòd divellens columnam, per accidens movet lapidem columnæ superpositum ; et hoc modo peccatum primi parentis est causa mortis, et omnium hujusmodi defectuum in naturâ humanâ, in quantum per peccatum primi parentis sublata est originalis justitia, per quam non solum inferiores animæ vires continebantur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub animâ absque omni defectu, ut in primo habitum est, qu. 97, art. 1. Et ideò, subtractâ hâc originali justitiâ per peccatum primi parentis, sicut vulnerata est humana natura quantum ad animam per deordinationem potentiarum, ut supra dictum est, art. præc., et qu. 83, art. 3, ita etiam est corruptibilis effecta per deordinationem ipsius corporis. Subtractio autem originalis justitiæ habet rationem pænæ, sicut etiam subtractio gratiæ. Unde etiam mors et omnes defectus corporales consequentes sunt quædam pænæ originalis peccati. Et quamvis hujusmodi defectus non sint intenti à peccante, sunt tamen ordinati secundum justitiam Dei punientis.

Ad primum ergo dicendum quòd æqualitas causæ per se causat æqualem effectum. Augmentatâ enim vel diminutâ causâ per se, augetur vel diminuitur effectus. Sed æqualitas causæ removentis prohibens non ostendit æqualitatem effectuum ; si quis enim æquali impulsu divellat duas columnas, non sequitur quòd lapides superpositi æqualiter moveantur ; sed ille velocius movebitur qui gravior erit secundum proprietatem suæ naturæ, cui relinquitur remoto prohibente. Sic igitur, remotâ originali justitiâ, natura corporis humani relictâ est sibi ; et secundum hoc, secundum diversitatem naturalis complexionis quorundam corpora pluribus defectibus subjacent ; quorundam verò paucioribus, quamvis existente originali peccato æquali.

Ad secundum dicendum quòd culpa originalis et actualis removetur ab eodem, à quo

etiam removentur et hujusmodi defectus, secundum illud Apostoli Rom. 8, 11 : *Vivificabit mortalia corpora vestra per inhabitantem Spiritum ejus in vobis.* Sed utrumque sit secundum ordinem divinæ sapientiæ congruo tempore. Oportet enim quòd ad immortalitatem et impassibilitatem gloriæ, quæ in Christo inchoata est, et per Christum nobis acquisita, perveniamus conformati prius passionibus ejus. Unde oportet quòd ad tempus ejus passibilitas in nostris corporibus remaneat ad impassibilitatem gloriæ promerendam conformiter Christo.

Ad tertium dicendum quòd in peccato actuali duo possumus considerare, scilicet ipsam substantiam actûs, et rationem culpæ. Ex parte quidem substantiæ actûs potest peccatum actuale aliquem defectum corporalem causare, sicut ex superfluo cibo aliqui infirmantur et moriuntur ; sed ex parte culpæ privat gratiam, quæ datur homini ad rectificandum animæ actus, non autem ad cohibendum defectus corporales, sicut originalis justitia cohibebat. Et ideò peccatum actuale non causat hujusmodi defectus, sicut originale.

ARTICULUS VI. — *Utrum mors et alii defectus sint naturales homini.* — (2, dist. 30, qu. 1, art. 1, corp., fin., et ad 1, 3, dist. 16, qu. 1, art. 1, ad 3, et Mal. qu. 5, art. 5, et Rom. 5, lect. 3, et Hebr. 9.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd mors et hujusmodi defectus sint homini naturales. Corruptibile enim et incorruptibile differunt genere, ut dicitur in 10 Met., text. 26. Sed homo est ejusdem generis cum aliis animalibus, quæ sunt naturaliter corruptibilia. Ergo homo est naturaliter corruptibilis.

2. Præterea, omne quod est compositum ex contrariis, est naturaliter corruptibile, quasi habens in se causam corruptionis suæ. Sed corpus humanum est hujusmodi. Ergo est naturaliter corruptibile.

3. Præterea, calidum naturaliter consumit humidum. Vita autem hominis conservatur per calidum et humidum. Cum igitur operationes vitæ expleantur per actum caloris naturalis, ut dicitur in 2 de Animâ, text. 50, videtur quòd mors et hujusmodi defectus sint homini naturales.

1. Sed contra, quidquid est homini naturale, Deus in homine fecit. Sed *Deus mortem non fecit*, ut dicitur Sap. 1, 13. Ergo mors non est homini naturalis.

2. Præterea, id quod est secundum naturam, non potest dici pœna nec malum, quia unicuique rei est conveniens id quod ei est naturale. Sed mors et hujusmodi defectus sunt pœna peccati originalis, ut supra dictum est, art. præc. Ergo non sunt homini naturales.

3. Præterea, materia proportionatur formæ, et quælibet res suo fini. Finis autem hominis est beatitudo perpetua, ut supra dictum est, in procem. hujus part., et qu. 3, art. 8. Forma etiam humani corporis est anima rationalis, quæ est incorruptibilis, ut in 1 habitum est, quæst. 75, art. 6. Ergo corpus humanum est naturaliter incorruptibile.

Respondeo dicendum quòd de unaquâque

re corruptibili dupliciter loqui possumus : uno modo secundum naturam universalem; alio modo secundum naturam particularem. Natura quidem particularis est propria virtus activa et conservativa uniuscujusque rei; et secundum hanc omnis corruptio et defectus est contra naturam, ut dicitur in 2 de Celo, text. 37, quia hujusmodi virtus intendit esse et conservationem ejus cuius est.

Natura verò universalis est virtus activa in aliquo universali principio naturæ, putà in aliquo cœlestium corporum, vel alicujus superioris substantiæ, secundum quod etiam Deus à quibusdam dicitur *natura naturans*; quæ quidem virtus intendit bonum et conservationem universi, ad quod exigitur alternatio generationis et corruptionis in rebus; et secundum hoc corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formæ, quæ est principium essendi et perfectionis, sed secundum inclinationem materiæ, quæ proportionaliter attribuitur tali formæ secundum distributionem universalis agentis. Et quamvis omnis forma intendat perpetuum esse, quantum potest, nulla tamen forma rei corruptibilis potest assequi perpetuitatem suā, præter animam rationalem, eò quod ipsa non est subjecta omnino materiæ corporali, sicut aliæ formæ; quinimò habet propriam operationem immaterialem, ut in primo habitum est, qu. 75, art. 2, et qu. 76, art. 1, ad 4. Unde ex parte suæ formæ naturalior est homini incorruptio quàm aliis rebus corruptibilibus. Sed quia et ipsa habet materiam ex contrariis compositam, ex inclinatione materiæ sequitur corruptibilitas in toto. Et secundum hoc homo est naturaliter corruptibilis secundum naturam materiæ sibi relictæ, sed non secundum naturam formæ.

Tres autem primæ rationes procedunt ex parte materiæ; aliæ verò tres ex parte formæ. Unde ad earum solutionem considerandum est quod forma hominis, quæ est anima rationalis, secundum suam incorruptibilitatem, proportionata est suo fini, qui est beatitudo perpetua; sed corpus humanum, quod est corruptibile (1), secundum suam naturam consideratum, quodammodo proportionatum est suæ formæ, et quodammodo non. Duplex enim conditio potest attendi in aliquâ materiâ: una scilicet quam agens eligit, alia quæ non est ab agente electa, sed est secundum conditionem naturalem materiæ; sicut faber ad faciendum cultellum eligit materiam durum et ductilem, quæ subtiliari possit, ut sit apta incisioni; et secundum hanc conditionem ferrum est materia proportionata cultello; sed hoc quod ferrum sit frangibile, et rubiginem contrahens, consequitur ex naturali dispositione ferri; nec hoc eligit artifex in ferro, sed magis repudiaret, si posset; unde hæc dispositio materiæ non est proportionata intentioni artificis, nec intentioni artis. Similiter corpus humanum est materia electa à naturâ quantum ad hoc quod est temperatæ complexionis, ut possit esse con-

venientissimum organum tactus et aliarum virtutum sensitivarum et motivarum; sed quod sit corruptibile, hoc est ex conditione materiæ; nec est electum à naturâ; quin potius natura eligeret materiam incorruptibilem, si posset. Sed Deus, cui subjacet omnis natura, in ipsâ institutione hominis supplevit defectum naturæ; et dono justitiæ originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam, ut in primo dictum est, quæst. 97, art. 1. Et secundum hoc dicitur quod *Deus mortem non fecit*, et quod mors est pœna peccati.

Unde patet responsio ad objecta.

QUÆSTIO LXXXVI.

DE MACULA PECCATI. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de maculâ peccati; et circa hoc quærentur duo: 1° utrùm macula animæ sit effectus peccati; 2° utrùm remaneat in animâ post actum peccati.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm peccatum causet aliquam maculam in animâ.* — (*Inf., qu. 89, art. 1, et 1-2, quæst. 87, art. 6, corp., 4, dist. 18, qu. 1, art. 2, qu. 1, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non causet aliquam maculam in animâ. Natura enim superior non potest inquinari ex contactu naturæ inferioris; unde *radius solaris non inquinatur per tactum corporum fetidorum*, ut Augustinus dicit in libro contra quinque Hæreses, cap. 5, à med. Sed anima humana est multò superioris naturæ quàm res commutabiles, ad quas peccando convertitur. Ergo ex eis maculam non contrahit peccando.

2. Præterea, peccatum est principaliter in voluntate, ut supra dictum est, qu. 74, art. 1 et 2; voluntas autem est in ratione, ut dicitur in 3 de Animâ, text. 42. Sed ratio, sive intellectus non maculatur ex consideratione quarumcumque rerum, sed magis perficitur. Ergo nec voluntas ex peccato maculatur.

3. Præterea, si peccatum maculam causat, aut macula illa est aliquid positivè, aut est privatio pura. Si sit aliquid positivè, non potest esse nisi dispositio vel habitus; nihil enim aliud videtur ex actu causari. Dispositio autem et habitus non est; contingit enim remotâ dispositione vel habitu, adhuc remanere maculam, ut patet in eo qui peccavit mortaliter prodigalitate, et postea transmutatur mortaliter peccando in habitum vitii oppositi. Non ergo macula ponit aliquid positivè in animâ. Similiter etiam nec est privatio pura, quia omnia peccata eveniunt ex parte aversionis et privationis gratiæ. Sequeretur ergo quod omnium peccatorum esset una macula. Ergo macula non est effectus peccati.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 47, 22, Salomoni: *Dedisti maculam in gloriam tuam*; et Ephes. 5, 27: *Ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam aut rugam*, et utrobique loquitur de maculâ peccati. Ergo macula est effectus peccati.

Respondeo dicendum quod macula propriè dicitur in corporalibus, quando aliquod corpus nitidum perdit suum nitorem ex contactu

(1) Ita cum codd. Tarrac. et Alean. editi passim. Edit Rom., *incorruptibile*.

alterius corporis, sicut vestis, et aurum, et argentum, aut aliud hujusmodi.

In rebus autem spiritualibus ad similitudinem hujus oportet maculam dici. Habet autem anima hominis duplicem nitorem, unum quidem ex refulgentiâ luminis naturalis rationis, per quam dirigitur in suis actibus; alium verò ex refulgentiâ divini luminis, scilicet sapientiæ et gratiæ, per quam etiam homo perficitur ad benè et decenter agendum. Est autem quasi quidam animæ tactus, quando inhæret aliquibus rebus per amorem. Cum autem peccat, adhæret aliquibus rebus contra lumen rationis, et divinæ legis, ut ex supra dictis patet, quæst. 71, art. 6.

Unde ipsum detrimentum nitoris ex tali contactu proveniens macula animæ metaphoricè vocatur.

Ad primum ergo dicendum quòd anima non inquinatur ex rebus inferioribus virtute earum, quasi agentibus eis in animam; sed magis è converso anima suâ actione se inquinat, inordinate eis inhærendo contra lumen rationis et divinæ legis.

Ad secundum dicendum quòd actio intellectus perficitur secundum quòd res intelligibiles sunt in intellectu per modum ipsius intellectus; et ideò intellectus ex eis non inficitur, sed magis perficitur. Sed actus voluntatis consistit in motu ad ipsas res, ita quòd amor rei amatæ animam conglutinat; et ex hoc anima maculatur, quando inordinate inhæret, secundum illud Oseæ 9, 10 : *Facti sunt abominabiles, sicut ea quæ dilexerunt.*

Ad tertium dicendum quòd macula non est aliquid positivè in animâ, nec significat privationem solam, sed significat privationem quamdam nitoris animæ in ordine ad suam causam, quæ est peccatum; et ideò diversa peccata diversas maculas inducunt; et est simile de umbrâ, quæ est privatio luminis ex objecto alicujus corporis, et secundum diversitatem corporum objectorum diversificantur umbræ.

ARTICULUS II. — *Utrùm macula maneat in animâ post actum peccati.* — (*Inf., qu. 87, art. 6, corp., et ad 1.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd macula non maneat in animâ post actum peccati. Nihil enim manet in animâ post actum, nisi habitus vel dispositio. Sed macula non est habitus vel dispositio, ut supra habitum est, art. præc., arg. 3. Ergo macula non manet in animâ post actum peccati.

2. Præterea, hoc modo se habet macula ad peccatum, sicut umbra ad corpus, ut supra dictum est, art. præc., ad 4. Sed transeunte corpore non manet umbra. Ergo et transeunte actu peccati, non manet macula.

3. Præterea, omnis effectus dependet ex suâ causâ. Causa autem maculæ est actus peccati. Ergo, remoto actu peccati, non remanet macula in animâ.

Sed contra est quod dicitur Josue 22, 17 : *An parum est vobis, quia peccatis in Beelphegor, et usque in præsentem diem macula hujus sceleris in vobis permanet?*

Respondeo dicendum quòd macula peccati

remanet in animâ etiam transeunte actu peccati.

Cujus ratio est quia macula, sicut dictum est art. præc., importat quemdam defectum nitoris propter recessum à lumine rationis vel divinæ legis. Et ideò quamdiù homo manet extra hujusmodi lumen, manet in eo macula peccati; sed postquàm redit ad lumen rationis, et ad lumen divinum, quod fit per gratiam, tunc macula cessat. Licet autem cesset actus peccati, quo homo discessit à lumine rationis vel legis divinæ, non tamen statim homo ad illud redit in quo fuerat; sed requiritur aliquis motus voluntatis contrarius primo motui; sicut si aliquis sit distans alicui per aliquem motum, non statim cessante motu fit ei propinquus, sed oportet quòd appropinquet rediens per motum contrarium.

Ad primum ergo dicendum quòd post actum peccati nihil positivè remanet in animâ, nisi dispositio vel habitus; remanet tamen aliquid privativè, scilicet privatio conjunctionis ad divinum lumen.

Ad secundum dicendum quòd transeunte obstaculo corporis, remanet corpus diaphanum in æquali propinquitate et habitudine ad corpus illuminans; et ideò statim umbra transit: sed remoto actu peccati, non remanet anima in eadem habitudine ad Deum. Unde non est similis ratio.

Ad tertium dicendum quòd actus (1) peccati facit distantiam à Deo; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris hoc modo, sicut motus localis facit localem distantiam (2). Unde, sicut cessante motu locali, non tollitur distantia localis, ita nec cessante actu peccati, tollitur macula.

QUÆSTIO LXXXVII.

DE REATU PŒNÆ. — (*In octo articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de reatu pœnæ; et primò de ipso reatu; secundò de mortali et veniali peccato, quæ distinguuntur secundum reatum.

Et circa primum quærentur octo: 1° utrùm reatus pœnæ sit effectus peccati; 2° utrùm peccatum possit esse pœna alterius peccati; 3° utrùm aliquod peccatum faciat reum æternâ pœnâ; 4° utrùm faciat reum pœnâ infinitâ secundum quantitatem; 5° an omne peccatum faciat reum æternâ et infinitâ pœnâ; 6° utrùm reatus pœnæ possit remanere post peccatum; 7° utrùm omnis pœna inferatur pro aliquo peccato; 8° utrùm unus sit reus pœnæ pro peccato alterius.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm reatus pœnæ sit effectus peccati.* — (*2, dist. 30, qu. 1, art. 2, corp., et dist. 22, quæst. 1, art. 1, corp., et dist. 42, qu. 1, art. 2, corp., et in Exposit. litt.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd

(1) Ita communiter. Cod. Alcan., *affectus*, eundem cum aliis Mss. et editis verborum ordinem retinens.

(2) Garcia sic ponenda censet: *Actus peccati facit distantiam à Deo hoc modo sicut motus localis facit distantiam localem; quam quidem distantiam sequitur defectus nitoris.*

reatus pœnæ non sit effectus peccati. Quod enim per accidens se habet ad aliquid, non videtur esse proprius effectus ejus. Sed reatus pœnæ per accidens se habet ad peccatum, cum sit præter intentionem peccantis. Ergo reatus pœnæ non est effectus peccati.

2. Præterea, malum non est causa boni. Sed pœna bona est, cum sit justa, et à Deo. Ergo non est effectus peccati, quod est malum.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 Conf., cap. 12, in fin., quod *omnis inordinatus animus sibi ipsi est pœna*. Sed pœna non causat reatum alterius pœnæ, quia sic iretur in infinitum. Ergo peccatum non causat reatum pœnæ.

Sed contra est quod dicitur Rom. 2, 9 : *Tribulatio et angustia in omnem animam operantis malum*. Sed operari malum est peccare. Ergo peccatum inducit pœnam quæ nomine *tribulationis* et *angustiæ* designatur.

Respondeo dicendum quod ex rebus naturalibus ad res humanas derivatur ut id quod contra aliquid insurgit, ab eo detrimentum patiatur. Videmus enim in rebus naturalibus quod unum contrarium vehementius agit altero contrario superveniente; propter quod *aquæ calefactæ magis congelantur*, ut dicitur in 1 Meteor., cap. 12, circa fin. Unde in hominibus hoc ex naturali inclinatione invenitur ut unusquisque deprimat eum qui contra ipsum insurgit. Manifestum est autem quod quæcumque continentur sub aliquo ordine, sunt quodammodo unum in ordine ad principium ordinis; unde quidquid contra ordinem aliquem insurgit, consequens est ut ab eo ordine et principe ordinis deprimatur.

Cum autem peccatum sit actus inordinatus, manifestum est quod quicumque peccat, contra aliquem ordinem agit; et ideo ab ipso ordine consequens est quod deprimatur; quæ quidem depressio pœna est. Unde secundum tres ordines quibus subditur humana voluntas, triplici pœnâ potest homo puniri: primò quidem enim subditur humana natura ordini propriæ rationis; secundò ordini exterioris hominis gubernantis, vel spiritualiter, vel temporaliter, politicè seu æconomicè; tertio subditur universali ordini divini regiminis. Quilibet autem horum ordinum per peccatum pervertitur, dum ille qui peccat, agit et contra rationem, et contra legem humanam, et contra legem divinam.

Unde triplicem pœnam incurrit: unam quidem à seipso, quæ est conscientiæ remorsus; aliam verò ab homine; tertiam verò à Deo.

Ad primum ergo dicendum quod pœna consequitur peccatum, in quantum malum est ratione suæ inordinationis. Unde sicut malum est per accidens in actu peccantis præter (1) intentionem ipsius, ita et reatus pœnæ.

Ad secundum dicendum quod pœna quidem justa esse potest et à Deo, et ab homine inflicta;

(1) Ita cum cod. Alcan. edit. Rom. et Nicolai. Edit. Palavina cum Garciâ, et præter.

unde ipsa pœna non est effectus peccati directè, sed solùm dispositivè. Sed peccatum facit hominem esse reum pœnæ, quod est malum; dicit enim Dionysius, 4 cap. de div. Nomin., part. 4, lect. 18, quod *puniri non est malum, sed fieri pœnâ dignum*. Unde reatus pœnæ directè ponitur effectus peccati.

Ad tertium dicendum quod pœna illa inordinati animi debetur peccato ex hoc quod ordinem rationis pervertit. Fit autem reus alterius pœnæ per hoc quod pervertit ordinem legis divinæ vel humanæ.

ARTICULUS II. — *Utrum peccatum possit esse pœna peccati*. — (2-2, quæst. 36, art. 2, ad 4, et 1, dist. 46, art. 2, ad 4, et 2, dist. 36, art. 2, et Mal. quæst. 1, art. 4, ad 1, et Rom. 1, lect. 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse pœna peccati. Pœnæ enim sunt inductæ, ut per eas homines reducantur ad bonum virtutis, ut patet per Philosophum, in 10 Ethic., cap. ult., parum à princ. Sed per peccatum non reducitur homo in bonum virtutis, sed in oppositum. Ergo peccatum non est pœna peccati.

2. Præterea, pœnæ justæ sunt à Deo, ut patet per Augustinum, in lib. 83 QQ., qu. 82. Peccatum autem non est à Deo, et est injustum. Non ergo peccatum potest esse pœna peccati.

3. Præterea, de ratione pœnæ est quod sit contra voluntatem. Sed peccatum est à voluntate, ut ex supra dictis patet, quæst. 74, art. 1 et 2. Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

Sed contra est quod Gregorius dicit super Ezech., hom. 11, à med., et lib. 25 Moral., cap. 9, circa princ., quod *quædam peccata sunt pœnæ peccati*.

Respondeo dicendum quod de peccato dupliciter loqui possumus, per se scilicet, et per accidens. Per se quidem nullo modo peccatum potest esse pœna peccati. Peccatum enim per se consideratur secundum quod egreditur à voluntate; sic enim habet rationem culpæ. De ratione autem pœnæ est quod sit contra voluntatem, ut in 1 habitum est, quæst. 48, art. 5. Unde manifestum est quod peccatum, per se loquendo, nullo modo potest esse pœna peccati.

Per accidens autem peccatum potest esse pœna peccati tripliciter: primò quidem ex parte causæ, quæ est remotio prohibentis. Sunt enim causæ inclinantes ad peccatum, passiones, tentatio diaboli, et alia hujusmodi; quæ quidem causæ impediuntur per auxilium divinæ gratiæ, quæ subtrahitur per peccatum. Unde cum ipsa subtractio gratiæ sit quædam pœna (1), et à Deo, ut supra dictum est, quæst. 79, art. 3, sequitur quod per accidens etiam peccatum quod ex hoc sequitur, pœna dicatur. Et hoc modo loquitur Apostolus Rom. 1, 24, dicens: *Propter quod tradidit eos Deus in desideria cordis eorum*, quæ sunt animæ passiones, quia scilicet deserti homines ab auxilio divinæ gratiæ, vincuntur à passionibus. Et hoc modo semper

(1) Nicolaius, pœna à Deo

peccatum dicitur esse pœna præcedentis peccati. Alio modo ex parte substantiæ actûs, qui afflictionem inducit; sive sit actus interior, ut patet in ipsâ irâ et invidiâ; sive actus exterior, ut patet cùm aliqui gravi labore opprimuntur, et damno, ut expleant actum peccati, secundum illud Sap. 3, 7: *Lassati sumus in via iniquitatis*. Tertio modo ex parte effectûs, ut scilicet aliquid peccatum dicatur pœna respectu effectûs consequentis. Sed his duobus ultimis modis unum peccatum non solum est pœna præcedentis peccati, sed etiam sui.

Ad primum ergo dicendum quod hoc etiam quod aliqui puniuntur à Deo, dùm permittit eos in aliqua peccata profluere, ad bonum virtutis ordinatur, quandoque quidem etiam ipsorum qui peccant, cùm scilicet post peccatum humiliores et cautiores resurgunt. Semper autem est ad emendationem aliorum, qui videntes aliquos ruere de peccato in peccatum, magis reformidant peccare. In aliis autem duobus modis manifestum est quod pœna ordinatur ad emendationem, quia hoc ipsum quod homo laborem et detrimentum patitur in peccando, natum est retrahere homines à peccato.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato secundum se.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III. — *Utrum aliquod peccatum inducat reatum æternæ pœnæ.* — (Inf., art. 5, et p. 3, quæst. 86, art. 4, et 2, dist. 42, qu. 1, art. 5, et 3, dist. 29, quæst. 1, art. 3, et 4, dist. 46, quæst. 1, art. 2, et 3 cont., cap. 147 et 169, et 4, cap. 95, et opusc. 3, cap. 185 et 188, et Rom. 2, lect. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nullum peccatum inducat reatum æternæ pœnæ. Pœna enim justa adæquatur culpæ; justitia enim æqualitas est; unde dicitur Isaïæ, 27, 8: *In mensurâ contra mensuram, cùm abjecta fuerit, judicabis eam*. Sed peccatum est temporale. Ergo non inducit reatum pœnæ æternæ.

2. Præterea, pœnæ medicinæ quædam sunt, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, ante med. Sed nulla medicina debet esse infinita, quia ordinatur ad finem; quod autem ordinatur ad finem, non est infinitum, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 6, circa med. Ergo nulla pœna debet esse infinita.

3. Præterea, nullus semper facit aliquid, nisi propter se in ipso delectetur (1). Sed *Deus.... non delectatur in perditione hominum* (2), ut dicitur Sap. 1, 13. Ergo non puniet homines pœnâ sempiternâ.

4. Præterea, nihil quod est per accidens, est infinitum. Sed pœna est per accidens; non est enim secundum naturam ejus qui puniatur. Ergo non potest in infinitum durare.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46:

(1) Ita codd. Tarrac. et Alean. Editi passim: *Nullus sapiens facit, etc.* Editi Patav. an. 1698: *Nullus sapiens facit aliquod propter, se nisi in se ipso delectetur.*

(2) Vulgata: *Deus mortem non fecit, nec lætatur in perditione vivorum.*

Ibunt hi in supplicium æternum; et Marc. 3, 79, dicitur: Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non habebit remissionem in æternum, sed erit reus æterni delicti.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., peccatum ex hoc inducit reatum pœnæ, quod pervertit aliquem ordinem. Manente autem causâ, manet effectus; unde quamdiu perversitas ordinis remanet, necesse est quod remaneat reatus pœnæ. Pervertit autem aliquis ordinem quandoque quidem reparabiliter, quandoque autem irreparabiliter. Semper enim defectus, quo subtrahitur principium, irreparabilis est; si autem salvetur principium, ejus virtute alii defectus reparari possunt; sicut si corrumpatur principium visivum, non potest fieri visionis reparatio nisi solâ virtute divinâ; si verò, salvo principio visivo, aliqua impedimenta adveniant visioni, reparari possunt per naturam vel per artem. Cujuslibet autem ordinis est aliquid principium, per quod aliquis fit particeps illius ordinis. Et ideò si per peccatum corrumpatur principium ordinis quo voluntas hominis subditur Deo, erit inordinatio, quantum est de se, irreparabilis, etsi reparari possit virtute divinâ. Principium autem hujus ordinis est ultimus finis, cui homo inhæret per charitatem.

Et ideò quæcumque peccata avertunt à Deo, charitatem auferentia, quantum est de se, inducunt reatum æternæ pœnæ.

Ad primum ergo dicendum quod pœna peccato proportionatur secundum acerbitatem tam in judicio divino quàm in humano. Sed, sicut Augustinus dicit 21 de Civit. Dei, cap. 11, in nullo judicio requiritur ut pœna adæquetur culpæ secundum durationem. Non enim quia adulterium vel homicidium in momento committitur, propter hoc momentaneâ pœnâ punitur, sed quandoque quidem perpetuo carcere vel exilio, quandoque etiam morte; in quâ non consideratur occisionis mora, sed potius quod in perpetuum auferatur à societate viventium; et sic repræsentat suo modo æternitatem pœnæ inflictæ divinitus. Justum tamen est secundum Gregorium, l. 4 Dialog., cap. 44, quod *qui in suo æterno peccavit contra Deum, in æterno Dei puniatur*. Dicitur autem aliquis in suo æterno peccasse, non solum secundum continuationem actûs in totâ hominis vitâ durantis, sed quia ex hoc ipso quod finem in peccato constituit, voluntatem habet in æternum peccandi. Unde dicit Gregorius 4 Moral. (ubi non occurrit, sed habetur loc. sup. cit.), quod *iniqui voluissent sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitatibus permanere*.

Ad secundum dicendum quod pœna quæ etiam secundum leges humanas infligitur, non semper est medicinalis ei qui punitur, sed solum aliis; sicut cùm latro suspenditur, non ut ipse emendetur, sed propter alios, ut saltem metu pœnæ peccare desistant, secundum illud Prov. 19, 25: *Pestilente flagellato, stultus sapientior erit*. Sic igitur et æternæ pœnæ reproborum à Deo inflictæ, sunt medicinales his qui consideratione pœnarum abs-

tinent à peccatis, secundum illud Psal. 59, 6 : *Dedisti metuentibus te significationem, ut fugiant à facie arcûs, ut liberentur dilecti tui.*

Ad tertium dicendum quod Deus non delectatur in pœnis propter ipsas, sed delectatur in ordine suæ justitiæ, quæ hoc requirit.

Ad quartum dicendum quod pœna etsi per accidens ordinetur ad naturam, per se tamen ordinatur ad privationem (1) ordinis, et ad Dei justitiam; et ideo, durante inordinatione, semper durat pœna.

ARTICULUS IV. — *Utrum peccato debeat pœna infinita secundum quantitatem.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccato debeat pœna infinita secundum quantitatem. Dicitur enim Jerem. 10, 24 : *Corripe me, Domine, verumtamen in iudicio, et non in furore tuo, ne fortè ad nihilum redigas me.* Ira autem Dei, vel furor metaphorice significat vindictam divinæ justitiæ; redigi autem in nihilum, est pœna infinita; sicut et ex nihilo aliquid facere, est virtutis infinitæ. Ergo secundum vindictam divinam peccatum punitur pœnâ infinitâ secundum quantitatem.

2. Præterea, quantitati culpæ respondet quantitas pœnæ, secundum illud Deuter. 25, 2 : *Pro mensurâ peccati erit et plagarum modus.* Sed peccatum quod contra Deum committitur, est infinitum; tantò enim gravius est peccatum, quantò major est persona contra quam peccatur; sicut gravius peccatum est percutere principem, quàm percutere hominem privatum, Dei autem magnitudo est infinita. Ergo pœna infinita debetur pro peccato quod contra Deum committitur.

3. Præterea, dupliciter est aliquid infinitum, duratione scilicet, et quantitate. Sed duratione est pœna infinita. Ergo et quantitate.

Sed contra est quod secundum hoc omnium peccatorum mortalium pœnæ essent æquales; non enim est infinitum infinito majus.

Respondeo dicendum quod pœna proportionatur peccato. In peccato autem duo sunt: quorum unum est aversio ab incommutabili bono, quod est infinitum, unde ex hac parte peccatum est infinitum; aliud quod est in peccato, est inordinata conversio ad commutabile bonum, et ex hac parte peccatum est finitum, tum quia ipsum bonum commutabile est finitum, tum etiam quia ipsa conversio est finita; non enim possunt esse actus creaturæ infiniti.

Ex parte igitur aversionis respondet peccato pœna damni, quæ etiam est infinita; est enim amissio infiniti boni, scilicet Dei. Ex parte autem inordinatæ conversionis respondet ei pœna sensûs, quæ etiam est finita.

Ad primum ergo dicendum quod omninò redigi in nihilum eum qui peccat, non convenit divinæ justitiæ, quia repugnat perpetuitati pœnæ, quæ est secundum divinam justitiam, ut dictum est in corp., et art. præc. Sed in nihilum redigi dicitur, qui spiritualibus bonis privatur, secundum illud 1 Cor. 13, 2 :

(1) Ita cum eod. Alean. aliisque editis quos vidimus omnes. Theologi, ad reparationem.

Si non habuero charitatem, nihil sum.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato ex parte aversionis; sic enim homo contra Deum peccat.

Ad tertium dicendum quod duratio pœnæ respondet durationi culpæ, non quidem ex parte actûs, sed ex parte maculæ, quæ durante manet reatus pœnæ; sed acerbitas pœnæ respondet gravitati culpæ. Culpa autem quæ est irreparabilis, de se habet quod perpetuò duret; et ideo debetur ei pœna æterna. Non autem ex parte conversionis habet infinitatem; et ideo non debetur ei ex hac parte pœna infinita secundum quantitatem.

ARTICULUS V. — *Utrum omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ.* — (Sup., art. 3, et locis ibid. citatis.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omne peccatum inducat reatum pœnæ æternæ. Pœna enim, ut dictum est art. præc., proportionatur culpæ. Sed pœna æterna differt à temporali in infinitum. Nihilum autem peccatum differre videtur ab altero in infinitum; cum omne peccatum sit humanus actus, qui infinitus esse non potest. Cum ergo alicui peccato debeat pœna æterna, sicut dictum est art. 3 hujus qu., videtur quod nulli peccato debeat pœna temporalis tantum.

2. Præterea, peccatum originale est minimum peccatorum; unde et Augustinus dicit in Ench., cap. 93, quod *mitissima pœna est eorum qui pro solo peccato originali puniuntur*. Sed peccato originali debetur pœna perpetua; nunquàm enim videbunt regnum Dei pueri qui sine baptismo decesserunt cum originali peccato, ut patet per id quod Dominus dicit Joan. 3, 3 : *Nisi quis renatus fuerit denuò, non potest videre regnum Dei.* Ergo multò magis omnium aliorum peccatorum pœna erit æterna.

3. Præterea, peccato non debetur major pœna ex hoc quod alteri peccato adjungitur; cum utrumque peccatum suam habeat pœnam taxatam secundum divinam justitiam. Sed peccato veniali debetur pœna æterna, si cum mortali peccato inveniatur in aliquo damnato, quia in inferno nulla esse potest remissio. Ergo peccato veniali simpliciter debetur pœna æterna. Nulli ergo peccato debetur pœna temporalis.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 Dialog., cap. 39, quod *quædam leviores culpæ post hanc vitam remittuntur*. Non ergo omnia peccata pœnâ æternâ puniuntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 3 hujus qu., peccatum causat reatum pœnæ æternæ, in quantum irreparabiliter repugnat ordini divinæ justitiæ, per hoc scilicet quod contrariatur ipsi principio ordinis, quod est ultimus finis. Manifestum est autem quod in quibusdam peccatis est quidem aliqua inordinatio, non tamen per contrarietatem ad ultimum finem, sed solum circa ea quæ sunt ad finem in quantum plus vel minus debite eis intenditur, salvato tamen ordine ad ultimum finem, putà

cùm homo etsi nimis ad aliquam rem temporalem afficiatur, non tamen pro eâ vellet Deum offendere, aliquid contra præceptum ejus faciendo. Unde hujusmodi peccatis non debetur æterna pœna, sed temporalis.

Ad primum ergo dicendum quòd peccata non differunt in infinitum ex parte conversionis ad bonum commutabile, in quâ consistit substantia actûs, differunt autem in infinitum ex parte aversionis. Nam quædam peccata committuntur per aversionem ab ultimo fine, quædam verò per inordinationem circa ea quæ sunt ad finem; finis autem ultimus ab his quæ sunt ad finem in infinitum differt.

Ad secundum dicendum quòd peccato originali non debetur pœna æterna ratione suæ gravitatis, sed ratione conditionis subjecti, scilicet hominis qui sine gratiâ invenitur, per quam solùm fit remissio pœnæ.

Et similiter dicendum est ad tertium de veniali peccato. Æternitas enim pœnæ non respondet quantitati culpæ, sed irremissibilitati ipsius, ut dictum est art. 3 hujus quæst.

ARTICULUS VI. — *Utrùm reatus pœnæ remaneat post peccatum.* — (2, dist. 42, quæst. 1, art. 2, et 4, dist. 14, quæst. 2, art. 3, qu. 2, ad 1, et Ver. qu. 28, art. 2, ad 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd reatus pœnæ non remaneat post peccatum. Remotâ enim causâ, removetur effectus. Sed peccatum est causa reatûs pœnæ. Ergo, remoto peccato cessat reatus pœnæ.

2. Præterea, peccatum removetur per hoc quòd homo ad virtutem redit. Sed virtuoso non debetur pœna, sed magis præmium. Ergo, remoto peccato, non remanet reatus pœnæ.

3. Præterea, pœnæ sunt medicinæ, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 3, à princ. Sed postquàm aliquis jam est ab infirmitate curatus, non adhibetur ipsi medicina. Ergo, remoto peccato, non remanet debitum pœnæ.

Sed contra est quod dicitur 2 Regum 12, 13, quòd *David dixit ad Nathan: Peccavi Domino. Dixitque Nathan ad David: Dominus quoque transtulit peccatum tuum, non morieris. Verumtamen, quia blasphemare fecisti inimicos nomen Domini, filius (1) qui natus est tibi, morte morietur.* Punitur ergo aliquis à Deo etiam postquàm ei peccatum dimittitur, et sic reatus pœnæ remanet, peccato remoto.

Respondeo dicendum quòd in peccato duo possunt considerari, scilicet actus culpæ, et macula sequens. Planum est autem quòd cessante actu peccati, remanet reatus in omnibus peccatis actualibus. Actus enim peccati facit hominem reum pœnæ, in quantum transgreditur ordinem divinæ justitiæ, ad quem non redit nisi per quamdam recompensationem pœnæ, quæ ad æqualitatem justitiæ reducit, ut scilicet qui plus voluntati suæ indulsit quàm debuit, contra mandatum Dei agens, secundum ordinem divinæ justitiæ aliquid contra illud quod vellet, spontaneus vel invitatus patiat. Quod etiam in injuriis ho-

minibus factis observatur, ut per recompensationem pœnæ reintegretur æqualitas justitiæ. Unde patet quòd cessante actu peccati vel injuriæ illatæ, adhuc remanet debitum pœnæ.

Sed si loquamur de ablatione peccati quantum ad maculam, sic manifestum est quòd macula peccati ab animâ auferri non potest, nisi per hoc quòd anima Deo conjungitur; per cuius distantiam detrimentum proprii nitoris incurrebat, quòd est macula, ut supra dictum est, quæst. 86, art. 1. Conjungitur autem Deo homo per voluntatem. Unde macula peccati ab homine tolli non potest, nisi voluntas hominis ordinem divinæ justitiæ acceptet, ut scilicet vel ipse sibi pœnam spontaneus assumat in recompensationem culpæ præteritæ, vel etiam à Deo illatam patienter sustineat; utroque enim modo pœna rationem satisfactionis habet.

Pœna autem satisfactoria diminuit aliquid de ratione pœnæ. Est enim de ratione pœnæ quòd sit contra voluntatem. Pœna autem satisfactoria, etsi secundum absolutam considerationem sit contra voluntatem, non tamen ut nunc, et per hoc est voluntaria; unde simpliciter est voluntaria, secundum quid autem involuntaria, sicut patet ex his quæ supra de voluntario et involuntario dicta sunt, quæst. 6, art. 6. Dicendum est ergo quòd remotâ maculâ culpæ, potest quidem remanere reatus, non pœnæ simpliciter, sed satisfactoriæ.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut cessante actu peccati, remanet macula, ut supra dictum est, qu. 86, art. 2, ita etiam potest remanere reatus; cessante verò maculâ, non remanet reatus secundum eandem rationem, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd virtuoso non debetur pœna simpliciter; potest tamen ei deberi pœna ut satisfactoria, quia hoc ipsum ad virtutem pertinet ut satisfaciatur pro his in quibus offendit vel Deum vel hominem.

Ad tertium dicendum quòd remotâ maculâ sanatum est vulnus peccati quantum ad voluntatem. Requiritur autem adhuc pœna ad sanationem aliarum virium animæ, quæ per peccatum præcedens deordinatæ fuerunt, ut scilicet per contraria curentur. Requiritur etiam ad restituendum æqualitatem justitiæ, et ad amovendum scandalum aliorum, ut ædificentur in pœnâ qui sunt scandalizati culpâ, ut patet ex exemplo de David inducto, in arg. *Sed cont.*

ARTICULUS VII. — *Utrùm omnis pœna sit propter aliquam culpam.* — (3 p., quæst. 14, art. 1, ad 2, et 2, dist. 30, quæst. 1, art. 2, et dist. 36, art. 4, et 4, dist. 15, qu. 1, art. 4, quæst. 2, ad 3, et 3 cont., cap. 141, et Mal. quæst. 2, art. 4, corp.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis pœna sit propter aliquam culpam. Dicitur enim Joan. 9, 3, de cæco nato: *Neque hic peccavit, neque parentes ejus, ut nasceretur cæcus.* Et similiter vidimus quòd multi pueri etiam baptizati graves pœnas patiuntur, ut putâ febres, dæmonum oppressiones, et multa hujusmodi; cùm tamen in eis non sit

(1) Vulgata: *Inimicos Domini propter verbum hoc, filius, etc.*

peccatum, postquam sunt baptizati; et antequam sint baptizati, non est in eis plus de peccato quam in aliis pueris qui hæc non patiuntur. Non ergo omnis pœna pro peccato est.

2. Præterea, ejusdem rationis esse videtur quod peccatores prosperentur, et quod aliqui innocentes puniantur. Utrumque autem in rebus humanis frequenter invenimus. Dicitur enim de iniquis in Psalm. 72, 5: *In labore hominum non sunt, et cum hominibus non flagellabuntur*; et Job. 21, 7: *Impii vivunt, sublevati sunt, confortatique divitiis*; et Habacuc 1, 13, dicitur: *Quare respicis contemptores, et taces conculcante impio justiores se* (1)? Non ergo omnis pœna infligitur pro culpâ.

3. Præterea, de Christo dicitur 1 Petri 2, 22, quod *peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus*; et tamen ibidem dicitur quod *passus est pro nobis*. Ergo non semper pœna à Deo dispensatur pro culpâ.

Sed contra est quod dicitur Job. 4, 5: *Quis unquam innocens periit, aut quando recti delicti sunt? Quin potius vidi eos qui operantur iniquitatem, flunte Deo, periisse*. Et Augustinus dicit in 1 Retract., cap. 9, ad fin., quod *omnis pœna justa est, et pro peccato aliquo impenditur*.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est, art. præc., pœna potest dupliciter considerari, simpliciter, et in quantum satisfactoria.

Pœna quidem satisfactoria est quodammodo voluntaria; et quia contingit eos qui differunt in reatu pœnæ, esse unum secundum voluntatem unionem amoris, inde est quod interdum aliquis qui non peccavit, pœnam voluntarius pro alio portat; sicut etiam in rebus humanis videmus quod aliquis in se transfert alterius debitum.

Si verò loquamur de pœnâ simpliciter, secundum quod habet rationem pœnæ, sic semper habet ordinem ad culpam propriam: sed quandoque quidem ad culpam actualem, puta quando aliquis vel à Deo vel ab homine pro peccato commisso punitur; quandoque verò ad culpam originalem, et hoc quidem vel principaliter, vel consequenter. Principaliter quidem pœna originalis peccati est quod natura humana sibi relinquitur destituta auxilio originalis justitiæ; sed ad hoc consequuntur omnes pœnalitates, quæ ex defectu naturæ hominibus contingunt.

Sciendum tamen est quod quandoque aliquid videtur esse pœnale, quod tamen non habet simpliciter rationem pœnæ. Pœna enim est species mali, ut in 1 dictum est, qu. 48, art. 5. Malum autem est privatio boni. Cum autem sint plura hominis bona, scilicet animæ, corporis et exteriorum rerum, contingit interdum quod homo patitur detrimentum in minori bono, ut augeatur in majori; sicut cum patitur detrimentum pecuniæ propter sanitatem corporis, vel in utroque horum propter salutem animæ et propter gloriam Dei; et tunc tale detrimentum non est simpliciter malum hominis, sed secundum quid;

(1) Vulgata: *Quare respicis super iniqua agentes, et taces devorante impio justiores se?*

unde non habet simpliciter rationem pœnæ, sed medicinæ; nam et medici austeras potiones propinant infirmis, ut conferant sanitatem. Et quia hujusmodi non propriè habent rationem pœnæ, non reducuntur ad culpam sicut ad causam, nisi pro tanto quia hoc ipsum quod oportet humanæ naturæ medicinas pœnales adhibere, est ex corruptione naturæ, quæ est pœna originalis peccati. In statu enim innocentie non opportuisset aliquem ad profectum virtutis inducere per pœnalia exercitia. Unde hoc ipsum quod est pœnale in talibus reducitur ad originalem culpam sicut ad causam.

Ad primum ergo dicendum quod hujusmodi defectus eorum qui nascuntur, vel etiam puerorum, sunt effectus et pœnæ originalis peccati, ut dictum est in corp. art. et qu. 85, art. 5, et manent etiam post baptismum propter causam superius dictam, et quod non sint æqualiter in omnibus, contingit propter naturæ diversitatem, quæ sibi relinquitur, ut supra dictum est, qu. 82, art. 4, ad 2. Ordinantur tamen hujusmodi defectus secundum divinam providentiam ad salutem hominum, vel eorum qui patiuntur, vel aliorum qui pœnis admonentur, et etiam ad gloriam Dei.

Ad secundum dicendum quod bona temporalia et corporalia sunt quidem aliqua bona hominis, sed parva; bona verò spiritualia sunt magna hominis bona. Pertinet igitur ad divinam justitiam ut virtuosus det spiritualia bona, et de temporalibus bonis vel matis tantum det eis, quantum sufficit ad virtutem. Ut enim Dionysius dicit, 8 cap. de div. Nom., lect. 4, *divinæ justitiæ est non emollire optimorum fortitudinem materialium donationibus*. Aliis verò hoc ipsum quod temporalia dantur, in malum spiritualium cedit. Unde in Psalm. 72, 6, concluditur: *Ideo tenuit eos superbia*.

Ad tertium dicendum quod Christus pœnam sustinuit satisfactoriam, non pro suis, sed pro nostris peccatis.

ARTICULUS VIII. — *Utrum aliquis puniatur pro peccato alterius*. — (2-2, qu. 108, art. 4, corp., et ad 1, et 2, dist. 33, quæst. 1, art. 2, et 4, dist. 46, art. 2, quæst. 3, corp., et qu. 2, art. 2, quæst. 2, ad 3, et Mal. quæst. 4, art. 1, ad 19, et art. 8, ad 6, 7, 8, 9, 12 et 13, et quæst. 5, art. 4, corp., et quodl. 12, art. 24, ad 1, et Psalm. 18, fin., et Isai. 14, et Joan. 9.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis puniatur pro peccato alterius. Dicitur enim Exodi 20, 5: *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitatem patrum in filios in tertiam et quartam generationem his* (1) *qui odierunt me*; et Matth. 23, 35, dicitur: *Ut veniat super vos omnis sanguis justus qui effusus est super terram*.

2. Præterea, justitia humana derivatur à justitiâ divinâ. Sed secundum justitiam humanam aliquando filii puniuntur pro parentibus, sicut patet in crimine læsæ majestatis. Ergo etiam secundum divinam justitiam unus punitur pro peccato alterius.

(1) Vulgata, eorum.

3. Præterea, si dicatur filius non puniri pro peccato patris, sed pro peccato proprio, in quantum imitatur malitiam paternam, non magis hoc dicitur de filiis quàm de extraneis, qui simili pœnâ puniuntur in his quorum peccata imitantur. Non ergo videtur quòd filii pro peccatis propriis puniantur, sed pro peccatis parentum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 20 : *Filius non portabit iniquitatem patris.*

Respondeo dicendum quòd si loquamur de pœnâ satisfactoriâ, quæ voluntariè assumitur, contingit quòd unus portet pœnam alterius, in quantum sunt quodammodò unum, sicut jam dictum est, art. præc.

Si autem loquamur de pœnâ pro peccato inflictâ, in quantum habet rationem pœnæ, sic solùm unusquisque pro peccato suo punitur, quia actus peccati aliquid personale est.

Si autem loquamur de pœnâ quæ habet rationem medicinæ, sic contingit quòd unus punitur pro peccato alterius. Dictum est enim art. præc., quòd detrimenta corporalium rerum, vel etiam ipsius corporis, sunt quædam pœnales medicinæ ordinatæ ad salutem animæ. Unde nihil prohibet talibus pœnis aliquem puniri pro peccato alterius, vel à Deo vel ab homine, utpote filios pro patribus, et subditos pro dominis, in quantum sunt quædam res eorum, ita tamen quòd si filius vel subditus est particeps culpæ, huiusmodi pœnalis defectus habet rationem pœnæ quantum ad utrumque, scilicet et eum qui punitur, et eum pro quo punitur; si verò non sit particeps culpæ, habet rationem pœnæ quantum ad eum pro quo punitur, quantum verò ad eum qui punitur, rationem medicinæ tantum; nisi per accidens, in quantum peccato alterius consentit; ordinatur enim ei ad bonum animæ, si patienter sustineat. Pœnæ verò spirituales non sunt medicinales, quia bonum animæ non ordinatur ad aliud melius bonum. Unde in bonis animæ nullus patitur detrimentum sine culpâ propriâ. Et propter hoc etiam talibus pœnis, ut dicit Augustinus in epist. ad Avitum (ad Auxilium), unus non punitur pro alio, quia quantum ad animam filius non est res patris. Unde et hujus causam Dominus assignans dicit Ezech. 18, 4 : *Omnes animæ meæ sunt.*

Ad primum ergo dicendum quòd utrumque dictum videtur esse referendum ad pœnas temporales vel corporales, in quantum filii sunt quædam res parentum, et successores prædecessorum. Vel si referatur ad pœnas spirituales, hoc dicitur propter imitationem culpæ; unde in Exod. additur : *His qui ode- rant me*; et in Matth. 23, 32, dicitur : *Et vos implete mensuram patrum vestrorum.* Dicit autem puniri peccata patrum in filiis, quia filii in peccatis parentum nutriti prouiores sunt ad peccandum tum propter consuetudinem, tum etiam propter exemplum patrum, quasi auctoritatem eorum sequentes; sunt etiam majori pœnâ digni, si pœnas patrum videntes correcti non sunt. Ideò autem addit : *In tertiam et quartam generationem*, quia tantum consueverunt homines vivere, ut tertiam, et quar-

tam generationem videant; et sic mutuò videre possunt et filii peccata parentum ad imitandum, et patres pœnas filiorum ad dolendum.

Ad secundum dicendum quòd pœnæ illæ sunt corporales et temporales, quas justitia humana uni pro peccato alterius infligit; et sunt remedia quædam, vel medicinæ contra culpas sequentes, ut vel ipsi qui puniuntur, vel alii cohibeantur à similibus culpis.

Ad tertium dicendum quòd magis dicuntur (1) puniri pro peccatis aliorum propinqui quàm extranei, tum quia pœnæ propin- quorum quodammodò redundant in illos qui peccaverunt, ut dictum est in corp. art., in quantum filius est quædam res patris; tum etiam quia et domestica exempla, et domesticæ pœnæ magis movent. Unde quando aliquis nutritus est in peccatis parentum, vehementius ea sequitur; et si ex eorum pœnis non est deterritus, obstinatio videtur; unde et est majori pœnâ dignus.

QUÆSTIO LXXXVIII.

DE PECCATO VENIALI ET MORTALI, — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde quia peccatum veniale et mortale distinguuntur secundum reatum, considerandum est de eis; et primò considerandum est de veniali per comparisonem ad mortale, secundò de veniali secundum se.

Circa primum quæruntur sex : 1º utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale; 2º utrum distinguantur genere; 3º utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale; 4º utrum veniale peccatum possit fieri mortale; 5º utrum circumstantia aggravans possit de veniali peccato facere mortale; 6º utrum peccatum mortale possit fieri veniale.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum veniale peccatum convenienter dividatur contra mortale.* — (2, dist. 42, qu. 1, art. 3, et 3 cont., cap. 139, fin., et 143, et Mat. quæst 7, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd veniale peccatum non convenienter dividatur contra mortale. Dicit enim Augustinus 22 lib. contra Faustum, cap. 27, in prin. : *Peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam.* Sed esse contra legem æternam, dat peccato quòd sit mortale. Ergo omne peccatum est mortale. Non ergo peccatum veniale dividitur contra mortale.

2. Præterea, Apostolus dicit, 1 Corinth. 10, 31 : *Sive manducatis, sive bibitis, sive aliquid aliud* (2) *facitis, omnia in gloriam Dei facite.* Sed contra hoc præceptum facit quicumque peccat; non enim peccatum fit propter gloriam Dei. Cum ergo facere contra præceptum sit peccatum mortale, videtur quòd quicumque peccat, mortaliter peccet.

3. Præterea, quicumque amore alicui rei inhæret ei vel sicut fruens, vel sicut utens, ut patet per Augustinum 1 de Doct. christ., cap. 3 et 4. Sed nullus peccans inhæret bono commutabili, quasi utens; non enim refert

(1) Alcan. et Nicol., debent.

(2) In Vulgatâ deest aliud.

ipsum ad bonum quod nos beatos facit, quod propriè est uti, ut Augustinus dicit ibid., cap. 3. Ergo quicumque peccat, fruitur bono commutabili. Sed *frui rebus utendis est humana perversitas*, ut Augustinus dicit in lib. 83 QQ., quæst. 30, parum à princ. Cum ergo perversitas peccatum mortale nominetur, videtur quòd quicumque peccat, mortaliter peccet.

4. Præterea, quicumque accedit ad unum terminum, ex hoc ipso recedit ab alio. Sed quicumque peccat, accedit ad bonum commutabile. Ergo recedit à bono incommutabili. Ergo peccat mortaliter. Non ergo convenienter peccatum veniale contra mortale dividitur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in homil. super Joan. (scilicet tract. 41, à med., et in Enchir. cap. 44, in fin.), quòd *crimen est quod damnationem meretur, veniale autem est quod non meretur damnationem*. Sed crimen nominat peccatum mortale. Ergo veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Respondeo dicendum quòd aliqua, secundum quòd propriè accipiuntur, non videntur esse opposita, quæ si metaphoricè accipiuntur, opponi inveniuntur; sicut ridere non opponitur ei quod est arescere; sed secundum quòd ridere metaphoricè de prato dicitur, propter ejus floritionem et virorem, opponitur ei quod est arescere.

Similiter si mortale propriè accipiatur, prout refertur ad mortem corporalem, non videtur oppositionem habere cum veniali, nec ad idem genus pertinere. Sed si mortale accipiatur metaphoricè, secundum quòd dicitur in peccatis, mortale opponitur ei quod est veniale. Cum enim peccatum sit quædam infirmitas animæ, ut supra habitum est, quæst. 61, art. 1, ad 3, et quæst. 72, art. 5, et quæst. 74, art. 9, ad 2, peccatum aliquod mortale dicitur ad similitudinem morbi; qui dicitur mortalis ex eo quòd inducit defectum irreparabilem per destitutionem alicujus principii, ut dictum est quæst. 72, art. 5. Principium autem spiritualis vitæ, quæ est secundum virtutem, est ordo ad ultimum finem, ut supra dictum est, quæst. 72, art. 5, et quæst. 87, art. 3, qui quidem, si destitutus fuerit, reparari non potest per aliquod principium intrinsecum, sed solum per virtutem divinam, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 3, quia inordinationes eorum quæ sunt ad finem, reparantur ex fine; sicut error qui accidit circa conclusiones, per veritatem principiorum reparatur. Defectus ergo ordinis ultimi finis non potest per aliquid aliud reparari quod sit principalius, sicut nec error qui est circa principia; et ideò hujusmodi peccata dicuntur mortalia, quasi irreparabilia. Peccata autem quæ habent inordinationem circa ea quæ sunt ad finem, conservato ordine ad ultimum finem, reparabilia sunt; et hæc dicuntur venialia. Tunc enim peccatum veniam habet, quando reatus pænæ tollitur, qui cessat cessante peccato, ut dictum est quæst. 87, art. 6. Secundum hoc ergo mortale et veniale opponuntur, sicut reparabile et irreparabile;

et hoc dico per principium interius, non autem per comparisonem ad virtutem divinam, quæ omnem morbum et corporalem et spiritualem potest reparare.

Et propter hoc veniale peccatum convenienter dividitur contra mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd divisio peccati in veniale et mortale non est divisio generis in species, quæ æqualiter participant rationem generis, sed analogi in eà de quibus prædicatur secundum prius et posterius; et ideò perfecta ratio peccati, quam Augustinus ponit, convenit peccato mortali. Peccatum autem veniale dicitur peccatum secundum rationem imperfectam et in ordine ad peccatum mortale; sicut accidens dicitur ens in ordine ad substantiam, secundum imperfectam rationem entis; non enim est contra legem, quia venialiter peccans non facit quod lex prohibet, nec prætermittit id ad quod lex per præceptum obligat; sed facit præter legem, quia non observat modum rationis, quem lex intendit.

Ad secundum dicendum quòd illud præceptum Apostoli est affirmativum, unde non obligat ad semper; et sic non facit contra hoc præceptum quicumque non actu refert in gloriam Dei omne quod facit. Sufficit ergo quòd aliquis habitualiter referat se et omnia sua in Deum, ad hoc quòd non semper mortaliter peccet, cum aliquem actum non refert in gloriam Dei actualiter. Veniale autem peccatum non excludit habitualement ordinationem actus humani in gloriam Dei, sed solum actualement, quia non excludit charitatem, quæ habitualiter ordinat in Deum. Unde non sequitur quòd ille qui peccat venialiter, peccet mortaliter.

Ad tertium dicendum quòd ille qui peccat venialiter, inhæret bono temporali non ut fruens, quia non constituit in eo finem, sed ut utens, referens in Deum non actu, sed habitu.

Ad quartum dicendum quòd bonum commutabile non accipitur ut terminus contrapositus incommutabili bono, nisi quando constituitur in eo finis. Quod enim est ad finem, non habet rationem termini.

ARTICULUS II. — *Utrum peccatum mortale et veniale differant genere.* — (Sup., quæst. 72, art. 5, et 2, dist. 24, quæst. 3, art. 6, ad 6, et dist. 42, quæst. 1, art. 4, corp., et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 2, quæst. 4, ad 5, et Mal. quæst. 1, art. 8, corp., et quæst. 7, art. 1, et opusc. 3, cap. 178.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale et mortale non differant genere, scilicet quòd aliquod sit peccatum mortale ex genere, et aliquod veniale ex genere. Bonum enim et malum ex genere in actibus humanis accipitur per comparisonem ad materiam, sive ad objectum, ut supra dictum est, qu. 18, art. 2 et 8. Sed secundum quodlibet objectum vel materiam contingit peccare mortaliter et venialiter: quodlibet enim bonum commutabile potest homo diligere vel infra Deum, quod est peccare venialiter, vel supra Deum, quod est peccare mor-

taliter. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

2. Præterea, sicut dictum est supra, art. præc., peccatum mortale dicitur quod est irreparabile; peccatum autem veniale, quod est reparabile. Sed esse irreparabile convenit peccato quod fit ex malitiâ, quod secundum quosdam irremissibile dicitur; esse autem reparabile convenit peccato quod fit per infirmitatem vel ignorantiam, quod dicitur remissibile. Ergo peccatum mortale et veniale differunt, sicut peccatum quod est ex malitiâ commissum, vel ex infirmitate et ignorantia. Sed secundum hoc non differunt peccata genere, sed causâ, ut supra dictum est, quæst. 76, 77 et 78. Ergo peccatum veniale et mortale non differunt genere.

3. Præterea, supra dictum est, quæst. 74, art. 3, ad 3, et art. 10, quod subiti motus tam sensualitatis quàm rationis sunt peccata venialia. Sed subiti motus inveniuntur in quolibet peccati genere. Ergo non sunt aliqua peccata venialia ex genere.

Sed contra est quod Augustinus in sermone de Purgatorio enumerat quædam genera peccatorum venialium, et quædam genera peccatorum mortalium.

Respondeo dicendum quod peccatum veniale à veniâ dicitur. Potest igitur aliquod peccatum dici veniale uno modo, quia est veniam consecutum; et sic dicit Ambrosius, lib. de Parad., cap. 14, à med., quod *omne peccatum per pœnitentiam sit veniale*, et hoc dicitur veniale ex eventu; alio modo dicitur veniale, quia non habet in se unde veniam non consequatur vel totaliter vel in parte. In parte quidem, sicut cum habet in se aliquid diminuens culpam, ut cum fit ex infirmitate vel ignorantia; et hoc dicitur veniale ex causâ; in toto autem ex eo quod non tollit ordinem ad ultimum finem, unde non meretur pœnam æternam, sed temporalem; et de hoc veniali ad præsens intendimus; de primis enim duobus constat quod non habent genus aliquod determinatum.

Sed veniale tertio modo dictum potest habere genus determinatum, ita quod aliquod peccatum dicatur veniale ex genere, et aliquod mortale ex genere, secundum quod genus vel species actûs determinatur ex objecto. Cum enim voluntas fertur in aliquid quod secundum se repugnat charitati, per quam homo ordinatur in ultimum finem, illud peccatum ex suo objecto habet quod sit mortale, unde est mortale ex genere; sive sit contra dilectionem Dei, sicut blasphemia, perjurium et huiusmodi; sive contra dilectionem proximi, sicut homicidium, adulterium, et similia; unde huiusmodi sunt peccata mortalia ex suo genere. Quandoque verò voluntas peccantis fertur in id quod in se continet quamdam inordinationem, non tamen contrariatur dilectioni Dei et proximi, sicut verbum otiosum, risus superfluous, et alia huiusmodi; et talia sunt peccata venialia ex suo genere, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 5.

Sed quia actus mortales recipiunt rationem boni et mali non solum ex objecto, sed etiam

ex aliquâ dispositione agentis, ut supra habitum est, quæst. 77, art. 6, et quæst. 78, art. 4, contingit quandoque quod id quod est peccatum veniale ex genere, ratione sui objecti, sit mortale ex parte agentis, vel quia in eo constituit finem ultimum, vel quia ordinat ipsum ad aliquid quod est peccatum mortale ex genere, puta cum aliquis ordinat verbum otiosum ad adulterium committendum.

Similiter etiam ex parte agentis contingit quod aliquod peccatum quod ex suo genere est mortale, sit veniale, propter hoc scilicet quod actus est imperfectus, id est, non deliberatus ratione, quæ est principium proprium mali actûs, sicut supra dictum est, quæst. 74, art. 10, de subitis motibus infidelitatis.

Ad primum ergo dicendum quod ex hoc ipso quod aliquis eligit id quod repugnat divinæ charitati, convincitur præferre illud charitati divinæ, et per consequens plus amare ipsum quàm Deum; et ideò aliqua peccata ex genere quæ de se (1) repugnant charitati, habent quod aliquid diligatur supra Deum; et sic sunt ex genere suo mortalia.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit de peccato veniali ex causâ.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de peccato quod est veniale propter imperfectionem actûs.

ARTICULUS III. — *Utrum peccatum veniale sit dispositio ad mortale.* — (2-2, quæst. 24, art. 10, corp., fin., et quæst. 186, art. 9, corp., et 1, dist. 17, quæst. 2, art. 5, corp., fin., et 2, dist. 42, quæst. 1, art. 3, et Ver. quæst. 24, art. 6, ad 16, et Mal. quæst. 7, art. 1, ad 7, et art. 3, corp., et ad 1, et 3, art. 6, ad 5, et quæst. 14, art. 2, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale non sit dispositio ad mortale. Unum enim oppositum non disponit ad aliud. Sed peccatum veniale et mortale ex opposito dividuntur, ut dictum est art. 1 huius quæst. Ergo peccatum veniale non est dispositio ad mortale.

2. Præterea, actus disponit ad aliquid simile in specie sibi; unde in 2 Ethic., cap. 1 et 2, dicitur quod *ex similibus actibus generantur similes dispositiones et habitus*. Sed peccatum mortale et veniale differunt genere, seu specie, ut dictum est art. præc. Ergo peccatum veniale non disponit ad mortale.

3. Præterea, si peccatum dicatur veniale, quod disponit ad mortale, oportebit quod quæcumque disponunt ad mortale peccatum, sint peccata venialia. Sed omnia bona opera disponunt ad peccatum mortale; dicit enim Augustinus in regulâ, quod *superbia bonis operibus insidiatur, ut pereant*. Ergo etiam bona opera erunt peccata venialia, quod est inconueniens.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 19, 1: *Qui spernit minima, paulatim defluit*. Sed ille, qui peccat venialiter, videtur minima spernere. Ergo paulatim disponitur ad hoc quod

(1) Ita optimè codd. et editi passim. Theologi, quod de se.

totaliter defluat per peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd disponens est quodammodò causa: unde secundum duplicem modum causæ est duplex dispositionis modus. Est enim causa quædam movens directè ad effectum, sicut calidum calefacit; est etiam causa indirectè movens, removendo prohibens, sicut removens columnam dicitur remove lapidem superpositum. Et secundum hoc actus peccati dupliciter ad aliquid disponit: uno quidem modo directè, et sic disponit ad actum similem secundum speciem, et hoc modo primò et per se peccatum veniale ex genere non disponit ad mortale ex genere, cum differant specie; sed per hunc modum peccatum veniale potest disponere per quamdam consequentiam ad peccatum quod est mortale ex parte agentis. Augmentatà enim dispositione vel habitu per actus peccatorum venialium, in tantum potest libido peccandi crescere, quòd ille qui peccat, finem suum constituit in peccato veniali. Nam unicuique habenti habitum, in quantum huiusmodi, finis est operatio secundum habitum; et sic multoties peccando venialiter, disponitur ad peccatum mortale.

Alio modo actus humanus disponit ad aliquid, removendo prohibens; et hoc modo peccatum veniale ex genere potest disponere ad mortale peccatum ex genere. Qui enim peccat venialiter ex genere, prætermittit aliquem ordinem; et ex hoc quòd consuescit voluntatem suam in minoribus debito ordini non subicere, disponitur ad hoc quòd etiam voluntatem suam non subiciat ordini ultimi finis, eligendo id quod est peccatum mortale ex genere.

Ad primum ergo dicendum quòd peccatum veniale et mortale non dividuntur ex opposito, sicut duæ species unius generis, ut dictum est art. 1 huius quæst., ad 1; sed sicut accidens contra substantiam dividitur. Unde sicut accidens potest esse dispositio ad formam substantialem, ita et veniale peccatum ad mortale.

Ad secundum dicendum quòd peccatum veniale non est simile mortali in specie; est tamen simile ei in genere, in quantum utrumque importat defectum debiti ordinis, licèt aliter et aliter, ut dictum est art. 1 et 2 huius quæst.

Ad tertium dicendum quòd opus bonum non est per se dispositio ad mortale peccatum; potest tamen esse materia vel occasio peccati mortalis per accidens. Sed peccatum veniale per se disponit ad mortale, ut dictum est in corp.

ARTICULUS IV. — *Utrum peccatum veniale possit fieri mortale.* — (*Sup.*, art. 2, corp., et 2, dist. 24, quæst. 3, art. 7, et *Mal. quæst.* 7, art. 3, et *Psal.* 10.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale possit fieri mortale. Dicit enim Augustinus, exponens illud Joan. 3: *Qui incredulus est Filio, non videbit vitam*, tract. 12, circ. fin.: *Peccata minima* (id est, venialia) *si negligantur, occidunt*. Sed ex hoc dicitur peccatum mortale, quia spiritualiter

SUMMÆ. II.

occidit animam. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

2. Præterea, motus sensualitatis ante consensum rationis est peccatum veniale, post consensum verò est peccatum mortale, ut supra dictum est, quæst. 74, art. 8, ad 2. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

3. Præterea, peccatum veniale et mortale differunt, sicut morbus curabilis et incurabilis, ut dictum est art. 1 huius quæst. Sed morbus curabilis potest fieri incurabilis. Ergo peccatum veniale potest fieri mortale.

4. Præterea, dispositio potest fieri habitus. Sed peccatum veniale est dispositio ad mortale, ut dictum est art. præc. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

Sed contra, ea quæ differunt in infinitum, non transmutantur in invicem. Sed peccatum mortale et veniale differunt in infinitum, ut ex prædictis patet (articulis præcedentibus). Ergo veniale non potest fieri mortale.

Respondeo dicendum quòd peccatum veniale fieri mortale, potest tripliciter intelligi: uno modo sic quòd idem actus numero primo sit peccatum veniale, et postea mortale, et hoc esse non potest, quia peccatum principaliter consistit in actu voluntatis, sicut et quilibet actus moralis. Unde non dicitur unus actus moraliter, si voluntas mutetur, quamvis etiam actio secundum naturam sit continua; si autem voluntas non mutetur, non potest esse quòd de veniali fiat mortale. Alio modo potest intelligi, ut id quod est veniale ex genere, fiat mortale; et hoc quidem possibile est, in quantum constituitur in eo finis, vel in quantum refertur ad mortale peccatum sicut ad finem, ut dictum est art. 2 huius quæst. Tertio modo potest intelligi ita quòd multa venialia peccata constituent unum peccatum mortale. Quod si sic intelligatur quòd ex multis peccatis venialibus integraliter constituatur unum peccatum mortale, falsum est; non enim omnia peccata venialia de mundo possunt habere tantum de reatu, quantum unum peccatum mortale. Quod patet ex parte durationis, quia peccatum mortale habet reatum pænæ æternæ, peccatum autem veniale reatum pænæ temporalis, ut dictum est art. 2 huius quæst. Patet etiam ex parte pænæ damni, quia peccatum mortale meretur carentiam visionis divinæ, cui nulla alia pœna comparari potest, ut Chrysostomus dicit, hom. 24 in Matth., aliquant. ante fin. Patet etiam ex parte pænæ sensûs, quantum ad vermem conscientie; licèt fortè quantum ad pœnam ignis non sint improporcionales pænæ.

Si verò intelligatur quòd multa peccata venialia faciunt unum mortale dispositivè, sic verum est, sicut supra ostensum est, art. 3 huius quæst., secundum duos modos dispositionis, quibus peccatum veniale disponit ad mortale.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur in illo sensu quòd multa peccata venialia dispositivè causant mortale.

Ad secundum dicendum quòd ille idem motus sensualitatis qui præcessit consensum rationis, nunquam sit peccatum mortale, sed

(Vingt-deux.)

ipse actus rationis consentientis.

Ad tertium dicendum quod morbus corporalis non est actus, sed dispositio quædam permanens; unde eadem manens potest mutari. Sed peccatum veniale est actus transiens, qui resumitur non potest; et quantum ad hoc non est simile.

Ad quartum dicendum quod dispositio quæ fit habitus, est sicut imperfectum in eadem specie; sicut imperfecta scientia, dum perficitur, fit habitus. Sed veniale peccatum est dispositio alterius generis, sicut accidens ad formam substantialem, in quam nunquam mutatur.

ARTICULUS V. — *Utrum circumstantia possit facere de veniali mortale.* — (2-2, quæst. 110, art. 4, ad 5, et 4, dist. 16, quæst. 3, art. 2 et 4, et Mal. quæst. 2, art. 8, et quæst. 7, art. 4, per tot., et art. 7, corp., princ.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia possit de veniali peccato facere mortale. Dicit enim Augustinus in serm. de Purgatorio, quod *si diu teneatur iracundia et ebrietas, si assidua sit, transeunt in numerum peccatorum mortalium*. Sed ira et ebrietas non sunt ex suo genere peccata mortalia, sed venialia; alioquin semper essent mortalia. Ergo circumstantia facit peccatum veniale esse mortale.

2. Præterea, Magister dicit, dist. 24 lib. 2 Sent., quod *delectatio, si sit morosa, est peccatum mortale; si autem non sit morosa, est peccatum veniale*. Sed morositas est quædam circumstantia. Ergo circumstantia facit de peccato veniali mortale.

3. Præterea, plus differunt malum et bonum, quam veniale peccatum et mortale, quorum utrumque est in genere mali. Sed circumstantia facit de actu bono malum, sicut patet cum quis dat eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo multo magis potest facere de peccato veniale mortale.

Sed contra est quod cum circumstantia sit accidens, quantitas ejus non potest excedere quantitatem ipsius actus, quam habet ex suo genere; semper enim subjectum præeminet accidenti. Si igitur actus ex suo genere sit peccatum veniale, non poterit per circumstantiam fieri peccatum mortale, cum peccatum mortale in infinitum quodammodo excedat quantitatem venialis, ut ex dictis patet, art. præc., in arg. *Sed cont.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 7, art. 1, cum de circumstantiis ageretur, circumstantia, in quantum hujusmodi, est accidens moralis actus. Contingit tamen circumstantiam accipi ut differentiam specificam actus moralis; et tunc amittit rationem circumstantiæ, et constituit speciem moralis actus. Hoc autem contingit in peccatis, quando circumstantia addit deformitatem alterius generis; sicut cum aliquis accedit ad non suam, est actus deformis deformitate opposita castitati; sed si accedat ad non suam quæ est alterius uxor, additur deformitas opposita justitiæ, contra quam est ut aliquis usurpet rem alienam; et secundum hoc hujusmodi circumstantia constituit novam speciem peccati, quæ dicitur adulterium. Impossibile est au-

tem quod circumstantia de peccato veniali faciat mortale, nisi afferat deformitatem alterius generis. Dictum est enim art. 1 hujus quæst., quod peccatum veniale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem circa ea quæ sunt ad finem; peccatum autem mortale habet deformitatem per hoc quod importat deordinationem respectu ultimi finis. Unde manifestum est quod circumstantia non potest de veniali peccato facere mortale, manens circumstantia; sed solum tunc quando transfert in aliam speciem, et fit quodammodo differentia specifica moralis actus.

Ad primum ergo dicendum quod diuturnitas non est circumstantia trahens in aliam speciem; similiter nec frequentia vel assiduitas, nisi fortè per accidens ex aliquo supervenienti. Non enim aliquid acquirit novam speciem ex hoc quod multiplicatur vel protelatur; nisi fortè in actu protelato vel multiplicato superveniat aliquid quod variet speciem, puta inobedientia, vel contemptus, vel aliquid hujusmodi. Dicendum est ergo quod cum ira sit motus animi ad nocendum proximo, si sit tale nocumentum, in quod tendit motus iræ, quod, ex genere suo, sit peccatum mortale (sicut homicidium, vel furtum), talis ira ex genere suo est peccatum mortale; sed quod sit peccatum veniale, habet ex imperfectione actus, in quantum est motus subitus sensualitatis. Si verò sit diuturna, redit ad naturam sui generis per consensum rationis. Si verò nocumentum, in quod tendit motus iræ, esset veniale ex genere suo (puta cum aliquis in hoc irascitur contra aliquem, quod vult ei dicere aliquod verbum leve et jocosum, quod modicum ipsum contristet), non erit ira peccatum mortale, quantumcumque sit diuturna, nisi fortè per accidens, puta si ex hoc grave scandalum oriatur, vel propter aliquid hujusmodi. De ebrietate verò dicendum est quod secundum suam rationem habet quod sit peccatum mortale; quod enim homo absque necessitate reddat se impotentem ad utendum ratione, per quam homo in Deum ordinatur, et multa peccata occurrentia vitat, ex solâ voluptate vini, expressè contrariatur virtuti. Sed quod sit peccatum veniale, contingit propter ignorantiam quamdam vel infirmitatem, puta cum homo nescit virtutem vini, aut propriam debilitatem, unde non putat se inebriari; tunc enim non imputatur ei ebrietas ad peccatum, sed solum superabundantia potus. Sed quando frequenter inebriatur, non potest per hanc ignorantiam excusari, quin videatur voluntas ejus eligere magis pati ebrietatem quam abstinere à vino superfluo; unde redit peccatum ad suam naturam.

Ad secundum dicendum quod delectatio morosa non dicitur esse peccatum mortale, nisi in his quæ ex suo genere sunt peccata mortalia: in quibus si delectatio non morosa sit peccatum veniale, est ex imperfectione actus, sicut et de irâ dictum est in solut. præc.; dicitur enim ira diuturna et delectatio morosa, propter approbationem rationis deliberantis.

Ad tertium dicendum quòd circumstantia non facit de bono actu malum, nisi constituens speciem peccati, ut supra etiam habitum est, quæst. 18, art. 10 et 11.

ARTICULUS VI. — *Utrum peccatum mortale possit fieri veniale.* — (*Mal. quæst. 7, art. 2, ad 18, et art. 3, ad 9.*)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum mortale possit fieri veniale. Æqualiter enim distat peccatum veniale à mortali, et è contrario. Sed peccatum veniale fit mortale, ut dictum est art. 4 et 5 præc. Ergo etiam peccatum mortale potest fieri veniale.

2. Præterea, peccatum veniale et mortale ponuntur differre secundum hoc quòd peccans mortaliter diligit creaturam plusquam Deum; peccans autem venialiter diligit creaturam infra Deum. Contingit autem quòd aliquis committens id quod est ex genere suo peccatum mortale, diligit creaturam infra Deum: puta si aliquis nesciens fornicationem simplicem esse peccatum mortale, et contrariam divino amori, fornicetur; ita tamen quòd propter divinum amorem paratus esset fornicationem prætermittere, si sciret fornicando se contra divinum amorem agere. Ergo peccabit venialiter, et sic peccatum mortale potest veniale fieri.

3. Præterea, sicut dictum est art. præc., arg. 3, plus differt bonum à malo, quam veniale peccatum à mortali. Sed actus qui est de se malus, potest fieri bonus, sicut homicidium potest fieri actus justitiæ; sicut patet in iudice, qui occidit latronem. Ergo multò magis peccatum mortale potest fieri veniale.

Sed contra est quòd æternum nunquam potest fieri temporale. Sed peccatum mortale meretur pœnam æternam, peccatum autem veniale temporalem pœnam. Ergo peccatum mortale nunquam potest fieri veniale.

Respondeo dicendum quòd veniale et mortale differunt sicut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut dictum est art. 1 hujus quæst., ad 1. Imperfectum autem per aliquam additionem potest ad perfectionem venire. Unde et veniale per hoc quòd additur ei deformitas pertinens ad genus peccati mortalis, efficitur mortale; sicut cum aliquis dicit verbum otiosum, ut fornicetur. Sed id quod est perfectum, non potest fieri imperfectum per additionem. Et idèd peccatum mortale non fit veniale per hoc quòd additur ei aliqua deformitas pertinens ad genus peccati venialis. Non enim diminuitur peccatum ejus qui fornicatur ut dicat verbum otiosum; sed magis aggravatur propter deformitatem adjunctam.

Potest tamen id quod est ex genere mortale, esse veniale propter imperfectionem actûs: quia non perfectè pertingit ad rationem actûs moralis, cum non sit deliberatus, sed subitus, ut ex dictis patet, art. 2 hujus quæst. Et hoc fit per subtractionem quamdam, scilicet deliberatæ rationis. Et quia à ratione deliberatâ habet speciem moralis actûs, inde est quòd per talem subtractionem solvitur species.

Ad primum ergo dicendum quòd veniale differt à mortali sicut imperfectum à perfecto, ut puer à viro. Fit autem ex puero vir, sed non convertitur. Unde ratio non cogit.

Ad secundum dicendum quòd si sit talis ignorantia quæ peccatum omninò excuset, sicut est furiosi vel amentis, tunc ex tali ignorantia fornicationem committens nec venialiter nec mortaliter peccat. Si verò sit ignorantia non invincibilis, tunc ignorantia ipsa est peccatum, et continet in se defectum divini amoris, in quantum negligit homo addiscere ea per quæ potest se in divino amore conservare.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in libro contra Mendacium, cap. 7, ante med., *ea quæ sunt secundum se mala, nullo sine bonè fieri possunt.* Homicidium autem est occisio innocentis; et hoc nullo modo bonè fieri potest. Sed iudex qui occidit latronem, vel miles qui occidit hostem reipublicæ, non appellantur homicidæ, ut Augustinus dicit in lib. 1 de lib. Arb., cap. 4 et 5.

QUESTIO LXXXIX.

DE PECCATO VENIALI SECUNDUM SE. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de peccato veniali secundum se; et circa hoc quærentur sex: 1° utrum peccatum veniale causet maculam in animâ; 2° de distinctione peccati venialis, prout figuratur *per lignum, fœnum, et stipulam*, 1 Corinth. 3; 3° utrum homo in statu innocentie potuerit peccare venialiter; 4° utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter; 5° utrum primi motus infidelium sint peccata venialia; 6° utrum veniale possit esse in aliquo simul cum solo peccato originali.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum peccatum veniale causet maculam in animâ.* — (3 p., quæst. 87, art. 2, ad 3, et 4, dist. 16, quæst. 2, ad 3, et quæst. 1, ad 1, et art. 2, quæst. 1, ad 1, et Mal. quæst. 7, art. 2, corp., et Psalm. 34, com. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale causet maculam in animâ. Dicit enim Augustinus in lib. de Pœnitentiâ (scilicet hom. ult. inter 50, cap. 2, circa fin.), quòd *peccata venialia, si multiplicentur, decorum nostrum ita exterminant, ut à celestis sponsi amplexibus nos separent.* Sed nihil aliud est macula quam detrimentum decoris. Ergo peccata venialia causant maculam in animâ.

2. Præterea, peccatum mortale causat maculam in animâ propter inordinationem actûs et affectûs ipsius peccantis. Sed in peccato veniali est quædam deordinatio actûs et affectûs. Ergo peccatum veniale causat maculam in animâ.

3. Præterea, macula animæ causatur ex contactu rei temporalis per amorem, ut supra dictum est, quæst. 86, 1. Sed in peccato veniali anima inordinato amore contingit rem temporalem. Ergo peccatum veniale inducit maculam in animâ.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 5, 27: *Ut exhiberet ipse sibi gloriosam Ecclesiam non habentem maculam, aut rugam.* Glossa interl. *Id est, aliquod peccatum criminale.* Ergo proprium peccati mortalis esse videtur quòd maculam in animâ causet.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, quæst. 86, art. 4, macula importat de-

trimentum nitoris ex aliquo contactu, sicut in corporalibus patet, ex quibus per similitudinem nomen maculæ ad animam transferitur. Sicut autem in corpore est duplex nitor, unus quidem ex intrinsecâ dispositione membrorum et coloris; alius autem ex exteriori claritate superveniente, ita etiam in animâ est duplex nitor: unus quidem habitualis, quasi intrinsecus; alius autem actualis, quasi exterior, fulgor.

Peccatum autem veniale impedit quidem nitorem actualem, non tamen habitualem; quia non excludit, neque diminuit habitum charitatis et aliarum virtutum, ut infra patebit, 2-2, qu. 24, art. 10, sed solum impedit earum actum. Macula autem importat aliquid manens in re maculatâ; unde magis videtur pertinere ad detrimentum habitualis nitoris quàm actualis. Unde, propriè loquendo, peccatum veniale non causat maculam in animâ. Et si alicubi dicatur maculam inducere, hoc est secundum quid, in quantum impedit nitorem qui est ex actibus virtutum.

Ad primum ergo dicendum quòd Augustinus loquitur in eo casu in quo multa peccata venialia dispositivè inducunt ad mortale; aliter autem non separarent ab amplexu cœlestis sponsi.

Ad secundum dicendum quòd inordinatio actûs in peccato mortali corrumpit habitum virtutis, non autem in peccato veniali.

Ad tertium dicendum quòd in peccato mortali anima per amorem contingit rem temporalem quasi finem, et per hoc totaliter impeditur influxus splendoris gratiæ, qui provenit in eos qui Deo adhærent ut ultimo fini per charitatem. Sed in peccato veniali non adhæret homo creaturæ tanquàm fini ultimo. Unde non est simile.

ARTICULUS II. — *Utrùm convenienter peccata venialia per lignum, fœnum et stipulam designentur.* — (4, dist. 21, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, art. 1, corp., et dist. 46, quæst. 2, art. 3, ad 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter peccata venialia per *lignum*, et *fœnum*, et *stipulam* designentur. *Lignum* enim, *fœnum* et *stipula* dicuntur superædificari spirituali fundamento. Sed peccata venialia sunt præter spirituale ædificium; sicut etiam quælibet falsæ opiniones sunt præter scientiam. Ergo peccata venialia non convenienter designantur per *lignum*, *fœnum* et *stipulam*.

2. Præterea, ille qui ædificat *lignum*, *fœnum* et *stipulam*, sic *salvus erit quasi per ignem*. Sed quandoque ille qui committit peccata venialia, non erit salvus etiam per ignem, putà cum peccata venialia inveniuntur in eo qui decedit cum peccato mortali. Ergo inconvenienter per *lignum*, *fœnum* et *stipulam* peccata venialia designantur.

3. Præterea, secundum Apostolum alii sunt qui ædificant *aurum*, *argentum* et *lapides pretiosos*, id est, amorem Dei et proximi, et bona opera; et alii qui ædificant *lignum*, *fœnum* et *stipulam*. Sed peccata venialia committunt etiam illi qui diligunt Deum et proximum, et bona opera faciunt; dicitur enim 1 Joan. 1,

8: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*. Ergo non convenienter designantur peccata venialia per ista tria.

4. Præterea, multò plures differentiæ et gradus sunt peccatorum venialium quàm tres. Ergo inconvenienter sub his tribus comprehenduntur.

Sed contra est quod Apostolus 1 ad Cor. 3, 12, dicit de eo qui superædificat *lignum*, *fœnum* et *stipulam*, quòd *salvus erit quasi per ignem*; et sic patietur pœnam, sed non æternam. Reatus autem pœnæ temporalis propriè pertinet ad peccatum veniale, ut dictum est qu. 87, art. 5, et quæst. 88, art. 2. Ergo per illa tria significantur peccata venialia.

Respondeo dicendum quòd quidam intellexerunt fundamentum esse fidem informem, super quam aliqui ædificant bona opera, quæ figurantur per *aurum*, *argentum* et *lapides pretiosos*; quidam verò peccata etiam mortalia, quæ figurantur, secundum eos, per *lignum*, *fœnum* et *stipulam*. Sed hanc expositionem improbat Augustinus in lib. de Fide et operibus, cap. 15, quia, ut Apostolus dicit ad Galatas 5, qui opera carnis facit, regnum Dei non consequetur, quod est salvum fieri: Apostolus autem dicit quòd *ille qui ædificat lignum, fœnum et stipulam, salvus erit quasi per ignem*. Unde non potest intelligi quòd per *lignum*, *fœnum* et *stipulam* peccata mortalia designentur.

Dicunt ergo quidam quòd per *lignum*, *fœnum* et *stipulam* significantur opera bona, quæ superædificantur quidem spirituali ædificio, sed tamen commiscet se eis peccata venialia; sicut cum aliquis habet curam rei familiaris, quod bonum est, commiscet se superfluous amor vel uxoris, vel filiorum, vel possessionum, sub Deo tamen ita scilicet quòd pro his homo nihil vellet facere contra Deum. Sed hoc iterum non videtur convenienter dici. Manifestum est enim quòd omnia opera bona referuntur ad charitatem Dei et proximi; unde pertinent ad *aurum*, *argentum* et *lapides pretiosos*: non ergo ad *lignum*, *fœnum* et *stipulam*.

Et ideò dicendum est quòd ipsa peccata venialia, quæ admiscet se procurantibus terrena, significantur per *lignum*, *fœnum* et *stipulam*. Sicut enim huiusmodi congregantur in domo, et non pertinent ad substantiam ædificii, et possunt comburi ædificio remanente, ita etiam peccata venialia multiplicantur in homine, manente spirituali ædificio; et pro istis patitur ignem vel temporalis tribulationis in hac vitâ, vel purgatorii post hanc vitam; et tamen salutem consequitur æternam.

Ad primum ergo dicendum quòd peccata venialia non dicuntur superædificari spirituali fundamento, quasi directè supra ipsum posita, sed quia ponuntur juxta ipsum, sicut accipitur Psal. 136, 1: *Super flumina Babylonis*, id est, juxta, quia peccata venialia non destruunt spirituale ædificium, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd non dicitur de quocumque ædificante *lignum*, *fœnum* et *stipulam*, quòd *salvus erit sic quasi per ignem*;

sed solùm de eo qui ædificat supra fundamentum, quod quidem non est fides informis, ut quidam existimabant, sed fides formata charitate, secundum illud Ephes. 3, 17: *In charitate radicati et fundati*. Ille ergo qui decedit cum peccato mortali et venialibus habet quidem *lignum, fœnum et stipulam*, sed non sunt superædificata (1), supra fundamentum spirituale: et ideò non erit salvus sic quasi per ignem.

Ad tertium dicendum quòd illi qui sunt abstracti à curâ temporalium rerum, etsi aliquando venialiter peccant, tamen levia peccata venialia committunt, et frequentissimè per fervorem charitatis purgantur; unde tales non superædificant venialia, quia in eis modicum manet. Sed peccata venialia ipsorum qui circa terrena occupantur, diutius manent, quia non ita frequenter recurrere possunt ad hujusmodi peccata venialia delenda per charitatis fervorem.

Ad quartum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 1 de Cœlo, text. 2, *omnia tribus includuntur, scilicet principio, medio et fine*. Et secundum hoc omnes gradus venialium peccatorum ad tria reducuntur; scilicet ad *lignum*, quod diutius manet in igne; ad *stipulam*, quæ citissimè expeditur; ad *fœnum*, quod medio modo se habet; secundum enim quòd peccata venialia sunt majoris vel minoris adhærentiæ vel gravitatis, citius vel tardius per ignem purgantur.

ARTICULUS III. — *Utrùm homo in statu innocentie potuerit peccare venialiter.* — (2, dist. 21, quæst. 2, art. 3, et 3, dist. 34, art. 4, ad 4, et Mal. quæst. 2, art. 8, ad 1, et quæst. 7, art. 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in statu innocentie potuerit peccare venialiter, quia super illud 1 ad Timoth. 2: *Adam non est seductus*, dicit Glossa ord. (Aug. 14 de Civ. Dei, cap. 11, in fin.): *Inexpertus divinæ severitatis in eo falli potuit, ut crederet veniale esse commissum*. Sed hoc non credidisset, nisi venialiter peccare potuisset. Ergo venialiter peccare potuit non peccando mortaliter.

2. Præterea, Augustinus dicit, 11 super Genes. ad litt., cap. 5, in princ.: *Non est arbitrandum quòd esset hominem dejecturus tentator, nisi præcessisset in animâ hominis quædam elatio comprimenda*. Elatio autem delectationem præcedens, quæ facta est per peccatum mortale, non potuit esse nisi peccatum veniale. Similiter etiam in eodem lib. Augustinus dicit, cap. ult. circ. fin., quòd *virum sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem vidisset, sumpto vetito pomo non esse mortuam*. Videtur etiam fuisse in Evâ aliquis infidelitatis motus in hoc quòd de verbis Domini dubitavit, ut patet per hoc quod dixit: *Ne fortè moriamur*, ut habetur Gen. 3, 3. Hæc autem videntur venialia peccata. Ergo homo potuit venialiter peccare, antequàm mortaliter peccaret.

3. Præterea, peccatum mortale magis opponitur integritati primi statûs quàm peccatum

veniale. Sed homo potuit peccare mortaliter, non obstante integritate primi statûs. Ergo etiam potuit peccare venialiter.

Sed contra est quòd cuilibet peccato debetur aliqua pœna. Sed nihil pœnale esse potuit in statu innocentie, ut Augustinus dicit, 14 de Civ. Dei, cap. 10. Ergo non potuit peccare aliquo peccato quo non ejiceretur ab illo integritatis statu. Sed peccatum veniale non mutat statum hominis. Ergo non potuit peccare venialiter.

Respondeo dicendum quòd communiter ponitur quòd homo in statu innocentie non potuit venialiter peccare. Hoc autem non est sic intelligendum, quasi id quod nobis est veniale, si ipse committeret, esset sibi mortale propter altitudinem sui statûs. Dignitas enim personæ est quædam circumstantia aggravans peccatum, non tamen transfert in aliam speciem, nisi fortè superveniente deformitate inobedientiæ, vel voti, vel alicujus hujusmodi, quod in proposito dici non potest. Unde id quod est de se veniale, non potuit transferri in mortale propter dignitatem primi statûs.

Sic ergo intelligendum est quòd non potuit peccare venialiter, quia non potuit esse ut committeret aliquid quod esset de se peccatum veniale, antequàm integritatem primi statûs amitteret, peccando mortaliter.

Cujus ratio est quia peccatum veniale in nobis contingit vel propter imperfectionem actûs, sicut subiti motus in genere peccatorum mortalium, vel propter inordinationem existentem circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem. Utrumque autem horum contingit propter quemdam defectum ordinis ex eo quòd inferius non continetur firmiter sub superiori. Quòd enim in nobis insurgat subitus motus sensualitatis, contingit ex hoc quòd sensualitas non est omninò subdita rationi; quòd verò insurgat subitus motus in ratione ipsâ, provenit in nobis ex hoc quòd ipsa executio actûs rationis non subditur deliberationi, quæ est ex altiori bono, ut supra dictum est, quæst. 74, art. 10; quòd verò humanus animus inordinetur circa ea quæ sunt ad finem, servato debito ordine ad finem, provenit ex hoc quòd ea quæ sunt ad finem, non ordinantur infallibiliter sub fine, qui tenet summum locum, quasi principium in appetibilibus, ut supra dictum est, quæst. 70, 21, art. 1. In statu autem innocentie, ut in 1 habitum est, quæst. 95, art. 1, erat infallibilis ordinis firmitas, ut semper inferius contineretur sub superiori, quamdiù summum hominis contineretur sub Deo, ut etiam Augustinus dicit 14 de Civit. Dei, cap. 13, et ideò oportebat quòd inordinatio in homine non esset, nisi inciperet ab hoc quòd summum hominis non subderetur Deo; quod fit per peccatum mortale. Ex quo patet quòd homo in statu innocentie non potuit peccare venialiter, antequàm peccaret mortaliter.

Ad primum ergo dicendum quòd veniale non sumitur ibi secundum quòd nunc de veniali loquimur; sed dicitur veniale quod est facilè remissibile.

Ad secundum dicendum quòd illa elatio quæ

(1) Nicolaius, sed non superædificat.

præcessit in animo hominis, fuit primum hominis peccatum mortale; dicitur autem præcessisse dejectionem ejus in exteriorem actum peccati. Hujusmodi autem elationem subsequuta est et experiendi cupiditas in viro, et dubitatio in munere, quæ ex hoc solo in quamdam aliam elationem prorupit quod præcepti mentionem à serpente audivit, quasi nollet sub præcepto contineri.

Ad tertium dicendum quod peccatum mortale in tantum opponitur integritati primi statûs, quod corrumpit ipsum, quod peccatum veniale facere non potest. Et quia non potest simul esse quæcumque inordinatio cum integritate primi statûs, consequens est quod primus homo non potuerit peccare venialiter, antequàm peccaret mortaliter.

ARTICULUS IV. — Utrum Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. — (Mal. qu. 7, art. 9.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angelus bonus vel malus possit peccare venialiter. Homo enim cum Angelis convenit in superiori animæ parte, quæ mens vocatur, secundum illud Gregorii in homil. 29 in Evang., parum à princ.: *Homo intelligit cum Angelis*. Sed homo secundum superiorem partem animæ potest peccare venialiter. Ergo et Angelus.

2. Præterea, quicumque potest quod est plus, potest etiam quod est minus. Sed Angelus potuit diligere bonum creatum plus quàm Deum, quod fecit peccando mortaliter. Ergo etiam potuit bonum creatum diligere infra Deum inordinatè, venialiter peccando.

3. Præterea, Angeli mali videntur aliqua facere quæ sunt ex genere suo venialia peccata, provocando homines ad risum et ad alias hujusmodi levitates. Sed circumstantia personæ non facit de veniali mortale, ut dictum est quæst. 83, art. 5, nisi speciali prohibitione superveniente; quod non est in proposito. Ergo Angelus potest peccare venialiter.

Sed contra est quod major est perfectio Angeli quàm perfectio hominis in primo statu. Sed homo in primo statu non potuit peccare venialiter. Ergo multò minùs Angelus.

Respondeo dicendum quod intellectus Angeli, sicut in 1 dictum est, quæst. 58, art. 3, non est discursivus, ut scilicet procedat à principiis in conclusiones, seorsum utrumque intelligens, sicut in nobis contingit; unde oportet quod quodcumque considerat conclusiones, consideret eas prout sunt in principiis. In appetibilibus autem, sicut multoties dictum est, quæst. 8, art. 2, et quæst. 72, art. 5, fines sunt sicut principia; ea verò quæ sunt ad finem sunt sicut conclusiones. Unde mens Angeli non fertur in ea quæ sunt ad finem, nisi secundum quod stant sub ordine finis.

Propter hoc ex naturâ suâ habent quod non possit in eis esse deordinatio circa ea quæ sunt ad finem, nisi simul sit deordinatio circa finem ipsum, quod est per peccatum mortale.

Sed Angeli boni non moventur in ea quæ sunt ad finem nisi in ordine ad finem debitum, qui est Deus; et propter hoc omnes eorum actus sunt actus charitatis; et sic in eis

non potest esse peccatum veniale. Angeli verò mali in nihil moventur nisi in ordine ad finem peccati superbiam ipsorum; et ideò in omnibus peccant mortaliter, quæcumque propriâ voluntate agunt. Secus autem est de appetitu naturalis boni, qui est in eis, ut in 1 dictum est, quæst. 63, art. 1, ad 3, et art. 4.

Ad primum ergo dicendum quod homo convenit quidem cum Angelis in mente sive in intellectu; sed differt in modo intelligendi, ut dictum est in corp., et p. 1, quæst. 55, art. 2.

Ad secundum dicendum quod Angelus non potuit minùs diligere creaturam quàm Deum, nisi simul referens eam in Deum sicut in ultimum finem, vel in aliquem finem inordinatum, ratione jam dictâ in corp. art.

Ad tertium dicendum quod omnia illa quæ videntur esse venialia, dæmones procurant ut homines ad suâ familiaritatem attrahant, et sic deducant eos in peccatum mortale; unde in omnibus talibus mortaliter peccant propter intentionem finis.

ARTICULUS V. — Utrum primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. — (2-2, quæst. 158, art. 2, ad 3, et 2, dist. 14, quæst. 3, art. 2, corp., et 3, dist. 23, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 3 et 4, dist. 33, quæst. 1, art. 3, quæst. 2, ad 3, et Ver. quæst. 26, art. 6, ad 16, et Mal. quæst. 7, art. 8, et quodl. 8, art. 21, et Rom. 8, in princ.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod primi motus sensualitatis in infidelibus sint peccata mortalia. Dicit enim Apostolus ad Rom. 8, 1, quod *nihil est damnationis his qui sunt in Christo Jesu, qui non secundum carnem ambulant*; et loquitur ibi de concupiscentiâ sensualitatis, ut ex præmissis apparet. Hæc ergo causa est quare concupiscere non sit damnabile his qui non secundum carnem ambulant, consentiendo scilicet concupiscentiæ, quia sunt in Christo Jesu. Sed infideles non sunt in Christo Jesu. Ergo in infidelibus est damnabile. Primi igitur motus infidelium sunt peccata mortalia.

2. Præterea, Anselmus dicit in lib. de Gratia et lib. Arb. (sive de Concord grat. et lib. Arb., à med.): *Qui non sunt in Christo, sentientes carnem, sequuntur damnationem, etiamsi non secundum carnem ambulant*. Sed damnatio non debetur nisi peccato mortali. Ergo, cum homo sentiat carnem secundum primum motum concupiscentiæ, videtur quod primus motus concupiscentiæ in infidelibus sit peccatum mortale.

3. Præterea, Anselmus dicit in eodem lib., ibid.: *Sic est factus homo ut concupiscentiam sentire non deberet*. Hoc autem debitum videtur homini remissum per gratiam baptismalem, quam infideles non habent. Ergo quodcumque infidelis concupiscit, etiamsi non consentiat, peccat mortaliter contra debitum faciens.

Sed contra est quod dicitur Act. 10, 34: *Non est personarum acceptor Deus*. Quod ergo uni non imputat ad damnationem, nec alteri. Sed primos motus fidelibus non imputat ad damnationem. Ergo etiam nec infidelibus.

Respondeo dicendum quod irrationabiliter

dicatur quòd primi motus infidelium sint peccata mortalia, si eis non consentiant.

Et hoc patet dupliciter : primò quidem quia ipsa sensualitas non potest esse subjectum peccati mortalis, ut supra est habitum, quæst. 74, art. 4; est autem eadem natura sensualitatis in infidelibus et fidelibus; unde non potest esse quòd solus motus sensualitatis in infidelibus sit peccatum mortale. Alio modo ex statu ipsius peccantis; nunquàm enim dignitas personæ diminuit peccatum, sed magis auget, ut ex supra dictis patet, quæst. 73, art. 10; unde nec peccatum est minus in fideli quàm in infideli, sed multò majus. Nam et infidelium peccata magis merentur veniam propter ignorantiam, secundum illud 1 ad Tim. 1, 13 : *Misericordiam Dei consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea*; et peccata fidelium aggravantur propter gratiæ sacramenta, secundum illud Hebr. 10, 29 : *Quantò magis putatis deteriora mereri supplicia, qui... sanguinem testamenti, in quo sanctificatus est, pollutum duxerit?*

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus loquitur de damnatione debitâ peccato originali, quæ aufertur per gratiam Jesu Christi, quamvis maneat concupiscentiæ fomes; unde hoc quod fideles concupiscunt, non est in eis signum damnationis originalis peccati, sicut est in infidelibus. Et hoc etiam modo intelligendum est dictum Anselmi cit. in arg. 2.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd illud debitum non concupiscendi erat per originalem justitiam; unde id quod opponitur tali debito, non pertinet ad peccatum actuale, sed ad peccatum originale.

ARTICULUS VI. — Utrum peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. — (P. 1, qu. 90, art. 4, ad 3, et 2, dist. 28, art. 3, ad 5, et dist. 42, qu. 1, art. 5, ad 7, et 4, dist. 45, qu. 1, art. 3, ad 5, et Ver. qu. 24, art. 12, ad 2, et qu. 28, art. 3, ad 4, et Mal. qu. 5, art. 1, ad 8, et qu. 7, art. 10, ad 8.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd peccatum veniale possit esse in aliquo cum solo originali. Dispositio enim præcedit habitum. Sed veniale est dispositio ad mortale, ut supra dictum est, quæst. 88, art. 3. Ergo veniale in infideli, cui non remittitur originale, invenitur ante mortale. Et sic quandoque infideles habent peccata venialia cum originali sine mortalibus.

2. Præterea, minus habet de connexionione et convenientiâ veniale cum mortali quàm mortale peccatum cum mortali. Sed infidelis subiectus originali peccato potest committere unum peccatum mortale, et non aliud. Ergo et potest committere peccatum veniale, et non mortale.

3. Præterea, determinari potest tempus in quo puer primò potest esse actor peccati actualis, ad quod tempus cum pervenerit, potest ad minus per aliquod breve spatium stare, quin peccet mortaliter, quia hoc etiam in maximis sceleratis contingit. In illo autem spatio quantumcumque brevi potest peccare venialiter. Ergo peccatum veniale potest

esse in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Sed contra est quia pro peccato originali puniuntur homines in limbo puerorum, ubi non est pœna sensûs, ut infra dicetur (in parte quam non complevit. Vid. Supplem. qu. 69, art. 5); in inferno autem detrahuntur homines propter solum peccatum mortale. Ergo non erit locus in quo possit puniri ille qui habet peccatum veniale cum originali solo.

Respondeo dicendum quòd impossibile est quòd peccatum veniale sit in aliquo cum originali peccato absque mortali.

Cujus ratio est quia antequàm ad annos discretionis perveniat, defectus ætatis prohibens usum rationis excusat eum à peccato mortali; unde multò magis excusat eum à peccato veniali, si committat aliquid quod sit ex genere suo tale. Cum vero usum rationis habere inciperit, non omninò excusatur à culpâ venialis et mortalis peccati; sed primum quod tunc homini cogitandum occurrit, est deliberare de se ipso. Et si quidem se ipsum ordinaverit ad debitum finem, per gratiam consequetur remissionem originalis peccati; si verò non ordinet seipsum ad debitum finem, secundum quòd in illâ ætate est capax discretionis, peccabit mortaliter, non faciens quod in se est; et ex tunc non erit in eo peccatum veniale sine mortali, nisi postquàm totum fuerit ei per gratiam remissum.

Ad primum ergo dicendum quòd veniale non est dispositio ex necessitate præcedens mortale, sed contingenter; sicut quandoque labor disponit ad febrem, non autem sicut calor disponit ad formam ignis.

Ad secundum dicendum quòd non impeditur peccatum veniale esse simul cum solo originali propter distantiam ejus vel convenientiam, sed propter defectum usûs rationis, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd ab aliis peccatis mortalibus potest puer incipiens habere usum rationis per aliquod tempus abstinere; sed à peccato omissionis prædictæ non liberatur, nisi quàm citò potest, se convertat ad Deum. Primum enim quod occurrit homini discretionem habenti, est quòd de ipso cogitet, ad quem alia ordinet sicut ad finem. Finis enim est prior in intentione. Et ideò hoc est tempus pro quo obligatur ex Dei præcepto affirmativo, quo Dominus dicit : *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, Zach. 1, 3.

QUÆSTIO XC.

DE LEGIBUS. — (In quatuor articulos divisa.)

Consequenter considerandum est de principiis exterioribus actuum.

Principium autem exterius ad malum inclinans est diabolus, de cujus tentatione in primo dictum est, quæst. 111, art. 2 et 3. Principium autem exterius movens ad bonum est Deus, qui et nos instruit per legem, et juvat per gratiam.

Unde primò de lege, secundò de gratiâ dicendum est.

Circa legem autem primò oportet considerare de ipsâ lege in communi; secundò de partibus ejus.

Circa legem autem in communi tria occurrunt considerata: primò quidem de essentiâ ipsius; secundò de differentiâ legum; tertio de effectibus legis.

Circa primum quærentur quatuor: 1° utrùm lex sit aliquid rationis; 2° de fine legis; 3° de causâ ejus; 4° de promulgatione ipsius.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm lex sit aliquid rationis.* — (*Infr., qu. 91, art. 1, corp., et qu. 92, art. 1, corp., et qu. 94, art. 1, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex non sit aliquid rationis. Dicit enim Apostolus ad Rom. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis*, etc. Sed nihil quod est rationis, est in membris; quia ratio non utitur organo corporali. Ergo lex non est aliquid rationis.

2. Præterea, in ratione non est nisi potentia, habitus et actus. Sed lex non est ipsa potentia rationis; similiter etiam non est aliquis habitus rationis, quia habitus rationis sunt virtutes intellectuales, de quibus supra dictum est, qu. 57; nec etiam actus rationis est, quia cessante rationis actu lex cessaret, putà in dormientibus. Ergo lex non est aliquid ratio is.

3. Præterea, lex movet eos qui subjiciuntur legi, ad rectè agendum. Sed movere ad agendum propriè pertinet ad voluntatem, ut patet ex præmissis, qu. 9, art. 1. Ergo lex non pertinet ad rationem, sed magis ad voluntatem, secundum quòd etiam Jurisperitus dicit lib. 1, ff de Constit. princ.: *Quod placuit principi, legis habet vigorem.*

Sed contra est quòd ad legem pertinet præcipere et prohibere. Sed imperare est rationis, ut supra habitum est, quæst. 17, art. 1. Ergo lex est aliquid rationis.

Respondeo dicendum quòd lex quædam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur. Dicitur enim lex à ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quæ est principium primum actuum humanorum, ut ex prædictis patet, quæst. 66, art. 1. Rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum, 7 Ethic., cap. 8, à med. In unoquoque autem genere id quod est principium, est mensura et regula illius generis; sicut unitas in genere numeri, et motus primus in genere motuum.

Unde relinquitur quòd lex sit aliquid pertinens ad rationem.

Ad primum ergo dicendum quòd cum lex sit regula quædam et mensura, dicitur dupliciter esse in aliquo: uno modo sicut in mensurante et regulante; et quia hoc est proprium rationis, ideò per hunc modum lex est in ratione solâ. Alio modo sicut in regulato et mensurato; et sic lex est in omnibus quæ inclinantur in aliquid ex aliquâ lege; ita quòd quælibet inclinatio proveniens ex aliquâ lege potest dici lex non essentialiter, sed quasi participativè. Et hoc modo inclinatio

ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut in actibus exterioribus est considerare operationem et operatum, putà ædificationem et ædificatum, ita in operibus rationis est considerare ipsum actum rationis, qui est intelligere et ratiocinari, et aliquid per hujusmodi actum constitutum; quod quidem in speculativâ ratione primò quidem est definitio, secundò enuntiatio; tertio verò syllogismus vel argumentatio. Et quia ratio etiam practica utitur quodam syllogismo in operabilibus, ut supra habitum est, qu. 13, art. 3, et qu. 77, art. 2, ad 4, secundum quod Philosophus docet in Ethic., cap. 3, ideò est invenire aliquid in ratione practicâ quod ita se habeat ad operationes, sicut se habet propositio in ratione speculativâ ad conclusiones; et hujusmodi propositiones universales rationis practicæ ordinatæ ad actiones habent rationem legis; quæ quidem propositiones aliquando actualiter considerantur, aliquando verò habitualiter à ratione tenentur.

Ad tertium dicendum quòd ratio habet vim movendi à voluntate, ut supra dictum est, qu. 17, art. 1. Ex hoc enim quòd aliquis vult finem, ratio imperat de his quæ sunt ad finem. Sed voluntas de his quæ imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quòd sit aliquâ ratione regulata: et hoc modo intelligitur quòd *voluntas principis habet vigorem legis*; alioquin voluntas principis magis esset iniquitas quàm lex.

ARTICULUS II. — *Utrùm lex ordinetur semper ad bonum commune.* — (*Infr., qu. 91, art. 1, corp., et art. 6, ad 3, et qu. 96, art. 1, 2, 3, 4 et 6, corp., et 2-2, quæst. 63, art. 3, corp., et 3 part., quæst. 70, art. 2, ad 2, et 3 cont., cap. 103, fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex non ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. Ad legem enim pertinet præcipere et prohibere. Sed præcepta ordinantur ad quædam singularia bona. Non ergo semper finis legis est bonum commune.

2. Præterea, lex dirigit hominem ad agendum. Sed actus humani sunt in particularibus. Ergo et lex ad aliquod particulare bonum ordinatur.

3. Præterea, Isidorus dicit in lib. 5 Etymologiarum, cap. 3: *Si ratione lex constat, lex erit omne quod ratione constiterit.* Sed ratione consistit non solùm quod ordinatur ad bonum commune, sed etiam quod ordinatur ad privatum bonum unius. Ergo, etc.

Sed contra est quod Isidorus dicit in 5 Etymologiarum, cap. 21, quòd *lex est nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium conscripta.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., lex pertinet ad id quod est principium humanorum actuum, ex eo quòd est regula et mensura. Sicut autem ratio est principium humanorum actuum, ita etiam in ipsâ ratione est aliquid quod est principium respectu omnium aliorum; unde ad hoc oportet quòd principaliter et maxime pertineat

lex. Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus. Est autem ultimus finis humanæ vitæ felicitas vel beatitudo, ut supra habitum est, qu. 1, art. 6 et 7, et qu. 2, art. 5 et 7. Unde oportet quod lex maximè respiciat ordinem qui est in beatitudine.

Rursus cum omnis pars ordinetur ad totum, sicut imperfectum ad perfectum (unus autem homo est pars communitatis perfectæ), necesse est quod lex propriè respiciat ordinem ad felicitatem communem. Unde et Philosophus, præmissâ definitione legalium, mentionem facit de felicitate et communione politicâ; dicit enim in 5 Ethic., cap. 1, à med., quod *legalia justa dicimus factiva et conservativa felicitatis et particularium ipsius politicæ communicatione*. Perfecta enim communitas civitas est, ut dicitur in 1 Politic., cap. 1.

In quolibet autem genere id quod maximè dicitur, est principium aliorum, et alia dicuntur secundum ordinem ad ipsum; sicut ignis, qui est maximè calidus, est causa caliditatis in corporibus mixtis, quæ in tantum dicuntur calida, in quantum participant de igne. Unde oportet, cum lex maximè dicatur secundum ordinem ad bonum commune, quod quodcumque aliud præceptum de particulari opere non habeat rationem legis, nisi secundum ordinem ad bonum commune.

Et ideò omnis lex ad bonum commune ordinatur.

Ad primum ergo dicendum quod præceptum importat applicationem legis ad ea quæ lege regulantur. Ordo autem ad bonum commune, qui pertinet ad legem, est applicabilis ad singulares fines, et secundum hoc etiam de particularibus quibusdam præcepta dantur.

Ad secundum dicendum quod operationes quidem sunt in particularibus; sed illa particularia referri possunt ad bonum commune, non quidem communitate generis vel speciei, sed communitate causæ finalis, secundum quod bonum commune dicitur finis communis.

Ad tertium dicendum quod, sicut nihil constat firmiter secundum rationem speculativam, nisi per resolutionem ad prima principia indemonstrabilia, ita firmiter nihil constat per rationem practicam, nisi per ordinationem ad ultimum finem, qui est bonum commune. Quod autem hoc modo ratione constat, legis rationem habet.

ARTICULUS III. — *Utrum ratio cujuslibet sit factiva legis.* — (Inf., quæst. 92, art. 2, ad 2, et quæst. 45, art. 4, corp., et qu. 96, art. 1 et 4, corp., et 2-2, qu. 50, art. 1, ad 3, et quæst. 57, art. 2, corp., et quæst. 60, art. 6, corp., et quæst. 67, art. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cujuslibet ratio sit factiva legis. Dicit enim Apostolus, ad Rom. 2, 14, quod *cum gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt, ipsi sibi sunt lex*. Hoc autem communiter de omnibus dicit. Ergo quilibet potest facere sibi legem.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in lib. 2 Ethic., cap. 1, à princ., *intentio legislatoris*

est ut inducat hominem ad virtutem. Sed quilibet homo potest alium inducere ad virtutem. Ergo cujuslibet hominis ratio est factiva legis.

3. Præterea, sicut princeps civitatis est civitatis gubernator, ita quilibet paterfamilias est gubernator domus. Sed princeps civitatis potest in civitate legem facere. Ergo quilibet paterfamilias potest in suâ domo facere legem.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 5 Etymol., cap. 10, et habetur in Decretis, cap. 1, dist. 2: *Lex est constitutio populi, secundum (1) quam majores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt*. Non est ergo cujuslibet facere legem.

Respondeo dicendum quod lex propriè primò et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicujus gerentis vicem totius multitudinis. Et ideò condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam, quæ totius multitudinis curam habet; quia et in omnibus aliis ordinare in finem est ejus cujus est proprius ille finis.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est art. 1 hujus quæst., ad 1, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participativè sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, in quantum participat ordinem alicujus regulantis; unde et ibidem subditur: *Qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*.

Ad secundum dicendum quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem; potest enim solum monere; sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam, quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. ult. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo, vel persona publica, ad quam pertinet pœnas infligere, ut infra dicitur, 2-2, quæst. 64, art. 3, et ideò solius ejus est leges facere.

Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis; civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in 1 Polit., cap. 1. Et ideò sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ad commune bonum ordinatur, ita etiam bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quæ est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua præcepta vel statuta, non tamen quæ propriè habent rationem legis.

ARTICULUS IV. — *Utrum promulgatio sit de ratione legis.* — (3, dist. 24, quæst. 3, art. 3, corp., et ad 1, et 4, dist. 3, art. 5, quæst. 2, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod promulgatio non sit de ratione legis. Lex enim naturalis maximè habet rationem legis. Sed lex naturalis non indiget promulgatione. Ergo non est de ratione legis quod promulgetur.

2. Præterea, ad legem pertinet propriè obligare ad aliquid faciendum, vel non faciendum. Sed non solum obligantur ad imple-

(1) Ita editi passim. Cod. Alean. cum aliis, in quantum. Textus Decret., quæ majores.

dam legem illi coram quibus promulgatur lex, sed etiam alii. Ergo promulgatio non est de ratione legis.

3. Præterea, obligatio legis extenditur etiam in futurum; quia *leges futuris negotiis necessitatem imponunt*, ut jura dicunt, lib. 1 Cod., tit. de Leg. et Constit. Sed promulgatio fit ad præsentem. Ergo promulgatio non est de necessitate legis.

Sed contra est quod dicitur in Decretis, 4 distinctione (in append. Grat., ad cap. *In istis*), quod *leges instituuntur, cum promulgantur*.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., lex imponitur aliis per modum regulæ et mensuræ. Regula autem et mensura imponitur per hoc quod applicatur his quæ regulantur et mensurantur. Unde ad hoc quod lex virtutem obligandi obtineat, quod est proprium legis, oportet quod applicetur hominibus, qui secundum eam regulari debent. Talis autem applicatio fit per hoc quod in notitiam eorum deducitur ex ipsâ promulgatione. Unde promulgatio ipsa necessaria est ad hoc quod lex habeat suam virtutem.

Et sic ex quatuor prædictis potest colligi definitio legis, quæ nihil est aliud quàm *quædam rationis ordinatio ad bonum commune, et ab eo qui curam communitatis habet, promulgata*.

Ad primum ergo dicendum quod promulgatio legis naturæ est ex hoc ipso quod Deus eam mentibus hominum inseruit naturaliter cognoscendam.

Ad secundum dicendum quod illi coram quibus lex non promulgatur, obligantur ad legem observandam, in quantum in eorum notitiam devenit per alios, vel devenire potest promulgatione factâ.

Ad tertium dicendum quod promulgatio præsens in futurum extenditur per infirmitatem scripturæ, quæ quodammodo semper eam promulgat. Unde Isidorus dicit in 5 Etymologiarum, cap. 3, et lib. 2, cap. 10, quod *lex à legendo vocata est, quia scripta est*.

QUÆSTIO XCI.

DE LEGUM DIVERSITATE. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de diversitate legum; et circa hoc quærentur sex: 1° utrùm sit aliqua lex æterna; 2° utrùm sit aliqua lex naturalis; 3° utrùm sit aliqua lex humana; 4° utrùm sit aliqua lex divina; 5° utrùm sit una tantum, vel plures; 6° utrùm sit aliqua lex peccati.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm sit aliqua lex æterna.* — (*Inf., quæst. 93, art. 1, per tot., et art. 3 et 4, corp., et art. 5, ad 3, et 4, dist. 33, quæst. 1, art. 1, et 3 cont., cap. 115, et Rom. 8, com. 3, fin.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit aliqua lex æterna. Omnis enim lex aliquibus imponitur. Sed non fuit ab æterno cui aliqua lex posset imponi; solus enim Deus fuit ab æterno. Ergo nulla lex est æterna.

2. Præterea, promulgatio est de ratione legis. Sed promulgatio non potuit esse ab æterno; quia non erat ab æterno cui promulga-

retur. Ergo nulla lex potest esse æterna.

3. Præterea, lex importat ordinem ad finem. Sed nihil est æternum, quod ordinetur ad finem; solus enim ultimus finis est æternus. Ergo nulla lex est æterna.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de libero Arbit., cap. 6, parum à med.: *Lex, quæ summa ratio nominatur, non potest cuiuspiam intelligenti non incommutabilis, æternaque videri*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præced., art. 1 et 4, nihil est aliud lex quàm dictamen practicæ rationis in principe, qui gubernat aliquam communitatem perfectam.

Manifestum est autem, supposito quod mundus divinâ providentiâ regatur, ut in 1 habitum est, quæst. 22, art. 1 et 2, quod tota communitas universi gubernatur ratione divinâ. Et idè ipsa ratio gubernationis rerum in Deo sicut in principe universitatis existens legis habet rationem. Et quia divina ratio nihil concipit ex tempore, sed habet æternum conceptum, ut dicitur Proverb. 8, inde est quod hujusmodi legem oportet dicere æternam.

Ad primum ergo dicendum quod ea quæ in se ipsis non sunt, apud Deum existunt, in quantum sunt ab ipso cognita et præordinata, secundum illud Rom. 4, 17: *Qui vocat ea quæ non sunt, tanquàm ea quæ sunt*. Sic igitur æternus divinæ legis conceptus habet rationem legis æternæ, secundum quod à Deo ordinatur ad gubernationem rerum ab ipso præcognitarum.

Ad secundum dicendum quod promulgatio fit et verbo et scripto; et utroque modo lex æterna habet promulgationem ex parte Dei promulgantis, quia et Verbum divinum est æternum, et scriptura libri vitæ est æterna. Sed ex parte creaturæ audientis aut insipientis non potest esse promulgatio æterna.

Ad tertium dicendum quod lex importat ordinem ad finem activè, in quantum scilicet per eam ordinantur aliqua in finem; non autem passivè, id est, quod ipsa lex ordinetur ad finem, nisi per accidens in gubernante, cujus finis est extra ipsum, ad quem etiam necesse est ut lex ejus ordinetur. Sed finis divinæ gubernationis est ipse Deus; nec ejus lex est aliud ab ipso; unde lex æterna non ordinatur in alium finem.

ARTICULUS II. — *Utrùm sit in nobis aliqua lex naturalis.* — (*Inf., quæst. 96, art. 2, ad 3, et quæst. 97, art. 1, ad 1, et 4, dist. 33, quæst. 2, art. 1, corp., et Rom. 8, fin.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit in nobis aliqua lex naturalis. Sufficiens enim homo gubernatur per legem æternam. Dicit enim Augustinus in 1 de lib. Arbit., cap. 6, circa fin., quod *lex æterna est quæ justum est ut omnia sint ordinatissima*. Sed natura non abundat in superfluis, sicut nec deficit in necessariis. Ergo non est homini aliqua lex naturalis.

2. Præterea, per legem ordinatur homo in suis actibus ad finem, ut supra habitum est, qu. præc., art. 2. Sed ordinatio humanorum actuum ad finem non est per naturam, sicut

accidit in creaturis irrationalibus, quæ solo appetitu naturali agunt propter finem, sed agit homo propter finem per rationem et voluntatem. Ergo non est aliqua lex homini naturalis.

3. Præterea, quantò aliquis est liberior, tanto minùs est sub lege. Sed homo est liberior omnibus aliis animalibus propter liberum arbitrium, quod præ aliis animalibus habet. Cùm igitur alia animalia non subdantur legi naturali, nec homo alicui legi naturali subdetur.

Sed contra est quòd Roman. 2, super illud: *Cùm gentes, quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*, dicit Glossa ordin., quòd *si non habent legem scriptam, habent tamen legem naturalem, quâ quilibet intelligit, et sibi conscius est quid sit bonum et quid malum*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 1, lex, cùm sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo; uno modo sicut in regulante et mesurante; alio modo sicut in regulato et mesurato; quia in quantum participat aliquid de regulâ vel mensurâ, sic regulatur vel mesuratur. Unde cùm omnia quæ divinæ providentiæ subduntur, à lege æternâ regulentur et mesurentur, ut ex dictis patet art. præc., manifestum est quòd omnia participant aliquam legem æternam, in quantum scilicet ex impressione ejus habent inclinationes in proprios actus et fines.

Inter cætera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinæ providentiæ subjacet, in quantum et ipsa fit providentiæ particeps, sibi ipsi, et aliis providens. Unde et in ipsâ participatur ratio æterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem; et talis participatio legis æternæ rationali creaturâ *lex naturalis* dicitur. Unde cùm Psalmista dixisset, Psal. 4, 6: *Sacrificate sacrificium justitiæ*, quasi quibusdam quærentibus quæ sunt justitiæ opera, subjungit: *Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni respondens, dicit: *Signatum est super nos lumen vultûs tui, Domine*; quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quàm impressio luminis divini in nobis. Unde patet quòd lex naturalis nihil aliud est quàm participatio legis æternæ in rationali creaturâ.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procederet, si lex naturalis esset aliquid diversum à lege æternâ; non autem est nisi quædam participatio ejus, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd omnis operatio rationis et voluntatis derivatur in nobis ab eo quod est secundum naturam, ut supra habitum est, quæst. 10, art. 1. Nam omnis ratiocinatio derivatur à principiis naturaliter notis; et omnis appetitus eorum quæ sunt ad finem, derivatur à naturali appetitu ultimi finis; et sic etiam oportet quòd prima directio actuum nostrorum ad finem fiat per legem naturalem.

Ad tertium dicendum quòd etiam animalia

irrationalia participant rationem æternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideò participatio legis æternæ in creaturâ rationali propriè lex vocatur; nam lex est aliquid rationis, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 1; in creaturâ autem irrationali non participatur rationaliter; unde non potest dici lex nisi per similitudinem.

ARTICULUS III. — *Utrùm sit aliqua lex humana.* — (Inf., quæst. 93, art. 1, et 2, dist. 9, art. 2, corp., et ad 3, et 3, dist. 40, art. 2, et art. 8, corp., et Rom. 8, corp., et fin., et 3, dist. 37, art. 2, quæst. 2, et 1 Metaph., lect. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliqua lex humana. Lex enim naturalis est participatio legis æternæ, ut dictum est art. præc. Sed per legem æternam omnia sunt ordinatissima, ut Augustinus dicit in 1 de lib. Arb., cap. 6, circa fin. Ergo lex naturalis sufficit ad omnia humana ordinanda. Non est ergo necessarium quòd sit aliqua lex humana.

2. Præterea, lex habet rationem mensuræ, ut dictum est quæst. præc., art. 1 et 2. Sed ratio humana non est mensura rerum, sed potiùs è converso, ut in 10 Metaphys., text. 5, dicitur. Ergo ex ratione humanâ nulla lex procedere potest.

3. Præterea, mensura debet esse certissima, ut dicitur in 10 Metaph., text. 3. Sed dictamen humanæ rationis de rebus gerendis est incertum, secundum illud Sap. 11, 14: *Cogitationes mortalium timide, et incertæ providentiæ nostræ*. Ergo ex ratione humanâ nulla lex procedere potest.

Sed contra est quòd Augustinus in 1 de lib. Arb., cap. 6 et seq., ponit duas leges, unam æternam, et aliam temporalem, quam dicit esse humanam.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. præc., in corp., et ad 2, lex est quoddam dictamen practicæ rationis. Similis autem processus esse invenitur rationis practicæ et speculativæ: utraque enim ex quibusdam principiis ad quasdam conclusiones procedit, ut superiùs habitum est, loc. cit. Secundum hoc ergo dicendum est quòd sicut in ratione speculativâ ex principiis indemonstrabilibus naturaliter cognitis producantur conclusiones diversarum scientiarum, quarum cognitio non est nobis naturaliter indita, sed per industriam rationis inventa; ita etiam ex præceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principiis communibus, et indemonstrabilibus, necesse est quòd ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda; et istæ particulares dispositiones adinventæ secundum rationem humanam dicuntur *leges humanæ*, observatis aliis conditionibus quæ pertinent ad rationem legis, ut supra dictum est, quæst. præc.

Unde Tullius dicit in suâ Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., quòd *initium juris est à naturâ profectum; deinde quædam in*

consuetudinem ex utilitatis ratione (1) venerunt : postea res à naturâ profectas, et consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio humana non potest participare ad plenum dictamen rationis divinæ, sed suo modo et imperfectè. Et ideò sicut ex parte rationis speculativæ per naturalem participationem divinæ sapientiæ inest nobis cognitio quorundam communium principiorum, non autem cuiuslibet veritatis propria cognitio, sicut in divinâ sapientiâ continetur, ita etiam ex parte rationis practicæ naturaliter homo participat legem æternam secundum quædam communia principia, non autem secundum particulares directiones singulorum, quæ tamen in æternâ lege continentur; et ideò necesse est ulterius quòd ratio humana procedat ad particulares quasdam legum sanctiones.

Ad secundum dicendum quòd ratio humana secundum se non est regula rerum, sed principia ei naturaliter indita sunt regulæ quædam generales et mensuræ omnium eorum quæ sunt per hominem agenda, quorum ratio naturalis est regula et mensura, licet non sit mensura eorum quæ sunt à naturâ.

Ad tertium dicendum quòd ratio practica est circa operabilia, quæ sunt singularia et contingentia, non autem circa necessaria, sicut ratio speculativa. Et ideò leges humanæ non possunt illam infallibilitatem habere quam habent conclusiones demonstrativæ scientiarum. Nec oportet quòd omnis mensura sit omnino infallibilis et certa, sed secundum quòd est possibile in genere suo.

ARTICULUS IV. — *Utrum fuerit necessarium esse aliquam legem divinam. — (1 p., qu. 1, art. 2, et 3 p., qu. 60, art. 5, ad 3, et 3, dist. 37, art. 3, et Rom. 8, fn.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit necessarium esse aliquam legem divinam, quia, ut dictum est art. 3 huj. qu., lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis. Sed lex æterna est lex divina, ut dictum est art. 2 hujus quæst. Ergo non oportet quòd præter legem naturalem, et leges humanas ab eâ derivatas, sit aliqua lex divina.

2. Præterea, Eccli. 15, 14, dicitur quòd *Deus dimisit hominem in manu consilii sui*. Consilium autem est actus rationis, ut supra habitum est, quæst. 14, art. 1. Ergo homo dimissus est gubernationi suæ rationis. Sed dictamen rationis humanæ est lex humana, ut dictum est art. præc. Ergo non oportet quòd homo aliquâ lege divinâ gubernetur.

3. Præterea, natura humana est sufficientior irrationalibus creaturis. Sed irracionales creaturæ non habent aliquam legem divinam præter inclinationem naturalem eis inditam. Ergo multò minùs creatura rationalis debet habere aliquam legem divinam præter naturalem legem.

Sed contra est quòd David expetit legem à Deo sibi poni, dicens Psal. 118, 33 : *Legem*

(1) Al., ex utilitate rationis.

pone mihi, Domine, viam justificationum tuarum.

Respondeo dicendum quòd præter legem naturalem et legem humanam, necessarium fuit ad directionem humanæ vitæ habere legem divinam.

Et hoc propter quatuor rationes : primò quidem quia per legem dirigitur homo ad actus proprios in ordine ad ultimum finem. Et si quidem homo ordinaretur tantum ad finem qui non excederet proportionem naturalis facultatis hominis, non oporteret quòd homo haberet aliquid directivum ex parte rationis supra legem naturalem et legem humanitatis positam, quæ ab eâ derivatur. Sed quia homo ordinatur ad finem beatitudinis æternæ, quæ excedit proportionem naturalis facultatis humanæ, ut supra habitum est, qu. 5, art. 5, ideò necessarium fuit ut supra legem naturalem et humanam dirigeretur etiam ad suum finem lege divinitus datâ. Secundò quia propter incertitudinem humani iudicii, præcipuè de rebus contingentibus et particularibus, contingit de actibus humanis diversorum esse diversa iudicia, ex quibus etiam diversæ et contrariæ leges procedunt. Ut ergo homo absque omni dubitatione scire possit quid ei sit agendum et quid vitandum, necessarium fuit ut in actibus propriis dirigeretur per legem divinitus datam, de quâ constat quòd non potest errare. Tertio quia de his potest homo legem facere de quibus potest judicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus motibus, qui apparent; et tamen ad perfectionem virtutis requiritur quòd in utrisque actibus homo rectus existat. Et ideò lex humana non potuit cohibere et ordinare sufficienter interiores actus, sed necessarium fuit quòd ad hoc superveniret lex divina. Quartò quia, sicut Augustinus dicit in 1 de libero Arbit., cap. 5 et 6, lex humana non potest omnia quæ malè fiunt, punire, vel prohibere; quia dùm auferre vellet omnia mala, sequeretur quòd etiam multa bona tollerentur, et impediretur utilitas boni communis, quod est necessarium ad conservationem humanam. Ut ergo nullum malum improbitum et impunitum remaneat; necessarium fuit supervenire legem divinam, per quam omnia peccata prohibentur. Et istæ quatuor causæ tanguntur in psalmo 18, 8, ubi dicitur : *Lex Domini immaculata*, id est, nullam peccati turpitudinem permittens; *convertens animas*, quia non solum exteriores actus, sed etiam interiores dirigit; *testimonium Domini fidele*, propter certitudinem veritatis et rectitudinis; *sapientiam præstans parvulis*, in quantum ordinat hominem ad supernaturalem finem et divinum.

Ad primum ergo dicendum quòd per naturalem legem participatur lex æterna secundum proportionem capacitatis humanæ naturæ. Sed oportet ut altiori modo dirigatur homo in ultimum finem supernaturalem. Et ideò superadditur lex divinitus data, per quam lex æterna participatur altiori modo.

Ad secundum dicendum quòd consilium est inquisitio quædam; unde oportet quòd proce-

dat ex aliquibus principiis. Nec sufficit quòd procedat ex principiis naturaliter inditis, quæ sunt præcepta legis naturæ, propter prædicta in corp. art., sed oportet quòd superaddantur quædam alia principia, scilicet præcepta legis divinæ.

Ad tertium dicendum quòd creaturæ irrationales non ordinantur ad altiore finem quàm sit finis qui est proportionatus naturali virtuti ipsarum. Et ideò non est similis ratio.

ARTICULUS V. — *Utrùm lex divina sit una tantum.* — (Inf., quæst. 107, art. 1, et Galat. 3, lect. 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex divina sit una tantum. Unius enim regis in uno regno est una lex. Sed totum humanum genus comparatur ad Deum sicut ad unum regem secundum illud Psalm. 46, 8: *Rex omnis terræ Deus.* Ergo est una tantum lex divina.

2. Præterea, lex omnis ordinatur ad finem quem legislator intendit in eis quibus legem fert. Sed unum et idem est quod Deus intendit in omnibus hominibus, secundum illud 1 ad Tim. 2, 4: *Vult omnes homines salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire.* Ergo una tantum est lex divina.

3. Præterea, lex divina propinquior esse videtur legi æternæ, quæ est una, quàm lex naturalis, quantò altior est revelatio gratiæ quàm cognitio naturæ. Sed lex naturalis est una omnium hominum. Ergo multò magis lex divina.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 7, 12: *Translatio sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat.* Sed sacerdotium est duplex, ut ibidem dicitur, scilicet sacerdotium Leviticum, et sacerdotium Christi. Ergo etiam duplex est lex divina, scilicet lex vetus et lex nova.

Respondeo dicendum quòd, sicut in 1 dictum est quæst. 30, art. 2 et 3, distinctio est causa numeri. Dupliciter autem inveniuntur aliqua distinguere; uno modo sicut ea quæ sunt omninò specie diversa, ut equus et bos; alio modo sicut perfectum et imperfectum in eadem specie, sicut puer et vir.

Et hoc modo lex divina distinguitur in legem veterem et legem novam. Unde Apostolus ad Galat. 3 comparat statum veteris legis statui pueri existentis sub pædagogo; statum autem novæ legis comparat statui viri perfecti, qui jam non est sub pædagogo.

Attenditur autem perfectio et imperfectio legis secundum tria quæ ad legem pertinent, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2, 3 et 4. Primò enim ad legem pertinet ut ordinetur ad bonum commune sicut ad finem, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Quod quidem potest esse duplex; scilicet bonum sensibile et terrenum; et ad tale bonum ordinabat directè lex vetus; unde statim Exod. 3, in principio legis invitatur populus ad regnum terrenum Chanaanæorum; et iterum bonum intelligibile, et cœleste; et ad hoc ordinat lex nova; unde statim Christus ad regnum cœlorum in suæ prædicationis prin-

cipio invitavit dicens: *Pœnitentiam agite, appropinquabit* (1) *enim regnum cœlorum*: Matth. 4, 17. Et ideò Augustinus dicit in 4 contra Faustum, cap. 2, in princ., quòd temporalium rerum promissiones in Testamento veteri continentur, et ideò Vetus appellatur; sed æternæ vitæ promissio ad novum pertinet Testamentum. Secundò ad legem pertinet dirigere humanos actus secundum ordinem justitiæ; in quo etiam superabundat lex nova legi veteri, interiores actus animi ordinando, secundum illud Matth. 5, 20: *Nisi abundaverit justitia vestra plus quàm Scribarum et Phariseorum, non intrabitis in regnum cœlorum*; et ideò dicitur quòd lex vetus cohibet manum, lex nova animum. Tertiò ad legem pertinet inducere homines ad observantias mandatorum; et hoc quidem lex vetus faciebat timore pœnarum; lex autem nova facit hoc per amorem, qui in cordibus nostris infunditur per gratiam Christi, quæ in lege novâ confertur, sed in lege veteri figurabatur. Et ideò dicit Augustinus contra Adamantium Manichæi discipulum, cap. 17, aliquant. à princ., quòd *brevis differentia est legis et Evangelii, timor et amor.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut paterfamilias in domo alia mandata proponit pueris, et alia adultis, ita etiam unus rex Deus in uno suo regno aliam legem dedit hominibus adhuc imperfectis existentibus, et aliam perfectiorem jam manuductis per priorem legem ad majorem capacitatem divinarum.

Ad secundum dicendum quòd salus hominum non poterat esse nisi per Christum, secundum illud Act. 4, 12: *Non est aliud nomen datum hominibus, in quo oporteat nos salvos fieri.* Et ideò lex perfectè omnes ad salutem inducens dari non potuit nisi post Christi adventum; antea verò dari oportuit populo ex quo Christus erat nasciturus, legem præparatoriam ad Christi susceptionem, in quâ quædam rudimenta salutaris justitiæ continentur.

Ad tertium dicendum quòd lex naturalis dirigit hominem secundum quædam præcepta communia, in quibus conveniunt tam perfecti quàm imperfecti; et ideò est una omnium. Sed lex divina dirigit hominem etiam in particularibus quibusdam, ad quæ non similiter se habent perfecti et imperfecti; et ideò oportuit legem divinam esse duplicem, sicut jam dictum est in corp.

ARTICULUS VI. — *Utrùm sit aliqua lex fomitis.* — (Inf., quæst. 93, art. 3, ad 1, et Rom. 7, lect. 4.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non sit aliqua lex fomitis. Dicit enim Isidorus, in 2 Etymolog., cap. 3, quòd *lex in ratione consistit.* Fomes autem non consistit in ratione, sed magis à ratione deviat. Ergo fomes non habet rationem legis.

2. Præterea, omnis lex obligatoria est, ita quòd qui eam non servant, transgressores dicuntur. Sed fomes non constituit aliquem transgressorem ex hoc quòd ipsum non se-

(1) Vulgata, *appropinquavit.*

quitur; sed magis transgressor redditur, si quis ipsum sequatur. Ergo fomes non habet rationem legis.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra habitum est, quæst. præc., art. 2. Sed fomes non inclinatur ad bonum commune, sed magis ad bonum privatum. Ergo fomes non habet rationem legis.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 7, 23: *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. præc., art. 1, ad 1, lex essentialiter invenitur in regulante et mesurante, participativè autem in eo quod mesuratur et regulatur; ita quod omnis inclinatio vel ordinatio quæ invenitur in his quæ subjecta sunt legi, participativè dicitur *lex*, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus quæst. Potest autem in his quæ subduntur legi aliqua inclinatio inveniri dupliciter à legislatore: uno modo in quantum directè suos inclinatur subditos ad aliquid, et interdum ad diversos actus; secundum quem modum potest dici quod alia est lex militum, et alia est lex mercatorum. Alio modo indirectè, in quantum scilicet per hoc quod legis lator destituit aliquem sibi subditum aliquâ dignitate, sequitur quod transeat in alium ordinem, et quasi in aliam legem: putà si miles ex militiâ destituatur, transibit in legem rusticorum vel mercatorum.

Sic igitur sub Deo legislatore diversæ creaturæ diversas habent naturales inclinationes, ita ut quod uni est quodammodò lex, alteri sit contra legem; ut si dicam quod furibundum esse est quodammodò lex canis, est autem contra legem ovis, vel alterius mansueti animalis.

Est ergo hominis lex, quam sortitur ex ordinatione divinâ, secundum propriam conditionem, ut secundum rationem operetur. Quæ quidem lex fuit tam valida in primo statu, ut nihil vel præter rationem, vel contra rationem, posset subrepere homini. Sed dum homo à Deo recessit, incurrit in hoc quod feratur secundum impetum sensualitatis: et unicuique etiam particulariter hoc contingit, quânto magis à ratione recesserit; ut sic quodammodò bestiis assimiletur, quæ sensualitatis impetu feruntur, secundum illud Psalm. 48, 21: *Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.* Sic igitur ipsa sensualitatis inclinatio, quæ *fomes* dicitur, in aliis quidem animalibus simpliciter habet rationem legis, illo tamen modo quo in talibus lex dici potest secundum directam inclinationem legis. In hominibus autem secundum hoc non habet rationem legis, sed magis est deviatio à lege rationis. Sed in quantum per divinam justitiam homo destituitur originali justitiâ, et vigore rationis, ipse impetus sensualitatis, qui eum ducit, habet rationem legis, in quantum est pœnalis, et ex lege divinâ consequens hominem destitutum propriâ dignitate.

Ad primum ergo dicendum quod ratio illa procedit de fomite secundum se considerato,

prout inclinatur ad malum, sic enim non habet rationem legis, ut dictum est in corp. art., sed secundum quod sequitur ex divinæ legis justitiâ; tanquam si diceretur lex esse quod aliquis nobilis propter suam culpam ad servilia opera induci permetteretur.

Ad secundum dicendum quod obiectio illa procedit de eo quod est lex, quasi regula et mensura; sic enim deviantes à lege transgressores constituuntur. Sic autem fomes non est lex, sed per quamdam participationem, ut supra dictum est, in corp. art.

Ad tertium dicendum quod ratio illa procedit de fomite quantum ad inclinationem propriam, non autem quantum ad suam originem. Et tamen si consideretur inclinatio sensualitatis, prout est in aliis animalibus, sic ordinatur ad bonum commune, id est, ad conservationem naturæ in specie vel individuo; et hoc est etiam in homine, prout sensualitas subditur rationi; sed fomes dicitur, secundum quod exit rationis ordinem.

QUÆSTIO XCII.

DE EFFECTIBUS LEGIS. — (*In duos articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus legis; et circa hoc quærentur duo: 1^o utrùm effectus legis sit homines facere bonos; 2^o utrùm effectus legis sint imperare, velare, permittere et punire, sicut legisperitus dicit.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm effectus legis sit facere homines bonos.* — (*Inf., art. 2, ad 4, et 3 cont., cap. 116, § 2, 3 et 4, et Rom. 10.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod legis effectus non sit facere homines bonos. Homines enim sunt boni per virtutem; virtus enim est quæ *bonum facit habentem*, ut dicitur in 2 Eth., cap. 6, in princ. Sed virtus est homini à solo Deo; ipse enim *eam facit in nobis sine nobis*, ut supra dictum est in definitione virtutis, quæst. 55, art. 4. Ergo legis non est homines facere bonos.

2. Præterea, lex non prodest homini, nisi legi obediat. Sed hoc ipsum quod homo obedit legi, est ex bonitate. Ergo bonitas præexigitur in homine ad legem. Non igitur lex facit bonos homines.

3. Præterea, lex ordinatur ad bonum commune, ut supra dictum est, qu. 90, art. 2. Sed quidam benè se habent in his quæ ad commune pertinent, qui tamen in propriis non benè se habent. Non ergo ad legem pertinet quod faciat homines bonos.

4. Præterea, quædam leges sunt tyrannicæ, ut Philosophus dicit in suâ Politicâ, lib. 3, cap. 7, in fin., et lib. 4, cap. 10. Sed tyrannus non intendit ad bonitatem subditorum, sed solum ad propriam utilitatem. Non ergo legis est facere homines bonos.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. ult., circa princ., quod *voluntas cujuslibet legislatoris hæc est ut faciat homines bonos.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 1 et 4, lex nihil aliud est quàm dictamen rationis in præsidente, quo subditi gubernantur. Cujuslibet autem subditi virtus est ut benè subdatur ei à quo

gubernatur; sicut virtus irascibilis et concupiscibilis in hoc consistit quòd sint benè obediens rationi. Et per hunc modum *virtus cuiuslibet subjecti est ut benè subjiciatur principi*, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. ult. Ad hoc autem ordinatur unaquæque lex ut obediatur ei à subditis. Unde manifestum est quòd hoc sit proprium legis inducere subiectos ad propriam ipsorum virtutem.

Cùm igitur virtus sit quæ facit bonum habentem, sequitur quòd proprius effectus legis sit bonos facere eos quibus datur, vel simpliciter, vel secundum quid.

Si enim intentio ferentis legem tendat in verum bonum, quod est bonum commune secundum justitiam divinam regulatum, sequitur quòd per legem homines fiant boni simpliciter. Si verò intentio legislatoris feratur ad id quod non est bonum simpliciter, sed utile, vel delectabile sibi, vel repugnans justitiæ divinæ, tunc lex non bonos facit homines simpliciter, sed secundum quid, scilicet in ordine ad tale regimen. Sic autem bonum invenitur etiam in per se malis; sicut aliquis dicitur bonus latro, quia operatur accommodè ad finem.

Ad primum ergo dicendum quòd duplex est virtus, ut ex supra dictis patet, quæst. 73, art. 3 et 4, scilicet acquisita et infusa. Ad utramque autem aliquid operatur operum assuetudo, sed diversimodè; nam virtutem quidem acquisitam causat; ad virtutem autem infusam disponit, et eam jam habitam conservat et promovet. Et quia lex ad hoc datur ut dirigat actus humanos, in quantum actus humani operantur ad virtutem, in tantum lex facit homines bonos. Unde et Philosophus dicit in 2 Polit. cap. 6, parùm ante finem, et lib. 2 Ethic., cap. 1, quòd *legislatores assuefacientes* (1) *faciunt bonos*.

Ad secundum dicendum quòd non semper aliquis obedit legi ex bonitate perfectæ virtutis; sed quandoque quidem ex timore pænæ, quandoque autem ex solo dictamine rationis, quod est quoddam principium virtutis, ut supra habitum est, qu. 73, art. 1.

Ad tertium dicendum quòd bonitas cuiuslibet partis consideratur in proportionem ad suum totum; unde et Augustinus dicit in 3 Confess., cap. 8, paulò à princ., quòd *turpis est omnis pars quæ suo toti non congruit*. Cum igitur quilibet homo sit pars civitatis, impossibile est quòd aliquis homo sit bonus, nisi sit benè proportionatus bono communi; nec totum potest benè existere nisi ex partibus sibi proportionatis. Unde impossibile est quòd bonum commune civitatis benè se habeat, nisi cives sint virtuosus, ad minus illi quibus convenit principari. Sufficit autem quantum ad bonum communitatis quòd alii in tantum sint virtuosus, quòd principum mandatis obediunt. Et ideo Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 3, quòd *eadem est virtus principis et boni viri; non autem eadem est virtus cuiuscumque civis et boni viri*.

Ad quartum dicendum, quòd lex tyrannica, cùm non sit secundum rationem, non est

(1) Nicolaius, *assuefaciendo*.

simpliciter lex, sed magis est quædam per-versitas legis; et tamen in quantum habet aliquid de ratione legis, intendit ad hoc quòd cives sint boni; non enim habet de ratione legis, nisi secundum hoc quòd est dictamen alicujus præsentis in subditis (1); et ad hoc tendit ut subditi legis sint benè obediens; quod est eos esse bonos, non simpliciter, sed in ordine ad tale regimen.

ARTICULUS II. — *Utrum legis actus convenienter assignentur.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd legis actus non sint convenienter assignati in hoc quod dicitur, quòd legis actus est *imperare, vetare, permittere et punire*. Lex enim omnis præceptum commune est, ut legisconsultus Papinianus dicit, lib. 1, ff. tit. 3, de Legib. et Senatuscons. Sed idem est imperare quod præcipere. Ergo alia tria superfluent.

2. Præterea, effectus legis est ut inducat subditos ad bonum, sicut supra dictum est, art. præc. Sed consilium est de meliori bono quàm præceptum. Ergo magis pertinet ad legem consulere quàm præcipere.

3. Præterea, sicut homo aliquis incitatur ad bonum per pœnas, ita etiam et per præmia. Ergo sicut punire ponitur effectus legis, ita etiam et præmiare.

4. Præterea, intentio legislatoris est ut homines faciat bonos, sicut supra dictum est, art. præc. Sed ille qui solo metu pœnarum obedit legi, non est bonus; nam *timore servili, qui est timor pœnarum, etsi bonum aliquis faciat, non tamen aliquid benè facit*, ut Augustinus dicit, in Enchir., cap. 121. Non ergo videtur esse proprium legis quòd puniat.

Sed contra est quod Isidorus dicit in 5 Etym., cap. 19: *Omnis lex aut permittit aliquid, ut vir fortis præmium petat; aut vetat, ut sacrarum virginum nuptias nulli liceat petere; aut punit, ut qui eadem fecerit, capite plectatur*.

Respondeo dicendum quòd, sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum præcipiendi. Rationis autem proprium est ut ex aliquo ad aliquid inducat. Unde sicut in demonstrativis scientiis ratio inducit ut assentiatur conclusioni per quædam principia, ita etiam inducit ut assentiatur legis præcepto per aliquid.

Præcepta autem legis sunt de actibus humanis, in quibus lex dirigit, ut supra dictum est, qu. 90, art. 1, et qu. 91, art. 4. Sunt autem tres differentiæ humanorum actuum: nam, sicut supra dictum est, qu. 18, art. 5 et 8, quidam actus sunt boni ex genere, qui sunt actus virtutum; et respectu horum ponitur legis actus *præcipere vel imperare*; præcipit enim lex omnes actus virtutum, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, à med. Quidam verò sunt actus mali ex genere, sicut actus vitiosi; et respectu horum lex habet *prohibere*. Quidam verò ex genere suo sunt actus indifferentes;

(1) Ita Mss. et exempla omnia quæ vidimus. Theologi: Nisi hoc quod est dictamen alicujus præsentis in subditos.

et respectu horum lex habet *permittere*; et possunt etiam indifferentes dici omnes illi actus qui sunt vel parum boni, vel parum mali. Id autem per quod inducit lex ad hoc quod sibi obediatur, est timor pœnæ; et quantum ad hoc ponitur legis effectus *punire*.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut cessare à malo habet quamdam rationem boni, ita etiam prohibitio habet quamdam rationem præcepti; et secundum hoc, largè accipiendo præceptum, universaliter lex *præceptum* dicitur.

Ad secundum dicendum quod consulere non est proprius actus legis, sed potest pertinere etiam ad personam privatam, cujus non est condere legem. Unde etiam Apostolus, 1 ad Corinth. 7, cum consilium quoddam daret, dixit: *Ego dico, non Dominus*. Et ideo non ponitur inter effectus legis.

Ad tertium dicendum quod etiam præmiare potest ad quemlibet pertinere; sed punire non pertinet nisi ad ministrum legis, cujus auctoritate pœna infertur; et ideo præmiare non ponitur actus legis, sed solum punire.

Ad quartum dicendum quod per hoc quod aliquis incipit assuefieri ad vitandum mala et ad implendum bona propter metum pœnæ, perducitur quandoque ad hoc quod delectabiliter et ex propriâ voluntate hoc faciat; et secundum hoc lex etiam puniendo perducit ad hoc quod homines sint boni.

QUÆSTIO XCH.

DE LEGE ÆTERNA. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de singulis; et primò de lege æternâ; secundò de lege naturali; tertio de lege humanâ; quartò de lege veteri; quintò de lege novâ, quæ est lex Evangelii.

De sextâ autem lege, quæ est lex fomitis, sufficiat quod dictum est qu. 81, 82 et 83, cum de peccato originali ageretur.

Circa primum quærentur sex: 1º quid sit lex æterna; 2º utrùm sit omnibus nota; 3º utrùm omnis lex ab eâ derivetur; 4º utrùm necessaria subjiciantur legi æternæ; 5º utrùm contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ; 6º utrùm omnes res humanæ ei subjiciantur.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm lex æterna sit summa ratio in Deo existens.* — (*Sup.; quæst.*

91, art. 1, et inf., præf. quæst., art. 3, et 4, corp., et 4, dist. 33, quæst. 1, art. 1, et 3 cont., cap. 115).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod lex æterna non sit summa ratio in Deo existens. Lex enim æterna est una tantum. Sed rationes rerum in mente divinâ sunt plures; dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., quæst. 46, post med., quod *Deus singula fecit propriis rationibus*. Ergo lex æterna non videtur esse idem quod ratio in mente divinâ existens.

2. Præterea, de ratione legis est quod verbo promulgetur, ut supra dictum est, quæst. 90, 4. Sed *verbum* in divinis dicitur personaliter, ut in 1 habitum est, quæst. 34, art. 1; *ratio* autem dicitur essentialiter. Non igitur idem est lex æterna quod ratio divina.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro de

verâ Relig., cap. 30, in fin., et 31, in princ.: *Apparet supra mentem nostram legem esse, quæ veritas dicitur*. Lex autem supra mentem nostram existens est lex æterna. Ergo veritas est lex æterna. Sed non est eadem ratio veritatis et rationis. Ergo lex æterna non est idem quod ratio summa.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de lib. Arbit., cap. 6, circa med., quod *lex æterna est summa ratio, cui semper obtemperandum est*.

Respondeo dicendum quod, sicut in quolibet artifice præexistit ratio eorum quæ constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernante oportet quod præexistat ratio ordinis eorum quæ agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. Et sicut ratio rerum fiendarum per artem vocatur ars, vel exemplar rerum artificiarum, ita etiam ratio gubernantis actus subditorum rationem legis obtinet, servatis aliis quæ supra, quæst. 90, esse diximus de legis ratione. Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum; ad quas comparatur sicut artifex ad artificia, ut in 1 habitum est, quæst. 14, art. 8. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quæ inveniuntur in singulis creaturis, ut etiam in 1 habitum est, quæst. 103, art. 5. Unde, sicut ratio divinæ sapientiæ, in quantum per eam cuncta sunt creata, rationem habet artis, vel exemplaris, vel ideæ, ita ratio divinæ sapientiæ moventis omnia ad debitum finem obtinet rationem legis. Et secundum hoc lex æterna nihil aliud est quam *ratio divinæ sapientiæ, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus loquitur ibi de rationibus idealibus, quæ respiciunt proprias naturas singularum rerum; et ideo in eis invenitur quædam distinctio et pluralitas, secundum diversos respectus ad res, ut in 1 habitum est, quæst. 15, art. 2 et 3. Sed lex dicitur directiva actuum in ordine ad bonum commune, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 2. Ea autem quæ sunt in seipsis diversa, considerantur ut unum, secundum quod ordinantur ad aliquod commune; et ideo lex æterna est una, quæ est ratio hujus ordinis.

Ad secundum dicendum quod circa verbum quodcumque duo possunt considerari, scilicet ipsum verbum, et ea quæ verbo exprimuntur. Verbum enim vocale est quiddam ab ore hominis prolatum; sed hoc verbo exprimuntur quæ verbis humanis significantur; et eadem ratio est de verbo hominis mentali, quod nihil est aliud quam quiddam mente conceptum, quo homo exprimit mentaliter ea de quibus cogitat. Sic igitur in divinis ipsum Verbum, quod est conceptio paterni intellectus, personaliter dicitur; sed omnia, quæcumque sunt in scientiâ Patris, sive essentialia, sive personalia, sive etiam Dei opera, exprimuntur hoc Verbo, ut patet per Augustinum in 15 de Trin., cap. 14, et inter cætera quæ hoc Verbo exprimuntur, etiam ipsa lex æterna Verbo ipso exprimitur. Nec tamen propter hoc sequitur quod lex æterna

personaliter in divinis dicitur; appropriatur tamen Filio propter convenientiam quam habet ratio ad verbum.

Ad tertium dicendum quòd ratio intellectus divini aliter se habet ad res quàm ratio humani intellectus. Intellectus enim humanus est mensuratus à rebus, ut scilicet conceptus hominis non sit verus propter seipsum, sed dicitur verus ex hoc quòd consonat rebus. Ex hoc enim quòd res est, vel non est, opinio vera, vel falsa est. Intellectus verò divinus est mensura rerum; quia unaquæque res in tantum habet de veritate, in quantum imitatur intellectum divinum, ut in 1 dictum est, quæst. 16, art. 1. Et ideò intellectus divinus est verus secundum se; unde ratio ejus est ipsa veritas.

ARTICULUS II. — *Utrum lex æterna sit omnibus nota.* — (*Sup., quæst. 19, art. 4, ad 3, et art. 5 et 6.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex æterna non sit omnibus nota. Quia, ut dicit Apostolus, 1 ad Cor. 2, 11, *quæ sunt Dei, nemo novit nisi Spiritus Dei.* Sed lex æterna est quædam ratio in mente divinâ existens. Ergo omnibus est ignota, nisi soli Deo.

2. Præterea, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de lib. Arb., cap. 6, circa fin., *lex æterna est quâ justum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed non omnes cognoscunt qualiter omnia sint ordinatissima. Ergo non omnes cognoscunt legem æternam.

3. Præterea, Augustinus dicit in lib. de verâ Relig., cap. 31, non longè à fin., quòd *lex æterna est de quâ homines judicare non possunt.* Sed sicut in 1 Ethic., cap. 3, à med., dicitur, *unusquisque benè judicat quæ cognoscit.* Ergo lex æterna non est nobis nota.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de lib. Arb., cap. 6, circa fin., quòd *æternæ legis notio nobis impressa est.*

Respondeo dicendum quòd dupliciter aliquid cognosci potest: uno modo in seipso; alio modo in suo effectum, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in suâ substantiâ cognoscit ipsum in suâ irradiatione.

Sic igitur dicendum est quòd legem æternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsâ est, nisi solus Deus, et beati, qui Deum per essentiam vident; sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem vel majorem, vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quædam irradiatio et participatio legis æternæ, quæ est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit in lib. de verâ Relig., cap. 31; veritatem autem omnes aliquid cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis; in aliis verò quidam plus et quidam minùs participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus vel minùs cognoscunt legem æternam.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ sunt Dei, in se ipsis quidem cognosci à nobis non possunt, sed tamen in effectibus suis manifestantur, secundum illud Rom. 1, 20:

SUMMÆ. II.

Invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.

Ad secundum dicendum quòd legem æternam etsi unusquisque cognoscat pro suâ capacitate secundum modum prædictum, nullus tamen eam comprehendere potest; non enim totaliter manifestari potest per suos effectus. Et ideò non oportet quòd quicumque cognoscit legem æternam secundum modum prædictum, cognoscat totum ordinem rerum, quo omnia sunt ordinatissima.

Ad tertium dicendum quòd judicare de aliquo potest intelligi dupliciter: uno modo, sicut vis cognitiva dijudicat de proprio objecto, secundum illud Job 12, 11: *Nonne auris verba dijudicat, et fauces comedentes saporem?* Et secundum istum modum judicii Philosophus dicit, lib. 1 Ethic., cap. 3, à med., quòd *unusquisque benè dijudicat quæ cognoscit, judicando scilicet an sit verum quod proponitur.* Alio modo, secundum quòd superior judicat de inferiori quodam practico judicio, an scilicet ita debeat esse, vel non ita; et sic nullus potest judicare de lege æternâ.

ARTICULUS III. — *Utrum omnis lex à lege æternâ derivetur.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis lex à lege æternâ derivetur. Est enim quædam lex fomitis, ut supra dictum est, quæst. 91, art. 9. Ipsa autem non derivatur à lege divinâ, quæ est lex æterna; ad ipsam enim pertinet prudentia carnis, de quâ Apostolus dicit, Rom. 8, 7, quòd *legi Dei non potest (1) esse subjecta.* Ergo non omnis lex procedit à lege æternâ.

2. Præterea, à lege æternâ nihil iniquum procedere potest, quia, sicut dictum est art. præc., arg. 2, *lex æterna est secundum quam justum est ut omnia sint ordinatissima.* Sed quædam leges sunt iniquæ, secundum illud Isai. 10, 1: *Væ qui condunt leges iniquas!* Ergo non omnis lex procedit à lege æternâ.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 de lib. Arb., cap. 5, sub fine, quòd *lex quæ populo regendo scribitur, rectè multa permittit quæ per divinam providentiam vindicantur.* Sed ratio divinæ providentiæ est lex æterna, ut dictum est art. 1 hujus quæst. Ergo nec etiam omnis lex recta procedit à lege æternâ.

Sed contra est quod, Proverb. 8, 15, divina Sapientia dicit: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ratio autem divinæ sapientiæ est lex æterna, ut supradictum est, art. 1 hujus quæst. Ergo omnes leges à lege æternâ procedunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 1 et 2, lex importat rationem quamdam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis oportet quòd virtus secundi moventis derivetur à virtute moventis primi, quia movens secundum non movet nisi in quantum movetur à primo. Unde in omnibus gubernantibus idem videmus, quòd ratio gubernationis à primo gubernante ad secundos deri-

(1) Vulgata, non est.

vatur, sicut ratio eorum quæ sunt agenda in civitate, derivatur à rege per præceptum in inferiores administratores; et in artificialibus etiam ratio artificialium actuum derivatur ab architectore ad inferiores artifices, qui manu operantur. Cum ergo lex æterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quæ sunt in inferioribus gubernantibus, à lege æternâ deriventur.

Hujusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quæcumque aliæ leges præter æternam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione rectâ, in tantum derivantur à lege æternâ; et propter hoc Augustinus dicit in 1 de liber. Arb., cap. 6, ad fin., quod *in temporali lege nihil est justum ac legitimum, quod non ex lege æternâ homines sibi derivaverint.*

Ad primum ergo dicendum quod fomes habet rationem legis in homine, in quantum est pœna consequens divinam justitiam; et secundum hoc manifestum est quod derivatur à lege æternâ. In quantum verò inclinatur ad peccatum, sic contrariatur legi Dei, et non habet rationem legis, ut ex supra dictis patet, quæst. 91, art. 6.

Ad secundum dicendum quod lex humana in tantum habet rationem legis, in quantum est secundum rationem rectam; et secundum hoc manifestum est quod à lege æternâ derivatur. In quantum verò à ratione recedit, sic dicitur lex iniqua; et sic non habet rationem legis, sed magis violentiæ cujusdam. Et tamen in ipsâ lege iniquâ in quantum servatur aliquid de similitudine legis, propter ordinem potestatis ejus qui legem fert, secundum hoc etiam derivatur à lege æternâ. *Omnis enim potestas à Domino Deo est* (1), ut dicitur Rom. 13, 1.

Ad tertium dicendum quod lex humana dicitur aliqua permittere, non quasi approbans, sed quasi ea dirigere non potens. Multa autem diriguntur lege divinâ quæ dirigi non possunt lege humanâ; plura enim subduntur causæ superiori quàm inferiori. Unde hoc ipsum quod lex humana non se intromittit de his quæ dirigere non potest, ex ordine legis æternæ provenit. Secus autem esset, si approbaret ea quæ lex æterna reprobatur. Unde ex hoc non habetur quod lex humana non derivetur à lege æternâ, sed quod non perfectè eam assequi possit.

ARTICULUS IV. — *Utrum necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ.* — (1 part., qu. 22, art. 2, ad 3, et art. 4, ad 3, et qu. 103, art. 1, ad 3, et 2-2, qu. 49, art. 6, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod necessaria et æternâ subjiciantur legi æternæ. Omne enim quod rationabile est, rationi subditur. Sed voluntas divina est rationabilis, cum sit justa. Ergo rationi subditur. Sed lex æterna est ratio divina. Ergo voluntas Dei subditur legi æternæ. Voluntas autem Dei est aliquid æternum. Ergo etiam æterna et necessaria legi æternæ subduntur.

(1) Vulgata: *Non est enim potestas nisi à Deo.*

2. Præterea, quidquid subjicitur regi, subjicitur legi regis. Filius autem, ut dicitur 1 ad Corinth. 15, 25 et 28, *subjectus erit Deo et Patri, cum tradiderit ei regnum.* Ergo Filius, qui est æternus, subjicitur legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est ratio divinæ providentiæ. Sed multa necessaria subduntur divinæ providentiæ, sicut permanentia substantiarum incorporalium et corporum cælestium. Ergo legi æternæ subduntur etiam necessaria.

4. Sed contra, ea quæ sunt necessaria, impossibile est aliter se habere, unde cohibitione non indigent. Sed imponitur homini lex, ut cohibeatur à malis, ut ex supra dictis patet, qu. 92, art. 2. Ergo ea quæ sunt necessaria, legi non subduntur.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 hujus qu., lex æterna est ratio divinæ gubernationis. Quæcumque ergo divinæ gubernationi subduntur, subjiciuntur etiam legi æternæ; quæ verò gubernationi divinæ non subduntur, neque legi æternæ subduntur. Horum autem distinctio attendi potest ex his quæ circa nos sunt. Humanæ enim gubernationi subduntur ea quæ per homines fieri possunt; quæ verò ad naturam hominis pertinent, non subduntur gubernationi humanæ, scilicet quod homo habeat animam, vel manum aut pedes.

Sic igitur legi æternæ subduntur omnia quæ sunt in rebus à Deo creatis, sive sint contingentia, sive sint necessaria; ea verò quæ pertinent ad naturam vel essentiam divinam, legi æternæ non subduntur, sed sunt realiter ipsa lex æterna.

Ad primum ergo dicendum quod de voluntate Dei dupliciter possumus loqui: uno modo quantum ad ipsam voluntatem; et sic cum voluntas Dei sit ipsa essentia ejus, non subditur gubernationi divinæ, neque legi æternæ, sed idem est quod lex æterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divinâ quantum ad ipsa quæ Deus vult circa creaturas: quæ quidem subjecta sunt legi æternæ, in quantum horum ratio est in divinâ sapientiâ; et ratione horum voluntas Dei dicitur rationabilis; alioquin ratione sui ipsius magis est dicenda ratio.

Ad secundum dicendum quod Filius Dei non est à Deo factus, sed naturaliter ab ipso genitus; et ideò non subditur divinæ providentiæ aut legi æternæ, sed magis ipse est lex æterna per quamdam appropriationem, ut patet per Augustinum in lib. de verâ Relig., cap. 31. Dicitur autem esse subjectus Patri ratione humanæ naturæ, secundum quam etiam Pater dicitur esse major eo.

Tertium concedimus, quia procedit de necessariis creatis.

Ad quartum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in 5 Metaph., text. 6, *quædam necessaria habent causam suæ necessitatis*; et sic hoc ipsum quod impossibile est ea aliter se habere, habent ab alio; et hoc ipsum est cohibitio quædam efficacissima. Nam quæcumque cohibentur in communi, in tantum cohiberi dicuntur, in quantum non possunt aliter facere quàm de eis disponatur.

ARTICULUS V. — Utrum naturalia contingentia subsint legi æternæ. — (1 part., qu. 22, art. 2, et 1, dist. 39, qu. 2, art. 2, et 3 contra, cap. 71, 72 et 73, et Ver. qu. 5, art. 3 et 4; et opusc. 3, cap. 127 usque 136, et opusc. 15, cap. 12 usque 16, et Job. 11.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod naturalia contingentia subsint legi æternæ. Promulgatio enim est de ratione legis, ut supra dictum est, qu. 90, art. 4. Sed promulgatio non potest fieri nisi ad creaturas rationales, quibus potest aliquid denuntiari. Ergo solæ creaturæ rationales subsunt legi æternæ; non ergo naturalia contingentia.

2. Præterea, ea quæ obediunt rationi, participant alicqualiter ratione, ut dicitur in 1 Ethicor., cap. ult. Lex autem æterna est ratio summa, ut supra dictum est, art. 1 hujus qu. Cum igitur naturalia contingentia non participant alicqualiter ratione, sed penitus sint irrationabilia, videtur quod non subsint legi æternæ.

3. Præterea, lex æterna est efficacissima. Sed in naturalibus contingentibus accidit defectus. Non ergo subsunt legi æternæ.

Sed contra est quod dicitur Prov. 8, 29: *Quando circumdabat mari terminum suum, et legem ponebat aquis, ne transirent fines suos.*

Respondeo dicendum quod aliter est de lege hominis dicendum, et aliter de lege æternæ; quæ est lex Dei. Lex enim hominis non se extendit nisi ad creaturas rationales, quæ homini subjiuntur. Cujus ratio est quia lex est directiva actuum qui conveniunt subjectis gubernationi alicujus; unde nullus, propriè loquendo, suis actibus legem imponit. Quæcumque autem aguntur circa usum rerum irrationalium homini subditarum, aguntur per actum ipsius hominis moventis hujusmodi res: nam hujusmodi irrationales creaturæ non agunt se ipsas, sed ab aliis aguntur, ut supra habitum est, qu. 1, art. 2. Et ideo rebus irrationalibus homo legem imponere non potest, quantumcumque ei subjiuntur; rebus autem rationalibus sibi subjectis potest imponere legem, in quantum suo præcepto vel denuntiatione quæcumque imprimit menti earum quamdam regulam, quæ est principium agendi.

Sicut autem homo imprimit denuntiando quoddam interius principium actuum homini sibi subjecto, ita etiam Deus imprimit toti naturæ principia priorum actuum; et ideo per hunc modum Deus dicitur præcipere toti naturæ, secundum illud Psal. 148, 6: *Præceptum posuit, et non præteribit.* Et per hanc etiam rationem omnes motus et actiones totius naturæ legi æternæ subduntur.

Unde aliquo modo creaturæ irrationales subduntur legi æternæ, in quantum moventur à divinâ providentiâ; non autem per intellectum divini præcepti, sicut creaturæ rationales.

Ad primum ergo dicendum quod hoc modo se habet impressio activa principii intrinseci quantum ad res naturales, sicut se habet promulgatio legis quantum ad homines, quia per legis promulgationem imprimitur hominibus

quoddam directivum principium humanorum actuum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod creaturæ irrationales non participant ratione humana, nec ei obediunt; participant tamen per modum obedientiæ ratione divinâ; ad plura enim se extendit virtus rationis divinæ quam virtus rationis humanæ. Et sicut membra corporis humani moventur ad imperium rationis, non tamen participant ratione, quia non habent aliquam apprehensionem ordinatam ad rationem, ita etiam creaturæ irrationales moventur à Deo, nec tamen propter hoc sunt rationales.

Ad tertium dicendum quod defectus qui accidunt in rebus naturalibus, quamvis sint præter ordinem causarum particularium, non tamen sunt præter ordinem causarum universalium, et præcipuè causæ primæ, quæ Deus est, cujus providentiam nihil subterfugere potest, ut in 1 dictum est, qu. 22, art. 2. Et quia lex æterna est ratio divinæ providentiæ, ut dictum est art. 1 hujus quæst.; ideo defectus rerum naturalium legi æternæ subduntur.

ARTICULUS VI. — Utrum omnes res humanæ subjiuntur legi æternæ. — (1 part., qu. 22, art. 2, corp., et ad 2, et 3, dist. 9, qu. 2, art. 2, corp., et ad 5, et 3 contra, cap. 1, 64, 90, 111 et 112, et Ver. qu. 5, art. 5, et opusc. 3, cap. 243.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes res humanæ subjiuntur legi æternæ. Dicit enim Apostolus ad Galat. 3, 18: *Si spiritu Dei ducimini, non estis sub lege.* Sed viri justī, qui sunt filii Dei per adoptionem; spiritu Dei aguntur, secundum illud Rom. 8, 14: *Qui spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt.* Ergo non omnes homines sunt sub lege æternâ.

2. Præterea, Apostolus dicit ad Rom. 8, 7: *Prudentia (1) carnis inimica est Deo, legi enim Dei subjecta non est.* Sed multi homines sunt in quibus prudentia carnis dominatur. Ergo legi æternæ, quæ est lex Dei, non subjiuntur omnes homines.

3. Præterea, Augustinus dicit in 1 de lib. Arb., cap. 6, circa med., quod *lex æterna est quæ mali miseram, boni vitam beatam merentur.* Sed homines jam beati vel jam damnati non sunt in statu merendi. Ergo non subsunt legi æternæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit 19 de Civ. Dei, cap. 12, circa fin.: *Nulla modo aliquid legibus summi Creatoris, ordinationique subtrahitur, à quo pax universitatis administratur.*

Respondeo dicendum quod duplex est modus quo aliquid subditur legi æternæ, ut ex supra dictis patet, art. præc., uno modo in quantum participatur lex æterna per modum cognitionis; alio modo per modum actionis et passionis, in quantum participatur per modum interioris principii motivi.

Et hoc secundo modo subduntur legi æternæ irrationales creaturæ, ut dictum est

(1) Vulgata, Sapientia.

art. præc. Sed quia rationalis natura cum eo quod est commune omnibus creaturis, habet aliquid sibi proprium, in quantum est rationalis, ideò secundum utrumque modum legi æternæ subditur, quia et notionem legis æternæ aliquo modo habet, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu., et iterum unicuique rationali creaturæ inest naturalis inclinatio ad id quod est consonum legi æternæ. *Sumus enim innati (1) ad habendum virtutes*, ut dicitur in lib. 2 Ethic., circa princ. Uterque tamen modus imperfectus quidem est, et quodammodò corruptus in malis, in quibus et inclinatio naturalis ad virtutem depravatur per habitum vitiosum, et iterum ipsa naturalis cognitio boni in eis obtenebratur per passionem et habitus peccatorum. In bonis autem uterque modus invenitur perfectior, quia et supra cognitionem naturalem boni superadditur eis cognitio fidei et sapientiæ; et supra naturalem inclinationem ad bonum superadditur eis interius motivum gratiæ et virtutis.

Sic igitur boni perfectè subsunt legi æternæ, tanquam semper secundum eam agentes; mali autem subsunt quidem legi æternæ, imperfectè quidem quantum ad actiones ipsorum, prout imperfectè cognoscunt, et imperfectè inclinantur ad bonum; sed quantum deficit ex parte actionis, suppletur ex parte passionis, prout scilicet in tantum patiuntur quod lex æterna dictat de eis, in quantum deficiunt facere quod legi æternæ convenit. Unde Augustinus dicit in 1 de lib. Arb., cap. 15, aliquant. à princ. : *Justos sub æternâ lege agere existimo*; et in libro de catechizandis Rudibus, cap. 18, parùm ante fin., dicit quòd *Deus ex justâ miserâ animarum se deserentium convenientissimis legibus inferiores partes creaturæ suæ novit ordinare*.

Ad primum ergo dicendum quòd illud verbum Apostoli potest intelligi dupliciter : uno modo, ut esse sub lege intelligatur ille qui nolens obligationem legis, subditur ei quasi cuidam ponderi; unde Glossa (ordinar. August., lib. de Nat. et Grat., cap. 7) ibidem dicit quòd *sub lege est qui timore supplicii, quod lex minatur, non amore justitiæ à malo opere abstinet*; et hoc modo spirituales viri non sunt sub lege; quia per charitatem, quam Spiritus sanctus cordibus eorum infundit, voluntariè id quod legis est, implent. Alio modo potest etiam intelligi, in quantum hominis opera, qui Spiritu sancto agitur, magis dicuntur esse opera Spiritus sancti quam ipsius hominis. Unde cum Spiritus sanctus non sit sub lege, sicut nec Filius, ut supra dictum est, art. 4 hujus quæst., ad 2, sequitur quòd hujusmodi opera, in quantum sunt Spiritus sancti, non sint sub lege. Et huic attestatur quòd Apostolus dicit 2 ad Corinth. 3, 17 : *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas*.

Ad secundum dicendum quòd prudentia carnis non potest subjici legi Dei ex parte actionis, quia inclinatur ad actiones contrarias legi divinæ; subjicitur tamen legi Dei ex

parte passionis, quia meretur pati pœnam secundum legem divinæ justitiæ. Nihilominus tamen in nullo homine ita prudentia carnis dominatur, quòd totum bonum naturæ corrumpatur; et ideò remanet in homine inclinatio ad agendum ea quæ sunt legis æternæ. Habitum est enim supra, qu. 85, art. 2, quòd peccatum non tollit totum bonum naturæ.

Ad tertium dicendum quòd idem est per quod aliquid conservatur in fine, et per quod movetur ad finem; sicut corpus grave gravitate quiescit in loco inferiori, per quam etiam ad locum ipsum movetur. Et sic dicendum est quòd sicut secundum legem æternam aliqui merentur beatitudinem vel miseriam, ita per eandem legem in beatitudine vel miseriam conservantur. Et secundum hoc beati et damnati subsunt legi æternæ.

QUÆSTIO XCIV.

DE LEGE NATURALI. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de lege naturali; et circa hoc quærentur sex : 1º quid sit lex naturalis; 2º quæ sint præcepta legis naturalis; 3º utrùm omnes actus virtutum sint de lege naturæ; 4º utrùm lex naturalis sit una apud omnes; 5º utrùm sit mutabilis; 6º utrùm possit à mente hominis deleri.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm lex naturalis sit habitus.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturalis sit habitus, quia, ut Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 5, in princ., *tria sunt in animâ, potentia, habitus et passio*. Sed naturalis lex non est aliqua potentiarum animæ, nec aliqua passionum, ut patet enumerando per singula. Ergo lex naturalis est habitus.

2. Præterea, Basilii dicit (Damascenus, lib. 4 orth. Fid., cap. 23), quòd *conscientia, sive synderesis, est lex intellectus nostri*; quod non potest intelligi nisi de lege naturali. Sed synderesis est habitus quidam, ut in 1 habitum est, quæst. 79, art. 12. Ergo lex naturalis est habitus.

3. Præterea, lex naturalis semper in homine manet, ut infra patebit, art. 5 hujus qu. Sed non semper ratio hominis, ad quam lex pertinet, cogitat de naturali lege. Ergo lex naturalis non est actus, sed habitus.

Sed contra est quòd Augustinus dicit in lib. de Bono conjugali, cap. 21, à princ., quòd *habitus est quo aliquid agitur, cum opus est*. Sed naturalis lex non est hujusmodi; est enim in parvulis et damnatis, qui per eam agere non possunt. Ergo lex naturalis non est habitus.

Respondeo dicendum quòd aliquid potest dici esse habitus dupliciter : uno modo propriè et essentialiter; et sic lex naturalis non est habitus. Dictum est enim supra, quæst. 90, art. 1, ad 2, quòd lex naturalis est aliquid per rationem constitutum, sicut etiam propositio est quoddam opus rationis. Non est autem idem quod quis agit, et quo quis agit; aliquis enim per habitum grammaticæ agit oratio-

(1) Ita codd. et editi passim. Theologi., nati.

nem congruam. Cùm igitur habitus sit quo quis agit, non potest esse quòd lex aliqua sit habitus propriè et essentialiter.

Alio modo potest dici habitus id quod habitu tenetur, sicut dicitur fides id quod fide tenetur. Et hoc modo quia præcepta legis naturalis quandoque considerantur in actu à ratione, quandoque autem sunt in eâ habitualiter tantùm, secundùm hunc modum potest dici quòd lex naturalis sit habitus; sicut etiam principia indemonstrabilia in speculativis non sunt ipsi habitus principiorum, sed sunt principia, quorum est habitus.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus intendit ibi investigare genus virtutis: et cùm manifestum sit quòd virtus sit quoddam principium actûs, illa tantùm ponit quæ sunt principia humanorum actuum, scilicet *potentias, habitus et passiones*. Præter hæc autem tria sunt quædam in animâ, sicut quidam actus, ut velle est in volente et etiam cognita sunt in cognoscente, et proprietates naturales animæ insunt ei, ut immortalitas et alia hujusmodi.

Ad secundum dicendum quòd synderesis dicitur lex intellectûs nostri, in quantum est habitus continens præcepta legis naturalis, quæ sunt prima operum humanorum.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa concludit quòd lex naturalis habitualiter tenetur; et hoc concedimus.

Ad id verò quod in contrarium objicitur, dicendum quòd eo quod habitualiter inest, quandoque aliquis uti non potest propter aliquod impedimentum; sicut homo non potest uti habitu scientiæ propter somnum; et similiter puer non potest uti habitu intellectûs principiorum, vel etiam lege naturali, quæ ei habitualiter inest, propter defectum ætatis.

ARTICULUS II. — *Utrum lex naturalis contineat plura præcepta, vel unum tantùm.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturalis non contineat plura præcepta sed unum tantùm. Lex enim continetur in genere præcepti, ut supra habitum est, qu. 92, art. 2. Si igitur essent multa præcepta legis naturalis, sequeretur quòd etiam essent multæ leges naturales.

2. Præterea, lex naturalis consequitur hominis naturam. Sed humana natura est una secundùm totum, licèt sit multiplex secundùm partes. Aut ergo est unum præceptum tantùm legis naturæ propter unitatem totius, aut sunt multa secundùm multitudinem partium naturæ humanæ; et sic oportebit quòd etiam ea quæ sunt de inclinatione concupiscibilis, pertineant ad legem naturalem.

3. Præterea, lex est aliquid ad rationem pertinens, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 1. Sed ratio in homine est una tantùm. Ergo solùm unum præceptum est legis naturalis.

Sed contra est quia sic se habent præcepta legis naturalis in homine quantum ad operabilia, sicut se habent prima principia in demonstrativis. Sed prima principia indemonstrabilia sunt plura. Ergo etiam præcepta legis naturæ sunt plura.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra di-

ctum est, quæst. 90, art. 1, ad 2, et quæst. 91, art. 3, præcepta legis naturæ hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam; utraque enim sunt quædam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter: uno modo secundùm se, alio modo quoad nos. Secundùm se quidem quælibet propositio dicitur per se nota, cujus prædicatum est de ratione subjecti; contingit tamen quòd ignorantia definitionem subjecti talis propositio non erit per se nota; sicut ista propositio: *Homo rationale* (1), est per se nota secundùm suam naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale; et tamen ignorantia quid sit homo, hæc propositio non est per se nota. Et inde est quòd, sicut dicit Boetius in lib. de Hebdomad., circa princ., *quædam sunt dignitates vel propositiones per se notæ communiter omnibus*; et hujusmodi sunt illæ propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut: *Omne totum est majus sua parte*; et: *Quæ uni et eidem sunt æqualia, sibi invicem sunt æqualia*. Quædam verò propositiones sunt per se notæ solis sapientibus, qui terminos propositionum intelligunt quid significant; sicut intelligenti quòd Angelus non est corpus, per se notum est quòd non est circumscriptivè in loco; quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt. In his autem quæ in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primò cadit sub apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quæcumque quis apprehendit. Et ideò primum principium indemonstrabile est, quòd non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicit Philosophus in 4 Metaph., text. 9 et seq.

Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicæ rationis, quæ ordinatur ad opus. Omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideò primum principium in ratione practicâ est quod fundatur supra rationem boni; quæ est: *Bonum est quod omnia appetunt*. Hoc est ergo primum præceptum legis, quòd *bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*; et super hoc fundantur omnia alia præcepta legis naturæ, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad præcepta legis naturæ, quæ ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana. Quia verò bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quòd omnia illa ad quæ homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundùm igitur ordinem inclinationum naturalium est ordo præceptorum legis naturæ. Inest enim primò inclinatio homini ad bonum secundùm naturam, in quâ communicat cum omnibus substantiis, prout sci-

(1) Nicolaus, *Homo est animal rationale*.

licet quælibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam; et secundum hanc inclinationem pertinent ad legem naturalem ea per quæ vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundò inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia secundum naturam, in quâ communicat cum cæteris animalibus; et secundum hoc dicuntur ea esse de lege naturali quæ natura omnia animalia docuit, ut est commixtio maris et fœminæ, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quæ est sibi propria; sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quòd veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quòd in societate vivat: et secundum hoc ad legem naturalem pertinent ea quæ ad hujusmodi inclinationem spectant, utpote quòd homo ignorantiam vitet, quòd alios non offendat, cum quibus debet conversari, et cætera hujusmodi quæ ad hoc spectant.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia ista præcepta legis naturæ, in quantum referuntur ad unum primum præceptum, habent rationem unius legis naturalis.

Ad secundum dicendum quòd omnes hujusmodi inclinationes quarumcumque partium naturæ humanæ, putà concupiscibilis et irascibilis, secundum quòd regulantur ratione, pertinent ad legem naturalem, et reducuntur ad unum primum præceptum, ut dictum est in corp., et secundum hoc sunt multa præcepta legis naturæ in seipsis, quæ tamen communicant in unâ radice.

Ad tertium dicendum quòd ratio, etsi in se una sit, tamen est ordinativa omnium quæ ad homines spectant; et secundum hoc sub lege rationis continentur omnia ea quæ ratione regulari possunt.

ARTICULUS III. — *Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturæ.* — (4, dist. 13, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, ad 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes actus virtutum sint de lege naturæ, quia, ut supra dictum est, qu. 90, art. 2, de ratione legis est ut ordinetur ad bonum commune. Sed quidam virtutum actus ordinantur ad bonum privatum alicujus, ut patet præcipuè in actibus temperantiæ. Non ergo omnes actus virtutum legi subduntur naturali.

2. Præterea, omnia peccata aliquibus virtutis actibus opponuntur. Si igitur omnes actus virtutum sint de lege naturæ, videtur ex consequenti quòd omnia peccata sint contra naturam; quod tamen specialiter de quibusdam peccatis dicitur.

3. Præterea, in his quæ sunt secundum naturam, omnes conveniunt. Sed in actibus virtutum non omnes conveniunt; aliquid enim est virtuosum uni, quod est alteri vitiosum. Ergo non omnes actus virtutum sunt de lege naturæ.

Sed contra est quod Damascenus dicit in 3 lib. orth. Fid., cap. 4, circa fin., quòd *virtutes sunt naturales*. Ergo et actus virtuosus subjacent legi naturæ.

Respondeo dicendum quòd de actibus vir-

tuosis dupliciter loqui possumus: uno modo, in quantum sunt virtuosus; alio modo, in quantum sunt tales actus in propriis speciebus considerati. Si igitur loquamur de actibus virtutum, in quantum sunt virtuosus, sic omnes actus virtuosus pertinent ad legem naturæ. Dictum est enim art. præc. quòd ad legem naturæ pertinet omne illud ad quod homo inclinatur secundum suam naturam. Inclinatur autem unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quòd agat secundum rationem; et hoc est agere secundum virtutem. Unde secundum hoc omnes actus virtutum sunt de lege naturali; dictat enim hoc naturaliter unicuique propria ratio ut virtuosè agat.

Sed si loquamur de actibus virtutis secundum seipsos, prout scilicet in propriis speciebus considerantur, sic non omnes actus virtuosus sunt de lege naturæ. Multa enim secundum virtutem fiunt ad quæ natura non primò inclinatur; sed per rationis inquisitionem ea homines adinvenerunt quasi utilia ad benè vivendum.

Ad primum ergo dicendum quòd temperantia est circa concupiscentias naturales cibi et potûs, et venereorum, quæ quidem ordinantur ad bonum commune naturæ, sicut et alia legalia ordinantur ad bonum commune morale.

Ad secundum dicendum quòd natura hominis potest dici vel illa quæ est propria hominis; et secundum hoc omnia peccata, in quantum sunt contra rationem, sunt etiam contra naturam, ut patet per Damascenum, in 2 lib. orth. Fid., cap. 30, vel illa quæ est communis homini et aliis animalibus; et secundum hoc quædam specialia peccata dicuntur esse contra naturam, sicut contra commixtionem maris et fœminæ, quæ est naturalis omnibus animalibus, est concubitus masculorum, quod specialiter dicitur vitium contra naturam.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de actibus secundum seipsos consideratis. Sic enim propter diversas hominum condiciones contingit quòd aliqui actus sunt aliquibus virtuosus, tanquàm eis proportionati et convenientes, qui tamen sunt aliis vitiosus, tanquàm eis non proportionati.

ARTICULUS IV. — *Utrum lex naturæ sit una apud omnes.* — (3, dist. 37, art. 3, corp., et 4, dist. 33, qu. 1, art. 1, corp., et art. 2, ad 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturæ non sit una apud omnes. Dicitur enim in Decretis, dist. 1 (seu in Præludio, dist. 1) quòd *jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*. Sed hoc non est commune omnibus, quia, ut dicitur Rom. 10, 16, *non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex naturalis non est una apud omnes.

2. Præterea, quæ sunt secundum legem, iusta esse dicuntur, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1 et 2. Sed in eodem lib. cap. 10, dicitur quòd

nihil est ita justum apud omnes quin apud aliquos diversificetur. Ergo etiam lex naturalis non est apud omnes eadem.

3. Præterea, ad legem naturæ pertinet id ad quod homo secundum naturam suam inclinatur, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu. Sed diversi homines naturaliter ad diversa inclinantur, alii quidem ad concupiscentiam voluptatum, alii ad desideria honorum, alii ad alia. Ergo non est una lex naturalis apud omnes.

Sed contra est quod Isidorus dicit in libro 5 Etymologiarum, cap. 4: *Jus naturale est commune omni nationi.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus qu., ad legem naturæ pertinent ea ad quæ homo naturaliter inclinatur; inter quæ homini proprium est ut inclinetur ad agendum secundum rationem. Ad rationem autem pertinet ex communibus ad propria procedere, ut patet ex 1 Physic., text. 2, 3 et 4. Aliter tamen circa hoc se habet ratio speculativa et aliter practica: quia enim ratio speculativa præcipuè negotiatur circa necessaria, quæ impossibile est aliter se habere, absque aliquo defectu invenitur veritas in conclusionibus propriis, sicut et in principiis communibus. Sed ratio practica negotiatur circa contingentia, in quibus sunt operationes humanæ; et ideo, si in communibus sit aliqua necessitas (1), tantò magis ad propria descenditur, tantò magis invenitur defectus.

Sic igitur in speculativis est eadem veritas apud omnes tam in principiis quàm in conclusionibus, licèt veritas non apud omnes cognoscatur in conclusionibus, sed solùm in principiis, quæ dicuntur communes conceptiones. In operativis autem non est eadem veritas vel rectitudo practica apud omnes quantum ad propria, sed solùm quantum ad communia, et apud quos est eadem rectitudo in propriis, non est æqualiter omnibus nota. Sic igitur patet quod quantum ad communia principia rationis sive speculativæ sive practicæ, est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, et æqualiter nota. Quantum verò ad proprias conclusiones rationis speculativæ, est eadem veritas apud omnes, non tamen æqualiter omnibus nota; apud omnes enim verum est quod triangulus habet tres angulos æquales duobus rectis, quamvis hoc non sit omnibus notum. Sed quantum ad proprias conclusiones rationis practicæ, nec est eadem veritas seu rectitudo apud omnes, nec etiam apud quos est eadem, est æqualiter nota. Apud omnes enim hoc rectum est et verum, ut secundum rationem agatur. Ex hoc autem principio sequitur quasi conclusio propria, quod deposita sint reddenda, et hoc quidem ut in pluribus verum est; sed potest in aliquo casu contingere quod sit damnosum, et per consequens irrationabile, si deposita reddantur, putà si aliquis petat ad impugnandam patriam; et hoc tantò magis invenitur deficere, quantò

magis ad particularia descenditur: putà si dicatur quod deposita sunt reddenda cum tali cautione vel tali modo. Quantò enim plures conditiones particulares apponuntur, tantò pluribus modis poterit deficere, ut non sit rectum vel in reddendo vel non reddendo.

Sic igitur dicendum est quod lex naturæ, quantum ad prima principia communia, est eadem apud omnes et secundum rectitudinem, et secundum notitiam, sed quantum ad quædam propria, quæ sunt quasi conclusiones principiorum communium, est eadem apud omnes ut in pluribus et secundum rectitudinem, et secundum notitiam; sed ut in paucioribus potest deficere et quantum ad rectitudinem, propter aliqua particularia impedimenta (sicut etiam naturæ generabiles et corruptibiles deficiunt ut in paucioribus propter impedimenta), et etiam quantum ad notitiam; et hoc propter hoc quod aliqui habent depravatam rationem ex passione, seu ex malâ consuetudine, seu ex malâ habitudine naturæ; sicut apud Germanos olim latrocinium non reputabatur iniquum, cum tamen sit expressè contra legem naturæ, ut refert Julius Cæsar in lib. 6 de Bello Gallico, circa med.

Ad primum ergo dicendum quod verbum illud non est sic intelligendum, quasi omnia quæ in lege et in Evangelio continentur, sint de lege naturæ, cum multa tradantur ibi supra naturam; sed ea quæ sunt de lege naturæ, plenariè ibi traduntur. Unde cum dixisset Gratianus quod *jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur*, statim explicando subjunxit: *Quo quisque jubetur alii facere quod sibi vult fieri, et prohibetur facere quod sibi nolit fieri.*

Ad secundum dicendum quod verbum Philosophi est intelligendum de his quæ sunt naturaliter justa, non sicut principia communia, sed sicut quædam conclusiones ex his derivatæ; quæ ut in pluribus habent rectitudinem, et ut in paucioribus deficiunt.

Ad tertium dicendum quod, sicut ratio in homine dominatur et imperat aliis potentiis; ita oportet quod omnes inclinationes naturales ad alias potentias pertinentes ordinentur secundum rationem. Unde hoc est apud omnes communiter receptum (1), ut secundum rationem dirigantur omnes hominum inclinationes.

ARTICULUS V. — *Utrùm lex naturæ mutari possit.* — (Sup., art. 4, corp., et ad 2, et inf., quæst. 97, art. 1, ad 1, et 3, dist. 37, art. 3, corp., et 4, dist. 33, quæst. 1, art. 2, corp., et art. 2, ad 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod lex naturæ mutari possit; quia super illud Eccli. 17, 9: *Addidit eis disciplinam et legem vitæ*, dicit Glossa ordin.: *Legem litteræ, quantum ad correctionem legis naturalis, scribi voluit.* Sed illud quod corrigitur, mutatur. Ergo lex naturalis potest mutari.

2. Præterea, contra legem naturalem est occisio innocentis, et etiam adulterium et furtum. Sed ista inveniuntur esse mutata à

(1) Ita codd. Tarrac., Alcan. alique cum editis passim. Al., *veritas.*

(1) Ita codd. et editi passim. Edit. Rom., *rectum.*

Deo, putà cùm Deus præcepit Abrahæ quòd occideret filium innocentem, ut habetur Genes. 22, et cùm præcepit Judæis ut mutuata Ægyptiorum vasa subriperent, ut habetur Exod. 12, et cùm præcepit Oseæ ut uxorem fornicariam acciperet, ut habetur Oseæ 1. Ergo lex naturalis potest mutari.

3. Præterea, Isidorus dicit, in lib. 5 Etymolog., cap. 4, quòd *communis omnium possessio et una libertas est de jure naturali*. Sed hæc videmus esse mutata per leges humanas. Ergo videtur quòd lex naturalis sit mutabilis.

Sed contra est quod dicitur in Decretis, dist. 5 (seu in Præludio, dist. 5): *Naturale jus ab exordio rationalis creaturæ cæpit; nec variatur tempore, sed immutabile permanet*.

Respondeo dicendum quòd lex naturalis potest intelligi mutari dupliciter: uno modo per hoc quòd aliquid ei addatur; et sic nihil prohibet legem naturalem mutari; multa enim supra legem naturalem superaddita sunt ad humanam vitam utilia tam per legem divinam, quàm etiam per leges humanas.

Alio modo potest intelligi mutatio legis naturalis per modum subtractionis, ut scilicet aliquid desinat esse de lege naturali quod priùs fuit secundum legem naturalem; et sic, quantum ad prima principia legis naturæ, lex naturæ est omninò immutabilis; quantum autem ad secunda præcepta, quæ diximus esse quasi quasdam proprias conclusiones propinquas primis principiis, sic lex naturalis non immutatur, quin ut in pluribus sit rectum semper quod lex naturalis habet; potest tamen mutari et in aliquo particulari, et in paucioribus propter aliquas speciales causas impediētes observantiam talium præceptorum, ut supra dictum est, articulo præced.

Ad primum ergo dicendum quòd lex scripta dicitur esse data ad correptionem legis naturalis, vel quia per legem scriptam suppletum est quod legi naturæ deerat, vel quia lex naturæ in aliquorum cordibus quantum ad aliqua corrupta erat, in tantum ut existimarent esse bona quæ naturaliter sunt mala; et talis corruptio correctione indigebat.

Ad secundum dicendum quòd naturali morte moriuntur omnes communiter tam nocentes quàm innocentes; quæ quidem naturalis mors divinâ potestate inducitur propter peccatum originale, secundum illud 1 Reg. 2, 6: *Dominus mortificat et vivificat*. Et ideò absque aliquâ injustitiâ secundum mandatum Dei potest infligi mors cuicumque homini vel nocenti vel innocenti. Similiter etiam adulterium est concubitus cum uxore alienâ, quæ quidem est ei deputata secundum legem Dei divinitus traditam: unde ad quamcumque mulierem aliquis accedat ex mandato divino, non est adulterium nec fornicatio. Et eadem ratio est de furto, quod est acceptio rei alienæ: quidquid enim accipit aliquis ex mandato Dei, qui est dominus universorum, non accipit absque voluntate domini; quod est furari. Nec solùm in rebus humanis quidquid à Deo mandatur, hoc ipso est debitum;

sed etiam in rebus naturalibus quidquid à Deo fit, est naturale quodammodò, ut in 1 dictum est, quæst. 105, art. 6, ad 1.

Ad tertium dicendum quòd aliquid dicitur esse de jure naturali dupliciter: uno modo quia ad hoc natura inclinatur, sicut non esse injuriam alteri faciendam; alio modo quia natura non inducit contrarium, sicut possemus dicere quòd hominem esse nudum est de jure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo *communis omnium possessio et una libertas* dicitur esse de jure naturali, quia scilicet distinctio possessionum et servitus non sunt inductæ à naturâ, sed per hominum rationem ad utilitatem humanæ vitæ; et sic etiam in hoc lex naturæ non est mutata nisi per additionem.

ARTICULUS VI. — *Utrùm lex naturæ possit à corde hominis aboleri*. — (Inf., quæst. 99, art. 2, ad 2.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex naturæ possit à corde hominis aboleri, quia Rom. 2, super illud: *Cùm gentes, quæ legem non habent*, etc., dicit Glossa ordin., quòd *in interiori homine per gratiam innovato lex justitiæ inscribitur, quam deleverat culpa*. Sed lex justitiæ est lex naturæ. Ergo lex naturæ potest deleri.

2. Præterea, lex gratiæ est efficacior quàm lex naturæ. Sed lex gratiæ deletur per culpam. Ergo multò magis lex naturæ potest deleri.

3. Præterea, illud quod lege statuitur, inducitur quasi justum. Sed multa sunt ab hominibus statuta contra legem naturæ. Ergo lex naturæ potest à cordibus hominum aboleri.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 2 Confess., cap. 4, in princ.: *Lex scripta est in cordibus hominum, quam nec nulla quidem delet iniquitas*. Sed lex scripta in cordibus hominum est lex naturalis. Ergo lex naturalis deleri non potest.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 4 hujus qu., ad legem naturalem pertinent primò quidem quædam præcepta communissima, quæ sunt omnibus nota; secundariò autem quædam secundaria præcepta magis propria, quæ sunt quasi conclusiones propinquæ principiis.

Quantum ergo ad illa principia communia, lex naturalis nullo modo potest à cordibus hominum deleri in universali; deletur tamen in particulari operabili; secundum quòd ratio impeditur applicare commune principium ad particulare operabile, propter concupiscentiam, vel aliquam aliam passionem, ut supra dictum est, qu. 77, art. 2; quantum verò ad alia præcepta secundaria, potest lex naturalis deleri de cordibus hominum vel propter malas persuasiones (eo modo quo etiam in speculativis errores contingunt circa conclusiones necessarias), vel etiam propter pravas consuetudines et habitus corruptos, sicut apud quosdam non reputabantur latrocinia peccata, vel etiam vitia contra naturam, ut etiam Apostolus dicit, Rom. 1.

Ad primum ergo dicendum quòd culpa de-

let legem naturæ in particulari, non autem in universali; nisi fortè quantum ad secundaria præcepta legis naturæ, eo modo quo dictum est in corp.

Ad secundum dicendum quòd gratia, et si sit efficacior quàm natura, tamen natura essentialior est homini, et idèò magis permanens.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de secundis præceptis legis naturæ, contra quæ aliqui legislatores statuta aliqua fecerunt quæ sunt iniqua.

QUÆSTIO XCV.

DE LEGE HUMANA. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de lege humanâ, et primò quidem de ipsâ lege secundum se; secundò de potestate ejus; tertiò de ejus mutabilitate.

Circa primum quærentur quatuor: 1° de utilitate ipsius; 2° de origine ejus; 3° de qualitate ipsius; 4° de divisione ejusdem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus.* — (*Sup., quæst. 91, art. 3, et 2, dist. 9, art. 3, corp., ad 2, et ad 5, et 3, dist. 40, art. 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non fuerit utile aliquas leges poni ab hominibus. Intentio enim cujuslibet legis est ut per eam homines fiant boni, sicut supra dictum est, qu. 92, art. 1. Sed homines magis inducuntur ad bonum voluntarii per monitiones quàm coacti per leges. Ergo non fuit necessarium leges ponere.

2. Præterea, sicut dicit Philosophus in 5 Ethic., cap. 4, circa med., *ad judicem confugiunt homines sicut ad justum animatum.* Sed justitia animata est melior quàm inanimata quæ legibus continetur. Ergo melius fuisset ut executio justitiæ committeretur arbitrio judicis, quàm quòd super hoc lex aliqua conderetur.

3. Præterea, lex omnis directiva est actuum humanorum, ut ex supra dictis patet, qu. 90, art. 1 et 2. Sed cùm humani actus consistant in singularibus, quæ sunt infinita, non possunt ea quæ ad directionem humanorum actuum pertinent, sufficienter considerari, nisi ab aliquo sapiente, qui inspiciat singula. Ergo melius fuisset arbitrio sapientum dirigi actus humanos quàm aliquâ lege positâ. Ergo non fuit necessarium leges humanas ponere.

Sed contra est quod Isidorus dicit in lib. 5 Etymol., cap. 20: *Factæ sunt leges, ut earum metu humana coerceatur audacia, tutaque sit inter improbos innocentia, et in ipsis improbis formidato supplicio refrenetur nocendi facultas.* Sed hæc sunt necessaria maximè humano generi. Ergo necessarium fuit ponere leges humanas.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 63, art. 1, homini naturaliter inest quædam aptitudo ad virtutem; sed ipsa virtutis perfectio necesse est quòd homini adveniat per aliquam disciplinam; sicut etiam videmus quòd per aliquam industriam subvenitur homini in suis necessitatibus, putà in cibo et vestitu, quorum initia quædam habet

à naturâ, scilicet rationem et manus, non autem ipsum complementum, sicut cætera animalia, quibus natura dedit sufficienter tegumentum et cibum. Ad hanc autem disciplinam non de facili invenitur homo sibi sufficiens, quia perfectio virtutis præcipuè consistit in retrahendo hominem ab indebitis delectationibus, ad quas præcipuè homines sunt proni, et maximè juvenes, circa quos est efficacior disciplina. Et idèò oportet quòd hujusmodi disciplinam, per quam ad virtutem pervenitur, homines ab alio sortiantur.

Et quidem quantum ad illos juvenes qui sunt proni ad actus virtutum ex bonâ dispositione naturæ, vel consuetudine, vel magis divino munere, sufficit disciplina paterna, quæ est per monitiones. Sed quia inveniuntur quidam protervi, et ad vitia proni, qui verbis de facili moveri non possunt, necessarium fuit quòd per vim vel metum cohiberentur à malo, ut saltem sic malefacere desistentes, et aliis quietam vitam redderent, et ipsi tandem per hujusmodi assuetudinem ad hoc perducerentur quòd voluntariè facerent quæ prius metu implebant, et sic fierent virtuosii. Hujusmodi autem disciplina cogens metu pænæ est disciplina legum. Unde necessarium fuit ad pacem hominum et virtutem, quòd leges ponerentur, quia, sicut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 2, in fin., *sicut homo si sit perfectus virtute, est optimum animalium, sic si sit separatus à lege et justitiâ, est pessimum omnium*, quia homo habet arma rationis ad expellendas concupiscentias, et sævitias, quæ non habent alia animalia.

Ad primum ergo dicendum quòd homines benè dispositi meliùs inducuntur ad virtutem monitionibus voluntariis quàm coactione; sed quidam malè dispositi non ducuntur ad virtutem, nisi cogantur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit, 1 Rhet., cap. 1, aliquant. à princ., *melius est omnia ordinari lege, quàm dimittere judicium arbitrio*; et hoc propter tria: primò quidem quia facilius est invenire paucos sapientes, qui sufficiant ad rectas leges ponendas, quàm multos, qui requirerentur ad rectè judicandum de singulis. Secundò quia illi qui leges ponunt, ex multo tempore considerant quid lege ferendum sit; sed judicia de singularibus factis fiunt ex casibus subito exortis. Faciliùs autem ex multis consideratis potest homo videre quid rectum sit, quàm solum ex aliquo uno facto. Tertiò quia legislatores judicant in universali et de futuris; sed homines judiciis præsidentes judicant de præsentibus, ad quæ afficiuntur amore vel odio, aut aliquâ cupiditate; et sic eorum depravatur judicium. Quia ergo justitia animata judicis non invenitur in multis, et quia flexibilis est, idèò necessarium fuit, in quibuscumque est possibile, legem determinare quid judicandum sit, et paucissima arbitrio hominum committere.

Ad tertium dicendum quòd quædam singularia, quæ non possunt lege comprehendere, necesse est committere iudicibus, ut ibidem Philosophus dicit, loc. sup. cit., putà de eo quod est factum esse vel non esse, et de aliis hujusmodi.

ARTICULUS II. — *Utrum omnis lex humanitūs posita à lege naturali derivetur.* — (3 cont., cap. 123.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnis lex humanitūs posita à lege naturali derivetur. Dicit enim Philosophus, in 5 Eth., cap. 7, in princ., quòd *justum legale est quod principio quidem nihil differt utrum sic vel aliter fiat.* Sed in his quæ oriuntur ex lege naturali, differt utrum sic vel aliter fiat. Ergo ea quæ sunt legibus humanis statuta, non omnia derivantur à lege naturæ.

2. Præterea, jus positivum dividitur contra jus naturale, ut patet per Isidorum, in lib. 5 Etymol., cap. 4, et per Philosophum in 5 Ethic., loc. cit. Sed ea quæ derivantur à principiis communibus legis naturæ, sicut conclusiones, pertinent ad legem naturæ, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 3 et 4. Ergo ea quæ sunt de lege humanâ, non derivantur à lege naturæ.

3. Præterea, lex naturæ est eadem apud omnes; dicit enim Philosophus in 5 Ethic., cap. 7, in princip., quòd *naturale jus est quod ubique habet eandem potentiam.* Si igitur leges humanæ à naturali lege derivarentur, sequeretur etiam quòd ipsæ essent eadem apud omnes, quod patet esse falsum.

4. Præterea, eorum quæ à lege naturali derivantur, potest aliqua ratio assignari. Sed non omnium quæ à majoribus lege statuta sunt, ratio reddi potest, ut Jurisperitus dicit, lib. 1, ff. tit. 3 de Legib. et Senatusc. Ergo non omnes leges humanæ derivantur à lege naturali.

Sed contra est quod Tullius dicit in suâ Rhetor., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin.: *Res à naturâ profectas, et à consuetudine probatas legum metus et religio sanxit.*

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in 1 de lib. Arb., cap. 5, parum à princ., *non videtur esse lex quæ justa non fuerit*: unde in quantum habet de justitiâ, in tantum habet de virtute legis. In rebus autem humanis dicitur esse aliquid justum ex eo quòd est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturæ, ut ex supra dictis patet, quæst. præc., art. 2. Unde omnis lex humanitūs posita in tantum habet de ratione legis, in quantum à lege naturæ derivatur. Si verò in aliquo à lege naturali discordet, jam non erit lex, sed legis corruptio.

Sed sciendum est quòd à lege naturali dupliciter potest aliquid derivari: uno modo sicut conclusiones ex principiis, alio modo sicut determinationes quædam aliquorum communium. Primus quidem modus similis est ei quo in scientiis ex principiis conclusiones demonstrativæ producuntur; secundo verò modo simile est quòd in artibus formæ communes determinantur ad aliquid speciale; sicut artifex formam communem domūs necesse est quòd determinet ad hanc vel illam domūs figuram. Derivantur ergo quædam à principiis communibus legis naturæ per modum conclusionum; sicut hoc quod est *non esse occidendum*, ut conclusio quædam derivari potest ab eo quod est *nulli esse faciendum ma-*

lum; quædam verò per modum determinationis, sicut lex naturæ habet quòd ille qui peccat puniatur, sed quòd tali pœnâ vel tali puniatur, hoc est quædam determinatio legis naturæ. Utraque igitur inveniuntur in lege humanâ posita. Sed ea quæ sunt primi modi continentur in lege humanâ, non tanquàm sint solùm lege posita, sed habent etiam aliquid vigoris ex lege naturali. Sed ea quæ sunt secundi modi, ex solâ lege humanâ vigorem habent.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus loquitur de illis quæ sunt lege posita per determinationem vel specificationem quamdam præceptorum legis naturæ.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de his quæ derivantur à lege naturæ tanquàm conclusiones.

Ad tertium dicendum quòd principia communia legis naturæ non eodem modo applicari possunt omnibus, propter multam varietatem rerum humanarum; et ex hoc provenit diversitas legis positivæ apud diversos.

Ad quartum dicendum quòd verbum illud Jurisperiti intelligendum est in his quæ introducta sunt à majoribus circa particulares determinationes legis naturalis; ad quas quidem determinationes se habet expertorum et prudentum judicium, sicut ad quædam principia, in quantum scilicet statim vident quid congruentius sit particulariter determinandum. Unde Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 12, ad fin., quòd *in talibus oportet attendere judicium expertorum et seniorum vel prudentum in demonstrabilibus enuntiationibus et opinionibus, non minùs quàm demonstrationibus.*

ARTICULUS III. — *Utrum Isidorus convenienter qualitatem legis positivæ describat.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd Isidorus inconvenienter qualitatem legis positivæ describat, dicens, lib. 5 Etymol., cap. 21: *Erit lex honesta, justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporique conveniens, necessaria, utilis, manifesta quoque, ne aliquid per obscuritatem in captione contineat, nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium scripta.* Supra enim, cap. 2, in tribus conditionibus qualitatem legis explicaverat, dicens: *Lex erit omne quod ratione constiterit duntaxat, quod religioni congruat, quod disciplinæ conveniat, quod saluti proficiat.* Ergo superflue postmodum conditiones legis multiplicat.

2. Præterea, justitia est pars honestatis, ut Tullius dicit, in 1 de Offic., in tit. de quatuor Virtutibus. Ergo postquàm dixerat, *honesta*, superflue additur, *justa*.

3. Præterea, lex scripta, secundum Isidorum, lib. 2 Etym., cap. 10, et lib. 5, cap. 3, contra consuetudinem dividitur. Non ergo debuit in definitione legis poni quòd esset secundum consuetudinem.

4. Præterea, necessarium dupliciter dicitur: scilicet id quod est necessarium simpliciter, quod impossibile est aliter se habere, et hujusmodi necessarium non subjacet humano judicio; unde talis necessitas ad legem humanam non pertinet. Est etiam aliquid ne-

cessarium propter finem; et talis necessitas idem est quod utilitas. Ergo superflue utrumque ponitur, *necessaria, et utilis*.

Sed contra est auctoritas ipsius Isidori, cit. in arg. 1.

Respondeo dicendum quod uniuscujusque rei quæ est propter finem, necesse est quod forma determinetur secundum proportionem ad finem; sicut forma serræ talis est, qualis convenit sectioni, ut patet in 2 Physic., text. 88. Quælibet etiam res recta et mensurata oportet quod habeat formam proportionatam suæ regulæ et mensuræ. Lex autem humana utramque habet, quia et est aliquid ordinatum ad finem; et est quædam regula vel mensura regulata vel mensurata quâdam superiori mensurâ; quæ quidem est duplex, scilicet divina lex, et lex naturæ, ut ex supra dictis patet, art. præc., et quæst. 91, art. 2, 3 et 4, et quæst. 93, art. 3. Finis autem humanæ legis est utilitas hominum, sicut etiam Jurisperitus dicit, lib. 25, ff. tit. 3, de Leg. et Senatuscons. Et ideo Isidorus, lib. 5 Etym., cap. 3, in conditione legis primò quidem tria posuit: scilicet quod *religioni congruat*, in quantum scilicet est proportionata legi divinæ; quod *disciplinæ conveniat*, in quantum est proportionata legi naturæ; quod *saluti proficiat*, in quantum est proportionata utilitati humanæ.

Et ad hæc tria omnes aliæ conditiones, quas postea ponit, reducuntur. Nam quod dicitur *honestæ* refertur ad hoc quod *religioni congruat*; quod autem subditur: *Justa, possibilis, secundum naturam, secundum consuetudinem patriæ, loco temporisque conveniens*, reducitur ad hoc quod *conveniat disciplinæ*. Attenditur enim humana disciplina primò quidem quantum ad ordinem rationis, qui importatur in hoc quod dicitur *justa*. Secundò quantum ad facultatem agentium; debet enim esse disciplina conveniens unicuique secundum suam possibilitatem, observatâ etiam possibilitate naturæ. Non enim eadem sunt imponenda pueris, quæ imponuntur viris perfectis; et secundum humanam conditionem; non enim potest homo solus in societate vivere, aliorum morem non gerens. Tertio quantum ad debitas circumstantias dicit: *Loco temporisque conveniens*. Quod vero subditur: *Necessaria, utilis, etc.*, refertur ad hoc quod expediat saluti; ut necessitas referatur ad remotionem malorum, utilitas ad consecutionem bonorum, manifestatio verò ad cavendum nocumentum, quod ex ipsâ lege posset provenire. Et quia, sicut supra dictum est, qu. 90, art. 2, lex ordinatur ad bonum commune, hoc ipsum in ultimâ parte determinationis (1) ostenditur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV. — *Utrum Isidorus convenienter ponat divisionem humanarum legum.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem legum humanarum ponat, sive juris humani. Sub hoc enim jure comprehendit *jus gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit, lib. 5

Etym., cap. 6, quia *eo omnes ferè gentes utuntur*. Sed, sicut ipse dicit, ibid., cap. 4, *jus naturale est quod est commune omnium nationum*. Ergo *jus gentium* non continetur sub jure positivo humano, sed magis sub jure naturali.

2. Præterea, ea quæ habent eandem vim, non videntur formaliter differre, sed solùm materialiter. Sed *leges, plebiscita, senatusconsulta*, et alia hujusmodi, quæ ponit ibid., cap. 10 et seq., omnia habent eandem vim. Ergo videtur quod non differant nisi materialiter. Sed talis distinctio in arte non est curanda, cum possit esse in infinitum. Ergo inconvenienter hujusmodi divisio humanarum legum introducitur.

3. Præterea, sicut in civitate sunt principes, sacerdotes et milites; ita etiam sunt et alia hominum officia. Ergo videtur quod, sicut ponitur quoddam *jus militare* et *jus publicum*, quod consistit in sacerdotibus et magistratibus, ita etiam debeant poni alia jura ad alia officia civitatis pertinentia.

4. Præterea, ea quæ sunt per accidens, sunt prætermittenda. Sed accidit legi ut ab hoc vel ab alio homine feratur. Ergo inconvenienter ponitur divisio legum humanarum ex nominibus legislatorum, ut scilicet quædam dicatur *Cornelia*, quædam *Falcidia*, etc.

In contrarium auctoritas Isidori, loco citato in arg. 1, sufficiat.

Respondeo dicendum quod unumquodque potest per se dividi secundum id quod in ejus ratione continetur; sicut in ratione animalis continetur anima, quæ est rationalis vel irrationalis; et ideo animal propriè et per se dividitur secundum rationale et irrationale, non autem secundum album et nigrum, quæ sunt omninò præter rationem ejus. Sunt autem multa de ratione legis humanæ secundum quorum quodlibet lex humana propriè et per se dividi potest.

Est enim primò de ratione legis humanæ quod sit derivata à lege naturæ, ut ex dictis patet, art. 2 hujus qu., et secundum hoc dividitur *jus positivum* in *jus gentium* et *jus civile*, secundum duos modos quibus aliquid derivatur à lege naturæ, ut supra dictum est, ibid. Nam ad *jus gentium* pertinent ea quæ derivantur ex lege naturæ sicut conclusiones ex principiis: ut *justæ emptiones, venditiones* et alia hujusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possunt; quod est de lege naturæ, quia homo est naturaliter animal sociabile, ut probatur in 1 Polit., cap. 2, à princ. Quæ verò derivantur à lege naturæ per modum particularis determinationis, pertinent ad *jus civile*, secundum quod quælibet civitas aliquid sibi accommodè determinat.

Secundò est de ratione legis humanæ quod ordinetur ad bonum commune civitatis: et secundum hoc lex humana dividi potest secundum diversitatem eorum qui specialiter dant operam ad bonum commune; sicut *sacerdotes* pro populo Deum orantes; *principes* populum gubernantes; et *milites* pro salute populi pugnantes; et ideo istis hominibus specialia quædam jura aptantur.

Tertio est de ratione legis humanæ ut instituat à gubernante communitatem civitatis,

(1) Ita codd. et editi passim. Garcia, *descriptionis*.

sicut supra dictum est, qu. 90, art. 3, et secundum hoc distinguuntur leges humanæ secundum diversa regimina civitatum. Quorum unum, secundum Philosophum, in 3 Polit., cap 10, est *regnum*, quando scilicet civitas gubernatur ab uno; et secundum hoc accipiuntur *constitutiones principum*. Aliud verò regimen est *aristocratia*, id est, principatus optimorum vel optimatum; et secundum hoc sumuntur *responsa prudentum*, et etiam *senatusconsulta*. Aliud regimen est *oligarchia*, id est, principatus paucorum divitum et potentum; et secundum hoc sumitur *jus prætorium*, quod etiam *honorarium* dicitur. Aliud autem regimen est populi, quod nominatur *democratia*; et secundum hoc sumuntur *plebiscita*. Aliud autem est *tyrannicum*, quod est omnino corruptum; unde ex hoc non sumitur aliqua lex. Est etiam aliquod regimen ex istis commixtum, quod est optimum; et secundum hoc sumitur lex *quam majores natu simul cum plebibus sanxerunt*, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etymol., cap. 10.

Quartò verò de ratione legis humanæ est quòd sit directiva humanorum actuum; et secundum hoc secundum diversa de quibus leges feruntur, distinguuntur leges, quæ interdum ab auctoribus nominantur; sicut distinguitur lex *Julia de adulteriis*, lex *Cornelia de sicariis*, et sic de aliis, non propter auctores, sed propter res de quibus sunt.

Ad primum ergo dicendum quòd *jus gentium* est quidem aliquo modo naturale homini, secundum quòd est rationalis, in quantum derivatur à lege naturali per modum conclusionis, quæ non est multum remota à principiis, unde de facili in hujusmodi homines consenserunt; distinguitur tamen à lege naturali, maxime ab eo quod est omnibus animalibus commune.

Ad alia patet responsio ex his quæ dicta sunt in corp. art.

QUÆSTIO XCVI.

DE POTESTATE LEGIS HUMANÆ. — (In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de potestate legis humanæ; et circa hoc quærentur sex: 1º utrùm humana lex debeat poni in communi; 2º utrùm lex humana debeat omnia vitia cohibere; 3º utrùm omnium virtutum actus habeat ordinare; 4º utrùm imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientie; 5º utrùm omnes homines legi humanæ subdantur; 6º utrùm his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm lex humana debeat poni in communi magis quàm in particulari.* — (Inf., quæst. 98, art. 6, ad 2, et 2-2, quæst. 147, art. 3 et 4, corp.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex humana non debeat poni in communi, sed magis in particulari. Dicit enim Philosophus, in 5 Ethicor., cap. 7, quòd *legalia sunt quæcumque in singularibus legem ponunt, et etiam sententialia*, quæ sunt etiam singularia, quia de singularibus actibus sententiæ feruntur. Ergo lex non solum ponitur in communi, sed etiam in singulari.

2. Præterea, lex est directiva humanorum actuum, ut supra dictum est, qu. 90, art. 1 et 2. Sed humani actus in singularibus consistunt. Ergo lex humana non debet in universali ferri, sed magis in singulari.

3. Præterea, lex est regula et mensura humanorum actuum, ut supra dictum est, ibid. Sed *mensura debet esse certissima*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 3. Cum ergo in actibus humanis non possit esse aliquod universale ita certum, quin in particularibus deficiat, videtur quòd necesse sit leges non in universali, sed in singularibus poni.

Sed contra est quod Jurisperitus dicit (Pomponius et Celsus, ut refertur lib. 1, tit. 3, ff. de Legib. et Senatuscons.) quòd *jura constitui oportet in his quæ sapientius accidunt; ex his autem quæ fortè uno casu accidere possunt, jura non constituuntur*.

Respondeo dicendum quòd unumquodque quod est propter finem, necesse est quòd sit fini proportionatum. Finis autem legis est bonum commune, quia, ut Isidorus dicit in lib. 5 Etym., cap. 21, *nullo privato commodo, sed pro communi utilitate civium lex debet esse conscripta*. Unde oportet leges humanas esse proportionatas ad bonum commune. Bonum autem commune constat ex multis; et ideo oportet quòd lex ad multa respiciat et secundum personas, et secundum negotia, et secundum tempora. Constituitur enim communitas civitatis ex multis personis, et ejus bonum per multiplices actiones procuratur; nec ad hoc instituitur quòd aliquo tempore modico duret, sed quòd omni tempore perseveret per civium successionem, ut Augustinus dicit in 2 de Civ. Dei, cap. 21, et lib. 22, cap. 6, vers. fin.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus in 5 Eth., cap. 7, ponit tres species juris legalis, quod est jus positivum. Sunt enim quædam quæ simpliciter in communi ponuntur; et hæc sunt *leges communes*; et quantum ad hujusmodi dicit quòd *legale est quod ex principio quidem nihil differt sic vel aliter; quando autem ponitur, differt*, putà quòd *captivi statuto pretio redimantur*. Quædam verò sunt quæ sunt communia quantum ad aliquid, et singularia quantum ad aliquid, et hujusmodi dicuntur *privilegia*, quasi *leges privatae*, quia respiciunt singulares personas; et tamen potestas eorum extenditur ad multa negotia; et quantum ad hoc subdit: *Adhuc quæcumque in singularibus legem ponunt*. Dicuntur etiam quædam legalia, non quia sint leges, sed propter applicationem legum communium ad aliqua particularia facta, sicut sunt *sententiæ*, quæ pro jure habentur; et quantum ad hoc subdit: *Et sententialia*.

Ad secundum dicendum quòd illud quod est directivum, oportet esse plurium directivum. Unde in 10 Metaphys., text. 4, Philosophus dicit quòd *omnia quæ sunt unius generis, mensurantur aliquo uno, quod est primum in genere illo*. Si enim essent tot regulæ vel mensuræ, quot sunt mensurata vel regulata, cessaret utique utilitas regulæ vel mensuræ, quæ est ut ex uno multa possint cognosci; et ita nulla esset utilitas legis, si non se extenderet nisi ad unum singularem actum. Ad

singulares enim actus dirigendos dantur singularia præcepta prudentum; sed lex est præceptum commune, ut supra dictum est, quæst. 94, art. 2 et 3.

Ad tertium dicendum quòd *non est eadem certitudo quærenda in omnibus*, ut in 1 Ethic., cap. 3, in princ., et cap. 7, sub fin., dicitur. Unde in rebus contingentibus, sicut sunt naturalia et res humanæ, sufficit talis certitudo ut aliquid sit verum ut in pluribus, licet interdum deficiat ut in paucioribus.

ARTICULUS II. — *Utrum ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere.* — (Sup., quæst. 91, art. 4, corp., fin., et quæst. 93, art. 3, ad 3, et inf., qu. 90, art. 1, corp., et 2-2, quæst. 69, art. 2, ad 1, et quæst. 77, art. 1, ad 4, et quæst. 78, art. 1, ad 4, et Mal. quæst. 3, art. 4, ad 6, et quodl. 2, art. 10, et ad 1, et 2, Job 11.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad legem humanam pertineat omnia vitia cohibere. Dicit enim Isidorus in lib. 5 Etymol., cap. 20, quòd *leges sunt factæ, ut earum metu coerceatur audacia*. Non autem sufficienter coerceretur, nisi quælibet mala cohiberentur per legem. Ergo lex humana debet quælibet mala cohibere.

2. Præterea, intentio legislatoris est cives facere virtuosos. Sed non potest aliquis esse virtuosus, nisi ab omnibus vitiis compescatur. Ergo ad legem humanam pertinet omnia vitia compescere.

3. Præterea, lex humana à lege naturali derivatur, ut supra dictum est, quæst. 91, art. 3, et quæst. 93, art. 3. Sed omnia vitia repugnant legi naturæ. Ergo lex humana omnia vitia debet cohibere.

Sed contra est quod dicitur in 1 de lib. Arb., cap. 5, circa fin.: *Videtur mihi legem istam quæ populo regendo scribitur, rectè ista permittere, et divinam providentiam vindicare*. Sed divina providentia non vindicat nisi vitia. Ergo rectè lex humana permittit aliqua vitia, non cohibendo ipsa.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, quæst. 90, art. 1 et 2, lex ponitur ut quædam regula, vel mensura humanorum actuum. Mensura autem *debet esse homogœnea mensurato*, ut dicitur in 10 Metaph., text. 3 et 4; diversa enim diversis mensurantur. Unde oportet quòd etiam leges imponantur hominibus secundum eorum conditionem, quia, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etymol., cap. 21, *lex debet esse possibilis, et secundum naturam, et secundum consuetudinem patriæ*. Potestas autem sive facultas operandi ex interiori habitu, seu dispositione procedit; non enim idem est possibile ei qui non habet habitum virtutis, et virtuoso; sicut etiam non idem possibile puero et viro perfecto; et propter hoc non ponitur eadem lex pueris quæ ponitur adultis; multa enim pueris permittuntur quæ in adultis lege puniuntur, vel etiam vituperantur; et similiter multa sunt permittenda hominibus non perfectis virtute, quæ non essent toleranda in hominibus virtuosis. Lex autem humana ponitur multitudini hominum, in quâ major pars est hominum non perfectorum virtute.

Et ideò lege humanâ non prohibentur omnia vitia, à quibus virtuosus abstinent, sed solum graviora, à quibus possibile est majorem partem multitudinis abstinere, et præcipuè quæ sunt in nocumentum aliorum, sine quorum prohibitione societas humana conservari non posset; sicut prohibentur lege humanâ homicidia, furta, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd audacia pertinere videtur ad invasionem aliorum; unde præcipuè pertinet ad illa peccata quibus injuria proximi irrogatur, quæ lege humanâ prohibentur, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd lex humana intendit homines inducere ad virtutem, non subito, sed gradatim, et ideò non statim multitudini imperfectorum imponit ea quæ sunt jam virtuosorum, ut scilicet ab omnibus malis abstineant; alioquin imperfecti hujusmodi præcepta ferre non valentes in deteriora mala prorumperent, sicut dicitur Prov. 30, 33: *Qui nimis (1) emungit, elicit sanguinem*; et Matth. 9, quòd *si vinum novum*, id est, præcepta perfectæ vitæ, *mittatur in utres veteres*, id est, in homines imperfectos, *utres rumpuntur, et vinum effunditur*, id est, præcepta contemnuntur, et homines ex contemptu ad pejora mala prorumpunt.

Ad tertium dicendum quòd lex naturalis est quædam participatio legis æternæ in nobis; lex autem humana deficit à lege æternâ. Dicit enim Augustinus in 1 de lib. Arb., cap. 5, in fin.: *Lex ista, quæ regendis civitatibus fertur, multa concedit, atque impunita relinquit quæ per divinam providentiam vindicantur; neque enim quia non omnia facit, ideò quæ facit, improbanda sunt*. Unde etiam lex humana non omnia potest prohibere quæ prohibet lex naturæ.

ARTICULUS III. — *Utrum lex humana præcipiat actus omnium virtutum.* — (Sup., qu. 93, art. 3, et inf., quæst. 100, art. 2, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex humana non præcipiat actus omnium virtutum. Actibus enim virtutum opponuntur actus vitiosi. Sed lex humana non prohibet omnia vitia, ut dictum est art. præc. Ergo etiam non præcipit actus omnium virtutum.

2. Præterea, actus virtutis à virtute procedit. Sed virtus est finis legis; et ita quod est ex virtute, sub præcepto legis cadere non potest. Ergo lex humana non præcipit actus omnium virtutum.

3. Præterea, lex humana ordinatur ad bonum commune, ut dictum est qu. 90, art. 2. Sed quidam actus virtutum non ordinantur ad bonum commune, sed ad bonum privatum. Ergo lex non præcipit actus omnium virtutum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, à med., quòd *præcipit lex et fortis opera facere, et quæ temperati, et quæ mansueti; similiter autem secundum alias virtutes, et malitias, hæc quidem jubens, hæc autem prohibens*.

(1) Vulgata: *Qui vehementer*.

Respondeo dicendum quòd species virtutum distinguuntur secundum objecta, ut ex supra dictis patet, qu. 54, art. 1, ad 1, et art. 2. Omnia autem objecta virtutum referri possunt vel ad bonum privatum alicujus personæ, vel ad bonum commune multitudinis; sicut ea quæ sunt fortitudinis, potest aliquis exequi vel propter conservationem civitatis, vel ad conservandum jus amici sui; et simile est in aliis.

Lex autem, ut dictum est, quæst. 90, art. 2, ordinatur ad bonum commune; et ideo nulla virtus est de cujus actibus lex præcipere non possit. Non tamen de omnibus actibus omnium virtutum lex humana præcipit, sed solum de illis qui ordinabiles sunt ad bonum commune, vel immediatè, sicut cum aliqua directè propter bonum commune fiunt; vel mediatè, sicut cum aliqua ordinantur à legislatore pertinentia ad bonam disciplinam, per quam cives informantur, ut commune bonum justitiæ pacis conservent.

Ad primum ergo dicendum quòd lex humana non prohibet omnes actus vitiosos secundum obligationem præcepti, sicut nec præcipit omnes actus virtuosos; prohibet tamen aliquos actus singulorum vitiorum, sicut etiam præcipit quosdam actus singularum virtutum.

Ad secundum dicendum quòd aliquis actus dicitur esse virtutis dupliciter: uno modo ex eo quòd homo operatur virtuosa, sicut actus virtutis justitiæ est facere recta, et actus fortitudinis facere fortia, et sic lex præcipit aliquos actus virtutum; alio modo dicitur actus virtutis, quia aliquis operatur virtuosa eo modo quo virtuosus operatur, et talis actus semper procedit à virtute, nec cadit sub præcepto legis; sed est finis, ad quem legislator ducere intendit.

Ad tertium dicendum quòd non est aliqua virtus cujus actus non sint ordinabiles ad bonum commune, ut dictum est in corp., vel mediatè, vel immediatè.

ARTICULUS IV. — *Utrum lex humana imponat homini necessitatem in foro conscientie.* — (2-2, quæst. 60, art. 5, ad 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex humana non imponat homini necessitatem in foro conscientie. Inferior enim potestas non potest imponere legem in judicio superioris potestatis. Sed potestas humana, quæ fert legem humanam, est infra potestatem divinam. Ergo lex humana non potest imponere legem quantum ad judicium divinum, quod est judicium conscientie.

2. Præterea, judicium conscientie maxime dependet ex divinis mandatis. Sed quandoque divina mandata evacuuntur per leges humanas, secundum illud Matth. 15, 6: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras.* Ergo lex humana non imponit homini necessitatem quantum ad conscientiam.

3. Præterea, leges humanæ frequenter ingerunt calumniam et injuriam hominibus, secundum illud Isai. 10, 1: *Væ qui condunt leges iniquas, et scribentes injustitias scripserunt, ut opprimerent in judicio pauperes, et*

vim facerent causæ humilium populi mei! Sed licitum est unicuique oppressionem et violentiam evitare. Ergo leges humanæ non imponunt necessitatem homini quantum ad conscientiam.

Sed contra est quod dicitur 1 Petr. 2, 19. *Hæc est gratia, si propter conscientiam (1) sustineat quis tristitias, patiens injustè.*

Respondeo dicendum quòd leges positæ humanitatis vel sunt justæ vel injustæ. Si quidem justæ sint, habent vim obligandi in foro conscientie à lege æternâ, à quâ derivantur, secundum illud Proverb. 8, 15: *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Dicuntur autem leges justæ et ex fine, quando scilicet ordinantur ad bonum commune; et ex auctore, quando scilicet lex lata non excedit potestatem ferentis; et ex formâ, quando scilicet secundum æqualitatem proportionis imponuntur subditis onera in ordine ad bonum commune. Cum enim unus homo sit pars multitudinis, quilibet homo hoc ipsum quod est, et quod habet, est multitudinis, sicut et quælibet pars id quod est, est totius; unde et natura aliquod detrimentum infert parti, ut salvet totum. Et secundum hoc leges hujusmodi onera proportionabiliter inferentes, justæ sunt, et obligant in foro conscientie, et sunt leges legales.

Injustæ autem sunt leges dupliciter: uno modo per contrarietatem ad bonum humanum è contrario prædictis, vel ex fine, sicut cum aliquis præsidens leges imponit onerosas subditis, non pertinentes ad utilitatem communem; sed magis ad propriam cupiditatem vel gloriam; vel etiam ex auctore, sicut cum aliquis legem fert ultra sibi commissam potestatem; vel etiam ex formâ, puta cum inæqualiter onera multitudini dispensantur, etiamsi ordinentur ad bonum commune. Et hujusmodi magis sunt violentiæ quàm leges, quia, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de lib. Arb., cap. 5, parùm à princ., *lex esse non videtur, quæ justa non fuerit.* Unde tales leges non obligant in foro conscientie, nisi fortè propter vitandum scandalum vel turbationem; propter quod etiam homo juri suo debet cedere, secundum illud Matth. 5, 41: *Qui angariaverit te mille passus, vade cum eo alia duo; et qui abstulerit tibi tunicam, da ei et pallium.* Alio modo leges possunt esse injustæ per contrarietatem ad bonum divinum, sicut leges tyrannorum inducentes ad idololatriam, vel ad quodcumque aliud quod sit contra legem divinam; et tales leges nullo modo licet observare, quia, sicut dicitur Act. 4, *obedire oportet Deo magis quàm hominibus.*

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit, Rom. 13, 1, *omnis potestas (humana) à Deo est;* et ideo *qui potestati resistit (in his quæ ad potestatis ordinem pertinent), Dei ordinationi resistit;* et secundum hoc efficitur reus quantum ad conscientiam.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de legibus humanis quæ ordinantur contra Dei mandatum; et ad hoc ordo potestatis

(1) Vulgata, propter Dei conscientiam.

non se extendit; unde in talibus legi humanæ non est parendum.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit de lege quæ infert gravamen injustum subditis; ad quod etiam ordo potestatis divinitus concessus non se extendit; unde nec in talibus homo obligatur ut obediat legi, si sine scandalo vel majori detrimento resistere possit.

ARTICULUS V. — *Utrum omnes subjiciantur legi.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnes legi subjiciantur. Illi enim soli subjiciuntur legi, quibus lex ponitur. Sed Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1, 9, quòd *justo non est lex posita*. Ergo justii non subjiciuntur legi humanæ.

2. Præterea, Urbanus II papa dicit (et habetur in Decretis, caus. 19, qu. 2): *Qui lege privatâ ducitur, nulla ratio exigit ut publicâ constringatur*. Lege autem privatâ Spiritus sancti ducuntur omnes viri spirituales, qui sunt filii Dei, secundum illud ad Rom. 8, 14: *Qui Spiritu Dei aguntur, hi filii Dei sunt*. Ergo non omnes homines legi humanæ subjiciuntur.

3. Præterea, Jurisperitus (Ulpianus) dicit, lib. 1, ff. tit. 3 de Legibus et Senatuscons., quòd *princeps legibus solutus est*. Qui autem est solutus à lege, non subditur legi. Ergo non omnes subjecti sunt legi.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 13, 1: *Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit*. Sed non videtur esse subditus potestati qui non subicitur legi quam fert potestas. Ergo omnes homines debent esse legi subjecti.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 90, art. 1, lex de sui ratione duo habet: primò quidem quòd est regula humanorum actuum; secundò quòd habet vim coactivam. Dupliciter ergo aliquis homo potest esse legi subjectus: uno modo sicut regulatum regulæ; et hoc modo omnes illi qui subduntur potestati, subduntur legi quam fert potestas.

Quòd autem aliquis potestati non subdatur, potest contingere dupliciter: uno modo quia est simpliciter absolutus ab ejus subjectione: unde illi qui sunt de unâ civitate vel regno, non subduntur legibus principis alterius civitatis vel regni, sicut nec ejus dominio; alio modo, secundum quòd regitur superiori lege: putâ si aliquis subjectus sit proconsuli, regulari debet ejus mandato, non tamen in his quæ dispensantur ei ab imperatore; quantum enim ad illa non adstringitur mandato inferioris, cum superiori mandato dirigatur. Et secundum hoc contingit quòd aliquis simpliciter subjectus legi secundum aliquam legi non adstringitur, secundum quæ regitur superiori lege. Alio verò modo dicitur aliquis subjectus legi, sicut coactum cogenti; et hoc modo homines virtuosii et justii non subduntur legi, sed soli mali. Quod enim est coactum et violentum, est contrarium voluntati; voluntas autem bonorum consonat legi, à quâ malorum voluntas discordat; et ideò

secundum hoc boni non sunt sub lege, sed solum mali.

Ad primum ergo dicendum quòd ratio illa procedit de subjectione quæ est per modum coactionis. Sic enim *justis non est lex posita, quia ipsi sibi sunt lex, dum ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis*, sicut Apostolus, ad Rom. 2, 13, dicit. Unde in eos non habet lex vim coactivam, sicut habet in injustos.

Ad secundum dicendum quòd lex Spiritus sancti est superior omni lege humanitatis positâ; et ideò viri spirituales secundum hoc quòd lege Spiritus sancti ducuntur, non subduntur legi quantum ad ea quæ repugnant ductioni Spiritus sancti; sed tamen hoc ipsum est de ductu Spiritus sancti quòd homines spirituales legibus humanis subdantur, secundum illud 1 Petr. 2, 13: *Subjecti estote omni humanæ creaturæ propter Deum*.

Ad tertium dicendum quòd princeps dicitur esse solutus à lege quantum ad vim coactivam legis; nullus enim propriè cogitur à seipso; lex autem non habet vim coactivam nisi ex principis potestate. Sic igitur princeps dicitur esse solutus à lege, quia nullus in ipsum potest judicium condemnationis ferre, si contra legem agat. Unde super illud Psal. 50: *Tibi soli peccavi*, etc., dicit Glossa (ord. Cassiod.), quòd *rex non habet hominem qui sua facta dijudicet*. Sed quantum ad vim directivam legis princeps subditur legi propriâ voluntate, secundum quòd dicitur, extra de Constitutionibus, cap. *Cum omnes*: *Quod quisque juris in alterum statuit, ipse eodem jure uti debet. Et Sapientis dicit auctoritas (Catonis in Rudiment.): Patere legem quam ipse tuleris*. Et in Codice, lib. 4 de Legib. et Constitut., Theodosius et Valentinianus imp. Volusiano præfecto scribunt: *Digna vox est majestate regnantis, legibus alligatum se principem profiteri; adeò de auctoritate juris nostrapendet auctoritas. Et reverè majus imperio est subicere legibus principatum*. Improperatur etiam his à Domino qui dicunt, et non faciunt, et qui aliis onera gravia imponunt, et ipsi nec digito volunt ea movere, ut dicitur Matth. 23. Unde, quantum ad Dei judicium, princeps non est solutus à lege quantum ad vim directivam ejus, sed debet voluntarius, non coactus, legem implere.

Est etiam princeps supra legem, in quantum, si expediens fuerit, potest legem mutare, et in eâ dispensare pro loco et tempore.

ARTICULUS VI. — *Utrum ei qui subditur legi, liceat præter verba legis agere.* — (Inf., qu. 97, art. 3, ad 1, et 2-2, qu. 60, art. 5, ad 2 et 3, et qu. 147, art. 4, corp., et 3, dist. 33, qu. 3, art. 4, qu. 5, corp., et ad 5, et dist. 37, art. 4, corp., fin., et 4, dist. 15, qu. 3, art. 2, qu. 1, et 4, corp.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd non liceat ei qui subditur legi, præter verba legis agere. Dicit enim Augustinus in lib. de verâ Religione, cap. 31, à med.: *In temporalibus legibus quamvis homines judicent de his, cum eas instituunt, tamen quando sunt institutæ et firmatæ, non licebit de ipsis judicare*.

sed secundum ipsas. Sed si aliquis prætermittat verba legis, dicens se intentionem legislatoris servare, videtur judicare de lege. Ergo non licet ei qui subditur legi, ut prætermittat verba legis, ut intentionem legislatoris servet.

2. Præterea, ad eum solum pertinet leges interpretari, cujus est condere leges. Sed omnium subditorum legi non est leges condere. Ergo eorum non est interpretari legislatoris intentionem, sed semper secundum verba legis agere debet.

3. Præterea, omnis sapiens intentionem suam verbis novit explicare. Sed illi qui leges condiderunt, reputari debent sapientes; dicit enim Sapient. Prov. 8, 15 : *Per me reges regnant, et legum conditores justa decernunt.* Ergo de intentione legislatoris non est judicandum nisi per verba legis.

Sed contra est quod Hilarius dicit in 4 de Trinit., circa med. : *Intelligentia dictorum ex causis est assumenda dicendi; quia non sermoni res, sed rei debet esse sermo subjectus.* Ergo magis est attendendum ad causam quæ movit legislatorem, quàm ad ipsa verba legis.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 90, art. 2, omnis lex ordinatur ad communem hominum salutem, et in tantum obtinet vim et rationem legis; secundum verò quòd ab hoc deficit, virtutem obligandi non habet. Unde Jurisperitus dicit, lib. 1, ff. tit. 3, de Legib. et Senatuscons., quòd *nulla ratio juris aut æquitatis benignitas patitur ut quæ salubriter pro salute hominum introducuntur, ea nos duriori interpretatione contra ipsorum commodum perducamus ad severitatem.* Contingit autem multoties quòd aliquid observari communi saluti est utile ut in pluribus, tamen in aliquibus casibus est maxime nocivum. Quia igitur legislator non potest omnes singulares casus intueri, proponit legem secundum ea quæ in pluribus accidunt, ferens intentionem suam ad communem utilitatem. Unde si emergat casus in quo observatio talis legis sit damnosa communi saluti, non est observanda; sicut si in civitate obsessâ statuatur lex quòd portæ civitatis maneant clausæ, hoc est utile communi saluti ut in pluribus; si tamen contingat casus quòd hostes insequantur aliquos cives, per quos civitas conservatur, damnosissimum esset civitati, nisi eis portæ aperirentur; et ideò in tali casu essent portæ aperiendæ, contra verba legis, ut servaretur utilitas communis, quam legislator intendit.

Sed tamen hoc est considerandum, quòd si observatio legis secundum verba non habet subitum periculum, cui oporteat statim occurrere, non pertinet ad quemlibet ut interpretetur quid sit utile civitati, et quid inutile civitati; sed hoc solum pertinet ad principes, qui propter hujusmodi casus habent auctoritatem in legibus dispensandi. Si verò sit subitum periculum, non patiens tantam moram ut ad superiorem recurri possit, ipsa necessitas dispensationem habet annexam, quia necessitas non subditur legi.

Ad primum ergo dicendum quòd ille qui in casu necessitatis agit præter verba legis, non

judicat de ipsâ lege, sed judicat de casu singulari, in quo videt verba legis observanda non esse.

Ad secundum dicendum quòd ille qui sequitur intentionem legislatoris, non interpretatur legem simpliciter, sed in casu in quo manifestum est per evidentiam nocimenti (1) legislatorem aliud intendisse. Si enim dubium sit, debet vel secundum verba legis agere, vel superiorem consulere.

Ad tertium dicendum quòd nullius hominis sapientia tanta est ut possit omnes singulares casus excogitare; et ideò non potest sufficienter per verba sua exprimere ea quæ conveniunt ad finem intentum. Et si posset legislator omnes casus considerare, non oporteret ut omnes exprimeret propter confusionem vitandam; sed legem ferre deberet secundum ea quæ in pluribus accidunt.

QUÆSTIO XCVII.

DE MUTATIONE LEGUM. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de mutatione legum; et circa hoc quærentur quatuor : 1° utrùm lex humana sit mutabilis; 2° utrùm semper debeat mutari, quando aliquid melius occurrerit; 3° utrùm per consuetudinem aboleatur, et utrùm consuetudo obtineat vim legis; 4° utrùm usus legis humanæ per dispensationem rectorum immutari debeat.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm lex humana debeat mutari aliquo modo.* — (Sup., quæst. 96, art. 5, ad 3, et art. 6, per tot., et inf., quæst. 104, art. 3, ad 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex humana nullo modo debeat mutari. Lex enim humana derivatur à lege naturali, ut supra dictum est, qu. 95, art. 2. Sed lex naturalis immobilis permanet. Ergo et lex humana debet immobilis permanere.

2. Præterea, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 5, à med., *mensura maxime debet esse permanens.* Sed lex humana est mensura humanorum actuum, ut supra dictum est, quæst. 90, art. 1 et 2. Ergo debet immobiliter permanere.

3. Præterea, de ratione legis est quòd sit justa et recta, ut supra dictum est, qu. 95, art. 3. Sed illud quod semel est rectum, semper est rectum. Ergo illud quod est semel lex, semper debet esse lex.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 de lib. Arb., cap. 6, circa med. : *Lex temporalis, quamvis justa sit, commutari tamen per tempora justè potest.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 91, art. 3, lex humana est quoddam dictamen rationis, quo diriguntur humani actus, et secundum hoc duplex causa potest esse quòd lex humana justè mutetur : una quidem ex parte rationis; alia verò ex parte hominum, quorum actus lege regulantur.

Ex parte quidem rationis, quia humanæ rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde vi-

(1) Al., documenti.

demus in scientiis speculativis, quòd qui primò philosophati sunt, quædam imperfecta tradiderunt, quæ postmodum per posteriores sunt tradita magis perfectè. Ita etiam et in operabilibus; nam primi qui intenderunt invenire aliquid utile communitati hominum, non valentes omnia ex se ipsis considerare, instituerunt quædam imperfecta in multis deficientia, quæ posteriores mutaverunt, instituentes aliqua quæ in paucioribus deficere possunt à communi utilitate.

Ex parte verò hominum, quorum actus lege regulantur, lex rectè mutari potest propter mutationem conditionum hominum, quibus secundum diversas eorum conditiones diversa expediunt, sicut Augustinus ponit exemplum in 1 de lib. Arb., cap. 6, à princ., quòd *si populus sit benè moderatus et gravis, communisque utilitatis diligentissimus custos, rectè lex fertur, quòd tali populo liceat creare sibi magistratus, per quos respublica administretur. Porro, si paulatim idem populus depravatus habeat venale suffragium, et regimen flagitiosis sceleratisque committat, rectè adimitur populo talis potestas dandi honores, et ad paucorum bonorum reddit arbitrium.*

Ad primum ergo dicendum quòd naturalis lex est participatio quædam legis æternæ, ut supra dictum est, quæst. 93, art. 3, et ideò immobilis perseverat; quod habet ex immobilitate et perfectione divinæ rationis instituentis naturam. Sed ratio humana mutabilis est et imperfecta; et ideò ejus lex mutabilis est. Et præterea lex naturalis continet quædam universalialia præcepta, quæ semper manent; lex verò posita ab homine continet præcepta quædam particularia secundum diversos casus qui emergunt.

Ad secundum dicendum quòd mensura debet esse permanens, quantum est possibile. Sed in rebus mutabilibus non potest esse aliquid omninò immutabiliter permanens; et ideò lex humana non potest esse omninò immutabilis.

Ad tertium dicendum quòd *rectum* in rebus corporalibus dicitur absolutè; et ideò semper, quantum est de se, manet rectum. Sed rectitudo legis dicitur in ordine ad utilitatem communem, cui non semper proportionatur una eademque res, sicut supra dictum est, in corp., et ideò talis rectitudo mutatur.

ARTICULUS II. — *Utrum lex humana semper sit mutanda, quando occurrit aliquid melius.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd semper lex humana, quando aliquid melius occurrit, sit mutanda. Leges enim humanæ sunt adinventæ per rationem humanam, sicut etiam aliæ artes. Sed aliis in artibus mutatur id quod priùs tenebatur, si aliquid melius occurrat. Ergo idem est etiam faciendum in legibus humanis.

2. Præterea, ex his quæ præterita sunt, providere possumus de futuris. Sed nisi leges humanæ mutatæ fuissent supervenientibus melioribus adinventionibus, multa inconvenientia sequerentur, eò quòd leges antiquæ inveniuntur multas ruditates continere. Ergo videtur quòd leges sint mutandæ, quotiescumque aliquid melius occurrit statuendum,

3. Præterea, leges humanæ circa actus singulares hominum statuuntur. In singularibus autem perfectam cognitionem adipisci non possumus nisi per experientiam, quæ tempore indiget, ut dicitur in 2 Ethic., in princ. lib. Ergo videtur quòd per successionem temporis possit aliquid melius occurrere statuendum.

Sed contra est quod dicitur in Decretis, dist. 12, cap. 3: *Ridiculum est, et satis abominabile dedecus, ut traditiones, quas antiquitus à Patribus suscepimus, infringi patiamur.*

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., lex humana in tantum rectè mutatur, in quantum per ejus mutationem communi utilitati providetur. Habet autem ipsa legis mutatio, quantum in se est, detrimentum quoddam communis salutis, quia ad observantiam legum plurimum valet consuetudo, in tantum quòd ea quæ contra communem consuetudinem fiunt, etiamsi sint leviora de se, graviora videntur. Unde quando mutatur lex, diminuitur vis constrictiva legis, in quantum tollitur consuetudo. Et ideò nunquam debet mutari lex humana, nisi ex aliâ parte tantum recompensetur communi saluti, quantum ex istâ parte derogatur.

Quod quidem contingit vel ex hoc quòd aliqua maxima et evidentissima utilitas ex novo statuto provenit; vel ex eo quòd est maxima necessitas, vel ex eo quòd lex consueta aut manifestam iniquitatem continet, aut ejus observatio est plurimum nociva. Unde dicitur à jurisperito Ulpiano, lib. 1, ff. tit. 4, de Constit. princip., quòd *in rebus ncvis constitutendis evidens debet esse utilitas, ut recedatur ab eo jure quod diù æquum visum est.*

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ sunt artis, habent efficaciam ex solâ ratione; et ideò ubicumque melioratio occurrit, est mutandum quod priùs tenebatur. Sed leges habent maximam virtutem ex consuetudine, ut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 6, circ. fin., et ideò non sunt de facili mutandæ.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa concludit quòd leges sunt mutandæ, non tamen pro quâcumque melioratione; sed pro magnâ utilitate vel necessitate, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad tertium.

ARTICULUS III. — *Utrum consuetudo possit obtinere vim legis.* — (2-2, quæst. 79, art. 2, ad 2, et quæst. 100, art. 2, corp., et quodl. 2, art. 8, corp., princ., et quodl. 9, art. 15.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd consuetudo non possit obtinere vim legis, nec legem amovere. Lex enim humana derivatur à lege naturæ, et à lege divinâ, ut ex supra dictis patet, qu. 93, art. 3, et qu. 95, art. 2. Sed consuetudo hominum non potest mutare legem naturæ, nec legem divinam. Ergo etiam nec legem humanam immutare potest.

2. Præterea, ex multis malis non potest fieri unum bonum. Sed ille qui incipit primò contra legem agere, malè facit. Ergo multiplicatis similibus actibus non efficietur aliquod bonum. Lex autem est quoddam bonum, cum sit regula humanorum actuum. Ergo per

consuetudinem non potest removeri lex, ut ipsa consuetudo vim legis obtineat.

3. Præterea, ferre leges pertinet ad publicas personas, ad quas pertinet regere communiter; unde privatæ personæ legem facere non possunt. Sed consuetudo invalescit per actus privatarum personarum. Ergo consuetudo non potest obtinere vim legis, per quam lex removeatur.

Sed contra est quod Augustinus dicit in epistolâ ad Casulanum: *Mos populi Dei, et instituta majorum pro lege sunt tenenda; et sicut prævaricatores legum divinarum, ita et contemptores consuetudinum ecclesiasticarum coercendi sunt.*

Respondeo dicendum quod omnis lex proficiscitur à ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis à rationabili Dei voluntate; lex autem humana à voluntate hominis ratione regulatâ. Sicut autem ratio et voluntas hominis manifestantur verbo in rebus agendis, ita etiam manifestantur facto; hoc enim unusquisque eligere videtur ut bonum, quod opere implet. Manifestum est autem quod verbo humano potest et mutari lex, et etiam exponi, in quantum manifestat interiorem motum et conceptum rationis humanæ; unde etiam et per actus maximè multiplicatos, qui consuetudinem efficiunt, mutari potest lex, et exponi, et etiam aliquid causari quod legis virtutem obtineat, in quantum scilicet per exteriores actus multiplicatos interior voluntatis motus, et rationis conceptus efficacissimè declaratur. Cum enim aliquid multoties fit, videtur ex deliberato rationis iudicio provenire.

Et secundum hoc consuetudo et habet vim legis, et legem abolet, et est legum interpretatrix.

Ad primum ergo dicendum quod lex naturalis et divina procedit à voluntate divinâ, ut dictum est in corp., unde non potest mutari per consuetudinem procedentem à voluntate hominis; sed solum per auctoritatem divinam mutari posset; et inde est quod nulla consuetudo vim legis obtinere potest contra legem divinam vel legem naturalem. Dicit enim Isidorus in Synonym., lib. 2, cap. 16, circ. med.: *Usus auctoritati cedat; pravum usum lex et ratio vincat.*

Ad secundum dicendum quod, sicut supra dictum est, qu. 96, art. 6, leges humanæ in aliquibus casibus deficiunt. Unde possibile est quandoque præter legem agere, in casu scilicet in quo deficit lex; et tamen actus non erit malus; et cum tales casus multiplicentur propter aliquam mutationem hominum, tunc manifestatur per consuetudinem quod lex ulterius non est utilis; sicut etiam manifestaretur, si lex contraria verbo promulgaretur. Si autem adhuc maneat ratio eadem, propter quam prima lex utilis erat, non consuetudo legem, sed lex consuetudinem vincit; nisi fortè propter hoc solum inutilis lex videatur, quoniam non est possibilis secundum consuetudinem patriæ, quæ erat una de conditionibus legis. Difficile enim est consuetudinem multitudinis removere.

Ad tertium dicendum quod multitudo, in

quâ consuetudo introducit, duplicis conditionis esse potest. Si enim sit libera multitudo, quæ possit sibi legem facere, plus est consensus totius multitudinis ad aliquid observandum, quod consuetudo manifestat, quam auctoritas principis, qui non habet potestatem condendi legem, nisi in quantum gerit personam multitudinis; unde licet singulæ personæ non possint condere legem, tamen totus populus condere legem potest. Si verò multitudo non habeat liberam potestatem condendi sibi legem, vel legem à superiori potestate positam removendi, tamen ipsa consuetudo in tali multitudine prævalens obtinet vim legis, in quantum per eos toleratur ad quos pertinet multitudini legem imponere; ex hoc enim ipso videntur approbare quod consuetudo introduxit.

ARTICULUS IV. — *Utrum rectores multitudinis possint in legibus humanis dispensare.* — (Sup., quæst. 96, art. 6, et inf., quæst. 100, art. 8, corp., et 2-2, quæst. 88, art. 10, corp., et ad 2, et qu. 89, art. 9, et qu. 147, art. 4, corp., et ad 1, et 3, dist. 37, art. 4, et 4, dist. 15, qu. 3, art. 2, quæst. 1, et dist. 27, quæst. 3, art. 3, 4, et 3 cont., cap. 125, fin.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod rectores multitudinis non possint in legibus humanis dispensare. Lex enim statuta est pro communi utilitate, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 21. Sed commune bonum non debet intermitteri pro privato commodo alicujus personæ, quia, ut dicit Philosophus in 1 Ethic., cap. 2, *bonum gentis divinius est quàm bonum unius hominis.* Ergo videtur quod non debeat dispensari cum aliquo, ut contra legem communem agat.

2. Præterea, illis qui super alios constituuntur, præcipitur Deuter. 1, 17: *Ita parvum audietis ut magnum; nec accipietis cujusquam personam, quia Dei iudicium est.* Sed concedere alicui quod communiter denegatur omnibus, videtur esse acceptio personarum. Ergo huiusmodi dispensationes facere rectores multitudinis non possunt, cum hoc sit contra præceptum legis divinæ.

3. Præterea, lex humana, si sit recta, oportet quod consonet legi naturali et legi divinæ; aliter enim non congrueret religioni, nec conveniret disciplinæ; quod requiritur ad legem, ut Isidorus dicit lib. 5 Etym., cap. 3. Sed in lege naturali et divinâ nullus homo potest dispensare. Ergo nec etiam in lege humanâ.

Sed contra est quod dicit Apostolus 1 ad Cor. 9, 17: *Dispensatio mihi credita est.*

Respondeo dicendum quod dispensatio propriè importat commensurationem alicujus communis ad singula. Unde etiam gubernator familiæ dicitur *dispensator*, in quantum unicuique de familiâ cum pondere et mensurâ distribuit et operationes, et necessaria vitæ. Sic igitur et in quâcumque multitudine ex eo dicitur aliquis dispensare, quia ordinat qualiter aliquod commune præceptum sit à singulis adimplendum.

Contingit autem quandoque quod aliquod præceptum quod est ad commodum multitu-

dinis ut in pluribus, non est conveniens huic personæ vel in hoc casu, quia vel per hoc impediretur aliquid melius, vel etiam induceretur aliquid malum, sicut ex supra dictis patet, qu. 96, art. 6. Periculosum autem esset ut hoc iudicio cujuslibet committeretur, nisi fortè propter evidens et subitum periculum, ut supra dictum est, ibid. Et ideò ille qui habet regere multitudinem, habet potestatem dispensandi in lege humanâ, quæ suæ auctoritati innititur, ut scilicet in personis vel in casibus in quibus lex deficit, licentiam tribuat ut præceptum legis non servetur.

Si autem absque hac ratione pro solâ voluntate licentiam tribuat, non erit fidelis in dispensatione, aut erit imprudens: infidelis quidem, si non habet intentionem ad bonum commune; imprudens autem, si rationem dispensandi ignoret; propter quod Dominus dicit Luc. 12, 42: *Quis, putas, est fidelis dispensator et prudens, quem constituit dominus super familiam suam.*

Ad primum ergo dicendum quòd quando cum aliquo dispensatur ut legem communem non servet, non debet fieri in præjudicium boni communis; sed eâ intentione ut ad bonum commune proficiat.

Ad secundum dicendum quòd non est acceptio personarum, si non servantur æqualia in personis inæqualibus. Unde quando conditio alicujus personæ requirit rationabiliter ut in eâ aliquid specialiter observetur, non est personarum acceptio, si ei aliqua specialis gratia sit.

Ad tertium dicendum quòd lex naturalis, in quantum continet præcepta communia, quæ nunquàm fallunt, dispensationem recipere non potest. In aliis verò præceptis, quæ sunt quasi conclusiones præceptorum communium, quandoque per hominem dispensatur, putà quòd mutuum non reddatur proditori patriæ, vel aliquid hujusmodi. Ad legem autem divinam ita se habet quilibet homo sicut persona privata ad legem publicam, cui subicitur. Unde sicut in lege humanâ publicâ non potest dispensare nisi ille à quo lex auctoritatem habet, vel is cui ipse commiserit, ita in præceptis juris divini, quæ sunt à Deo, nullus potest dispensare nisi Deus, vel is cui ipse specialiter committeret.

QUÆSTIO XCVIII.

DE LEGE VETERI. — (*In sex articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de lege veteri; et primò de ipsâ lege; secundò de præceptis ejus.

Circa primum quærentur sex: 1^o utrùm lex vetus sit bona; 2^o utrùm sit à Deo; 3^o utrùm sit à Deo mediantibus Angelis; 4^o utrùm data sit omnibus; 5^o utrùm omnes obliget; 6^o utrùm congruo tempore fuerit data.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm lex vetus fuerit bona.* — (*Inf., art. 2, ad 1 et 2, et Rom. 7, lect. 2 et 3, et Gal. 3, lect. 7 et 8.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non fuerit bona. Dicitur enim

Ezech. 20, 25: *Dedi eis præcepta non bona, et judicia in quibus non vivent.* Sed lex non dicitur bona nisi propter bonitatem præceptorum quæ continet. Ergo lex vetus non fuit bona.

2. Præterea, ad bonitatem legis pertinet ut communi saluti proficiat, sicut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., c. 3. Sed lex vetus non fuit salutifera, sed magis mortifera et nociva; dicit enim Apostolus, Rom. 7, 8: *Sine lege peccatum mortuum erat. Ego autem vivebam sine lege aliquando; sed cum venisset mandatum, peccatum revixit; ego autem mortuus sum;* et Rom. 5, 20: *Lex subintravit, ut abundaret delictum.* Ergo lex vetus non fuit bona.

3. Præterea, ad bonitatem legis pertinet quòd sit possibilis ad observandum et secundum naturam, et secundum humanam consuetudinem. Sed hoc non habuit lex vetus; dicit enim Petrus, Act. 15, 10: *Quid tentatis imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Ergo videtur quòd lex vetus non fuerit bona.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 7, 12: *Itaque lex quidem sancta est, et mandatum sanctum, et justum, et bonum.*

Respondeo dicendum quòd absque omni dubio lex vetus bona fuit. Sicut enim doctrina ostenditur esse vera ex hoc quòd consonat rationi, ita etiam lex aliqua ostenditur esse bona ex hoc quòd consonat rationi rectæ. Lex autem vetus rationi consonabat, quia concupiscentiam reprimebat, quæ rationi adversatur, ut patet in illo mandato: *Non concupisces rem proximi tui*, quod ponitur Exod. 20, 17. Ipsa etiam omnia peccata prohibebat, quæ sunt contra rationem. Unde manifestum est quòd bona erat. Et hæc est ratio Apostoli, Rom. 7, 22: *Condelector, inquit, legi Dei secundum interiorem hominem;* et iterum ibid., 16: *Consentio legi, quoniam bona est.*

Sed notandum est quòd bonum diversos gradus habet, ut Dionysius dicit, c. 4 de divin. Nomin., part. 4, lect. 16. Est enim aliquod bonum perfectum, et aliquod bonum imperfectum. Perfecta quidem bonitas est in his quæ ad finem ordinantur, quando aliquid est tale quod per se est sufficiens inducere ad finem. Imperfectum autem bonum est quod operatur aliquid ad hoc quòd perveniat ad finem; non tamen sufficit ad hoc quòd ad finem perducatur; sicut medicina perfectè bona est quæ hominem sanat; imperfecta autem est quæ hominem adjuvat, sed tamen sanare non potest. Est autem sciendum quòd est alius finis legis humanæ, et alius legis divinæ. Legis enim humanæ finis est temporalis tranquillitas civitatis; ad quem finem pervenit lex cohibendo exteriores actus, quantum ad illa mala quæ possunt perturbare pacificum statum civitatis. Finis autem legis divinæ est perducere hominem ad finem felicitatis æternæ; qui quidem finis impeditur per quodcumque peccatum, et non solum per actus exteriores, sed etiam per interiores. Et ideò illud quod sufficit ad perfectionem legis

humanæ, ut scilicet peccata prohibeat, et pœnam apponat, non sufficit ad perfectionem legis divinæ; sed oportet quòd hominem totaliter faciat idoneum ad participationem felicitatis æternæ; quòd quidem fieri non potest nisi per gratiam Spiritûs sancti, per quam diffunditur charitas in cordibus nostris, quæ legem adimplet. *Gratia enim Dei vita æterna*, ut dicitur Rom. 6, 23. Hanc autem gratiam lex vetus conferre non potuit; reservabatur enim hoc Christo, quia, ut dicitur Joan. 1, 17: *Lex per Moysen data est; gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. Et inde est quòd lex vetus bona quidem est, sed imperfecta, secundum illud Hebr. 7, 19: *Nihil ad perfectum adduxit lex*.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus loquitur ibi de præceptis cæremonialibus; quæ quidem dicuntur *non bona*, quia gratiam non conferebant, per quam homines à peccato mundarentur, cum tamen per hujusmodi se peccatores ostenderent. Unde signanter dicitur: *Et judicia in quibus non vivunt*, id est, per quæ vitam gratiæ obtinere non possunt. Et postea subditur: *Et pollui eos in muneribus suis*, id est, pollutos ostendi, cum offerrent omne quod aperit vulvam, propter delicta sua.

Ad secundum dicendum quòd lex dicitur occidisse non quidem effective, sed occasionaliter ex suâ imperfectione, in quantum scilicet gratiam non conferebat, per quam homines implere possent quòd mandabat, vel vitare quòd vetabat. Et sic occasio ista non erat data, sed sumpta ab hominibus. Unde et Apostolus ibidem dicit: *Occasione accepta peccatum per mandatum seduxit me, et per illud occidit*. Ex hac etiam ratione dicitur quòd *lex subintravit, ut abundaret delictum*; ut ly ut teneatur consecutivè, non causaliter, in quantum scilicet homines accipientes occasionem à lege abundantius peccaverunt; tum etiam quia gravius fuit peccatum post legis prohibitionem; tum etiam quia concupiscentia crevit; magis enim concupiscimus quòd nobis prohibetur.

Ad tertium dicendum quòd jugum legis servari non poterat sine gratiâ adjuvante, quam lex non dabat. Dicitur enim Rom. 9, 16: *Non est volentis, neque currentis, scilicet velle et currere in præceptis Dei, sed misereantis Dei*. Unde in Psal. 118, 32, dicitur: *Viam mandatorum tuorum cucurri, cum dilatasti cor meum*, scilicet per donum gratiæ et charitatis.

ARTICULUS II. — *Utrum lex vetus fuerit à Deo.* — (Inf., quæst. 106, art. 2, ad 3, et art. 4, ad 3, et quæst. 107, art. 1, corp., fin., et 3 part., quæst. 42, art. 4, ad 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non fuerit à Deo. Dicitur enim Deut. 32, 4: *Dei perfecta sunt opera*. Sed lex vetus fuit imperfecta, ut supra dictum est, art. præc., et qu. 91, art. 5. Ergo lex vetus non fuit à Deo.

2. Præterea, Eccle. 3, 14, dicitur: *Didici quòd omnia opera quæ fecit Deus, perseverent in æternum*. Sed lex vetus non perseverat in æternum; dicit enim Apostolus ad Heb. 7,

18: *Reprobatio fit quidem præcedentis mandati propter infirmitatem ejus et inutilitatem*. Ergo lex vetus non fuit à Deo.

3. Præterea, ad sapientem legislatorem pertinet non solum mala auferre, sed etiam occasiones malorum. Sed vetus lex fuit occasio peccati, ut supra dictum est, art. præc. Ergo ad Deum, cui nullus est similis in legislatoribus, ut dicitur Job. 36, 22, non pertinebat legem talem dare.

4. Præterea, 1 ad Timoth. 2, 4, dicitur quòd *Deus vult omnes homines salvos fieri*. Sed lex vetus non sufficiebat ad salutem hominum, ut supra dictum est, art. præc. Ergo ad Deum non pertinebat talem legem dare. Lex ergo vetus non est à Deo.

Sed contra est quòd Dominus dicit Matth. 15, 6, loquens Judæis, quibus erat lex vetus data: *Irritum fecistis mandatum Dei propter traditiones vestras*; et paulò ante præmittitur: *Honora patrem tuum et matrem tuam*; quòd manifestè in lege veteri continetur. Ergo lex vetus est à Deo.

Respondeo dicendum quòd lex vetus à bono Deo data est, qui est Pater Domini nostri Jesu Christi. Lex enim vetus homines ordinabat ad Christum dupliciter: uno quidem modo testimonium Christo perhibendo; unde ipse dicit Luc. ult., 44: *Oportet impleri omnia quæ scripta sunt in lege, et in Psalmis, et in prophetis de me*; et Joan. 5, 46: *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi; de me enim ille scripsit*. Alio modo per modum cujusdam dispositionis, dum retrahens homines à cultu idololatriæ, concludebat eos sub cultu unius Dei, à quo salvandum erat humanum genus per Christum. Unde Apostolus dicit ad Gal. 3, 23: *Priusquàm veniret fides, sub lege custodiebamur* (1) *conclusi in eam fidem quæ revelanda erat*. Manifestum est autem quòd ejusdem est disponere ad finem, et ad finem perducere; et dico ejusdem per se, vel per suos subditos; non enim diabolus legem tulisset, per quam homines adducerentur ad Christum, per quem erat ejiciendus, secundum illud Matth. 26: *Si Satanas Satanam ejicit, divisum est regnum ejus* (2).

Et ideò ab eodem Deo à quo facta est salus hominum per gratiam Christi, lex vetus data est.

Ad primum ergo dicendum quòd nihil prohibet aliquid non esse perfectum simpliciter, quòd tamen est perfectum secundum tempus; sicut dicitur aliquis puer perfectus non simpliciter, sed secundum temporis conditionem; ita etiam præcepta quæ pueris dantur, sunt quidem perfecta secundum conditionem eorum quibus dantur, etsi non sint perfecta simpliciter; et talia fuerunt præcepta legis. Unde Apostolus dicit ad Galat. 3, 25: *Lex paedagogus noster fuit in Christo*.

Ad secundum dicendum quòd opera Dei perseverant in æternum, quæ sic Deus fecit ut in æternum perseverent; et hæc sunt ea quæ sunt perfecta. Lex autem vetus reprobatur tempore perfectionis gratiæ, non tan-

(1) Vulgata, custodiebantur.

(2) Vulgata, adversarius eo divisus est.

quàm mala, sed tanquàm infirma et inutilis pro isto tempore, quia, ut subdit, *nihil ad perfectum adduxit lex*. Unde ad Galat. 3, 25, dicit Apostolus : *Ubi venit fides, jam non sumus sub pædagogò*.

Ad tertium dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 79, art. 4, Deus aliquando permittit aliquos cadere in peccatum, ut exinde humilientur; ita etiam voluit talem legem dare, quam suis viribus homines implere non possent; ut sic, dùm homines præsumentes de se, peccatores se invenirent, humiliati recurrerent ad auxilium gratiæ.

Ad quartum dicendum quòd quamvis lex vetus non sufficeret ad salvandum homines; tamen aderat aliud auxilium à Deo hominibus simul cum lege, per quod salvari poterant, scilicet fides Mediatoris, per quam justificati sunt antiqui patres, sicut etiam nos justificamur; et sic Deus non deficiebat hominibus quin daret eis salutis auxilia.

ARTICULUS III. — *Utrum lex vetus data fuerit per Angelos.* — (Inf., art. 6, arg. Sed cont., et Isa. 6, com. 3, et Gal. 3, lect. 7, et Coloss. 2, lect. 4, et Hebr. 1, et cap. 2, fin., et cap. 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non fuerit data per Angelos, sed immediatè à Deo. Angelus enim *nuntius* dicitur; et sic nomen Angeli ministerium importat, non dominiū, secundum illud Psal. 102, 20 : *Benedicite Domino, omnes Angeli ejus...*, *ministri ejus*. Sed vetus lex à Domino tradita esse perhibetur; dicitur enim Exod. 20, 1 : *Locutusque est Dominus sermones hos*, et postea subditur : *Ego enim sum Dominus Deus tuus*. Et idem modus loquendi frequenter repetitur in Exodo, et in libris consequentibus legis. Ergo lex est immediatè data à Deo.

2. Præterea, sicut dicitur Joan. 1, 17, *lex per Moysen data est*. Sed Moyses immediatè accepit à Deo; dicitur enim Exod. 33, 2 : *Loquebatur Dominus ad Moysen facie ad faciem, sicut loqui solet amicus (1) ad amicum suum*. Ergo lex vetus immediatè data est à Deo.

3. Præterea, ad solum principem pertinet legem ferre, ut supra dictum est, qu. 90, art. 3. Sed solus Deus est princeps salutis animarum; Angeli verò sunt *administratorii spiritus*, ut dicitur ad Hebr. 1, 14. Ergo lex vetus per Angelos dari non debuit, cum ordinaretur ad animarum salutem.

Sed contra est quod dicit Apostolus ad Galat. 3, 19 : *Lex data est per Angelos in manu Mediatoris*; et Act. 8, 53, dicit Stephanus : *Accepisti legem in dispositione Angelorum*.

Respondeo dicendum quòd lex data est à Deo per Angelos. Et præter rationem generalem, quam Dionysius assignat in 4 cap. cœlest. Hierar., ante med., quòd *divina debent deferri ad homines mediantibus Angelis*, specialis ratio est quare legem veterem per Angelos dari oportuit.

Dictum est enim, art. 1 hujus quæst., quòd lex vetus imperfecta erat, sed disponebat ad

salutem perfectam generis humani, quæ futura erat per Christum. Sic autem videtur in omnibus potestatibus et artibus ordinatis, quòd ille qui est superior, principalem et perfectum actum operatur per seipsum; ea verò quæ disponunt ad perfectionem ultimam, operatur per suos ministros; sicut navifactor compaginat navem per se ipsum, sed præparat materiam per artifices subministrantes. Et ideò conveniens fuit ut lex perfecta novi Testamenti daretur immediatè per ipsum Deum hominem factum; lex autem vetus per ministros Dei, scilicet per Angelos, daretur hominibus. Et per hunc modum Apostolus ad Hebr. 1, 2, probat eminentiam novæ legis ad veterem, quia in novo Testamento *locutus est nobis Deus in Filio suo*; in veteri autem Testamento *est sermo factus per Angelos*.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Gregorius dicit in principio *Moralium*, in præfat., cap. 1, à med. : *Angelus qui Moysi apparuisse describitur, modò Angelus, modò Dominus memoratur : Angelus videlicet propter hoc quòd exterius loquendo serviebat; Dominus autem dicitur, quia interiùs præsidens loquendi efficaciam ministrabat*; et inde est etiam quòd quasi ex personâ Domini Angelus loquebatur.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Augustinus dicit 12 super Gen. ad litt., cap. 27, paulò post princ., in Exod. dicitur : *Locutus est Dominus Moysi facie ad faciem*; et paulò post subditur : *Ostende mihi gloriam tuam. Sentiebat ergo quod videbat, et quod non videbat desiderabat*. Non ergo videbat ipsam Dei essentiam, et ita non immediatè ab eo instruebatur. Quod ergò dicitur quòd *loquebatur ei facie ad faciem*, secundum opinionem populi loquitur Scriptura, qui putabat Moysen ore ad os loqui cum Deo, cum per subjectam creaturam, id est, per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret; vel per visionem faciei intelligitur quædam eminens contemplatio, et familiaris infra essentiæ divinæ visionem.

Ad tertium dicendum quòd solius principis est suâ auctoritate legem instituere; sed quandoque legem institutam per alios promulgat; et ita Deus suâ auctoritate instituit legem, sed per Angelos promulgavit.

ARTICULUS IV. — *Utrum lex vetus dari debuerit soli populo Judæorum.* — (Inf., art. 5, corp., et 3, dist. 25, quæst. 42, art. 2, quæst. 2, ad 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non debuit dari soli populo Judæorum. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ futura erat per Christum, ut dictum est art. præc. Sed salus illa non erat futura solum in Judæis, sed in omnibus gentibus, secundum illud Isa. 49, 6 : *Parum est ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, et facies Israel convertendas; dedi te in lucem gentium, ut sit salus mea usque ad extremum terræ*. Ergo lex vetus dari debuit omnibus gentibus, et non uni populo tantum.

2. Præterea, sicut dicitur Act. 10, 14, *non est personarum acceptor Deus; sed in omni*

(1) Vulgata, homo

gente qui timet Deum, et facit justitiam, acceptus est illi. Non ergo magis uni populo quàm aliis viam salutis debuit aperire.

3. Præterea, lex data est per Angelos, sicut jam dictum est, art. præc. Sed ministeria Angelorum Deus non solum Judæis, sed omnibus gentibus semper exhibuit: dicitur enim Eccli. 17, 14: *In unamquamque gentem præposuit rectorem*. Omnibus etiam gentibus temporalia bona largitur, quæ minùs sunt curæ Deo quàm spiritualia bona. Ergo etiam legem omnibus populis debuit dare.

Sed contra est quod dicitur Rom. 3: *Quid ergo ampliùs Judæo est?.... Multùm quidem per omnem modum. Primùm quidem quia credita sunt illis eloquia Dei*; et in Psal. 147, 20, dicitur: *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis*.

Respondeo dicendum quòd posset una ratio assignari, quare potiùs populo Judæorum data sit lex quàm aliis populis: quia aliis populis ad idololatriam declinantibus, solus populus Judæorum in cultu unius Dei remansit; et ideò alii populi indigni erant legem recipere, ne sanctum canibus daretur.

Sed ista ratio conveniens non videtur, quia populus ille etiam post legem latam ad idololatriam declinavit, quod gravius fuit, ut patet Exod. 32, et Amos 5, 25: *Numquid hostias et sacrificium obtulistis mihi in deserto quadraginta annis, domus Israel, et portastis tabernaculum Moloch Deo vestro, et imaginem idolorum vestrorum, sidus Dei vestri, quæ fecistis vobis?* Expressè etiam dicitur Deut. 9, 6: *Scito, quòd non propter justitias tuas Dominus Deus tuus dedit tibi terram hanc in possessionem, cùm durissimæ cervicis sis populus*. Sed ratio ibi præmittitur: *Ut compleret verbum suum Dominus, quod sub juramento pollicitus est patribus tuis Abraham, Isaac et Jacob*. Quæ autem promissio eis sit facta, ostendit Apostolus ad Gal. 3, 16, dicens: *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus. Non dicit: Seminibus, quasi in multis; sed quasi in uno: Et semini tuo, qui est Christus*. Deus igitur et legem et alia beneficia specialia illi populo exhibuit propter promissionem eorum patribus factam, ut ex eis Christus nasceretur. Decebat enim ut ille populus ex quo Christus nasciturus erat, quâdam speciali sanctificatione polleret, secundum illud quod dicitur Lev. 19, 2: *Sancti eritis* (1), *quia ego sanctus sum*. Nec etiam fuit propter meritum ipsius Abrahæ, ut talis promissio ei fieret, ut scilicet Christus ex ejus semine nasceretur, sed ex gratuitâ Dei electione et vocatione. Unde dicitur Isa. 41: *Quis suscitavit ab Oriente justum, vocavit eum ut sequeretur se?* Sic ergo patet quòd ex solâ gratuitâ electione patres promissionem acceperunt, et populus ex eis progenitus legem accepit, secundum illud Deut. 4, 36: *Audisti verba illius de medio ignis, quia dilexit patres tuos, et elegit semen eorum post illos*.

Si autem rursùs quærat quare hunc populum elegit, ut ex eo Christus nasceretur, et non alium, conveniet responsio Augustini,

(1) Vulgata: *Sancti estote*.

quâ dicit super Joan., tract. 26, paulò post princ.: *Quare hunc trahat, et illum non trahat, noli velle dijudicare, si non vis errare*.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis salus futura per Christum esset omnibus gentibus præparata, tamen oportebat ex uno populo Christum nasci, qui propter hoc præ aliis prærogativas habuit, secundum illud Rom. 9, 4: *Quorum, scilicet Judæorum, est adoptio filiorum, et testamentum, et legislatio, quorum patres, et ex quibus Christus est secundum carnem*.

Ad secundum dicendum quòd acceptio personarum locum habet in his quæ ex debito dantur; in his verò quæ ex gratuitâ voluntate conferuntur, acceptio personarum locum non habet. Non enim est personarum acceptor qui ex liberalitate de suo dat uni, et non alteri; sed si esset dispensator bonorum communium, et non distribueret æqualiter secundum merita personarum, esset personarum acceptor. Salutaria autem beneficia Deus humano generi confert ex suâ gratiâ; unde non est personarum acceptor, si quibusdam præ aliis conferat. Unde Augustinus dicit in lib. de Prædest. sanctorum, cap. 8, aliquant. à princ.: *Omnes quos Deus docet, misericordia docet; quos autem non docet, judicio non docet*; hoc enim venit ex damnatione humani generis pro peccato primi parentis.

Ad tertium dicendum quòd beneficia gratiæ subtrahuntur homini propter culpam; sed beneficia naturalia non subtrahuntur; inter quæ sunt ministeria Angelorum, quæ ipse naturarum ordo requirit, ut scilicet per media gubernentur infima; et etiam corporalia subsidia, quæ non solum hominibus, sed etiam jumentis Deus administrat, secundum illud Psal. 35, 8: *Homines et jumenta salvabis, Domine*.

ARTICULUS V. — *Utrùm omnes homines obligarentur servare legem veterem*. — (2-2, qu. 85, art. 4, ad 1, et 3, dist. 25, quæst. 2, art. 2, ad 3, et Rom. 6, lect. 3.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd omnes homines obligabantur ad observandam veterem legem. Quicumque enim subditur regi, oportet quòd subdatur legi ipsius. Sed vetus lex est data à Deo, qui est Rex omnis terræ, ut in Ps. 46 dicitur. Ergo omnes habitantes terram tenebantur ad observantiam legis.

2. Præterea, Judæi salvari non poterant, nisi legem veterem observarent; dicitur enim Deut. 27: *Maledictus qui non permanet in sermonibus legis hujus, nec eos opere perficit!* Si igitur alii homines sine observantiâ legis veteris potuissent salvari, pejor fuisset conditio Judæorum quàm aliorum hominum.

3. Præterea, gentiles ad ritum Judaicum et ad observantias legis admittebantur: dicitur enim Exod. 12, 48: *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere phase Domini, circumcidetur priùs omne masculinum ejus, et tunc ritè celebrabit, eritque sicut indigena terræ*. Frustra autem ad observantias legales fuissent extranei admissi ex ordinatione divinâ, si absque legalibus

observantiis salvari potuissent. Ergo nullus salvari poterat, nisi legem observaret.

Sed contra est quod Dionysius dicit 9 cap. cœlest. Hierarch., post med., quod *multi gentilium per Angelos sunt reducti in Deum*. Sed constat quod gentiles legem non observabant. Ergo absque observantiâ legis potuerunt aliqui salvari.

Respondeo dicendum quod lex vetus manifestabat præcepta legis naturæ, et superaddebat quædam propria præcepta.

Quantum igitur ad illa quæ lex vetus continebat de lege naturæ, omnes tenebantur ad observantiam veteris legis, non quia erant de veteri lege, sed quia erant de lege naturæ; sed quantum ad illa quæ lex vetus superaddebat, non tenebantur aliqui ad observantiam veteris legis, nisi solus populus Judæorum. Cujus ratio est, quia lex vetus, sicut dictum est art. præc., data est populo Judæorum, ut quamdam prærogativam sanctitatis obtineret propter reverentiam Christi, qui ex illo populo nasciturus erat. Quæcumque autem statuuntur ad specialem aliquorum sanctificationem, non obligant nisi illos; sicut ad quædam obligantur clerici, qui mancipantur divino ministerio, ad quæ laici non obligantur; similiter et religiosi ad quædam perfectionis opera obligantur ex suâ professione, ad quæ seculares non obligantur; et similiter ad quædam specialia obligabatur populus ille ad quæ alii populi non obligabantur. Unde dicitur Deut. 18, 13: *Perfectus eris et absque maculâ coram Domino Deo tuo*. Et propter hoc etiam quædam professione utebantur, ut patet Deuteron. 26, 3: *Profiteor hodiè coram Domino Deo tuo*, etc.

Ad primum ergo dicendum quod quicumque subduntur regi, obligantur ad legem ejus observandam quam omnibus communiter proponit; sed si instituat aliqua observanda à suis familiaribus ministris, ad hæc cæteri non obligantur.

Ad secundum dicendum quod homo quanto Deo magis conjungitur, tantò efficitur melioris conditionis; et ideò quanto populus Judæorum erat adstrictus magis ad divinum cultum, tantò dignior aliis populis erat; unde dicitur Deuter. 4, 8: *Quæ est alia gens sic inclita, ut habeat cæremonias, justaque judicia, et universam legem?* Et similiter etiam quantum ad hoc sunt melioris conditionis clerici quàm laici, et religiosi quàm seculares.

Ad tertium dicendum quod gentiles perfectius et securius salutem consequerentur sub observantiis legis quàm sub solâ lege naturali; et ideò ad eas admittebantur; sicut etiam nunc laici transeunt ad clericatum, et seculares ad religionem, quamvis absque hoc possint salvari.

ARTICULUS VI. — *Utrum lex vetus convenienter data fuerit tempore Moysi.* — (3 p., quæst. 70, art. 2, ad 2, et 4, dist. 1, qu. 1, art. 2, quæst. 4, corp., et Gal. 3, lect. 7.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non convenienter fuerit data tempore Moysi. Lex enim vetus disponebat ad salutem, quæ erat futura per Christum, sicut dictum est art. 2 hujus qu. Sed statim homo

post peccatum indignuit hujusmodi salutis remedio. Ergo statim post peccatum lex vetus debuit dari.

2. Præterea, lex vetus data est propter sanctificationem eorum ex quibus Christus nasciturus erat. Sed Abrahæ incæpit fieri promissio de semine, quod est Christus, ut habetur Gen. 12. Ergo statim tempore Abrahæ debuit lex dari.

3. Præterea, sicut Christus non est natus ex aliis descendantibus ex Noe, nisi ex Abraham, cui facta est promissio, ita etiam non est natus ex aliis filiis Abrahæ, nisi ex David, cui est promissio renovata, secundum illud 2 Reg. 23, 1: *Dixit vir cui constitutum est de Christo Dei Jacob*. Ergo lex vetus debuit dari post David, sicut data est post Abraham.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. 3, 16, quod *lex propter transgressionem posita est, donec veniret semen cui promiserat, ordinata per Angelos in manu Mediatoris*, id est, ordinabiliter data, ut Glossa ordin. dicit. Ergo congruum fuit ut lex vetus illo temporis ordine traderetur.

Respondeo dicendum quod convenientissimè lex vetus data fuit tempore Moysi.

Cujus ratio potest accipi ex duobus, secundum quod quælibet lex duobus generibus hominum imponitur. Imponitur enim quibusdam duris et superbis, qui per legem compescuntur et domantur; imponitur etiam bonis, qui per legem instructi adjuvantur ad implendum quod intendunt.

Conveniens igitur fuit tali tempore legem veterem dari ad superbiam hominum convincendam. De duobus enim homo superbiebat, scilicet de scientiâ et de potentiâ: de scientiâ quidem, quasi ratio naturalis ei posset sufficere ad salutem; et ideò, ut de hoc ejus superbia convinceretur, permissus est homo regimini suæ rationis absque adminiculo legis scriptæ; et experimento homo discere potuit quod patiebatur rationis defectum, per hoc quod homines usque ad idololatriam et et turpissima vitia circa tempora Abrahæ sunt prolapsi. Et ideò post hæc tempora fuit necessarium legem scriptam dari in remedium humanæ ignorantie, quia per legem est cognitio peccati, ut dicitur Rom. 7. Sed postquam homo est instructus per legem, convicta est ejus superbia de infirmitate, dum implere non poterat quod cognoscebat. Et ideò, sicut Apostolus concludit ad Rom. 8, 31, *quod impossibile erat legi, in quo infirmabatur per carnem, misit Deus Filium suum.... ut justificatio legis impleretur in nobis*. Ex parte verò bonorum lex data est in auxilium; quod quidem tunc maximè populo necessarium fuit quando lex naturalis obscurari incipiebat propter exuberantiam peccatorum. Oportebat enim hujusmodi auxilium quodam ordine dari, ut per imperfecta ad perfectionem manuducerentur. Et ideò inter legem naturæ et legem gratiæ oportuit legem veterem dari.

Ad primum ergo dicendum quod statim post peccatum primi hominis non competebat legem veterem dari, tum quia nondum homo recognoscebat se eâ indigere, de suâ ratione

confusus; tum quia adhuc dictamen legis naturæ nondum erat obtenebratum per consuetudinem peccandi.

Ad secundum dicendum quod lex non debet dari nisi populo; est enim præceptum commune, ut dictum est qu. 96, art. 1, ad 2. Et ideò tempore Abrahæ data sunt quædam familiaria præcepta, et quasi domestica Dei ad homines; sed postmodum multiplicatis ejus posteris, in tantum quod populus esset, et liberatis eis à servitute, lex convenienter potuit dari. Nam *servi non sunt pars populi, vel civitatis, cui legem dari competit*, ut Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 3, à med.

Ad tertium dicendum quod quia legem oportebat alicui populo dari, non solum illi ex quibus est Christus natus, legem acceperunt, sed totus populus consignatus signaculo circumcisionis, quæ fuit signum promissionis Abrahæ factæ, et ab eo creditæ, ut dicit Apostolus Rom. 4. Et ideò etiam ante David oportuit legem dari tali populo jam collecto.

QUÆSTIO XCIX.

DE PRÆCEPTIS VETERIS LEGIS. — (*In sex articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de præceptis veteris legis; et primò de distinctione ipsorum; secundò de singulis generibus distinctis.

Circa primum quærentur sex: 1° utrùm legis veteris sint plura præcepta, vel unum tantum; 2° utrùm lex vetus contineat aliqua præcepta moralia; 3° utrùm præter moralia contineat cæremonialia; 4° utrùm contineat præter hæc judicialia; 5° utrùm præter ista tria contineat aliqua alia; 6° de modo quo lex inducebat ad observantiam prædictorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm in lege veteri contineatur solum unum præceptum.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in lege veteri non contineatur nisi unum præceptum. Lex enim nihil aliud est quam præceptum, ut supra habitum est, qu. 90, art. 2 et 3. Sed lex vetus est una. Ergo non continet nisi unum præceptum.

2. Præterea, Apostolus dicit Rom. 13, 6: *Si quod est aliud mandatum, in hoc verbo instauratur: « Diliges proximum tuum sicut te ipsum. »* Sed istud mandatum est unum. Ergo lex vetus non continet nisi unum mandatum.

3. Præterea, Matth. 7, 12, dicitur: *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis; hæc est enim lex et prophetæ.* Sed tota lex vetus continetur in lege et prophetis. Ergo lex vetus non habet nisi unum præceptum.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Eph. 2, 15: *Legem mandatorum decretis evacuans; et loquitur de lege veteri, ut patet per Glossam Ambrosii ibidem.* Ergo lex vetus continet in se multa mandata.

Respondeo dicendum quod præceptum legis, cum sit obligatorium, est de aliquo quod fieri debet. Quod autem aliquid debeat fieri, hoc provenit ex necessitate alicujus finis. Unde manifestum est quod de ratione præcepti est quod importet ordinem ad finem, in quantum scilicet illud præcipitur quod est necessarium, vel expediens ad finem. Contingit au-

tem ad unum finem multa esse necessaria, vel expedientia. Et secundum hoc possunt de diversis rebus dari diversa præcepta, in quantum ordinantur ad unum finem.

Unde dicendum est quod omnia præcepta legis veteris sunt unum secundum ordinem ad unum finem; sunt tamen multa secundum diversitatem eorum quæ ordinantur ad illum finem.

Ad primum ergo dicendum quod lex vetus dicitur esse una secundum ordinem ad finem unum; et tamen continet diversa præcepta secundum distinctionem eorum quæ ordinantur ad finem; sicut etiam ars ædificativa est una secundum unitatem finis, quia tendit ad ædificationem domus; tamen continet diversa præcepta secundum diversos actus ad hoc ordinatos.

Ad secundum dicendum quod, sicut Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 1, 5, *finis præcepti charitas est*; ad hoc enim omnis lex tendit ut amicitiam constituat vel hominum ad invicem, vel hominis ad Deum. Et ideò tota lex impletur in hoc uno mandato: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*, sicut in quodam fine mandatorum omnium. In dilectione enim proximi includitur etiam Dei dilectio, quando proximus diligitur propter Deum. Unde Apostolus hoc unum præceptum posuit pro duobus, quæ sunt de dilectione Dei et proximi, de quibus dicit Dominus Matth. 22, 40: *In his duobus mandatis pendet omnis lex et prophetæ.*

Ad tertium dicendum quod, sicut dicitur in 10 Ethic., cap. 8, parum à princip., *amicabilia quæ sunt ad alterum, venerunt ex amicabilibus quæ sunt homini ad se ipsum*, dum scilicet homo ita se habet ad alterum sicut ad se. Et ideò in hoc quod dicitur: *Omnia quaecumque vultis ut faciant vobis homines, et vos facite illis*, explicatur quædam regula dilectionis proximi, quæ etiam implicite continetur in hoc quod dicitur Matth. 19, 19: *Diliges proximum tuum sicut te ipsum*; unde est quædam explicatio istius mandati.

ARTICULUS II. — *Utrùm lex vetus contineat præcepta moralia.* — (*Sup., quæst. 98, art. 5, corp., et inf., præst. quæst., art. 3, ad 2, et art. 4, corp., et Psal. 18, com. 7, 8, 9.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non contineat præcepta moralia. Lex enim vetus distinguitur à lege naturæ, ut supra habitum est, quæst. 91, art. 4, et quæst. 98, art. 5. Sed præcepta moralia pertinent ad legem naturæ. Ergo non pertinent ad legem veterem.

2. Præterea, ibi subvenire debuit homini lex divina, ubi deficit ratio humana, sicut patet in his quæ ad fidem pertinent, quæ sunt supra rationem. Sed ad præcepta moralia ratio hominis sufficere videtur. Ergo præcepta moralia non sunt de lege veteri, quæ est lex divina.

3. Præterea, lex vetus dicitur *littera occidens*, ut patet 1 ad Corinth. 3. Sed præcepta moralia non occidunt, sed vivificant, secundum illud Psalm. 118, 93: *In æternum non obliviscar justificationes tuas, quia in ipsis vivificasti me.* Ergo præcepta moralia non pertinent ad veterem legem.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 17, 9: *Ad-didit illis legis disciplinam, et legem vitæ hære-ditavit eos.* Disciplina autem pertinet ad mo-res: dicit enim Glossa ordin., ad Heb. 12, super illud: *Omnis disciplina, etc.*: « *Disciplina est eruditio morum per difficilia.* » Ergo lex à Deo data præcepta moralia continebat.

Respondeo dicendum quòd lex vetus con-tinebat præcepta quædam moralia, ut patet Exod. 20: *Non occides: Non furtum facies.*

Et hoc rationabiliter; nam sicut intentio principalis legis humanæ est ut faciat amicitiam hominum ad invicem, ita intentio divinæ legis est ut constituat principaliter amicitiam hominis ad Deum. Cum autem similitudo sit ratio amoris, secundum illud Eccli. 13, 19: *Omne animal diligit simile sibi,* impossibile est esse amicitiam hominis ad Deum, qui est optimus, nisi homines efficiantur boni. Unde dicitur Levit. 19, 2: *Sancti eritis, quoniam ego sanctus sum.* Bonitas autem hominis est virtus, quæ facit bonum habentem. Et ideò oportuit præcepta legis veteris etiam de actibus virtutum dari; et hæc sunt moralia legis præcepta.

Ad primum ergo dicendum quòd lex vetus distinguitur à lege naturæ, non tanquam ab eâ omninò aliena, sed tanquam ei aliquid superaddens. Sicut enim gratia præsupponit naturam, ita oportet quòd lex divina præsupponat legem naturalem.

Ad secundum dicendum quòd legi divinæ conveniens erat ut non solum provideret homini in his ad quæ ratio non potest, sed etiam in his circa quæ contingit rationem hominis impediri. Ratio autem hominis circa præcepta moralia quantum ad ipsa communissima præcepta legis naturæ non poterat errare in universali; sed tamen propter consuetudinem peccandi obscurabatur in particularibus agendis. Circa alia verò præcepta moralia, quæ sunt quasi conclusiones deductæ ex communibus principiis legis naturæ, multorum ratio oberrabat, ita ut quædam quæ sunt secundum se mala, ratio multorum licita judicaret. Unde oportuit contra utrumque defectum homini subveniri per auctoritatem legis divinæ; sicut etiam inter credenda nobis proponuntur non solum ea ad quæ ratio attingere non potest (ut Deum esse trinum), sed etiam ea ad quæ ratio recta pertingere potest (ut Deum esse unum), ad excludendum rationis humanæ errorem, qui accidebat in multis.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus probat in lib. de Spiritu et Litterâ, cap. 14, etiam littera legis quantum ad præcepta moralia occidere dicitur occasionaliter, in quantum scilicet præcipit quod bonum est, non præbens auxilium gratiæ ad implendum.

ARTICULUS III. — *Utrum lex vetus contineat præcepta cæremonialia præter moralia.* — (*Inf., art. 4, et 5, corp., et qu. 101, art. 1, 2 et 4, corp., et quæst. 103, art. 3, corp., et ad 3, et quæst. 104, art. 4, et 2-2, quæst. 22, art. 1, ad 2, et quodlib. 2, art. 3, corp., et quodl. 4, art. 13, corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex vetus non contineat præcepta cæremonia-

lia præter moralia. Omnis enim lex quæ hominibus datur, est directiva humanorum actuum. Actus autem humani *morales* dicuntur, ut supra dictum est, qu. 1, art. 3. Ergo videtur quòd in lege veteri hominibus datâ non debeant contineri nisi præcepta moralia.

2. Præterea, præcepta quæ dicuntur cæremonialia, videntur ad divinum cultum pertinere. Sed divinus cultus est actus virtutis, scilicet religionis, quæ, ut Tullius dicit in suâ Rhet., lib. 2 de Invent., aliquant. ante fin., *divinæ naturæ cultum cæremoniamque affert.* Cum igitur præcepta moralia sint de actibus virtutum, ut dictum est art. præc., videtur quòd præcepta cæremonialia non sint distinguenda à moralibus.

3. Præterea, præcepta cæremonialia esse videntur quæ figurativè aliquid significant. Sed, sicut Augustinus dicit in 2 de Doctr. christ., cap. 3 et 4, *verba inter homines obtinuerunt principatum significandi.* Ergo nulla necessitas fuit ut in lege continerentur præcepta cæremonialia de aliquibus actibus figurativis.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 4, 13: *Decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis, mihi quæ mandavit in illo tempore ut docerem vos cæremonias; et judicia, quæ facere deberetis.* Sed decem præcepta legis sunt moralia. Ergo præter præcepta moralia sunt etiam alia præcepta cæremonialia.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., lex divina principaliter instituitur ad ordinandum homines ad Deum; lex autem humana principaliter ad ordinandum homines ad invicem. Et ideò leges humanæ non curaverunt aliquid instituere de cultu divino, nisi in ordine ad bonum commune hominum: et propter hoc etiam multa confinxerunt circa res divinas, secundum quòd videbatur eis expediens ad informandos mores hominum, sicut patet in ritu gentilium. Sed lex divina è converso homines ad invicem ordinavit, secundum quòd conveniebat ordini qui est in Deum, quem principaliter intendebat. Ordinatur autem homo in Deum non solum per interiores actus mentis, qui sunt credere, sperare et amare, sed etiam per quædam exteriora opera, quibus homo divinam servitutem profitetur; et ista opera dicuntur ad cultum Dei pertinere; qui quidem cultus *cæremonia* vocatur, quasi *munia*, id est, dona *Cereris*, quæ dicebatur Dea frugum, eò quòd primò (1) ex frugibus oblationes Deo offerebantur; sive, ut Maximus Valerius refert, lib. 1, cap. 1, num. 10, nomen *cæremonia* introductum est ad significandum cultum divinum apud Latinos, à quodam oppido juxta Romam, quod *Cære* vocabatur, eò quòd Româ captâ à Gallis, illi sacra Romanorum oblata sunt, et reverentissimè habita. Sic igitur illa præcepta quæ in lege pertinent ad cultum Dei, specialiter cæremonialia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd humani actus se extendunt etiam ad cultum divinum: et ideò etiam de his continet præcepta lex vetus hominibus data.

(1) Al., prima, item, primæ.

Ad secundum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 94, art. 4, præcepta legis naturæ communia sunt, et indigent determinatione. Determinantur autem et per legem humanam, et per legem divinam. Et sicut ipsæ determinationes quæ fiunt per legem humanam, non dicuntur esse de lege naturæ, sed de jure positivo, ita ipsæ determinationes præceptorum legis naturæ quæ fiunt per legem divinam, distinguuntur à præceptis moralibus, quæ pertinent ad legem naturæ. Colere ergo Deum, cum sit actus virtutis, pertinet ad præceptum morale; sed determinatio hujus præcepti, ut scilicet colatur talibus hostiis et talibus muneribus, hoc pertinet ad præcepta cæremonialia; et ideò præcepta cæremonialia distinguuntur à præceptis moralibus.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Dionysius dicit 1 cap. cæl. Hier., post med., *divina hominibus manifestari non possunt nisi sub aliquibus similitudinibus sensibilibus*. Ipsæ autem similitudines magis movent animum, quando non solum verbo exprimuntur, sed etiam sensui offeruntur. Et ideò divina traduntur in Scripturis non solum per similitudines verbo expressas, sicut patet in metaphoricis locutionibus, sed etiam per similitudines rerum, quæ visui proponuntur, quod pertinet ad præcepta cæremonialia.

ARTICULUS IV. — *Utrum præter præcepta moralia et cæremonialia, sint etiam præcepta judicialia.* — (Inf., art. 5, corp., et qu. 101, art. 1, corp., et quæst. 103, art. 1, corp., et quæst. 104, art. 1, et 2-2, quæst. 77, art. 1, corp., et quæst. 122, art. 1, ad 2, et 3 cont., cap. 128, et quodl. 2, art. 8, corp., et quodl. 4, art. 1, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd præter præcepta moralia et cæremonialia, non sint aliqua præcepta judicialia in veteri lege. Dicit enim Augustinus contra Faustum, lib. 6, cap. 2, et lib. 10, cap. 2, et lib. 19, cap. 18, quòd *in lege veteri sunt præcepta vitæ agendæ, et præcepta vitæ significandæ*. Sed præcepta vitæ agendæ sunt moralia, præcepta autem vitæ significandæ sunt cæremonialia. Ergo præter hæc duo genera præceptorum non sunt ponenda in lege alia præcepta judicialia.

2. Præterea, super illud Psalm. 118 : *A judiciis tuis non declinavi*, dicit Glossa ord. Cassiod. : *Id est, ab his quæ constituisti regulam vivendi*. Sed regula vivendi pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta judicialia non sunt distinguenda à moralibus.

3. Præterea, iudicium videtur esse actus justitiæ, secundum illud Psalm. 93, 15 : *Quoadusque justitia convertatur in iudicium*. Sed actus justitiæ, sicut et actus cæterarum virtutum, pertinet ad præcepta moralia. Ergo præcepta moralia includunt in se judicialia; et sic non debent ab eis distingui.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 1 : *Hæc sunt præcepta et cæremoniae, atque judicia*. Præcepta autem antonomasticè dicuntur moralia. Ergo præter præcepta moralia et cæremonialia, sunt etiam judicialia.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum

est art. 2 et 3 hujus quæst., ad legem divinam pertinet ut ordinet homines ad invicem et ad Deum. Utrumque autem horum in communi quidem pertinet ad dictamen legis naturæ, ad quod referuntur moralia præcepta; sed oportet quòd determinetur utrumque per legem divinam vel humanam, quia principia naturaliter nota sunt communia tam in speculativis, quàm in activis. Sicut igitur determinatio communis præcepti de cultu divino fit per præcepta cæremonialia, sic et determinatio communis præcepti de justitiâ observandâ inter homines determinatur per præcepta judicialia.

Et secundum hoc oportet tria præcepta legis veteris ponere : scilicet *moralia*, quæ sunt de dictamine legis naturæ; *cæremonialia*, quæ sunt determinationes cultûs divini; et *judicialia*, quæ sunt determinationes justitiæ inter homines observandæ.

Unde cum Apostolus, Rom. 7, dixisset quòd *lex est sancta*, subjungit quòd *mandatum est justum, et bonum, et sanctum* : justum quidem quantum ad *judicialia*; sanctum quantum ad *cæremonialia* (nam sanctum dicitur quod est Deo dicatum); bonum, id est, honestum, quantum ad *moralia*.

Ad primum ergo dicendum quòd tam præcepta moralia quàm etiam judicialia pertinent ad directionem vitæ humanæ; et ideò utraque continentur sub uno membro illorum quæ ponit Augustinus, scilicet sub præceptis vitæ agendæ.

Ad secundum dicendum quòd *iudicium* significat executionem justitiæ; quæ quidem est secundum applicationem rationis ad aliqua particularia determinatè. Unde præcepta judicialia communicant in aliquo cum moralibus, in quantum scilicet à ratione derivantur; et in aliquo cum cæremonialibus, in quantum scilicet sunt quædam determinationes communium præceptorum. Et ideò quandoque sub judiciis comprehenduntur præcepta judicialia et moralia, sicut dicitur Deuter. 5, 1 : *Audi, Israel, cæremonias atque judicia*; quandoque verò judicialia et cæremonialia, sicut dicitur Lev. 18, 4 : *Facietis judicia mea, et præcepta mea servabitis* : ubi præcepta ad moralia referuntur, *judicia* verò ad judicialia et cæremonialia.

Ad tertium dicendum quòd actus justitiæ in generali pertinet ad præcepta moralia; sed determinatio ejus in speciali pertinet ad præcepta judicialia.

ARTICULUS V. — *Utrum aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia.* — (Sup., art. 4, corp., et quodl. 2, art. 8, corp., et Gal. 5, lect. 3, et Hebr. 7, lect. 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliqua alia præcepta contineantur in lege veteri, præter moralia, judicialia et cæremonialia. Judicialia enim præcepta pertinent ad actum justitiæ, quæ est hominis ad hominem; cæremonialia verò pertinent ad actum religionis, quâ Deus colitur. Sed præter has sunt multæ aliæ virtutes, scilicet temperantia, fortitudo, liberalitas et aliæ plures, ut supra dictum est, quæst. 60, art. 5. Ergo præter

prædicta oportet plura alia in lege veteri contineri.

2. Præterea, Deut. 11, 1, dicitur : *Ama Dominum Deum tuum, et observa ejus præcepta, et cæremonias, et judicia, atque mandata.* Sed præcepta pertinent ad moralia, ut dictum est art. præc. Ergo præter moralia, judicialia et cæremonialia, adhuc alia continentur in lege, quæ dicuntur *mandata*.

3. Præterea, Deut. 6, 17, dicitur : *Custodi præcepta Domini Dei tui, et testimonia, et cæremonias quas tibi præcepi.* Ergo præter omnia præcepta adhuc in lege *testimonia* continentur.

4. Præterea, in Psalmo 118, 93, dicitur : *In æternum non obliviscar justificationes tuas* : Glossa interl. : *Id est, legem.* Ergo præcepta legis veteris non solum sunt moralia, cæremonialia et judicialia, sed etiam *justificationes*.

Sed contra est quod dicitur Deut. 6, 1 : *Hæc sunt præcepta, cæremonia, atque judicia, quæ mandavit Dominus Deus vobis* ; et hæc ponuntur in principio legis. Ergo omnia præcepta legis sub his comprehenduntur.

Respondeo dicendum quod in lege ponuntur aliqua tanquam præcepta, aliqua verò tanquam ad præceptorum impletionem ordinata. Præcepta quidem sunt de his quæ sunt agenda ; ad quorum impletionem ex duobus homo inducitur, scilicet ex auctoritate præcipientis, et ex utilitate impletionis ; quæ quidem est consecutio alicujus boni utilis, delectabilis, vel honesti, aut fuga alicujus mali contrarii. Oportuit igitur in veteri lege proponi quædam quæ auctoritatem Dei præcipientis indicarent, sicut illud Deuteronom. 6, 4 : *Audi Israel : Dominus Deus tuus Deus unus est* ; et illud Genes. 1, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Et hujusmodi dicuntur *testimonia*. Oportuit etiam quod in lege proponerentur quædam præmia observantibus legem, et pænæ transgredientibus, ut patet Deut. 18, 1 : *Si audieris vocem Domini Dei tui.... faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, etc. Et hujusmodi dicuntur *justificationes*, secundum quod Deus aliquos justè punit vel præmiat. Ipsa autem agenda sub præcepto non cadunt, nisi in quantum habent aliquam debiti rationem. Est autem duplex debitum : unum quidem secundum regulam rationis ; aliud autem secundum regulam legis determinantis : sicut Philosophus in 5 Ethic., cap. 7, distinguit duplex justum, scilicet *morale et legale*. Debitum autem morale est duplex : dicat enim ratio aliquid faciendum vel tanquam necessarium, sine quo non potest esse ordo virtutis, vel tanquam utile ad hoc quod ordo virtutis melius conservetur ; et secundum hoc quædam moralium præcisè præcipiuntur, vel prohibentur in lege, sicut : *Non occides : Non furtum facies* ; et hæc propriè dicuntur *præcepta*. Quædam verò præcipiuntur vel prohibentur non quasi præcisè debita, sed propter melius ; et ista possunt dici *mandata*, quia quamdam inductionem habent et persuasionem, sicut illud Exod. 22, 26 : *Si pignus acceperis vestimentum à proximo tuo, ante solis occasum*

reddas ei, et aliqua similia. Unde Hieronymus dicit in princip. procem. in Marc. (et hab. in Gloss.), quod *in præceptis est justitia, in mandatis verò charitas*. Debitum autem ex determinatione legis in rebus quidem humanis pertinet ad judicialia, in rebus autem divinis ad cæremonialia. Quamvis etiam ea quæ pertinent ad pœnam vel præmia, dici possint *testimonia*, in quantum sunt protestationes quædam divinæ justitiæ. Omnia verò præcepta legis possunt dici *justificationes*, in quantum sunt quædam executiones legalis justitiæ. Possunt etiam aliter mandata à præceptis distingui, ut *præcepta* dicantur quæ Deus per seipsum jussit, *mandata* autem quæ per alios mandavit, ut ipsum nomen sonare videtur.

Ex quibus omnibus apparet quod omnia legis præcepta continentur sub moralibus, cæremonialibus et judicialibus ; alia verò non habent rationem præceptorum, sed ordinantur ad præceptorum observationem, ut dictum est hic supra.

Ad primum ergo dicendum quod sola justitia inter alias virtutes importat rationem debiti ; et ideò moralia in tantum sunt lege determinabilia, in quantum pertinent ad justitiam, cujus etiam quædam pars est religio, ut Tullius dicit, libro 2 de Inventionem, aliquant. ante fin. Unde justum legale non potest esse aliquod præter cæremonialia et judicialia præcepta.

Ad alia patet responsio per ea quæ dicta sunt in corp. art.

ARTICULUS VI. — *Utrum lex vetus debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes.* — (Sup., quæst. 91, art. 3, corp. et inf., quæst. 107, art. 1, ad 2, et 3, dist. 4, art. 2, corp., et art. 4, et Rom. 8, lect. 3, et cap. 10, et 2 Cor. 11, lect. 6.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod lex vetus non debuerit inducere ad observantiam præceptorum per temporales promissiones et comminationes. Intentio enim legis divinæ est ut homines Deo subdat per timorem et amorem ; unde dicitur Deut. 10, 12 : *Et nunc, Israel, quid Dominus Deus tuus petit à te, nisi ut timeas Dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et diligas eum* ? Sed cupiditas rerum temporalium abducit à Deo ; dicit enim Augustinus in lib. 83 QQ., qu. 36, circa princ., quod *venenum charitatis est cupiditas*. Ergo promissiones et comminationes temporales videntur contrariari intentioni legislatoris : quod legem reprobabilem facit, ut patet per Philosophum, in 2 Polit. (implic. cap. 7).

2. Præterea, lex divina est excellentior quàm lex humana. Videmus autem in scientiis quod quantò aliqua est altior, tantò per altiora media procedit. Ergo cum lex humana procedat ad inducendum homines per temporales comminationes et promissiones, lex divina non debuit ex his procedere, sed per aliqua majora.

3. Præterea, id non potest esse præmium justitiæ, vel pœna culpæ, quod æqualiter

evenit et bonis et malis. Sed, sicut dicitur Eccle. 9, 2: *Universa æquè eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo temporalia bona vel mala non convenienter ponuntur ut pœnæ vel præmia mandatorum legis divinæ.

Sed contra est quod dicitur Isa. 1, 19: *Si volueritis, et audieritis me, bona terræ comeditis: quod si nolueritis, et me ad iracundiam provocaveritis, gladius devorabit vos.*

Respondeo dicendum quòd, sicut in scientiis speculativis inducuntur homines ad assentiendum conclusionibus per media syllogistica, ita etiam in quibuslibet legibus homines inducuntur ad observantias præceptorum per pœnas et præmia. Videmus autem in scientiis speculativis quòd media proponuntur auditori secundum ejus conditionem. Unde sicut oportet ordinatè in scientiis procedere, ut ex notioribus disciplina incipiat, ita etiam oportet, qui vult inducere hominem ad observantiam præceptorum, ut ex illis eum movere incipiat quæ sunt in ejus affectu; sicut pueri provocantur ad aliquid faciendum aliquibus puerilibus munusculis.

Dictum est autem supra, qu. 98, art. 1, 2 et 3, quòd lex vetus disponebat ad Christum, sicut imperfectum ad perfectum; unde dabatur populo adhuc imperfecto in comparatione ad perfectionem, quæ erat futura per Christum; et ideò populus ille comparatur puero sub pædagogo existenti, ut patet Galat. 3. Perfectio autem hominis est ut contemptis temporalibus, spiritualibus inhæreat, ut patet per illud quod Apostolus dicit Philip. 3, 13: *Quæ quidem retrò sunt obliviscens, ad ea quæ priora sunt me extendo... Quicumque ergo perfecti sumus, hoc sentiamus.* Imperfectorum autem est quòd temporalia bona desiderent, in ordine tamen ad Deum, perversorum autem est quòd in temporalibus bonis finem constituent.

Unde legi veteri conveniebat ut per temporalia, quæ erant in affectu hominum imperfectorum, manuduceret homines ad Deum.

Ad primum ergo dicendum quòd *cupiditas*, quâ homo constituit finem in temporalibus bonis, *est charitatis venenum*; sed consecutio temporalium bonorum, quæ homo desiderat in ordine ad Deum, est quædam via inducens imperfectos ad Dei amorem, secundum illud Psalmi 48, 19: *Confitebitur tibi, cum benefeceris illi.*

Ad secundum dicendum quòd lex humana inducit homines ex temporalibus præmiis vel pœnis per homines inducendis; lex verò divina ex præmiis vel pœnis exhibendis per Deum; et in hoc procedit per media altiora.

Ad tertium dicendum quòd, sicut patet historias veteris Testamenti revolventi, communis status populi semper sub lege in prosperitate fuit, quamdiù legem observabant; et statim declinantes à præceptis legis divinæ, in multas adversitates incidebant. Sed aliquæ personæ particulares etiam justitiam legis observantes in aliquas adversitates incidebant, vel quia jam erant spirituales effecti, ut per hoc magis ab affectu tempo-

ralium abstraherentur, et eorum virtus probata redderetur, aut quia opera legis exterius implentes, cor totum habebant in temporalibus defixum, et à Deo elongatum, secundum quod dicitur Isai. 29, 13: *Populus hic labiis me honorat, cor autem eorum longè est à me* (1).

QUÆSTIO C.

DE PRÆCEPTIS MORALIBUS VETERIS LEGIS. — (*In duodecim articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de singulis generibus præceptorum veteris legis; et primò de præceptis moralibus; secundò de cæremonialibus; tertio de judicialibus.

Circa primum quæruntur duodecim: 1° utrùm omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ; 2° utrùm præcepta moralia veteris legis sint de actibus omnium virtutum; 3° utrùm omnia præcepta moralia veteris legis reducuntur ad decem præcepta decalogi; 4° de distinctione præceptorum decalogi; 5° de numero eorum; 6° de ordine; 7° de modo tradendi ipsa; 8° utrùm sint dispensabilia; 9° utrùm modus observandi virtutem cadat sub præcepto; 10° utrùm modus charitatis cadat sub præcepto; 11° de distinctione aliorum præceptorum moralium; 12° utrùm præcepta moralia veteris legis justifycent.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ.* — (*Sup., quæst. 49, art. 3, ad 2, et art. 4, corp., et inf., qu. 104, art. 1, corp., et Marc. 13, com. 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ. Dicitur enim Eccli. 17, 9: *Addidit illis disciplinam, et legem vitæ hæreditavit illos.* Sed disciplina dividitur contra legem naturæ, eò quòd lex naturalis non addiscitur, sed ex naturali instinctu habetur. Ergo non omnia præcepta moralia sunt de lege naturæ.

2. Præterea, lex divina perfectior est quàm lex humana. Sed lex humana superaddit aliqua ad bonos mores pertinentia, his quæ sunt de lege naturæ: quod patet ex hoc quòd lex naturæ est eadem apud omnes; hujusmodi autem morum instituta sunt diversa apud diversos. Ergo multò fortius divina lex aliqua ad bonos mores pertinentia debuit addere supra legem naturæ.

3. Præterea, sicut ratio naturalis inducit ad aliquos bonos mores, ita et fides; unde etiam dicitur ad Gal. 5, 6, quòd *fides per dilectionem operatur.* Sed fides non continetur sub lege naturæ, quia ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem naturalem. Ergo non omnia præcepta moralia legis divinæ pertinent ad legem naturæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 2, 14, quòd *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt*; quod oportet intelligi de his quæ pertinent ad bonos mores. Ergo omnia moralia præcepta legis sunt de lege naturæ.

Respondeo dicendum quòd præcepta mora-

(1) Sic refertur Math. 15, 6; at loc. cit.: *Appropinquat populus iste ore suo, labiis suis glorificat me; cor autem ejus longè est à me.*

lia à cæremonialibus et judicialibus sunt distincta. Moralia enim sunt de illis quæ secundum se ad bonos mores pertinent. Cum autem humani mores dicantur in ordine ad rationem, quæ est proprium principium humanorum actuum, illi mores dicuntur boni, qui rationi congruunt; mali autem, qui à ratione discordant. Sicut autem omne iudicium rationis speculativæ procedit à naturali cognitione primorum principiorum, ita etiam omne iudicium rationis practicæ procedit ex quibusdam principiis naturaliter cognitis, ut supra dictum est, qu. 94, art. 2 et 4, ex quibus diversimodè procedi potest ad iudicandum de diversis. Quædam enim sunt in humanis actibus adeò explicita, quòd statim cum modicâ consideratione possunt approbari vel reprobari per illa communia et prima principia. Quædam verò sunt ad quorum iudicium requiritur multa consideratio diversarum circumstantiarum, quas considerare diligenter non est cujuslibet, sed sapientum; sicut considerare particulares conclusiones scientiarum non pertinet ad omnes, sed ad solos philosophos. Quædam verò sunt ad quæ dijudicanda indiget homo adjuvari per instructionem divinam, sicut est circa credenda.

Sic igitur patet quòd cum moralia præcepta sint de his quæ pertinent ad bonos mores, hæc autem sunt quæ rationi conveniunt, omne autem rationis humanæ iudicium aliquantulum à naturali ratione derivatur; necesse est quòd omnia præcepta moralia pertineant ad legem naturæ, sed diversimodè.

Quædam enim sunt quæ statim per se ratio naturalis cujuslibet hominis dijudicat esse facienda vel non facienda; sicut: *Honora patrem tuum, et matrem*, et: *Non occides*; *non furtum facies*; et hujusmodi sunt absolutè de lege naturæ. Quædam verò sunt quæ subtiliori consideratione rationis à sapientibus iudicantur esse observanda; et ista sic sunt de lege naturæ, ut tamen indigeant disciplinâ, quâ minores à sapientibus instruantur, sicut illud: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis*, et alia hujusmodi. Quædam verò sunt, ad quæ iudicanda ratio humana indiget instructione divinâ, per quam erudimur de divinis, sicut est illud: *Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem*; *non assumes nomen Dei tui in vanum*.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS II. — *Utrùm præcepta moralia legis sint de omnibus actibus virtutum.* — (*Sup., quæst. 49, art. 3, ad 2, et art. 4, corp., et infra, qu. 104, art. 1, corp., et Matth. 23, corp. 2.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta moralia legis non sint de omnibus actibus virtutum. Observatio enim præceptorum veteris legis *justificatio* nominatur, secundum illud Psalm. 118, 8: *Justificationes tuas custodiam*. Sed justificatio est executio justitiæ. Ergo præcepta moralia non sunt nisi de actibus justitiæ.

2. Præterea, id quod cadit sub præcepto, habet rationem debiti. Sed ratio debiti non

pertinet ad alias virtutes, nisi ad solam justitiam, cujus proprius actus est reddere unicuique debitum. Ergo præcepta legis moralia non sunt de actibus aliarum virtutum, sed solùm de actibus justitiæ.

3. Præterea, omnis lex ponitur propter bonum commune, ut dicit Isidorus, libro 5 Etymolog., cap. 21. Sed inter virtutes sola justitia respicit bonum commune, ut Philosophus dicit in 5 Ethicor., cap. 1 et 2, et 11. Ergo præcepta moralia sunt solùm de actibus justitiæ.

Sed contra est quod Ambrosius dicit in lib. de Parad., cap. 8, ante med., quòd *peccatum est transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum*. Sed peccata contrariantur omnibus actibus virtutum. Ergo lex divina habet ordinare de actibus omnium virtutum.

Respondeo dicendum quòd, cum præcepta legis ordinentur ad bonum commune, sicut supra habitum est, qu. 90, art. 2, necesse est quòd præcepta legis diversificentur secundum diversos modos communitatum. Unde Philosophus in suâ Polit., lib. 3, cap. 9, et lib. 4, cap. 1, docet quòd alias leges oportet statuere in civitate quæ regitur à rege, et alias in eâ quæ regitur per populum vel per aliquos potentes de civitate. Est autem alius modus communitatis ad quam ordinatur lex humana, et ad quam ordinatur lex divina. Lex enim humana ordinatur ad communitatem civilem, quæ est hominum ad invicem. Homines autem ordinantur ad invicem per exteriores actus, quibus homines sibi invicem communicant. Hujusmodi autem communicatio pertinet ad rationem justitiæ, quæ est propriè directiva communitatis humanæ. Et ideò lex humana non proponit præcepta, nisi de actibus justitiæ; et si præcipiat actus aliarum virtutum, hoc non est nisi in quantum assumunt rationem justitiæ, ut patet per Philosophum, in 5 Ethic., cap. 1, à med. Sed communitas ad quam ordinat lex divina, est hominum ad Deum vel in præsentem, vel in futurâ vitâ. Et ideò lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ homines benè ordinentur ad communicationem cum Deo. Homo autem Deo conjungitur ratione, sive mente, in quâ est Dei imago; et ideò lex divina præcepta proponit de omnibus illis per quæ ratio hominis benè ordinata est.

Hoc autem contingit per actus omnium virtutum. Nam virtutes intellectuales ordinant benè actus rationis in seipsis, virtutes autem morales ordinant benè actus rationis circa interiores passiones et exteriores operationes. Et ideò manifestum est quòd lex divina convenienter proponit præcepta de actibus omnium virtutum, ita tamen quòd quædam sine quibus ordo virtutis, qui est ordo rationis, observari non potest, cadunt sub obligatione præcepti; quædam verò quæ pertinent ad benè esse virtutis perfectæ, cadunt sub admonitione consilii.

Ad primum ergo dicendum quòd adimpletio mandatorum legis, etiam quæ sunt de actibus aliarum virtutum, habet rationem justificationis, in quantum justum est ut homo obediat Deo, vel etiam in quantum justum est

quòd omnia quæ sunt hominis, rationi subdantur.

Ad secundum dicendum quòd iustitia propriè dicta attendit debitum unius hominis ad alium: sed in omnibus aliis virtutibus attenditur debitum inferiorum virium ad rationem; et secundum rationem hujus debiti Philosophus assignat, in 3 Ethic., cap. ult., quamdam iustitiam metaphoricam.

Ad tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt de diversitate communitatis.

ARTICULUS III. — *Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducuntur ad decem præcepta decalogi.* — (Inf., art. 2, et 2-2, qu. 122, art. 6 et 9, ad 2, et 3, dist. 37, art. 2, quest. 1, corp., et 4, per tot., et Mal. quest. 14, art. 2, ad 14, et quodl. 7, art. 17, ad 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non omnia præcepta moralia veteris legis reducuntur ad decem præcepta decalogi. Prima enim et principalia legis præcepta sunt: *Diliges Dominum Deum tuum, et diliges proximum tuum*, ut habetur Matth. 22, 37. Sed ista duo non continentur in præceptis decalogi. Ergo non omnia præcepta moralia continentur in præceptis decalogi.

2. Præterea, præcepta moralia non reducuntur ad præcepta cæremonialia, sed potius è converso. Sed inter præcepta decalogi est unum cæremoniale, scilicet: *Memento ut diem sabbati sanctifices*. Ergo omnia præcepta moralia non reducuntur ad præcepta decalogi.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de omnibus actibus virtutum. Sed inter præcepta decalogi ponuntur sola præcepta pertinentia ad actus iustitiæ, ut patet discurrenti per singula. Ergo præcepta decalogi non continent omnia præcepta moralia.

Sed contra est quod, Matth. 5, super illud: *Beati estis, cum maledixerint*, etc., dicit Glossa ordin., quòd *Moyses decem præcepta proponens, postea per partes explicat*. Ergo omnia præcepta legis sunt quædam partes præceptorum decalogi.

Respondeo dicendum quòd præcepta decalogi ab aliis præceptis legis differunt in hoc quòd præcepta decalogi per seipsum Deus dicitur populo proposuisse; alia verò præcepta proposuit populo per Moysen. Illa ergo præcepta ad decalogum pertinent, quorum notitiam homo habet per seipsum à Deo. Hujusmodi verò sunt illa quæ statim ex principiis communibus primis cognosci possunt modicâ consideratione; et iterum illa quæ statim ex fide divinitus infusâ innotescunt. Inter præcepta ergo decalogi non computantur duo genera præceptorum: illa scilicet quæ sunt prima et communia, quorum non oportet aliquam editionem esse, nisi quòd sunt scripta in ratione naturali, quasi per se nota, sicut quòd homo nulli debet malefacere, et alia hujusmodi; et iterum illa quæ per diligentem inquisitionem sapientum inveniuntur rationi convenire; hæc enim proveniunt à Deo ad populum, mediante disciplinâ sapientum.

Utraque tamen horum præceptorum continentur in præceptis decalogi, sed diversimodè: nam illa quæ sunt prima et commu-

nia, continentur in eis sicut principia in conclusionibus proximis; illa verò quæ per sapientes cognoscuntur, continentur in eis è converso sicut conclusiones in principiis.

Ad primum ergo dicendum quòd illa duo præcepta sunt prima et communia præcepta legis naturæ, quæ sunt per se nota rationi humanæ vel per naturam, vel per fidem; et ideò omnia præcepta decalogi ad illa duo referuntur, sicut conclusiones ad principia communia.

Ad secundum dicendum quòd præceptum de observatione sabbati est secundum aliquid morale, in quantum scilicet per hoc præcipitur quòd homo aliquo tempore vacet rebus divinis, secundum illud Psalm. 43, 11: *Vacate, et videte, quoniam ego sum Deus*; et secundum hoc inter præcepta decalogi computatur; non autem quantum ad taxationem temporis, quia secundum hoc est cæremoniale.

Ad tertium dicendum quòd ratio debiti in aliis virtutibus est magis latens quàm in iustitiâ; et ideò præcepta de actibus aliarum virtutum non sunt ita nota populo, sicut præcepta de actibus iustitiæ; et propter hoc actus iustitiæ specialiter cadunt sub præceptis decalogi, quæ sunt prima legis elementa.

ARTICULUS IV. — *Utrum præcepta decalogi convenienter distinguantur.* — (Inf., art. 3, et 3, dist. 17, in exp. litt., princ.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter præcepta decalogi distinguantur. Latria enim est alia virtus à fide. Sed præcepta dantur de actibus virtutum, et hoc quod dicitur in principio decalogi: *Non habebis deos alienos coram me*, pertinet ad fidem; quod autem subditur: *Non facies sculptile*, etc., pertinet ad latriam. Ergo duo sunt præcepta, et non unum, sicut Augustinus dicit, quest. 71 in Exod., à princ.

2. Præterea, præcepta affirmativa in lege distinguuntur à negativis, sicut: *Honora patrem et matrem*, et: *Non occides*. Sed hoc quod dicitur: *Ego sum Dominus Deus tuus*, est affirmativum; quod autem subditur: *Non habebis deos alienos coram me*, est negativum. Ergo sunt duo præcepta, et non continentur sub uno, ut Augustinus ponit loc. cit.

3. Præterea, Apostolus ad Rom. 7, 7, dicit: *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret: Non concupisces*; et sic videtur quòd hoc præceptum: *Non concupisces*, sit unum præceptum. Non ergo debuit distingui in duo.

Sed contra est auctoritas Augustini in Glossâ super Exod., loc. cit., ubi ponit tria præcepta pertinentia ad Deum, et septem ad proximum.

Respondeo dicendum quòd præcepta decalogi diversimodè à diversis distinguuntur: Hesychius enim, Levit. 26, lib. 7 Comment., cap. 26, super illud: *Decem mulieres in uno clibano coquunt panes*, dicit præceptum de observatione sabbati non esse de decem præceptis, quia non est observandum secundum litteram secundum omne tempus. Distinguit tamen quatuor præcepta pertinentia ad Deum, ut primum sit: *Ego sum Dominus Deus tuus*; secundum sit: *Non habebis deos alienos coram me*; et sic etiam distinguit hæc duo Hieronymus, Oseæ 10, super illud: *Propter duas*

iniquitates tuas. Tertium verò præceptum esse dicit : *Non facies tibi sculptile*; quartum verò : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Pertinentia verò ad proximum dicit esse sex; ut primum sit : *Honora patrem et matrem tuam*; secundum : *Non occides*; tertium : *Non mœchaberis*; quartum : *Non furtum facies*; quintum : *Non falsum testimonium dices*; sextum : *Non concupisces.*

Sed primò hoc videtur inconveniens quòd præceptum de observatione sabbati præceptis decalogi interponatur, si nullo modo ad decalogum pertineat. Secundò, quia cùm scriptum sit Matth. 6, 24 : *Nemo potest duobus dominis servire*, ejusdem rationis esse videtur, et sub eodem præcepto cadere : *Ego sum Dominus Deus tuus*, et : *Non habebis deos alienos.*

Unde Origenes, hom. 8 in Exod., distinguens etiam quatuor præcepta ordinantia ad Deum, ponit ista duo pro uno præcepto; secundum verò ponit : *Non facies sculptile*; tertium verò : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*; quartum : *Memento ut diem sabbati sanctifices.* Alia verò sex ponit, sicut Hesychius.

Sed quia facere sculptile vel similitudinem non est prohibitum nisi secundum hoc, ut non colantur pro diis (nam in tabernaculo Deus præcepit fieri imaginem Seraphim, ut dicitur Exod. 25), convenientiùs Augustinus, loc. sup. cit., ponit sub uno præcepto : *Non habebis deos alienos*, et : *Non facies sculptile.* Similiter etiam concupiscentia uxoris alienæ ad commixtionem pertinet ad *concupiscentiam carnis.* Concupiscentiæ autem aliarum rerum, quæ desiderantur ad possidendum, pertinent ad *concupiscentiam oculorum.* Unde etiam Augustinus, ibid., ponit duo præcepta de non concupiscendo rem alienam et uxorem alienam; et sic ponit tria præcepta in ordine ad Deum, et septem in ordine ad proximum; et hoc melius est.

Ad primum ergo dicendum quòd latría non est nisi quædam protestatio fidei. Unde non sunt alia præcepta danda de latría, et alia de fide. Potiùs tamen sunt aliqua præcepta danda de latría quàm de fide, quia præceptum fidei præsupponitur ad præcepta decalogi, sicut præceptum dilectionis. Sicut enim prima præcepta communia legis naturæ sunt per se nota habenti rationem naturalem, et promulgatione non indigent, ita etiam et hoc quod est credere in Deum, est primum et per se notum ei qui habet fidem. *Accedentem enim ad Deum oportet credere quia est*, ut dicitur ad Hebr. 11, 6. Et ideò non indiget aliâ promulgatione, nisi infusione fidei.

Ad secundum dicendum quòd præcepta affirmativa distinguuntur à negativis, quando unum non comprehenditur in aliò; sicut in honoratione parentum non includitur quòd nullus homo occidatur, nec è converso; et propter hoc dantur diversa præcepta super hoc. Sed quando affirmativum comprehenditur sub negativo, vel è converso, non dantur super hoc diversa præcepta; sicut non datur super hoc diversa præcepta; sicut non datur aliud præceptum de hoc quod est : *Non furtum facies*, et de hoc quod est *conservare rem alienam*, vel *restituere eam*; et eâdem ratione

non sunt diversa præcepta de credendo in Deum, et de hoc quòd non credatur in alienos deos.

Ad tertium dicendum quòd omnis concupiscentia convenit in unâ communi ratione; et ideò Apostolus singulariter de mandato concupiscendi loquitur. Quia tamen in speciali diversæ sunt rationes concupiscendi, ideò Augustinus, loc. sup. cit., distinguit diversa præcepta de non concupiscendo; differunt enim specie concupiscentiæ secundum diversitatem actionum vel concupiscibilium, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 5.

ARTICULUS V. — *Utrum præcepta decalogi convenienter enumerentur.* — (3, dist. 37, art. 2, quæst. 2, et 3 cont., cap. 120, fin., et 142.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter præcepta decalogi enumerentur. Peccatum enim, ut Ambrosius dicit, lib. de Parad., cap. 8, ante med., est *transgressio legis divinæ, et cælestium inobedientia mandatorum.* Sed peccata distinguuntur per hoc quòd homo peccat vel in Deum, vel in proximum, vel in seipsum. Cùm igitur in præceptis decalogi non ponantur aliqua præcepta ordinantia hominem ad seipsum, sed solum ordinantia ipsum ad Deum et proximum, videtur quòd insufficiens sit enumeratio præceptorum decalogi.

2. Præterea, sicut ad cultum Dei pertinebat observatio sabbati, ita etiam observatio aliarum solemnitarum, et immolatio sacrificiorum. Sed inter præcepta decalogi est unam pertinens ad observantiam sabbati. Ergo etiam debent esse aliqua pertinentia ad alias solemnitates, et ad ritum sacrificiorum.

3. Præterea, sicut contra Deum peccare contingit perjurando, ita etiam blasphemando, vel aliàs contra doctrinam divinam mentiendo. Sed ponitur unum præceptum prohibens perjurium, cùm dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Ergo peccatum blasphemie et falsæ doctrinæ debent aliquo præcepto decalogi prohiberi.

4. Præterea, sicut homo naturalem dilectionem habet ad parentes, ita etiam ad filios : mandatum etiam charitatis ad omnes proximos extenditur. Sed præcepta decalogi ordinantur ad charitatem, secundum illud 1 Timoth. 1, 5 : *Finis præcepti charitas est.* Ergo sicut ponitur quoddam præceptum pertinens ad parentes, ita etiam debuerunt poni aliqua præcepta pertinentia ad filios et alios proximos.

5. Præterea, in quolibet genere peccati contingit peccare corde et opere. Sed in quibusdam generibus peccatorum, scilicet in furto et adulterio, seorsum prohibetur peccatum operis, cùm dicitur : *Non mœchaberis*; *Non furtum facies*; et seorsum peccatum cordis, cùm dicitur : *Non concupisces rem proximi tui*, et : *Non concupisces uxorem proximi tui.* Ergo etiam idem debuit poni in peccato homicidii et falsi testimonii.

6. Præterea, sicut contingit peccatum provenire ex inordinatione concupiscibilis, ita etiam ex inordinatione irascibilis. Sed quibusdam præceptis prohibetur inordinata concupiscentia, cùm dicitur : *Non concupisces.* Ergo etiam aliqua præcepta in decalogo de-

buerunt poni per quæ prohiberetur inordinatio irascibilis. Non ergo videtur quod convenienter decem præcepta decalogi enumerentur.

Sed contra est quod dicitur Deuteron. 4, 13; *Ostendit vobis pactum suum, quod præcepit ut faceretis, et decem verba, quæ scripsit in duabus tabulis lapideis.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 2 hujus quæst., sicut præcepta legis humanæ ordinant hominem ad quamdam communitatem humanam, ita præcepta legis divinæ ordinant hominem ad quamdam communitatem seu rempublicam hominum sub Deo. Ad hoc autem quod aliquis in aliquâ communitate benè commoretur, duo requiruntur: quorum primum est ut benè se habeat ad eum qui præest communitati; aliud autem est ut homo benè se habeat ad alios communitatis consocios et comparticipes. Oportet igitur quod in lege divinâ primò ferantur quædam præcepta ordinantia hominem ad Deum, et inde alia quædam præcepta ordinantia hominem ad alios proximos simul conviventes sub Deo.

Principi autem communitatis tria debet homo, primò fidelitatem, secundò reverentiam, tertio famulatum. Fidelitas quidem ad dominum in hoc consistit ut honorem principatûs ad alium non deferat; et quantum ad hoc accipitur primum præceptum, cum dicitur: *Non habebis deos alienos.* Reverentia autem ad dominum requirit (1) ut nihil injuriosum in eum committatur; et quantum ad hoc accipitur secundum præceptum, quod est: *Non assumes nomen Domini Dei tui in vanum.* Famulatus autem debetur domino in recompensationem beneficiorum quæ ab ipso percipiunt subditi; et ad hoc pertinet tertium præceptum de sanctificatione sabbati in memoriam creationis rerum.

Ad proximos autem aliquis benè se habet et specialiter, et generaliter. Specialiter quidem quantum ad illos quorum est debitor, ut eis debitum reddat; et quantum ad hoc accipitur præceptum de honoratione parentum. Generaliter autem quantum ad omnes, ut nulli nocumentum inferatur neque opere, neque ore, neque corde. Opere quidem inferitur nocumentum proximo, quandoque quidem in propriam personam, quantum ad consistentiam personæ; et hoc prohibetur per hoc quod dicitur: *Non occides*: quandoque autem in personam conjunctam, quantum ad propagationem prolis; et hoc prohibetur, cum dicitur: *Non mæchaberis*; quandoque autem in rem possessam, quæ ordinatur ad utrumque, et quantum ad hoc dicitur: *Non furtum facies.* Nocumentum autem oris prohibetur, cum dicitur: *Non loqueris contra proximum tuum falsum testimonium.* Nocumentum autem cordis prohibetur, cum dicitur: *Non concupisces.*

Et secundum hanc etiam differentiam possent distinguere tria præcepta ordinantia in Deum: quorum primum pertinet ad opus;

unde ibi dicitur: *Non facies sculptile.* Secundum ad os; unde dicitur: *Non assumes nomen Dei tui in vanum.* Tertium pertinet ad cor, quia in sanctificatione sabbati, secundum quod est morale præceptum, præcipitur quies cordis in Deum.

Vel secundum Augustinum, conc. 1 in Psal. 32, ante med., per primum præceptum reveremur unitatem primi principii, per secundum veritatem divinam; per tertium ejus bonitatem, quâ sanctificamur, et in quâ quiescimus sicut in fine.

Ad primum ergo potest responderi dupliciter: primò quidem quia præcepta decalogi referuntur ad præcepta dilectionis. Fuit autem dandum præceptum homini de dilectione Dei et proximi, quia quantum ad hoc lex naturalis obscurata erat propter peccatum; non autem quantum ad dilectionem sui ipsius, quia quantum ad hoc lex naturalis vigeat; vel quia etiam dilectio sui ipsius includitur in dilectione Dei et proximi; in hoc enim homo verè se diligit quod se ordinat in Deum. Et ideò in præceptis decalogi ponuntur solum præcepta pertinentia ad proximum et ad Deum.

Aliter potest dici quod præcepta decalogi sunt illa quæ immediatè populus recipit à Deo: unde dicitur Deuter. 10, 4: *Scripsit in tabulis juxta id quod priùs scripserat, verba decem, quæ locutus est ad vos Dominus.* Unde oportet præcepta decalogi talia esse quæ statim in mentem populi cadere possint. Præceptum autem habet rationem debiti. Quod autem homo ex necessitate debeat aliquid Deo vel proximo, hoc de facili cadit in conceptionem hominis, et præcipuè fidelis. Sed quod aliquid ex necessitate sit debitum homini de his quæ pertinent ad seipsum, et non ad alium, hoc non ita in promptu apparet. Videtur enim primo aspectu quod quilibet sit liber in his quæ ad ipsum pertinent. Et ideò præcepta quibus prohibentur inordinationes hominis ad ipsum, perveniunt ad populum mediante instructione sapientum. Unde non pertinent ad decalogum.

Ad secundum dicendum quod omnes solemnitates legis veteris sunt institutæ in commemorationem alicujus divini beneficii vel præteriti commemorati, vel futuri præfigurati; et similiter propter hoc omnia sacrificia offerebantur. Inter omnia autem beneficia Dei commemoranda primum et præcipuum erat beneficium creationis, quod commemoratur in sanctificatione sabbati. Unde Exod. 20, 11, pro ratione hujus præcepti ponitur: *Sex enim diebus fecit Deus cælum et terram, etc.* Inter omnia autem futura beneficia, quæ erant præfiguranda, præcipuum et finale erat quies mentis in Deo, vel in præsentem per gratiam, vel in futuro per gloriam; quæ etiam figurabatur per observantiam sabbati. Unde dicitur Isa. 63, 13: *Si averteris à sabbato pedem tuum, facere voluntatem tuam in die sancto meo, et vocaveris sabbatum delicatum, et sanctum Domini gloriosum.* Hæc enim beneficia primò et principaliter sunt in mente hominum, maximè fidelium. Aliæ verò solemnitates celebrantur propter aliqua par-

(1) Ita cum Theologis et Nicolaio editi passim, Edit. Rom. cum cod. Alcan., requiritur.

icularia beneficia temporaliter transeuntia; sicut celebratio Phase propter beneficium præteritæ liberationis ex Ægypto, et propter futuram passionem Christi; quæ temporaliter transivit, inducens nos in quietem sabbati spiritualis. Et ideò, prætermisiss omnibus aliis solemnitatibus et sacrificiis, de solo sabbato fiebat mentio inter præcepta decalogi.

Ad tertium dicendum quòd sicut Apostolus dicit ad Hebr. 6, 16 : *Homines per majorem se jurant; et omnis controversiæ eorum finis ad confirmationem est juramentum.* Et ideò quia juramentum est omnibus commune, propter hoc inordinatio circa juramentum specialiter præcepto decalogi prohibetur (1). Peccatum verò falsæ doctrinæ non pertinet nisi ad paucos; unde non oportebat ut de hoc fieret mentio inter præcepta decalogi; quamvis etiam quantum ad aliquem intellectum in hoc quod dicitur : *Non assumes nomen Dei tui in vanum*, prohiberetur falsitas doctrinæ; una enim Glossa (scil. interl.) exponit : *Non dices Christum esse creaturam.*

Ad quartum dicendum quòd statim ratio naturalis homini dictat quòd nulli injuriam faciat; et ideò præcepta decalogi prohibentia nocumentum extendunt se ad omnes. Sed ratio naturalis non statim dictat quòd aliquid sit pro alio faciendum, nisi cui homo aliquid debet. Debitum autem filii ad patrem adeò est manifestum, quòd nullâ tergiversatione potest negari, eò quòd pater est principium generationis et esse, et insuper educationis et doctrinæ; et ideò non ponitur sub præcepto decalogi ut aliquod beneficium vel obsequium alicui impendatur, nisi parentibus; parentes autem non videntur esse debitores filiis propter aliqua beneficia suscepta, sed potius è converso; filius etiam est aliquid patris, et patres amant filios *ut aliquid ipsorum*, sicut dicit Philosophus in 8 Ethic., cap. 12, circa princ. Unde eisdem rationibus non ponuntur aliqua præcepta decalogi pertinentia ad amorem filiorum, sicut neque etiam aliqua ordinantia hominem ad seipsum.

Ad quintum dicendum quòd delectatio adulterii et utilitas divitiarum sunt propter se ipsa appetibilia, in quantum habent rationem boni delectabilis vel utilis; et propter hoc oportuit in eis prohiberi non solum opus, sed etiam concupiscentiam. Sed homicidium et falsitas sunt secundum se ipsa horribilia (quia proximus et veritas naturaliter amantur), et non desiderantur nisi propter aliud; et ideò non oportuit circa peccatum homicidii et falsi testimonii prohibere peccatum cordis, sed solum operis.

Ad sextum dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 23, art. 1, omnes passionibus irascibilis derivantur à passionibus concupiscibilis; et ideò in præceptis decalogi, quæ sunt quasi prima elementa legis, non erat

mentio facienda de passionibus irascibilis, sed solum de passionibus concupiscibilis.

ARTICULUS VI. — *Utrum convenienter ordinantur decem præcepta decalogi.* — (3, dist. 37, art. 2, quæst. 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter ordinantur decem præcepta decalogi. Dilectio enim proximi videtur esse prævia ad dilectionem Dei, quia proximus est nobis magis notus quam Deus, secundum illud 1 Joan. 4, 20 : *Qui fratrem suum, quem videt, non diligit, Deum, quem non videt, quomodo potest diligere?* Sed tria prima præcepta pertinent ad dilectionem Dei, septem verò alia ad dilectionem proximi. Ergo inconvenienter præcepta decalogi ordinantur.

2. Præterea, per præcepta affirmativa imperantur actus virtutum; per præcepta verò negativa prohibentur actus vitiorum. Sed, secundum Boetium, in comment. Prædicatorum (simplic. lib. 4, in cap. de Opp., à med.), prius sunt extirpanda vitia quam inserantur virtutes. Ergo inter præcepta pertinentia ad proximum primò ponenda fuerunt præcepta negativa quam affirmativa.

3. Præterea, præcepta legis dantur de actibus hominum. Sed prior est actus cordis quam oris, vel exterioris operis. Ergo inconvenienti ordine præcepta de non concupiscendo, quæ pertinent ad cor, ultimò ponuntur.

Sed contra est quod Apostolus dicit Rom. 13, 1 : *Quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Sed præcepta decalogi sunt immediatè data à Deo, ut dictum est art. 3 hujus quæst. Ergo convenientem ordinem habent.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est ibid., et art. 5, ad 1, præcepta decalogi dantur de his quæ statim in promptu mens hominis suscipit. Manifestum est autem quòd tantò aliquid magis à ratione suscipitur, quantò contrarium est gravius et magis repugnans rationi. Manifestum est autem quòd cum rationis ordo à fine incipiat, maximè est contra rationem ut homo inordinatè habeat se circa finem. Finis autem humanæ vitæ et societatis est Deus. Et ideò primò oportuit per præcepta decalogi hominem ordinare ad Deum, cum ejus contrarium sit gravissimum; sicut etiam in exercitu, qui ordinatur ad ducem sicut ad finem, primum est quòd miles subdatur duci; et hujus contrarium est gravissimum; secundum verò ut aliis coordinetur.

Inter ipsa autem per quæ ordinamur in Deum, primum occurrit quòd homo fideliter ei subdatur, nullam participationem cum inimicis habens; secundum autem est quòd ei reverentiam exhibeat; tertium autem est quòd etiam famulatum impendat. Majusque peccatum est in exercitu, si miles infideliter agens cum hoste pactum habeat, quam si aliquam irreverentiam faciat duci; et hoc est etiam gravius quam si in aliquo obsequio ducis deficiens inveniatur.

In præceptis autem ordinantibus ad proximum manifestum est quòd magis repugnat rationi et gravius peccatum est, si homo non servet ordinem debitum ad personas quibus est magis debitor. Et ideò inter præcepta ordinantia ad proximum primò ponitur præceptum

(1) Ita cum Theologis et Nicolaio editi. Patav. an. 1712. Cod. Alean. alique, edit. Rom. et Patav. an. 1698 : *Propter hoc prohibitio inordinationis circa juramentum specialiter præcepto decalogi prohibetur.* Madalena legendum conjectat, *perhibetur*, pro, *prohibetur*.

pertinens ad parentes. Inter alia verò præcepta etiam apparet ordo secundum ordinem gravitatis peccatorum; gravius est enim et magis rationi repugnans peccare opere quàm ore, et ore quàm corde; et inter peccata operis gravius est homicidium, per quod tollitur vita hominis jam existentis, quàm adulterium, per quod impeditur certitudo prolis nascituræ; et adulterium gravius est quàm furtum, quod pertinet ad bona exteriora.

Ad primum ergo dicendum quòd quamvis secundum viam sensûs proximus sit magis notus quàm Deus, tamen dilectio Dei est ratio dilectionis proximi, ut infra patebit, 2-2, qu. 25, art. 1, et qu. 26, art. 2. Et ideò præcepta ordinantia ad Deum fuerunt præordinanda.

Ad secundum dicendum quòd sicut Deus est universalis causa et principium essendi omnibus, ita et pater est principium quoddam essendi filio; et ideò convenienter post præcepta pertinentia ad Deum ponitur præceptum pertinens ad parentes. Ratio autem procedit quando affirmativa et negativa pertinent ad idem genus operis, quamvis etiam et in hoc non habeat omnimodam efficaciam: etsi enim in executione operis prius extirpanda sint vitia quàm inserendæ virtutes, secundum illud Ps. 33, 15: *Declina (1) à malo, et fac bonum*; et Isai. 1, 16: *Quiescite agere perversè, discite benè facere*; tamen cognitione prior est virtus quàm peccatum, quia *per rectum cognoscitur obliquum*, ut dicitur in 1 de Animâ, text. 85. Per legem autem cognitio peccati habetur, ut Roman. 5 dicitur; et secundum hoc præceptum affirmativum debuisset primò poni. Sed non est ista ratio ordinis, sed quæ supra posita est, in corp. art., quia in præceptis pertinentibus ad Deum, quæ sunt *primæ tabulæ*, ultimò ponitur præceptum affirmativum, quia ejus transgressio minorem reatum inducit.

Ad tertium dicendum quòd etsi peccatum cordis sit prius in executione, tamen ejus prohibitio posteriùs cadit in ratione.

ARTICULUS VII. — *Utrum præcepta decalogi convenienter tradantur.* — (3, dist. 27, art. 2, quæst. 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta decalogi inconvenienter tradantur. Præcepta enim affirmativa ordinant ad actus virtutum; præcepta autem negativa abstrahunt ab actibus vitiorum. Sed circa quamlibet materiam opponuntur sibi virtutes et vitia. Ergo in quâlibet materiâ, de quâ ordinat præceptum decalogi, debuit poni præceptum affirmativum et negativum. Inconvenienter igitur ponuntur quædam affirmativa, et quædam negativa.

2. Præterea, Isidorus dicit, lib. 2 Etymol., cap. 10, quòd *omnis lex ratione constat*. Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem divinam. Ergo in omnibus debuit ratio assignari, et non solum in primo et tertio præcepto.

3. Præterea, per observantiam præceptorum meretur aliquis præmia à Deo. Sed di-

vinæ promissiones sunt de præmiis præceptorum. Ergo promissio debuit poni in omnibus præceptis, et non solum in primo et quarto.

4. Præterea, lex vetus dicitur *lex timoris*, in quantum per comminationes poenarum inducebat ad observationes præceptorum. Sed omnia præcepta decalogi pertinent ad legem veterem. Ergo in omnibus debuit poni comminatio poenæ, et non solum in primo et secundo.

5. Præterea, omnia præcepta Dei sunt in memoriâ retinenda; dicitur enim Proverb. 3, 3: *Describe ea in tabulis cordis tui*. Inconvenienter ergo in solo tertio præcepto fit mentio de memoriâ; et ita videntur præcepta decalogi inconvenienter tradita esse.

Sed contra est quòd dicitur Sap. 11, 21, quòd *Deus omnia fecit in numero, pondere et mensurâ*. Multò magis ergo in præceptis suæ legis congruum modum tradendi servavit.

Respondeo dicendum quòd in præceptis divinæ legis maxima sapientia continetur; unde dicitur Deut. 4, 5: *Hæc est vestra sapientia et intellectus coram populis*. Sapientis autem est omnia debito modo et ordine disponere. Et ideò manifestum esse debet quòd præcepta legis convenienti modo sunt tradita.

Ad primum ergo dicendum quòd semper ad affirmationem sequitur negatio oppositi; non autem semper ad negationem unius oppositi sequitur affirmatio alterius. Sequitur enim: *Si est album, non est nigrum*; non autem sequitur, *si non est nigrum, ergo est album*; quia ad plura sese extendit negatio quàm affirmatio. Et inde est etiam quòd *non esse faciendam injuriam*, quod pertinet ad præcepta negativa, ad plures personas se extendit secundum primum dictamen rationis, quàm *esse debitum ut alteri obsequium, vel beneficium impendatur*. Inest autem primò dictamen rationis, quo homo debitor est beneficii vel obsequii exhibendi illis à quibus beneficia accepit, si nondum recompensavit. Duo sunt autem quorum beneficiis sufficienter nullus recompensare potest, scilicet Deus et pater, ut dicitur in 8 Ethic., cap. ult., à med. Et ideò sola duo præcepta affirmativa ponuntur, unum de honoratione parentum, aliud de celebratione sabbati in commemorationem divini beneficii.

Ad secundum dicendum quòd illa præcepta quæ sunt purè moralia, habent manifestam rationem; unde non oportuit quòd in eis aliqua ratio adderetur. Sed quibusdam præceptis additur cæremoniale determinativum præcepti moralis communis, sicut in primo præcepto: *Non facies sculptile*, et in tertio præcepto determinatur dies sabbati; et ideò utrobique oportuit rationem assignari.

Ad tertium dicendum quòd homines ut plurimum actus suos ad aliquam utilitatem ordinant; et ideò in (1) illis præceptis necesse fuit promissionem præmii apponere ex quibus videbatur nulla utilitas sequi, vel aliqua utilitas impediri. Quia verò parentes sunt jam in recedendo, ab eis non expectatur utilitas; et ideò præcepto de honore parentum

(1) Vulgata, *Diverte*.

(1) Nicolaius omittit, *in*.

additur promissio; similiter etiam in præcepto de prohibitione idololatriæ, quia per hoc videbatur impediri apparens utilitas, quam homines credunt se posse consequi per pactum cum dæmonibus initum.

Ad quartum dicendum quòd pænæ præcipuè necessariæ sunt contra illos qui sunt proni ad malum, ut dicitur in 10 Ethic., cap. ult., et ideò illis solis præceptis legis additur comminatio pænarum, in quibus erat pronitas ad malum. Erant autem homines proni ad idololatriam propter generalem consuetudinem gentium; et similiter sunt etiam homines proni ad perjurium propter frequentiam juramenti; et ideò primis duobus præceptis adjungitur comminatio.

Ad quintum dicendum quòd præceptum de sabbato ponitur ut commemorativum beneficii præteriti; et ideò specialiter in eo fit mentio de memoriâ. Vel quia præceptum de sabbato habet determinationem adjunctam, quæ non est de lege naturæ; et ideò hoc præceptum speciali admonitione indiguit.

ARTICULUS VIII. — *Utrum præcepta decalogi sint dispensabilia.* — (Sup., quæst. 99, art. 5, corp., et 2-2, quæst. 104, art. 4, ad 2; et 1, dist. 47, art. 4, corp.; et 3, dist. 37, art. 4; et 4, dist. 17, quæst. 3, art. 1, quæst. 5, et Mal. quæst. 3, art. 1, ad 7, et quæst. 15, art. 1, ad 8.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta decalogi sint dispensabilia. Præcepta enim decalogi sunt de jure naturali. Sed jus naturale in aliquibus deficit et mutabile est, sicut et natura humana, ut Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 7. Defectus autem legis in aliquibus particularibus casibus est ratio dispensandi, ut supra dictum est, quæst. 96, art. 6, et quæst. 97, art. 4. Ergo in præceptis decalogi potest fieri dispensatio.

2. Præterea, sicut se habet homo ad legem humanam, ita se habet Deus ad legem datam divinitus. Sed homo potest dispensare in præceptis legis quam homo statuit. Ergo cum præcepta decalogi sint instituta à Deo, videtur quòd Deus in eis possit dispensare. Sed prælati vice Dei funguntur in terris; dicit enim Apostolus, 2 ad Cor. 2, 10: *Nam et ego si quid donavi, propter vos donavi in personâ Christi.* Ergo etiam prælati possunt in præceptis decalogi dispensare.

3. Præterea, inter præcepta decalogi continetur prohibitio homicidii. Sed in isto præcepto videtur dispensari per homines; putà cum secundum præceptum legis humanæ homines licitè occiduntur, putà malefactores, vel hostes. Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

4. Præterea, observatio sabbati continetur inter præcepta decalogi. Sed in hoc præcepto fuit dispensatum: dicitur enim 1 Machab. 2, 41: *Et cogitaverunt in die illa dicentes: Omnis homo quicumque venerit ad nos in bello die sabbatorum, pugnemus adversus eum.* Ergo præcepta decalogi sunt dispensabilia.

Sed contra est quòd, Isa. 24, 5, quidam reprehenduntur de hoc quòd mutaverunt jus;

dissipaverunt fœdus sempiternum; quod maxime videtur intelligendum de præceptis decalogi. Ergo præcepta decalogi mutari per dispensationem non possunt.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 96, art. 6, et qu. 97, art. 4, tunc in præceptis debet fieri dispensatio, quando occurrit aliquis particularis casus, in quo si verbum legis observaretur, contrariaretur intentioni legislatoris. Intentio autem legislatoris cujuslibet ordinatur primò quidem et principaliter ad bonum commune; secundò autem ad ordinem justitiæ et virtutis, secundum quem bonum commune conservatur, et ad ipsum pervenitur. Si qua ergo præcepta dentur quæ contineant ipsam conservationem boni communis, vel ipsum ordinem justitiæ et virtutis, hujusmodi præcepta continent intentionem legislatoris; et ideò indispensabilia sunt: putà si poneretur hoc præceptum in aliquâ communitate, quòd nullus destrueret rempublicam, neque proderet civitatem hostibus, sive quòd nullus faceret aliquid injustè vel malè, hujusmodi præcepta essent indispensabilia; sed si aliqua alia præcepta traderentur ordinata ad ista præcepta, quibus determinantur aliqui speciales modi, in talibus præceptis dispensatio posset fieri, in quantum per omissionem hujusmodi præceptorum in aliquibus casibus non fieret præjudicium primis præceptis, quæ continent intentionem legislatoris: putà si ad conservationem reipublicæ statueretur in aliquâ civitate quòd de singulis vicis aliqui vigilarent ad custodiam civitatis obsessæ, posset cum aliquibus dispensari propter aliquam majorem utilitatem.

Præcepta autem decalogi continent ipsam intentionem legislatoris, scilicet Dei: nam præcepta primæ tabulæ, quæ ordinant ad Deum, continent ipsum ordinem ad bonum commune et finale, quod Deus est. Præcepta autem secundæ tabulæ continent ordinem justitiæ inter homines observandæ, ut scilicet nulli fiat indebitum, et cuilibet reddatur debitum; secundum hanc enim rationem sunt intelligenda præcepta decalogi. Et ideò præcepta decalogi sunt omninò indispensabilia.

Ad primum ergo dicendum quòd Philosophus non loquitur de *justo* naturali, quod continet ipsum ordinem justitiæ; hoc enim nunquàm deficit, scilicet justitiam esse servandam, sed loquitur quantum ad determinatos modos observationis justitiæ, qui in aliquibus fallunt.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Apostolus dicit, 2 ad Timoth. 2, 13: *Deus fidelis permanet, negare seipsum non potest.* Negaret autem seipsum, si ordinem suæ justitiæ auferret, cum ipse sit sua justitia. Et ideò in hoc Deus dispensare non potest, ut homini liceat non ordinatè se habere ad Deum, vel non subdi ordini justitiæ ejus, etiam in his secundum quæ homines ad invicem ordinantur.

Ad tertium dicendum quòd occisio hominis prohibetur in decalogo, secundum quòd habet rationem indebiti; sic enim præceptum continet ipsam rationem justitiæ. Lex autem humana hoc concedere non potest quòd licitè

homo indebitè occidatur. Sed malefactores occidi, vel hostes reipublicæ, hoc non est indebitum. Unde hoc non contrariatur præcepto decalogi; nec talis occisio est homicidium, quod præcepto decalogi prohibetur, ut Augustinus dicit in 1 de libero Arbit., cap. 4, ante med. Et similiter cum alicui aufertur quod suum erat, si debitum est quod ipsum amittat, hoc non est furtum vel rapina, quæ præcepto decalogi prohibentur. Et ideo quando filii Israel præcepto Dei tulerunt Ægyptiorum spolia, non fuit furtum, quia hoc eis debebatur ex sententiâ Dei. Similiter et Abraham cum consensit occidere filium, non consensit in homicidium, quia debitum erat eum occidi per mandatum Dei, qui est dominus vitæ et mortis; ipse enim est qui pœnam mortis infligit omnibus hominibus justis et injustis pro peccato primi parentis; cujus sententiæ si homo sit executor auctoritate divinâ, non erit homicida, sicut nec Deus. Et similiter etiam Osee accedens ad uxorem fornicariam vel mulierem adulteram, non est mœchatus nec fornicatus, quia accessit ad eam quæ sua erat secundum mandatum divinum, qui est auctor institutionis matrimonii. Sic igitur præcepta ipsa decalogi, quantum ad rationem iustitiæ quam continent, immutabilia sunt; sed quantum ad aliquam determinationem per applicationem ad singulares actus (ut scilicet hoc vel illud sit homicidium, furtum vel adulterium, aut non), hoc quidem est mutabile quandoque solâ auctoritate divinâ, in his scilicet quæ à solo Deo sunt instituta, sicut in matrimonio et in aliis huiusmodi; quandoque etiam auctoritate humanâ, sicut in his quæ sunt commissæ hominum iurisdictioni; quantum enim ad hoc homines gerunt vicem Dei, non autem quantum ad omnia.

Ad quartum dicendum quod illa excogitatio magis fuit interpretatio præcepti quam dispensatio. Non enim intelligitur violare sabbatum qui facit opus quod est necessarium ad salutem humanam, sicut Dominus probat Matth. 12.

ARTICULUS IX. — *Utrum modus virtutis cadat sub præcepto legis.* — (Sup., quæst. 96, art. 3, ad 2, et 2-2, quæst. 44, art. 4, ad 1, et art. 3, corp.; et 2, dist. 28, art. 3, corp.; et 4, dist. 15, quæst. 3, art. 4, quæst. 1, ad 4, et Mal. quæst. 2, art. 4, ad 7.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quod modus virtutis cadat sub præcepto legis. Est enim modus virtutis ut aliquis justè operetur justa, et fortiter fortia, et similiter de aliis virtutibus. Sed Deuteronomii 16, 20, præcipitur: *Justè quod justum est exequeris* (1). Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

2. Præterea, illud maximè cadit sub præcepto quod est de intentione legislatoris. Sed intentio legislatoris ad hoc fertur principaliter ut homines faciat virtuosos, sicut dicitur in 2 Ethic., cap. 1, à med., et lib. 1, cap. 9 et cap. 13. Virtuosi autem est virtuosè agere. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

3. Præterea, modus virtutis propriè esse videtur ut aliquis voluntariè et delectabiliter

operetur. Sed hoc cadit sub præcepto legis divinæ; dicitur enim in Psalmo 99, 1: *Servile Domino in lætitiâ*; et 2 ad Corinth. 9, 7: *Non ex tristitiâ, aut ex necessitate; hilarem enim datorem diligit Deus*; ubi Glossa (ordinar. Aug. in Psal. 91, ante med.) dicit: *Quidquid boni facis, cum hilaritate fac; et tunc bene facis; si autem cum tristitiâ facis, fit de te, non tu facis*. Ergo modus virtutis cadit sub præcepto legis.

Sed contra, nullus potest operari eo modo quo operatur virtuosus, nisi habeat habitum virtutis, ut patet per Philosophum in 2 Eth., cap. 4 vel 3. Quicumque autem transgreditur præceptum legis, meretur pœnam. Sequeretur ergo quod ille qui non habet habitum virtutis, quidquid faceret, mereretur pœnam. Hoc autem est contra intentionem legis, quæ intendit hominem, assuefaciendo ad bona opera, inducere ad virtutem. Non ergo modus virtutis cadit sub præcepto.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 3, ad 2, præceptum legis habet vim coactivam; illud ergo directè cadit sub præcepto legis ad quod lex cogit. Coactio autem legis est per metum pœnæ, ut dicitur in 10 Ethicor., cap. ult. Nam illud propriè cadit sub præcepto legis, pro quo pœna legis infligitur. Ad instituendam autem pœnam aliter se habet lex divina, et aliter lex humana. Non enim pœna legis infligitur nisi pro illis de quibus legislator habet judicare, quia ex judicio lex punit. Homo autem, qui est legislator humanæ, non habet judicare nisi de exterioribus actibus, quia *homines vident ea quæ parent*, ut dicitur 1 Regum 16, 7. Sed solius Dei, qui est lator legis divinæ, est judicare de interioribus motibus voluntatum, secundum illud Psalmi 7, 11: *Scrutans corda et renes Deus*.

Secundum hoc igitur dicendum est, quod modus virtutis quantum ad aliquid respicitur à lege humanâ et divinâ; quantum ad aliquid autem à lege divinâ, sed non à lege humanâ; quantum ad aliquid verò nec à lege humanâ, nec à lege divinâ. Modus autem virtutis in tribus consistit; secundum Philosophum in 2 Ethic., cap. 4. Quorum primum est, *si aliquis operetur sciens*. Hoc autem dijudicatur et à lege divinâ, et à lege humanâ; quod enim aliquis facit ignorans, per accidens facit. Unde secundum ignorantiam aliqua dijudicantur ad pœnam vel ad veniam, tam secundum legem humanam, quam secundum legem divinam. Secundum autem est ut aliquis operetur volens vel eligens, et propter hoc eligens; in quo importatur duplex motus interior, scilicet voluntatis et intentionis, de quibus supra dictum est, quæst. 8 et 12. Et ista duo non dijudicat lex humana, sed solùm divina; lex enim humana non punit eum qui vult occidere, et non occidit; punit autem eum lex divina, secundum illud Matth. 5, 22: *Qui irascitur fratri suo, reus erit iudicio*. Tertium autem est *ut firmiter et immobiliter habeat et operetur*; et et ista firmitas propriè pertinet ad habitum, ut scilicet aliquis ex habitu radicato operetur. Et quantum ad hoc modus virtutis non cadit sub præcepto neque legis divinæ, neque legis

(1) Vulgata, *persequeris*.

humanae; neque enim ab homine, neque à Deo punitur tanquam præcepti transgressor, qui debitum parentibus honorem impendit, quamvis non habeat habitum pietatis.

Ad primum ergo dicendum quòd modus faciendi actum justitiæ, qui cadit sub præcepto, est ut fiat aliquid secundum ordinem juris, non autem quòd fiat ex habitu justitiæ.

Ad secundum dicendum quòd intentio legislatoris est de duobus: de uno quidem, ad quod intendit per præcepta legis inducere, et hoc est virtus; aliud autem est de quo intendit præceptum ferre; et hoc est quod ducit vel disponit ad virtutem, scilicet actus virtutis. Non enim idem est finis præcepti, et id de quo præceptum datur, sicut neque in aliis rebus idem est finis, et quod est ad finem.

Ad tertium dicendum quòd operari sine tristitiâ opus virtutis cadit sub præcepto legis divinæ, quia quicumque cum tristitiâ operatur, non volens operatur. Sed delectabiliter operari, sive cum lætitiâ vel hilaritate, quodammodò cadit sub præcepto, scilicet secundum quòd sequitur delectatio, ex dilectione Dei et proximi, quæ cadit sub præcepto, cum amor sit causa delectationis; et quodammodò non, secundum quòd delectatio consequitur habitum. *Delectatio enim operis est signum habitûs generati*, ut dicitur in 2 Ethic., cap. 2 vel 3, in princ. Potest enim aliquis actus esse delectabilis vel propter finem, vel propter convenientiam habitûs.

ARTICULUS X. — *Utrum modus charitatis cadat sub præcepto divine legis.* — (2-2, qu. 44, art. 1, ad 1; et 3, dist. 27, qu. 3, art. 4, et dist. 37, art. 6, et Verit. qu. 25, art. 7, ad 8, et qu. 24, art. 12, ad 16, et Mal. qu. 2, art. 5, ad 7, et opusc. 17, cap. 6.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd modus charitatis cadat sub præcepto divinæ legis. Dicitur enim Matth. 19, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; ex quo videtur quòd observatio mandatorum sufficiat ad introducendum ad vitam. Sed opera bona non sufficiunt ad introducendum in vitam, nisi ex charitate fiant; dicitur enim 1 ad Cor. 13, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas, et si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest*. Ergo modus charitatis est in præcepto.

2. Præterea, ad modum charitatis propriè pertinet ut omnia fiant propter Deum. Sed istud cadit sub præcepto; dicit enim Apostolus 1 ad Cor. 10, 31: *Omnia in gloriam Dei facite*. Ergo modus charitatis cadit sub præcepto.

3. Præterea, si modus charitatis non cadat sub præcepto, ergo aliquis potest implere præcepta legis non habens charitatem; sed quod potest fieri sine charitate, potest fieri sine gratiâ, quæ semper adjuncta est charitati. Ergo aliquis potest implere præcepta legis sine gratiâ. Hoc est autem Pelagiani erroris, ut patet per Augustinum, in lib. de Hæresibus, hæresi 88. Ergo modus charitatis est in præcepto.

Sed contra est quia quicumque non servat

præceptum, peccat mortaliter. Si igitur modus charitatis cadat sub præcepto, sequitur quòd quicumque operatur aliquid, et non ex charitate, peccet mortaliter. Sed quicumque non habet charitatem, operatur non ex charitate. Ergo sequitur quòd quicumque non habet charitatem, peccet mortaliter in omni opere quod facit, quantumcumque sit de genere bonorum; quod est inconveniens.

Respondeo dicendum quòd circa hoc fuerunt contrariæ opiniones. Quidam enim dixerunt absolutè modum charitatis esse sub præcepto. Nec est impossibile observare hoc præceptum charitatem non habenti, quia potest se disponere ad hoc quòd charitas ei infundatur à Deo. Nec quandocumque aliquis non habens charitatem facit aliquid de genere bonorum, peccat mortaliter, quia hoc est præceptum affirmativum, ut ex charitate operetur, et non obligat ad semper, sed pro tempore illo quo aliquis habet charitatem. Alii verò dixerunt quòd omninò modus charitatis non cadit sub præcepto.

Utrique autem quantum ad aliquid verum dixerunt. Actus enim charitatis dupliciter considerari potest: uno modo, secundum quòd est quidam actus per se; et hoc modo cadit sub præcepto legis, quod de hoc specialiter datur, scilicet: *Diliges Dominum Deum tuum*, et: *Diliges proximum tuum*. Et quantum ad hoc primi verum dixerunt; non enim est impossibile hoc præceptum observare, quod est de actu charitatis, quia homo potest se disponere ad charitatem habendam; et quando habuerit eam, potest eâ uti. Alio modo potest considerari actus charitatis, secundum quòd est modus actuum aliarum virtutum, hoc est, secundum quòd actus aliarum virtutum ordinantur ad charitatem, quæ est finis præcepti, ut dicitur 1 ad Tim. 1. Dictum est enim supra, quæst. 12, art. 4, quòd intentio finis est quidam modus formalis actûs ordinati in finem. Et hoc modo verum est quod secundi dixerunt, quòd modus charitatis non cadit sub præcepto: hoc est dictu (1), quòd in hoc præcepto: *Honora patrem*, non includitur quòd honoretur pater ex charitate, sed solum quòd honoretur pater. Unde qui honorat patrem, licet non habeat charitatem, non efficitur transgressor hujus præcepti, etsi sit transgressor præcepti, quod est de actu charitatis; propter quam transgressionem meretur pœnam.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus non dixit: *Si vis ad vitam ingredi, serva unum mandatum*, sed: *Serva omnia mandata*; inter quæ etiam continetur mandatum de dilectione Dei et proximi.

Ad secundum dicendum quòd sub præcepto charitatis continetur ut diligatur Deus ex toto corde; ad quod pertinet ut omnia referantur in Deum; et ideò præceptum charitatis implere homo non potest, nisi etiam omnia referantur in Deum. Sic ergo qui honorat parentes, tenetur ex charitate honorare, non ex vi hujus præcepti, quod est: *Honora parentes*, sed ex vi hujus præcepti: *Diliges Dominum*

(1) Al., dictum.

Deum tuum ex toto corde tuo. Et cùm ista sint duo præcepta affirmativa non obligantia ad *semper*, possunt pro diversis temporibus obligare; et ita potest contingere quòd aliquis implens præceptum de honoratione parentum, non tunc transgrediatur præceptum de omissione (1) modi charitatis.

Ad tertium dicendum quòd observare omnia præcepta legis homo non potest, nisi impleat præceptum charitatis; quod non sit sine gratiâ: et ideò impossibile est, quod Pelagius dixit, hominem implere legem sine gratiâ.

ARTICULUS XI. — *Utrùm convenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum.* — (Sup., art. 3, et locis ibidem annotatis.)

Ad undecimum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter distinguantur alia moralia præcepta legis præter decalogum, quia, ut Dominus dicit Matth. 22, 40: *In duobus præceptis charitatis pendet omnis lex et prophetæ.* Sed hæc duo præcepta explicantur per decem præcepta decalogi. Ergo non oportet alia præcepta moralia tradere.

2. Præterea, præcepta moralia à judicialibus et cæremonialibus distinguuntur, ut dictum est, qu. præc., art. 2, 3 et 4. Sed determinationes communium præceptorum moralium pertinent ad judicialia et cæremonialia præcepta; communia autem præcepta moralia sub decalogo continentur, vel etiam decalogo præsupponuntur, ut dictum est, art. 3 hujus qu. Ergo inconvenienter traduntur alia præcepta moralia præter decalogum.

3. Præterea, præcepta moralia sunt de actibus omnium virtutum, ut supra dictum est, art. 2 hujus qu. Sicut igitur in lege ponuntur præcepta moralia præter decalogum pertinentia ad latriam, liberalitatem, et misericordiam, et castitatem, ita etiam deberent poni aliqua præcepta pertinentia ad alias virtutes, puta ad fortitudinem, sobrietatem, et alia hujusmodi; quod tamen non invenitur. Non ergo convenienter distinguuntur in lege alia præcepta moralia præter decalogum.

Sed contra est quod in Psalm. 18, 8, dicitur: *Lex Domini immaculata, convertens animas.* Sed per alia etiam moralia, quæ decalogo superadduntur, homo conservatur absque maculâ peccati, et anima ejus ad Deum convertitur. Ergo ad legem pertinebat etiam alia præcepta moralia tradere.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, qu. præc., art. 3 et 4, præcepta judicialia et cæremonialia ex solâ institutione vim habent, quia ante quàm instituerentur non videbatur referre utrùm sic vel aliter fieret. Sed præcepta moralia ex ipso dictamine naturalis rationis efficaciam habent, etiamsi nunquàm in lege statuuntur. Horum autem triplex est gradus. Nam quædam sunt communissima, et adeò manifesta, quòd editione

non indigent, sicut mandata de dilectione Dei et proximi, et alia hujusmodi, ut supra dictum est, art. 1 et 3 hujus qu., quæ sunt quasi fines præceptorum; unde in eis nullus potest errare secundum judicium rationis. Quædam verò sunt magis determinata, quorum rationem statim quilibet etiam popularis potest de facili videre; et tamen quia in paucioribus circa hujusmodi contingit judicium humanum perverti, hujusmodi editione indigent; et hæc sunt præcepta decalogi. Quædam verò sunt quorum ratio non est adeò cuilibet manifesta, sed solùm sapientibus; et ista sunt præcepta moralia superaddita decalogo, tradita à Deo populo per Moysen et Aaron.

Sed quia ea quæ sunt manifesta, sunt principia cognoscendi eorum (1) quæ non sunt manifesta, alia præcepta moralia superaddita decalogo reducuntur ad præcepta decalogi per modum cujusdam additionis ad ipsa. Nam in primo præcepto decalogi prohibetur cultus alienorum deorum, cui superadduntur alia præcepta prohibitiva eorum quæ ordinantur in cultum idolorum; sicut habetur Deuteronomii 18, 10: *Non inveniatur in te qui lustret filium suum, aut filiam suam, ducens per ignem... nec sit maleficus, nec incantator, nec qui pythones consulat, nec divinos, aut quærat à mortuis veritatem.* Secundum autem præceptum prohibet perjurium; superadditur autem ei prohibitio blasphemie Lev. 14, et prohibitio falsæ doctrinæ Deut. 13. Tertio verò præcepto superadduntur omnia cæremonialia. Quarto autem præcepto de honore parentum superadditur præceptum de honoratione senum, secundum illud Lev. 19, 33: *Coram cano capite consurge, et honora personam senis;* et universaliter omnia præcepta inducentia ad reverentiam exhibendam majoribus vel ad beneficia exhibenda vel æqualibus vel minoribus. Quinto autem præcepto, quod est de prohibitione homicidii, additur prohibitio odii et cujuslibet molitionis (2) contra proximum, sicut illud Lev. 19, 19: *Non stabis contra sanguinem proximi tui;* et etiam prohibitio odii fratris, secundum illud Lev. 19, 17: *Ne oderis fratrem tuum in corde tuo.* Præcepto autem sexto, quod est de prohibitione adulterii, superadditur præceptum de prohibitione meretricii, secundum illud Deuter. 23, 17: *Non erit meretrix de filiabus Israel, neque fornicator de filiis Israel;* et iterum prohibitio vitii contra naturam, secundum illud Lev. 18, 22: *Cum masculo non commisceberis* (3); *cum omni pecore non coibis.* Septimo autem præcepto de prohibitione furti adjungitur præceptum de prohibitione usuræ, secundum illud Deut. 23, 19: *Non feneraberis fratri tuo ad usuram;* et prohibitio fraudis, secundum illud Deut. 25, 13: *Non habebis in sacco diversa pondera;* et universaliter omnia quæ ad prohibitionem calumnie et rapinæ pertinent. Octavo verò

(1) Ita edit Patav. et Rom. Nicolaius, *ea*.

(2) Ita codex quo utebatur Nicolaius. Editi, *violationis*.

(3) Vulgata, *commiscearis*.

(1) Ita cum Mss. editi omnes quos vidimus. Theologi, *de observatione*.

præcepto, quod est de prohibitione falsi testimonii, additur prohibitio falsi iudicii, secundum illud Exod. 23, 2: *Nec in iudicio plurimorum acquiesces sententiæ, ut à veritate devies*; prohibitio mendacii, sicut ibi 7, subditur: *Mendacium fugies*; et prohibitio detractionis, secundum illud Lev. 19, 16: *Non eris criminator et susurro in populis*. Aliis autem duobus præceptis nulla alia adjunguntur, quia per ea universaliter omnis mala concupiscentia prohibetur.

Ad primum ergo dicendum quod ad dilectionem Dei et proximi ordinantur quædam præcepta decalogi secundum manifestam rationem debiti; alia verò secundum rationem magis occultam.

Ad secundum dicendum quod præcepta cæremonialia et judicialia sunt determinativa præceptorum decalogi ex vi institutionis, non autem ex vi naturalis instinctus, sicut præcepta moralia superaddita.

Ad tertium dicendum quod præcepta legis ordinantur ad bonum commune, ut supra dictum est, qu. 90, art. 2. Et quia virtutes ordinantes ad alium directè pertinent ad bonum commune, et similiter virtus castitatis, in quantum actus generationis deservit bono communi speciei, ideò de istis virtutibus directè dantur præcepta decalogi, et superaddita. De actu autem fortitudinis datur præceptum proponendum per duces exhortantes in bello, quod pro bono communi suscipitur, ut patet Deut. 20, 3, ubi mandatur sacerdoti ut ad populum dicat, appropinquante jam prælio: *Nolite metuere, nolite cedere*. Similiter etiam actus gulæ prohibendus committitur monitioni paternæ, quia contrariatur bono domestico; unde dicitur Deut. 21, 20, ex personâ parentum: *Monita nostra audire contemnit, comessionibus vacat, et luxuriæ, atque conviviis*.

ARTICULUS XII. — *Utrum præcepta moralia veteris legis justificarent.* — (Sup., qu. 93, art. 1, et inf., quæst. 103, art. 2; et 3, dist. 40, quæst. 1, art. 3.)

Ad duodecesimum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta moralia veteris legis justificarent. Dicit enim Apostolus, Rom. 2, 13: *Non enim auditores legis justi sunt apud Deum, sed factores legis justificabuntur*. Sed factores legis dicuntur qui implent præcepta legis. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

2. Præterea, Levit. 18, 5, dicitur: *Custodite leges meas atque judicia, quæ faciens homo vivet in eis*. Sed vita spiritualis hominis est per justitiam. Ergo præcepta legis adimpleta justificabant.

3. Præterea, lex divina efficacior est quàm lex humana. Sed lex humana justificat; est enim quædam justitia in hoc quod præcepta legis adimplentur. Ergo præcepta legis justificabant.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 2 ad Cor. 3, 6: *Littera occidit*; quod secundum Augustinum, in lib. de Spiritu et Litterâ, cap. 14, intelligitur etiam de præceptis moralibus. Ergo præcepta moralia non justificabant.

Respondeo dicendum quod, sicut sanum

proprie et primò dicitur quod habet sanitatem, per posterius autem quod significat sanitatem, vel quod conservat sanitatem, ita justificatio primò et proprie dicitur ipsa factio justitiæ; secundariò verò et quasi improprie potest dici justificatio significatio justitiæ, vel dispositio ad justitiam. Quibus duobus modis manifestum est quod præcepta legis justificabant, in quantum scilicet disponebant homines ad gratiam Christi justificantem, quam etiam significabant, quia, sicut dicit Augustinus, contra Faustum libro 22, cap. 24, *etiam vita illius populi prophetica erat, et Christi figurativa*.

Sed si loquamur de justificatione proprie dictâ, sic considerandum est quod justitia potest accipi prout est in habitu vel prout est in actu; et secundum hoc justificatio dupliciter dicitur: uno quidem modo, secundum quod homo fit justus adipiscens habitum justitiæ; alio verò modo, secundum quod opera justitiæ operatur; ut secundum hoc justificatio nihil aliud sit quàm justitiæ executio. Justitia autem, sicut et aliæ virtutes, potest accipi et acquisita, et infusa, ut ex supradictis patet, quæst. 63, art. 4. Acquisita quidem causatur ex operibus; sed infusa causatur ab ipso Deo per ejus gratiam; et hæc est vera justitia, de quâ nunc loquimur, secundum quam aliquis dicitur justus apud Deum, secundum illud Rom. 4, 2: *Si Abraham ex operibus legis justificatus est, habet gloriam, sed non apud Deum* (1). Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando; sicut nec judicialia, quæ quodammodò cum moralibus conveniunt, quia sunt etiam de actibus humanis erga homines in-

(1) Quæ sequuntur usque ad verba, *aliter tamen et aliter*, primus ita compegit Nicolaus, cum omnium Mss. editorumque librorum perturbata esset lectio. Nicolaum secuti sunt editores Patavini. Theologi ex variis codicibus et exemplis sic: « *Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et (deest et in cod. Alcan.) secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant, justitiam causando.* (In cod. cit. statim sequitur: *Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ.*) *Illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant; aliter tamen et aliter, etc.* Cod. Venetus SS. Joannis et Pauli: *Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis, et similiter præcepta mobilia (lege moralia) justificare non poterant, justitiam causando. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, aliter tamen et aliter.* Alii codices eandem præter propter lectionem exhibent. Edit. Rom.: *Hæc igitur justitia causari non poterat per præcepta moralia, quæ sunt de actibus humanis; et secundum hoc præcepta moralia justificare non poterant justitiam causando, etc., ut in cod. Venet.*

vicem exercendis, poterant justificare, justitiam causando, propter eandem rationem. Sed nec præcepta cæremonialia, quæ ad ritum sacramentorum pertinebant, poterant eo modo justificare; illa enim sacramenta veteris legis gratiam non conferebant, sicut conferunt sacramenta novæ legis, quæ propter hoc justificare dicuntur causaliter. Si verò accipiatur justificatio pro executione justitiæ, sic omnia præcepta legis justificabant, in quantum continebant illud quod est secundum se justum: aliter tamen, et aliter. Nam præcepta cæremonialia continebant quidem justitiam secundum se in generali, prout scilicet exhibebantur (1) in cultum Dei; in speciali verò non continebant secundum se justitiam, nisi ex solâ determinatione legis divinæ; et ideò (2) de hujusmodi præceptis dicitur quòd *non justificabant nisi ex devotione et obedientiâ facientium*. Præcepta verò moralia et judicialia continebant id quod erat secundum se justum vel in generali (3), vel etiam in speciali; sed moralia præcepta continebant id quod est secundum se justum secundum justitiam generalem, quæ est *omnis virtus*, ut dicitur in 5 Ethic., cap. 1, à med. Præcepta verò judicialia pertinebant ad justitiam specialem, quæ consistit circa contractus humanæ vitæ, qui sunt inter homines ad invicem.

Ad primum ergo dicendum quòd Apostolus accipit ibi *justificationem* pro executione justitiæ.

Ad secundum dicendum quòd homo faciens præcepta legis dicitur vivere in eis, quia non incurrebat pœnam mortis, quam lex transgressoribus infligebat; in quo sensu inducit hoc Apostolus ad Gal. 3.

Ad tertium dicendum quòd præcepta legis humanæ justificant justitiâ acquiritâ, de quâ non quæritur ad præsens, sed solùm de justitiâ quæ est apud Deum.

QUÆSTIO CI.

DE PRÆCEPTIS CÆREMONIALIBUS SECUNDUM SE.
(*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de præceptis cæremonialibus; et primò de ipsis secundum se; secundò de causâ eorum; tertio de duratione ipsorum.

Circa primum quærentur quatuor: 1º quæ sit ratio præceptorum cæremonialium; 2º utrùm sint figuralia; 3º utrùm debuerint esse multa; 4º de distinctione ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm ratio præceptorum cæremonialium in hoc consistat quòd pertinent ad cultum Dei.* — (*Sup., quæst. 99, art. 3, et inf., quæst. 104, art. 1, et quæst. 108, art. 2, corp., et 2-2, quæst. 122, art. 1, ad 2, et quodl. 2, art. 8, corp., et quodl. 4, art. 13.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio præceptorum cæremonialium non in hoc

consistat quòd pertinent ad cultum Dei. In lege enim veteri dantur Judæis quædam præcepta de abstinentiâ ciborum, ut patet Levit. 11, et etiam de abstinendo ab aliquibus vestimentis, secundum illud Levit. 19, 19: *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris*, et iterum quod præcipitur Num. 15, 38: *Uti faciant sibi fimbrias per angulos palliorum*. Sed hujusmodi non sunt præcepta moralia, quia non manent in novâ lege; nec etiam judicialia, quia non pertinent ad judicium faciendum inter homines. Ergo sunt cæremonialia. Sed in nullo pertinere videntur ad cultum Dei. Ergo non est cæremonialium præceptorum ratio quòd pertineant ad cultum Dei.

2. Præterea, dicunt quidam quòd præcepta cæremonialia dicuntur illa quæ pertinent ad solemnitates, quasi dicerentur à cereis, qui in solemnitatibus accenduntur. Sed multa alia sunt pertinentia ad cultum Dei præter solemnitates. Ergo videtur quòd legis præcepta cæremonialia non eâ ratione dicantur, quia pertinent ad cultum Dei.

3. Præterea, secundum quosdam præcepta cæremonialia dicuntur quasi normæ, id est, regulæ, salutis; nam *χρῖς* in græco idem est quod *salve*. Sed omnia præcepta legis sunt regulæ salutis, et non solùm illa quæ pertinent ad Dei cultum. Ergo non solùm illa præcepta dicuntur cæremonialia quæ pertinent ad cultum Dei.

4. Præterea, rabbi Moyses dicit (lib. *Dux errant.*), cap. 27 et 18, quòd *præcepta cæremonialia dicuntur quorum ratio non est manifesta*. Sed multa pertinentia ad cultum Dei habent rationem manifestam, sicut sabbati observatio, et celebratio Phase, Scenopægiæ, et multorum aliorum, quorum ratio assignatur in lege. Ergo cæremonialia non sunt quæ pertinent ad cultum Dei.

Sed contra est quod dicitur Exod. 18, 19: *Esto populo in his quæ ad Deum pertinent.... ostendasque populo cæremonias et ritum colendi.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 99, art. 4, cæremonialia præcepta determinant præcepta moralia in ordine ad Deum, sicut judicialia determinant præcepta moralia in ordine ad proximum. Homo autem ordinatur ad Deum per debitum cultum; et ideò cæremonialia propriè dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ratio autem hujus nominis posita est supra, qu. 99, art. 3, ubi præcepta cæremonialia ab aliis sunt distincta.

Ad primum ergo dicendum quòd ad cultum Dei pertinent non solùm sacrificia et alia hujusmodi, quæ immediatè ad Deum ordinari videntur, sed etiam debita præparatio colentium Deum ad cultum ipsius; sicut etiam in aliis quæcumque sunt præparatoria ad finem, cadunt sub scientiâ quæ est de fine. Hujusmodi autem præcepta, quæ dantur in lege de vestibus et cibis colentium Deum et aliis hujusmodi, pertinent ad quamdam præparationem ipsorum ministrantium, ut sint idonei ad cultum Dei; sicut etiam specialibus observantiis aliqui utuntur qui sunt in ministerio

(1) Al., exhibeant.

(2) Ita codd. passim et editi. Cod. Alcan., et solùm.

(3) Ita cod. Venet. cum aliis nonnullis, et edit. Rom. Al. deest, vel in generali. Nicolaius, secundum se justum etiam in speciali.

regis : unde etiam sub præceptis cæremonialibus continentur.

Ad secundum dicendum quòd illa expositio nominis non videtur esse multum conveniens, præsertim cum non multum inveniatur in lege quòd in solemnitatibus cerei accenderentur; sed in ipso etiam candelabro lucernæ cum oleo olivarum præparabantur, ut patet Lev. 24.

Nihilominus tamen potest dici quòd in solemnitatibus omnia alia quæ pertinebant ad cultum Dei, diligentius observabantur; et secundum hoc in observatione solemnitatum omnia cæremonialia includuntur.

Ad tertium dicendum quòd nec illa expositio nominis videtur esse multum conveniens; nomen enim cæremoniæ non est græcum, sed latinum.

Potest dici tamen quòd cum salus hominis sit à Deo, præcipue illa præcepta videntur esse salutis regulæ quæ hominem ordinant ad Deum; et sic cæremonialia dicuntur quæ ad cultum Dei pertinent.

Ad quartum dicendum quòd illa ratio cæremonialium est quodammodo probabilis; non quia ex eo dicantur *cæremonialia*, quia eorum ratio non est manifesta; sed hoc est quoddam consequens; quia enim præcepta ad cultum Dei pertinentia oportet esse figuralia, ut infra dicetur, art. seq., inde est quòd eorum ratio non est adeò manifesta.

ARTICULUS II. — *Utrum præcepta cæremonialia sint figuralia.* — (*Inf., quæst. 103, art. 1, corp., et quæst. 104, art. 2, et locis ibi cit.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta cæremonialia non sint figuralia. Pertinet enim ad officium cujuslibet doctoris ut sic pronuntiet ut de facili intelligi possit, sicut Augustinus dicit in 4 de Doct. christ., cap. 4 et 10; et hoc maxime videtur esse necessarium in legislatione, quia præcepta legis populo proponuntur; unde *lex debet esse manifesta*, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etym., cap. 21. Si igitur præcepta cæremonialia data sint in alicujus rei figuram, videtur inconvenienter tradidisse hujusmodi præcepta Moyses, non exponens quid figurarent.

2. Præterea, ea quæ in cultum Dei aguntur, maxime debent honestatem habere. Sed facere aliqua facta ad aliqua repræsentanda, videtur esse theatricum, sive poeticum; in theatris enim repræsentabantur olim per aliqua quæ ibi gerebantur, quædam aliorum facta. Ergo videtur quòd hujusmodi non debeant fieri ad cultum Dei. Sed cæremonialia ordinantur ad cultum Dei, ut dictum est art. præc. Ergo cæremonialia non debent esse figuralia.

3. Præterea, Augustinus dicit in Enchir., cap. 3, quòd *Deus maxime colitur fide, spe et charitate*. Sed præcepta quæ dantur de fide, spe et charitate, non sunt figuralia. Ergo præcepta cæremonialia non debent esse figuralia.

4. Præterea, Dominus dicit, Joan. 4, 24 : *Spiritus est Deus; et eos qui adorant eum, in spiritu et veritate adorare oportet*. Sed figura non est ipsa veritas; imò contra se invicem

dividuntur. Ergo cæremonialia, quæ pertinent ad cultum Dei, non debent esse figuralia.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Coloss. 2, 16 : *Nemo judicet vos in cibo, aut in potu, aut in parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum*.

Respondeo dicendum quòd, sicut jam dictum est, art. præc., præcepta cæremonialia dicuntur quæ ordinantur ad cultum Dei. Est autem duplex cultus Dei, interior et exterior. Cum enim homo sit compositus ex animâ et corpore, utrumque debet applicari ad colendum Deum; ut scilicet anima colat interiori cultu, et corpus exteriori; unde dicitur in Psal. 83, 3 : *Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum*. Et sicut corpus ordinatur in Deum per animam, ita cultus exterior ordinatur ad interiorem cultum. Consistit autem interior cultus in hoc quòd anima conjungatur Deo per intellectum et affectum. Et ideò secundum quòd diversimodè intellectus et affectus colentis Deum Deo rectè conjungitur, secundum hoc diversimodè exteriores actus hominis ad cultum Dei applicantur.

In statu enim futuræ beatitudinis intellectus humanus ipsam divinam veritatem in se ipsâ intuebitur; et ideò exterior cultus non consistet in aliquâ figurâ, sed solùm in laude Dei, quæ procedit ex interiori cognitione et affectione, secundum illud Isa. 51, 3 : *Gaudium et lætitia invenietur in ea, gratiarum actio et vox laudis*.

In statu autem præsentis vitæ non possumus divinam veritatem in se ipsâ intueri; sed oportet quòd *radius divinæ veritatis nobis illucescat sub aliquibus sensibilibus figuris*, sicut Dionysius dicit, 1 cap. cælest. Hierarch., circa med., diversimodè tamen secundum diversum statum cognitionis humanæ. In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in se ipsâ manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 9. Et ideò oportebat exteriorem cultum veteris legis non solùm esse figurativum futuræ veritatis manifestandæ in patriâ, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriæ veritatem.

Sed in statu novæ legis hæc via jam est revelata. Unde hanc præfigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum præteriti vel præsentis; sed solùm oportet præfigurari futuram veritatem gloriæ nondum revelatam; et hoc est quod Apostolus dicit ad Hebr. 10, 1 : *Umbra habet lex futurorum bonorum, non ipsam imaginem rerum*. Umbra enim minus est quàm imago, tanquàm imago pertineat ad novam legem, umbra verò ad veterem.

Ad primum ergo dicendum quòd divina non sunt revelanda hominibus nisi secundum eorum capacitatem; alioquin daretur eis præcipitii materia, dum contemnerent quæ capere non possent. Et ideò utilius fuit ut sub quodam figurarum velamine divina mysteria rudi populo traderentur; ut sic saltem ea implicite cognoscerent, dum illis figuris deservirent ad honorem Dei.

Ad secundum dicendum quòd, sicut poetica

non capiuntur à ratione humanâ propter defectum veritatis qui est in eis, ita etiam ratio humana perfectè capere non potest divina propter excedentem ipsorum veritatem; et ideò utrobique opus est repræsentatione per sensibiles figuras.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus ibi loquitur de cultu interiore; ad quem tamen ordinari oportet exteriorem cultum, ut dictum est in corp. art.

Et similiter dicendum est ad quartum, quia per Christum homines pleniùs ad spiritualem Dei cultum sunt introducti.

ARTICULUS III. — *Utrùm debuerint esse multa cæremonialia præcepta.* — (4, dist. 1, qu. 1, art. 5, et qu. 2, ad 2, et Rom. 5, lect. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non debuerint esse multa cæremonialia præcepta. Ea enim quæ sunt ad finem, debent esse fini proportionata. Sed cæremonialia præcepta, sicut dictum est art. 1 et 2 præc., ordinantur ad cultum Dei, et in figuram Christi. Est autem unus Deus, à quo omnia, et unus Dominus Jesus Christus, per quem omnia, ut dicitur 1 Corinth. 8, 6. Ergo cæremonialia non debuerunt multiplicari.

2. Præterea, multitudo cæremonialium præceptorum transgressionis erat occasio, secundum illud quod dicit Petrus, Act. 15, 10: *Quid tentatis Deum, imponere jugum super cervicem discipulorum, quod neque nos, neque patres nostri portare potuimus?* Sed transgressio divinorum præceptorum contrariatur humanæ saluti. Cum igitur lex omnis debeat saluti congruere hominum, ut Isidorus dicit, lib. 5 Etymolog., cap. 3, videtur quòd non debuerint multa præcepta cæremonialia dari.

3. Præterea, præcepta cæremonialia pertinebant ad cultum Dei exteriorem et corporalem, ut dictum est art. præc. Sed hujusmodi cultum corporalem lex debebat diminuire, quia ordinabat ad Christum, qui docuit homines Deum colere *in spiritu et veritate*, ut habetur Joan. 4. Non ergo debuerunt multa præcepta cæremonialia dari.

Sed contra est quod dicitur Oseæ 8, 12: *Scribam ei multiplices leges meas*; et Job 11, 6: *Ut ostenderet tibi secreta sapientiæ, quòd multiplex sit lex ejus.*

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 90, art. 2 et 3, et qu. 96, art. 1, omnis lex alicui populo datur. In populo autem duo genera hominum continentur: quidam proni ad malum, qui sunt per præcepta legis coercendi, ut supra dictum est, quæst. 95, art. 1; quidam habentes inclinationem ad bonum vel ex naturâ, vel ex consuetudine, vel etiam ex gratiâ; et tales sunt per legis præceptum instruendi, et in melius promovendi.

Quantum igitur ad utrumque genus hominum, expediebat præcepta cæremonialia in veteri lege multiplicari. Erant enim in illo populo aliqui ad idololatriam proni, et ideò necesse erat ut ab idololatriæ cultu per præcepta cæremonialia revocarentur ad cultum Dei. Et quia multipliciter homines idololatriæ deserviebant, oportebat è contrario multa

institui ad singula reprimenda; et iterum multa talibus imponi, ut quasi oneratis ex his quæ ad cultum Dei impenderent, non vacaret idololatriæ deservire. Ex parte verò eorum qui erant proni ad bonum, etiam necessaria fuit multiplicatio cæremonialium præceptorum, tum quia per hoc diversimodè mens eorum referebatur in Deum, et magis assidue; tum etiam quia mysterium Christi, quod per hujusmodi cæremonialia figurabatur, multiplices utilitates attulit mundo; et multa circa ipsum considerata erant, quæ oportuit per diversa cæremonialia figurari.

Ad primum ergo dicendum quòd, quando id quod ordinatur ad finem, est sufficiens ad ducendum in finem, tunc sufficit unum ad unum finem; sicut una medicina sufficit, si sit efficax, quandoque ad sanitatem inducendam, et tunc non oportet multiplicari medicinam. Sed propter debilitatem et imperfectiorem ejus quod est ad finem, oportet ea multiplicari; sicut multa adhibentur remedia infirmo, quando unum non sufficit ad sanandum. Cæremonia veteris legis invalidæ et imperfectæ erant ad repræsentandum Christi mysterium, quod est superexcellens, et ad subjugandum mentes hominum Deo; unde Apostolus dicit ad Hebr. 7, 18: *Reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem et inutilitatem; nihil enim ad perfectum adduxit lex.* Et ideò oportuit hujusmodi cæremonias multiplicari.

Ad secundum dicendum quòd sapientis legislatoris est minores transgressiones permittere, ut majores caveantur. Et ideò, ut caveretur transgressio idololatriæ et superbiæ, quæ in Judæorum cordibus nasceretur, si omnia præcepta legis implerent, non propter hoc prætermisit Deus multa cæremonialia præcepta tradere, quia de facili sumebant ex hoc transgrediendi occasionem.

Ad tertium dicendum quòd vetus lex in multis diminuit corporalem cultum; propter quod statuit quòd non in omni loco sacrificia offerrentur, neque à quibuslibet; et multa hujusmodi statuit ad diminutionem exterioris cultûs, sicut etiam rabbi Moyses Ægyptius dicit. Oportebat tamen non ita attenuare corporalem cultum Dei, ut homines ad cultum dæmonum declinarent.

ARTICULUS IV. — *Utrùm cæremoniæ veteris legis convenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra et observantias.* — (Coloss. 2, lect. 4, prin.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis inconvenienter dividantur in sacrificia, sacramenta, sacra et observantias. Cæremoniæ enim veteris legis figurabant Christum. Sed hoc solum fiebat per sacrificia, per quæ figurabatur sacrificium quo Christus *se obtulit oblationem et hostiam Deo*, ut dicitur ad Ephes. 5, 2. Ergo sola sacrificia erant cæremonialia.

2. Præterea, vetus lex ordinabatur ad novam. Sed in novâ lege ipsum sacrificium est sacramentum altaris. Ergo in veteri lege non debuerunt distinguere sacramenta contra sacrificia.

3. Præterea, *sacrum* dicitur quod est Deo dicatum; secundum quem modum tabernaculum, et vasa ejus sanctificari (1) dicebantur. Sed omnia cæremonialia erant ordinata ad cultum Dei, ut dictum est art. 1 hujus qu. Ergo cæremonialia omnia *sacra* erant. Non ergo una pars cæremonialium debet *sacra* nominari.

4. Præterea, *observantiæ* ab observando dicuntur. Sed omnia præcepta legis observari debebant; dicitur enim Deut. 8, 11: *Observa et cave ne quando obliviscaris Domini Dei tui, et negligas mandata ejus, atque judicia, et cæremonias*. Non ergo *observantiæ* debent poni una pars cæremonialium.

5. Præterea, solemnitates inter cæremonialia computantur, cum sint in umbram futuri, ut patet ad Coloss. 2; similiter etiam oblationes et munera, ut patet per Apostolum ad Hebr. 9, quæ tamen sub nullo horum contineri videntur. Ergo inconveniens est prædicta distinctio cæremonialium.

Sed contra est quod in veteri lege singula prædicta *cæremoniæ* vocantur. *Sacrificia* enim dicuntur cæremoniæ, Num. 15, 24: *Offerat vitulum et sacrificium ejus, ac libamenta, ut cæremoniæ postulant*. De sacramento etiam ordinis dicitur Lev. 7, 35: *Hæc est unctio Aaron et filiorum ejus in cæremoniis*. De *sacris* etiam dicitur Exod. 38, 21: *Hæc sunt instrumenta tabernaculi testimonii in cæremoniis Levitarum*. De *observantiis* etiam dicitur 3 Reg. 9, 6: *Si aversi fueritis non sequentes me, nec observantes (2) cæremonias quas proposui vobis*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 et 2 hujus qu., cæremonialia præcepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in *sacrificiis*, quæ in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad *sacra*, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia hujusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari: scilicet eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quamdam consecrationem vel populi, vel ministrorum; et ad hoc pertinent *sacramenta*; et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt; et ad hoc pertinent *observantiæ*, putà in cibis, et vestimentis, et aliis hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quod sacrificia offerri oportebat et in aliquibus locis et per aliquos homines; et totum hoc ad cultum Dei pertinet. Unde sicut per *sacrificia* significatur Christus immolatus, ita etiam per *sacramenta*, et *sacra* illorum, figurabantur sacramenta et *sacra* novæ legis; et per eorum *observantias* figurabatur conversatio populi novæ legis; quæ omnia ad Christum pertinent.

Ad secundum dicendum quod sacrificium novæ legis, id est, Eucharistia, continet ipsum Christum, qui est sanctificationis auctor.

Sanctificavit enim per suum sanguinem populum, ut dicitur ad Hebr. ult., 12. Et ideo hoc sacrificium etiam sacramentum est. Sed sacrificia (1) veteris legis non continebant Christum, sed ipsum figurabant; et ideo non dicuntur *sacramenta*. Sed ad hoc designandum seorsum erant quædam sacramenta in veteri lege, quæ erant figuræ futuræ consecrationis; quamvis etiam quibusdam consecrationibus quædam sacrificia adjungerentur.

Ad tertium dicendum quod etiam sacrificia et sacramenta erant *sacra* (2); sed quædam erant quæ erant *sacra*, utpote ad cultum Dei dicata, nec tamen erant sacrificia nec sacramenta; et ideo retinebant sibi commune nomen *sacrorum*.

Ad quartum dicendum quod ea quæ pertinebant ad conversationem populi Deum colentis, retinebant sibi commune nomen *observantiarum*, in quantum à præmissis deficiebant. Non enim dicebantur *sacra*, quia non habebant immediatum respectum ad cultum Dei, sicut tabernaculum et vasa ejus; sed per quamdam consequentiam erant cæremonialia, in quantum pertinebant ad quamdam idoneitatem populi colentis Deum.

Ad quintum dicendum quod sicut sacrificia offerebantur in determinato loco, ita etiam offerebantur in determinatis temporibus. Unde etiam solemnitates inter *sacra* computari videntur. Oblationes autem et munera computantur cum sacrificiis, quia Deo offerebantur. Unde Apostolus dicit ad Hebr. 5, 1: *Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quæ sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis*.

QUÆSTIO CII.

DE CÆREMONIALIUM PRÆCEPTORUM CAUSIS. —
(In sex articulos divisa.)

Deinde considerandum est de causis cæremonialium præceptorum; et circa hoc quaeruntur sex: 1° utrum præcepta cæremonialia habeant causam; 2° utrum habeant causam litteralem, vel solum figuralem; 3° de causis sacrificiorum; 4° de causis sacrorum; 5° de causis sacramentorum; 6° de causis observantiarum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum cæremonialia præcepta habeant causam.* — (Rom. 4, lect. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod cæremonialia præcepta non habeant causam, quia super illud, Ephes. 2: *Legem mandatorum decretis evacuans*, dicit Glossa interl.: *Id est, evacuans legem veterem quantum ad carnales observantias, decretis, id est, præceptis evangelicis, quæ ex ratione sunt*. Sed si observantiæ veteris legis ex ratione erant, frustra evacuarentur per rationabilia decreta novæ legis. Non ergo cæremoniales observantiæ veteris legis habebant aliquam rationem.

(1) Al., sacramenta.

(2) Ita cod. Alcan., cui concinit Tarrac., ex quo Garcia et ed. Pat. an. 1712, ubi tantum, *sed quædam erant sacra*. Edit. Rom.: *Quod sacra aut sacrificia, et sacramenta erant*. Nicolaus: *Quod etiam sacrificia et sacramenta erant; sed quædam erant sacra*. Edit. Patav. an. 1698: *Quod sacrificia et sacramenta erant sacra, sed quædam erant sacra, etc.*

(1) Al., sacrificari.

(2) Vulgata, custodientes.

2. Præterea, vetus lex successit legi naturæ. Sed in lege naturæ fuit aliquod præceptum quod nullam rationem habebat, nisi ut hominis obedientia probaretur, sicut Augustinus dicit 8 super Gen. ad litt., cap. 6 et 13, de prohibitione ligni vitæ. Ergo etiam in veteri lege aliqua præcepta danda erant in quibus hominis obedientia probaretur, quæ de se nullam rationem haberent.

3. Præterea, opera hominis dicuntur *moralia*, secundum quod sunt à ratione. Si igitur cæremonialium præceptorum sit aliqua ratio, non differrent à moralibus præceptis. Videtur ergo quod cæremonialia præcepta non habeant aliquam causam; ratio enim præcepti ex aliqua causâ sumitur.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 18, 9 : *Præceptum Domini lucidum, illuminans oculos*. Sed cæremonialia sunt præcepta Dei. Ergo sunt lucida; quod non esset, nisi haberent rationabilem causam.

Respondeo dicendum quod cum sapientis sit ordinare, secundum Philosophum in 1 Metaph., cap. 2, à princ., ea quæ ex divinâ sapientiâ procedunt, oportet esse ordinata, ut Apostolus dicit ad Rom. 13. Ad hoc autem quod aliqua sint ordinata, duo requiruntur : primò quidem quod aliqua ordinentur ad debitum finem, qui est principium totius ordinis in rebus agendis; ea enim quæ casu eveniunt, præter intentionem finis, vel quæ non seriò fiunt, sed ludo, dicimus esse inordinata.

Secundò oportet quod id quod est ad finem, sit proportionatum fini; et ex hoc sequitur quod ratio eorum quæ sunt ad finem, sumitur ex fine; sicut ratio dispositionis serræ sumitur ex sectione, quæ est finis ejus, ut dicitur in 2 Phys., text. 88.

Manifestum est autem quod præcepta cæremonialia, sicut et omnia alia præcepta legis, sunt ex divinâ sapientiâ instituta; unde dicitur Deut. 4, 6 : *Hæc est sapientia vestra, et intellectus coram populis*. Unde necesse est dicere quod præcepta cæremonialia sint ordinata ad aliquem finem, ex quo eorum rationabiles causæ assignari possint.

Ad primum ergo dicendum quod observantiæ veteris legis possunt dici sine ratione quantum ad hoc quod ipsa facta in sui naturâ rationem non habebant, putâ quod vestis non conficeretur ex lanâ et lino. Poterant tamen habere rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet vel aliquid per hoc figurabatur, vel aliquid excludebatur. Sed decreta novæ legis, quæ præcipuè consistunt in fide et dilectione Dei, ex ipsâ naturâ actûs rationabilia sunt.

Ad secundum dicendum quod prohibitio ligni scientiæ (1) boni et mali non fuit propter hoc quod illud lignum esset naturaliter malum, sed tamen ipsa prohibitio habuit aliquam rationem ex ordine ad aliud, in quantum scilicet per hoc aliquid figurabatur; et sic etiam cæremonialia præcepta veteris legis habent rationem in ordine ad aliud.

(1) Ita Mss. et editi passim. Cod. Alcan., *ligni vitæ*, ut est in objectione.

Ad tertium dicendum quod præcepta moralia secundum suam naturam habent rationabiles causas, sicut : *Non occides; non furtum facies*. Sed præcepta cæremonialia habent rationabiles causas ex ordine ad aliud, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS II. — *Utrùm præcepta cæremonialia habeant causam litteralem, vel figuralem tantum.* — (Rom. 4, lect. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta cæremonialia non habeant causam litteralem, sed figuralem tantum. Inter præcepta enim cæremonialia præcipua erant circumcisio et immolatio agni paschalis. Sed utrumque istorum non habebat nisi causam figuralem, quia utrumque istorum datum est in signum; dicitur enim Gen. 17, 11 : *Circumcidetis carnem præputii vestri, ut sit in signum fæderis inter me et vos*; et de celebratione Phase dicitur Exod. 13, 9 : *Erit quasi signum in manu tuâ, et quasi monumentum ante oculos tuos*. Ergo multò magis alia cæremonialia non habent nisi causam figuralem.

2. Præterea, effectus proportionatur suæ causæ. Sed omnia cæremonialia sunt figuralia, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 2. Ergo non habent nisi causam figuralem.

3. Præterea, illud quod de se est indifferens utrùm sic vel non sic fiat, non videtur habere aliquam litteralem causam. Sed quædam sunt in præceptis cæremonialibus quæ non videntur differre utrùm sic vel sic fiant, sicut est de numero animalium offerendorum, et aliis hujusmodi particularibus circumstantiis. Ergo præcepta veteris legis non habent rationem litteralem.

Sed contra, sicut præcepta cæremonialia figurabant Christum, ita etiam historiæ veteris Testamenti; dicitur enim 1 ad Cor. 10, 11, quod *omnia in figurâ continebant illis*. Sed in historiis veteris Testamenti, præter intellectum mysticum seu figuralem, est etiam intellectus litteralis. Ergo etiam præcepta cæremonialia præter causas figurales, habebant etiam causas litterales.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præced., ratio eorum quæ sunt ad finem, oportet quod à fine sumatur. Finis autem præceptorum cæremonialium est duplex : ordinabantur enim ad cultum Dei pro tempore illo, et ad figurandum Christum; sicut etiam verba Prophetarum sic respiciebant præsens tempus, quod etiam in figuram futuri dicebantur, ut Hieronymus dicit super Osee (sup. illud cap. 1 : *Abiit et accepit*). Sic igitur rationes præceptorum cæremonialium veteris legis dupliciter accipi possunt : uno modo ex ratione cultûs divini, qui erat pro tempore illo observandus; et rationes illæ sunt litterales, sive pertineant ad vitandum idololatriæ cultum, sive ad rememoranda aliqua Dei beneficia, sive ad insinuandam excellentiam divinam, vel etiam ad designandam dispositionem mentis, quæ tunc requirebatur in colentibus Deum. Alio modo possunt eorum rationes assignari, secundum quod ordinantur ad figurandum

Christum; et sic habent rationes figurales et mysticas, sive accipiantur ex ipso Christo et Ecclesiâ, quod pertinet ad *allegoriam*; sive ad mores populi christiani, quod pertinet ad *moralitatem*; sive ad statum futuræ gloriæ, prout in eam introducimur per Christum, quod pertinet ad *anagogiam*.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut intellectus metaphoricæ locutionis in Scripturis est litteralis, quia verba ad hoc proferuntur ut hoc significant, ita etiam significationes cæremoniarum legis, quæ sunt commemorativæ beneficiorum Dei, propter quæ institutæ sunt, vel aliorum hujusmodi, quæ ad illum statum pertinebant, non transcendunt ordinem litteralium causarum. Unde oportet quòd assignetur causa celebrationis Phase, quod est signum liberationis ex Ægypto; et circumcisionis, quod est signum pacti quod Deus habuit cum Abraham; quod pertinet ad causam litteralem.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procederet, si cæremonialia præcepta essent data solùm ad figurandum futurum, non autem ad præsentialiter Deum colendum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut in legibus humanis dictum est, quæst. 96, art. 1, quòd in universali habent rationem, non autem quantum ad particulares conditiones, sed hæc sunt ex arbitrio instituentium; ita etiam multæ particulares determinationes in cæremoniis veteris legis non habent aliquam causam litteralem, sed solam figuralem; in communi verò habent etiam causam litteralem.

ARTICULUS III. — *Utrum possit assignari conveniens ratio cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent.* — (Isai. 1, lect. 4, fin., et Psal. 26, com. 2, et Hebr. 10, lect. 1.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd non possit conveniens ratio assignari cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinent. Ea enim quæ in sacrificium offerebantur, sunt illa quæ sunt necessaria ad sustentandam humanam vitam, sicut animalia quædam, et panes quidam. Sed Deus tali sustentamento non indiget, secundum illud Psal. 49, 13: *Numquid manducabo carnes taurorum, aut sanguinem hircorum potabo?* Ergo inconvenienter hujusmodi sacrificia Deo offerebantur.

2. Præterea, in sacrificium divinum non offerebantur nisi de tribus generibus animalium quadrupedum, scilicet de genere boum, ovium et caprarum; et de avibus communiter quidem turtur et columba, specialiter autem in emundatione leprosi fiebat sacrificium de passeribus. Multa autem animalia alia sunt his nobiliora. Cum igitur omne quod est optimum, Deo sit exhibendum, videtur quòd non solùm de istis rebus fuerint Deo sacrificia offerenda.

3. Præterea, sicut homo à Deo habet dominium volatilium et bestiarum, ita etiam piscium. Inconvenienter igitur pisces à divino sacrificio excludebantur.

4. Præterea, indifferenter offerri mandabantur turtures et columbæ. Sicut igitur man-

dabantur offerri pullicolumbarum, ita et pulli turturum.

5. Præterea, Deus est auctor vitæ non solùm hominum, sed etiam animalium, ut patet per id quod dicitur Gen. 1. Mors autem opponitur vitæ. Non ergo debuerunt Deo offerri animalia occisa, sed magis animalia viventia; præcipuè quia etiam Apostolus monet Rom. 12, 1, *ut exhibeamus corpora nostra hostiam viventem, sanctam, Deo placentem.*

6. Præterea, si animalia Deo in sacrificium non offerebantur nisi occisa, nulla videtur esse differentia, qualiter occidantur. Inconvenienter igitur determinatur modus immolationis, præcipuè in avibus, ut patet Lev. 1 (ubi *retorto ad collum capite interfici jubentur*).

7. Præterea, omnis defectus animalis via est ad corruptionem et mortem. Si igitur animalia occisa Deo offerebantur, inconvenienter fuit prohibere oblationem animalis imperfecti, putà claudi, aut cæci, aut aliter maculosi, Levit. 22.

8. Præterea, illi qui offerunt hostias Deo, debent de his participare, secundum illud Apostoli, 1 Corinth. 10, 18: *Nonne qui edunt hostias, participes sunt altaris?* Inconvenienter igitur quædam partes hostiarum offerentibus subtrahebantur, scilicet sanguis et adeps, pectusculum et armus dexter, Levit. 3.

9. Præterea, sicut holocausta offerebantur in honorem Dei, ita etiam hostiæ pacificæ et hostiæ pro peccato. Sed nullum animal feminini sexûs offerebatur Deo in holocaustum; fiebant tamen holocausta tam de quadrupedibus quàm de avibus. Ergo inconvenienter in hostiis pacificis, et pro peccato offerebantur animalia feminini sexûs, et tamen in hostiis pacificis non offerebantur aves.

10. Præterea, omnes hostiæ pacificæ unius generis esse videntur. Non ergo debuit poni ista differentia quòd quorundam pacificorum carne non possent vesci in crastino, quorundam autem possent, ut mandatur Lev. 7.

11. Præterea, omnia peccata in hoc conveniunt quòd à Deo avertunt. Ergo pro omnibus peccatis in Dei reconciliationem unum genus sacrificii debuit offerri.

12. Præterea, omnia animalia quæ offerebantur in sacrificium, uno modo offerebantur, scilicet occisa. Non videtur ergo conveniens quòd de terræ nascentibus diversimodè fiebat oblatio. Nunc enim offerebantur spicæ, nunc simila, nunc panis, quandoque quidem coctus in clibano, quandoque in sartagine, ibidem, quandoque in craticulâ, Levit. 2 et 7.

13. Præterea, omnia quæ in usum nostrum veniunt, à Deo recognoscere debemus. Inconvenienter ergo præter animalia, solùm hæc Deo offerebantur, panis, vinum, oleum, thus, sal.

14. Præterea, sacrificia corporalia exprimunt interius sacrificium cordis, quo homo spiritum suum offert Deo. Sed in interiori sacrificio plus est de dulcedine, quam repræsentat mel, quàm de mordacitate, quam repræsentat sal; dicitur enim Eccli. 24, 27: *Spiritus meus super mel dulcis.* Ergo inconvenienter prohibebatur, Levit. 2, in sacrificio apponi mel et fermentum, quod etiam facit

panem sapidum; et præcipiebatur apponi sal, quod est mordicativum, et thus, quod habet saporem amarum. Videtur ergo quod ea quæ pertinent ad cæremoniis sacrificiorum, non habeant rationabilem causam.

Sed contra est quod dicitur Lev. 1, 9: *Oblata omnia adolebit sacerdos super altare in holocaustum et odorem suavissimum Domino.* Sed, sicut dicitur Sap. 7, 28, *neminem diligit Deus, nisi eum qui cum sapientiâ inhabitat*; ex quo potest accipi quod quicquid est Deo acceptum, est cum sapientiâ. Ergo illæ cæremoniæ sacrificiorum cum sapientiâ erant, velut habentes rationabiles causas.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., cæremoniæ veteris legis duplicem causam habebant: unam scilicet litteralem, secundum quod ordinabantur ad cultum Dei; aliam verò figuralem, sive mysticam, secundum quod ordinabantur ad figurandum Christum. Et ex utrâque parte potest convenienter assignari causa cæremoniarum quæ ad sacrificia pertinebant. Secundum enim quod sacrificia ordinabantur ad cultum Dei, causa sacrificiorum dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod per sacrificia repræsentabatur ordinatio mentis in Deum, ad quam excitabatur sacrificium offerens. Ad rectam autem ordinationem mentis in Deum pertinet quod omnia quæ homo habet, recognoscat à Deo tanquam à primo principio, et ordinet in Deum tanquam in ultimum finem: et hoc repræsentabatur in oblationibus et sacrificiis, secundum quod homo ex rebus suis quasi in recognitionem quod haberet ea à Deo, in honorem Dei ea offerebat; secundum quod dixit David 1 Paralip. 14: *Tua sunt omnia, et quæ de manu tuâ accepimus, dedimus tibi.* Et ideò in oblatione sacrificiorum protestabatur homo quod Deus esset primum principium creationis rerum, et ultimus finis, ad quem essent omnia referenda. Et quia pertinet ad rectam ordinationem mentis in Deum, ut mens humana non recognoscat aliū primum auctorem rerum nisi solum Deum, neque in aliquo alio finem suum constituat, propter hoc prohibebatur in lege offerri sacrificium alicui alteri nisi Deo, secundum illud Ex. 22, 29: *Qui immolat diis, occidetur, præterquam Domino soli.* Et ideò de causâ cæremoniarum circa sacrificia potest assignari ratio alio modo ex hoc quod per huiusmodi homines retrahebantur à sacrificiis idolorum. Unde etiam præcepta de sacrificiis non fuerunt data populo Judæorum, nisi postquam declinavit ad idololatriam, adorando vitulum conflatilem; quasi huiusmodi sacrificia sint instituta, ut populus ad sacrificandum promptus huiusmodi sacrificia magis Deo quam idolis offerret. Unde dicitur Jer. 7, 22: *Non sum locutus cum patribus vestris, et non præcepi eis in die quâ eduxi eos de terrâ Ægypti, de verbo holocaustatum et victimarum.* Inter omnia autem dona quæ Deus humano generi jam per peccatum lapso dedit, præcipuum est quod dedit Filium suum; unde dicitur Joan. 3, 16: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis qui*

credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam. Et ideò potissimum sacrificium est, quo ipse Christus seipsum obtulit Deo in odorem suavitatis, ut dicitur ad Ephes. 5, 2, et propter hoc omnia alia sacrificia offerebantur in veteri lege, ut hoc unum singulare et præcipuum sacrificium figuraretur, tanquam perfectum per imperfecta. Unde Apostolus dicit, ad Hebr. 10, 11, quod *sacerdos veteris legis easdem sæpè offerebat hostias, quæ nunquam possunt auferre peccata; Christus autem pro peccatis obtulit unam in sempiternum.* Et quia ex figurato sumitur ratio figuræ, ideò rationes sacrificiorum figurarum veteris legis sunt sumendæ ex vero sacrificio Christi.

Ad primum ergo dicendum quod Deus non volebat huiusmodi sacrificia sibi offerri propter ipsas res quæ offerebantur, quasi eis indigeret: unde dicitur Isai. 1, 11: *Holocausta arietum, et adipem pinguium, et sanguinem vitulorum, et hircorum, et agnorum nolui.* Sed volebat ea sibi offerri, ut supra dictum est, art. præc., tum ad excludendam idololatriam, tum ad significandum debitum ordinem mentis humanæ in Deum, tum etiam ad figurandum mysterium redemptionis humanæ per Christum.

Ad secundum dicendum quod quantum ad omnia prædicta ratio conveniens fuit, quare ista animalia offerebantur Deo in sacrificium, et non alia. Primò quidem ad excludendum idololatriam, quia omnia alia animalia offerebant idololatræ diis suis, vel eis ad maleficia utebantur. Ista autem animalia apud Ægyptios, cum quibus conversati erant, abominabilia erant ad occidendum; unde ea non offerebant in sacrificium diis suis; unde dicitur Exod. 8, 26: *Abominationes Ægyptiorum immolabimus Domino Deo nostro?* Oves enim colebant, hircos venerabantur, quia in eorum figurâ dæmones apparebant: bobus etiam utebantur ad agriculturam, quam inter res sacras habebant. Secundò hoc conveniens erat ad prædictam ordinationem mentis in Deum; et hoc dupliciter: primò quidem quia huiusmodi animalia maximè sunt per quæ sustentatur humana vita; et cum hoc mundissima sunt, et mundissimum habent nutrimentum, alia verò animalia vel sunt sylvestria, et non sunt communiter hominum usui deputata; vel si sunt domestica, immundum habent nutrimentum, ut porcus et gallina; solum autem id quod est purum, Deo est attribuendum. Huiusmodi autem aves specialiter offerebantur, quia habentur in copiâ in terrâ promissionis. Secundò quia per immolationem huiusmodi animalium puritas mentis designatur, quia, ut dicitur in Glossâ Levit. 1 (seu in præm. ad Levit., versùs fin.), *vitulum offerimus, cum carnis superbiam vincimus; agnum, cum irracionales motus corrigimus; hædum, cum lasciviam superamus; columbam, cum simplices sumus; turturam, cum castitatem servamus; panes azymos, cum in azymis sinceritatis epulamur.* In columbâ verò manifestum est quod significatur castitas et simplicitas mentis. Tertiò verò conveniens fuit hæc animalia offerri in figu-

ram Christi, quia, ut in eadem Glossâ dicitur, *Christus in vitulo offertur, propter virtutem crucis; in agno, propter innocentiam; in ariete, propter principatum; in hirco, propter similitudinem carnis peccati; in turture et columbâ duarum naturarum conjunctio monstrabatur; vel in turture castitas, in columbâ charitas significabatur; in similagine aspersio credentium per aquam baptismi figurabatur.*

Ad tertium dicendum quòd pisces, qui in aquâ vivunt, magis sunt alieni ab homine quàm cætera animalia, quæ vivunt in aere, sicut et homo; et iterum pisces ex aquâ extracti statim moriuntur; unde non poterant in templo offerri, sicut alia animalia.

Ad quartum dicendum quòd in turturibus meliores sunt majores quàm pulli; in columbis autem è converso; et ideò, ut rabbi Moyses dicit, lib. 3 *Dux errant.*, cap. 47, inter princ. et med.: *Mandantur offerri turtures et pulli columbarum*, quia omne quod est optimum, Deo est attribuendum.

Ad quintum dicendum quòd animalia in sacrificium oblata occidebantur, quia veniunt in usum hominis occisa, secundum quòd à Deo dantur homini ad esum; et ideò etiam igni cremabantur, quia per ignem decocta fiunt apta humano esui. Similiter etiam per occisionem animalium significatur destructio peccatorum, et quòd homines erant digni occisione pro peccatis suis, ac si illa animalia loco eorum occiderentur ad significandam expiationem peccatorum. Per occisionem etiam hujusmodi animalium significabatur occisio Christi.

Ad sextum dicendum quòd specialis modus occidendi animalia immolata determinabatur in lege ad excludendum alios modos quibus idololatræ animalia idolis immolabant; vel etiam, ut rabbi Moyses dicit, loc. cit., cap. 49, ante med., lex elegit genus occisionis quo animalia minùs affligebantur occisa, per quod etiam excludebatur et immisericordia offerentium, et deterioratio animalium occisorum.

Ad septimum dicendum quòd, quia animalia maculosa solent haberi contemptui etiam apud homines, ideò prohibitum est ne Deo in sacrificium offerrentur; propter quod etiam prohibitum erat ne mercedem prostibuli, aut pretium canis (1) in domum Dei offerrent, Deut. 23, 18. Et eadem etiam ratione non offerebant animalia ante septimum diem, quia talia animalia erant quasi abortiva, nondum plenè consistentia propter teneritudinem.

Ad octavum dicendum quòd triplex erat sacrificiorum genus: quoddam erat quod totum comburebatur; et hoc dicebatur *holocaustum*, quasi *totum incensum*. Hujusmodi enim sacrificium offerebatur Deo specialiter ad reverentiam majestatis ipsius et amorem bonitatis ejus; et conveniebat perfectionis statui in impletionem consiliorum; et ideò totum comburebatur, ut, sicut totum animal resolutum in vaporem sursùm ascendebat,

ita etiam significaretur totum hominem et omnia quæ ipsius sunt Dei dominio esse subiecta, et ei esse offerenda. Aliud autem erat sacrificium *pro peccato*, quod offerebatur Deo ex necessitate remissionis peccati; et conveniebat statui pœnitentium in satisfactione peccatorum; quod dividebatur in duas partes: nam una pars ejus comburebatur, altera verò cedebat in usum sacerdotum, ad significandum quòd expiatio peccatorum fit à Deo per ministerium sacerdotum; nisi quando offerebatur sacrificium *pro peccato totius populi*, vel specialiter *pro peccato sacerdotis*; tunc enim totum comburebatur. Non enim debebant in usum sacerdotum venire ea quæ pro peccato eorum offerebantur, ut nihil peccati in eis remaneret; et quia hoc non esset satisfactio pro peccato. Si enim cederet in usum eorum pro quorum peccatis offerebatur, idem esse videretur ac si non offerretur. Tertium verò sacrificium vocabatur *hostia pacifica*, quæ offerebatur Deo vel pro gratiarum actione, vel pro salute et prosperitate offerentium, ex debito beneficii vel accipiendi vel accepti; et convenit statui proficientium in impletionem mandatorum. Et ista dividebatur in tres partes: nam una pars incendebatur ad honorem Dei, alia pars cedebat in usum sacerdotum, tertia verò pars in usum offerentium, ad significandum quòd salus hominis procedit à Deo dirigentibus ministris Dei, et cooperantibus ipsis hominibus qui salvantur. Hoc autem generaliter observabatur, quòd sanguis et adeps non veniebant neque in usum sacerdotum, neque in usum offerentium; sed sanguis effundebatur ad crepidinem altaris in honorem Dei, adeps verò adurebatur in igne. Cujus ratio una quidem fuit ad excludendam idololatriam. Idololatræ enim bibebant de sanguine victimarum, et comedebant adipem, secundum illud Deut. 32, 38: *De quorum victimis comedebant adipem, et bibebant vinum libaminum*. Secunda ratio est ad informationem humanæ vitæ; prohibebatur enim eis usus sanguinis ad hoc quòd horrerent humani sanguinis effusionem; unde dicitur Genes. 9, 4: *Carnem cum sanguine non comedetis; sanguinem enim animarum vestrarum requiram*. Esus verò adipum prohibebatur eis ad vitandam lasciviam; unde dicitur Ezech. 34, 3: *Quod crassum erat, occidebatis*. Tertia verò ratio est propter reverentiam divinam, quia sanguis est maximè necessarius ad vitam, ratione cujus dicitur anima esse in sanguine; adeps autem abundantiam nutrimenti demonstrat; et ideò, ut ostenderetur quòd à Deo nobis est et vita, et omnis bonorum sufficientia, ad honorem Dei effundebatur sanguis, et adurebatur adeps. Quarta ratio est quia per hoc figurabatur effusio sanguinis Christi; et pinguedo charitatis ejus, per quam se obtulit Deo pro nobis. De hostiis autem pacificis in usum sacerdotis cedebat *pectusculum et armus dexter*, ad excludendum quamdam divinationis speciem, quæ vocatur *spatulamantia*, quia scilicet in spatulis animalium immolatorum divinabant, et similiter in osse pectoris; et ideò ista offerentibus subtrahebantur. Per hoc etiam significabatur

(1) Ita cum Vulgatâ melioris notæ codd. Al., *caris*.

quodd sacerdoti erat necessaria sapientia cordis ad instruendum populum, quod significabatur per pectus, quod est tegumentum cordis; et etiam fortitudo ad sustentandum defectus, quæ significatur per armum dextrum.

Ad nonum dicendum quod quia holocaustum erat perfectissimum inter sacrificia, ideò non offerebatur in holocaustum nisi masculus; nam fœmina est animal imperfectum. Oblatio autem turturum et columbarum erat propter paupertatem offerentium, quia majora animalia offerre non poterant; et quia hostiæ pacificæ gratis offerebantur, et nullus eas offerre cogeatur nisi spontaneus, ideò hujusmodi aves non offerebantur inter hostias pacificas, sed inter holocausta et hostias pro peccato, quas quandoque oportebat offerre. Aves etiam hujusmodi propter altitudinem volatûs congruunt perfectioni holocaustorum, et etiam hostiis pro peccato, quia habent gemitum pro cantu.

Ad decimum dicendum quod inter omnia sacrificia *holocaustum* erat præcipuum, quia totum comburebatur in honorem Dei, et nihil ex eo comedebatur. Secundum verò locum in sanctitate tenebat *hostia pro peccato*, quia comedebatur solum in atrio à sacerdotibus in ipsâ die sacrificii. Tertium verò gradum tenebant *hostiæ pacificæ pro gratiarum actione*, quæ comedebantur ipso die, sed ubique in Hierusalem. Quartum verò locum tenebant *hostiæ pacificæ ex voto*, quarum carnes poterant etiam in crastino comedi. Et est ratio hujus ordinis, quia maximè obligatur homo Deo propter ejus majestatem, secundò propter offensam commissam, tertio propter beneficia jam suscepta, quartò propter beneficia sperata.

Ad undecimum dicendum quod peccata aggravantur ex statu peccantis, ut supra dictum est, quæst. 73, art. 10, et ideò alia hostia mandabatur offerri pro peccato sacerdotis et principis, vel alterius privatæ personæ. Est autem attendendum, ut rabbi Moyses dicit, lib. 3 *Dux errantium*, cap. 47, à med., quod *quantò gravius erat peccatum, tantò vilior species animalis offerebatur pro eo*. Unde *capra*, quod est vilissimum animal, offerebatur pro idololatriâ, quod est gravissimum peccatum; pro ignorantia verò sacerdotis offerebatur *vitulus*; pro negligentia autem principis *hircus*.

Ad duodecimum dicendum quod lex in sacrificiis providere voluit paupertati offerentium; ut qui non posset habere animal quadrupes, saltem offerret avem, quam qui habere non posset, saltem offerret panem; et si hunc habere non posset, saltem offerret vel farinam vel spicas. Causa verò figuralis est, quia panis significat Christum, qui *est panis vivus*, ut dicitur Joan. 6, qui quidem erat velut in *spica* pro statu legis naturæ in fide Patrum; erat autem sicut *simila* in doctrinâ legis et prophetarum; erat autem sicut *panis formatus* post humanitatem assumptam; *coctus igne*, id est, formatus Spiritu sancto in clibano uteri virginalis; qui etiam fuit *coctus in sartagine* per labores quos in mundo

sustinebat; in cruce verò, quasi in *craticula* adustus, ut dicit Glossa ex Hesychio.

Ad decimum tertium dicendum quod ea quæ in usum hominis veniunt de terræ nascentibus, vel sunt in cibum, et de his offerebatur *panis*; vel sunt in potum, et de his offerebatur *vinum*; vel sunt in condimentum, et de his offerebatur *oleum*, et *sal*; vel sunt in medicamentum, et de his offerebatur *thus*, quod est aromaticum et consolidativum. Per *panem* autem figuratur caro Christi; per *vinum* autem sanguis ejus, per quem redempti sumus; *oleum* figurat gratiam Christi, *sal* scientiam, *thus* orationem.

Ad decimum quartum dicendum quod *mel* non offerebatur in sacrificiis Dei, tum quia consueverat offerri in sacrificiis idolorum; tum etiam ad excludendam omnem carnalem dulcedinem et voluptatem ab his qui Deo sacrificare intendunt. *Fermentum* verò non offerebatur ad excludendam corruptionem; et fortè etiam quia in sacrificiis idolorum solitum erat offerri. *Sal* autem offerebatur, quia impedit corruptionem putredinis; sacrificia autem Dei debent esse incorrupta, et etiam quia in sale significatur discretio sapientiæ, vel etiam mortificatio carnis. *Thus* autem offerebatur Deo ad designandam devotionem mentis, quæ est necessaria offerentibus, et etiam ad designandum odorem bonæ famæ; nam *thus* et pingue est et odoriferum. Et quia sacrificium zelotypiæ non procedebat ex devotione, sed magis ex suspitione, ideò in eo non offerebatur *thus*.

ARTICULUS IV. — *Utrùm assignari possit certa ratio cæremoniarum quæ ad sacra pertinent.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videitur quod cæremoniarum veteris legis, quæ ad sacra pertinent, sufficiens ratio assignari non possit. Dicit enim Paulus, Act. 17, 24: *Deus, qui fecit mundum et omnia quæ in eo sunt, hic cæli et terræ cùm sit dominus, non in manufactis templis habitat*. Inconvenienter igitur ad cultum Dei tabernaculum vel templum in lege veteri est institutum.

2. Præterea, status veteris legis non fuit immutatus nisi per Christum; sed tabernaculum designabat statum veteris legis; non ergo debuit mutari per ædificationem alicujus templi.

3. Præterea, divina lex præcipuè debet homines inducere ad divinum cultum. Sed ad augmentum divini cultûs pertinet quod fiant multa altaria; et multa templa, sicut patet in novâ lege. Ergo videtur quod etiam in veteri lege non debuit esse solum unum templum aut unum tabernaculum, sed multa.

4. Præterea, tabernaculum, seu templum ad cultum Dei ordinabatur. Sed in Deo præcipuè oportet venerari unitatem et simplicitatem. Non videtur igitur fuisse conveniens ut tabernaculum seu templum per quædam vela distingueretur.

5. Præterea, virtus primi moventis, quæ est Deus, primò apparet in parte Orientis, à quâ parte incipit primus motus. Sed tabernaculum fuit institutum ad Dei adorationem

Ergo debebat esse dispositum magis versùs Orientem quàm versùs Occidentem.

6. Præterea, Exod. 20, 4, Dominus præcepit ut *non facerent sculptile, neque aliquam similitudinem*. Inconvenienter igitur in tabernaculo vel in templo fuerunt sculptæ imagines Cherubim. Similiter etiam et arca, et propitiatorium, et candelabrum, et mensa, et duplex altare sine rationabili causâ ibi fuisse videntur.

7. Præterea, Dominus præcepit, Exod. 20, 24 : *Altare de terrâ facietis mihi; et iterùm : Non ascendes ad altare meum per gradus*. Inconvenienter igitur mandatur postmodùm altare fieri de lignis auro vel ære contextis, et tantæ altitudinis, ut ad illud nisi per gradus ascendi non possit. Dicitur enim Exod. 27, 1 : *Facies altare de limis Sethim, quod habebit quinque cubitos in longitudine, et totidem in latitudine, et tres cubitos in altitudine, et operies illud ære; et Exod. 30, 1, dicitur : Facies altare ad adolendum thymiamata de lignis Sethim, vestiesque illud auro purissimo*.

8. Præterea, in operibus Dei nihil debet esse superfluum, quia nec in operibus naturæ aliquid superfluum invenitur. Sed uni tabernaculo vel domui sufficit unum operimentum. Inconvenienter igitur tabernaculo fuerunt apposita multa tegumenta, scilicet *cortinæ, saga cilicina, pelles arietum rubricatæ, pelles hyacinthinæ*.

9. Præterea, consecratio exterior interioris sanctitatem significat, cujus subjectum est anima. Inconvenienter igitur tabernaculum et ejus vasa consecrabantur, cum essent quædam corpora inanimata.

10. Præterea, in Psal. 33, 1, dicitur : *Benedicam Dominum in omni tempore, semper laus ejus in ore meo*. Sed solemnitates instituuntur ad laudandum Deum. Non ergo fuit conveniens ut aliqui certi dies statuerentur ad solemnitates peragendas. Sic igitur videtur quod cæremoniæ sacrarum convenientes causas non haberent.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 8, 4, quod *illi qui offerunt secundum legem munera, exemplari et umbræ deserviunt cælestium, sicut responsum est Moysi, cum consummaret tabernaculum : « Vide, inquit, omnia facito secundum exemplar quod tibi in monte monstratum est. »* Sed valde rationabile est quod imaginem cælestium repræsentat. Ergo cæremoniæ sacrarum rationabilem causam habebant.

Respondeo dicendum quod totus exterior cultus Dei ad hoc præcipue ordinatur ut homines Deum in reverentiâ habeant. Habet autem hoc humanus affectus ut ea quæ communia sunt, et non distincta ab aliis, minùs revereatur; ea verò quæ habent aliquam excellentiæ discretionem ab aliis, magis admiretur et revereatur. Et inde etiam hominum consuetudo inolevit ut reges et principes, quos oportet in reverentiâ haberi à subditis, et pretiosioribus vestibis ornentur, et etiam ampliores et pulchriores habitationes possideant. Et propter hoc oportuit ut aliqua specialia tempora, et speciale tabernaculum, et specialia vasa, et speciales ministri, ad cultum Dei ordinaren-

tur, ut per hoc animi hominum ad majorem Dei reverentiam adducerentur. Similiter etiam status veteris legis, sicut dictum est art. 1 huj. qu., ad 1, et art. 2, institutus erat ad figurandum mysterium Christi. Oportet autem esse aliquid determinatum id per quod aliquid figurari debet, ut scilicet ejus aliquam similitudinem repræsentet; et ideo oportuit aliqua specialia observari in his quæ pertinent ad cultum Dei.

Ad primum ergo dicendum quod cultus Dei duo re picit, scilicet Deum qui colitur, et homines colentes. Ipse igitur Deus qui colitur nullo corporali loco clauditur; unde propter ipsum non oportuit speciale tabernaculum fieri aut templum. Sed homines ipsum colentes corporales sunt; et propter eos oportuit speciale tabernaculum, vel templum instrui ad cultum Dei, propter duo. Primum quidem ut ad hujusmodi locum convenientes cum hac cogitatione quod deputaretur ad colendum Deum, cum majori reverentiâ accederent. Secundò ut per dispositionem talis templi vel tabernaculi significarentur aliqua pertinentia ad excellentiam Divinitatis vel humanitatis Christi. Et hoc est quod Salomon dicit, 3 Reg. 8, 27 : *Si cælum et cæli cælorum te capere non possunt, quantò magis domus hæc, quam ædificavi tibi?* et postea subdit : *Sint oculi tui aperti super domum hanc, de quâ dixisti: Erit nomen meum ibi, ut exaudias deprecationem servi tui, et populi tui Israel*. Ex quo patet quod domus sanctuarii non est instituta ad hoc quod Deum capiat, quasi localiter inhabitantem; sed ad hoc quod nomen Dei inhabitet ibi, id est, ut notitia Dei ibi manifestetur per aliqua quæ ibi fiebant vel dicebantur; et quod propter reverentiam loci orationes fierent ibi magis exaudibiles ex devotione orantium.

Ad secundum dicendum quod status veteris legis non fuit immutatus ante Christum quantum ad impletionem legis, quæ facta est solum per Christum; est tamen immutatus quantum ad conditionem populi, qui erat sub lege. Nam primò populus fuit in deserto non habens certam mansionem; postmodùm autem habuerunt varia bella cum finitimis gentibus; ultimò autem, tempore David regis et Salomonis, populus ille habuit quietissimum statum. Et tunc primò ædificatum fuit templum in loco quem designaverat Abraham ex divinâ demonstratione ad immolandum. Dicitur enim Genes. 22, 2, quod Dominus mandavit Abraham ut offerret filium suum in holocaustum *super unum montium quem monstravero tibi; et postea dicit quod appellavit nomen illius loci: Dominus videt; quasi secundum Dei prævisionem esset locus ille electus ad cultum divinum*. Propter quod dicitur Deut. 12, 5 : *Ad locum quem elegerit Dominus Deus vester, venietis, et offeretis holocausta et victimas vestras*. Locus autem ille designari non debuit pro ædificatione templi ante tempus prædictum, propter tres rationes, quas Rabb Moyses assignat: prima est, ne gentes appropriarent sibi locum illum. Secunda est, ne gentes ipsum destruerent. Tertia verò ratio est, ne quælibet tribus vellet habere locum

illum in sorte suâ, et propter hoc orirentur lites et jurgia. Et ideo non fuit ædificatum templum, donec haberent regem, per quem posset huiusmodi jurgium compesci. Antea verò ad cultum Dei erat ordinatum tabernaculum portatile per diversa loca, quasi nondum existente determinato loco divini cultus. Et hæc est ratio litteralis diversitatis tabernaculi et templi. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hæc duo significatur duplex status. Per tabernaculum enim, quod est mutabile, significatur status præsentis vitæ mutabilis; per templum verò, quod erat fixum et stans, significatur status futuræ vitæ, quæ omnino immutabilis est; et propter hoc in ædificatione templi dicitur, 3 Reg. 6, 7, quod *non est auditus sonitus mallei vel securis*, ad significandum quod omnis perturbationis tumultus longè erit à statu futuro. Vel per tabernaculum significatur status veteris legis; per templum autem à Salomone constructum status novæ legis; unde ad constructionem tabernaculi soli Judæi sunt operati; ad ædificationem verò templi cooperati sunt etiam gentiles, scilicet Tyrii et Sidonii.

Ad tertium dicendum quod ratio unitatis templi vel tabernaculi potest esse et litteralis et figuralis. Litteralis quidem est ratio ad exclusionem idololatriæ, quia gentiles diversis diis diversa templa constituebant. Et ideo ut firmaretur in animis hominum fides unitatis divinæ, voluit Deus ut in uno loco tantum sibi sacrificium offerretur; et iterum ut per hoc ostenderet quod corporalis cultus non propter se erat ei acceptus; et ideo compescebantur ne passim et ubique sacrificia offerrent. Sed cultus novæ legis, in cuius sacrificio spiritualis gratia continetur, est secundum se Deo acceptus; et ideo multiplicatio altarium et templorum acceptatur in novâ lege. Quantum verò ad ea quæ pertinebant ad spirituale cultum Dei, qui consistit in doctrinâ legis et prophetarum, erant etiam in veteri lege diversa loca deputata, in quibus conveniebant ad laudem Dei, quæ dicebantur *synagogæ*; sicut et nunc dicuntur *ecclesiæ*, in quibus populus christianus ad laudem Dei congregatur. Et sic Ecclesia nostra succedit in locum et templi, et synagogæ, quia ipsum sacrificium Ecclesiæ spirituale est; unde non distinguitur apud nos locus sacrificii à loco doctrinæ. Ratio autem figuralis esse potest, quia per hoc significabatur unitas Ecclesiæ vel militantis vel triumphantis.

Ad quartum dicendum quod, sicut in unitate templi vel tabernaculi repræsentabatur unitas Dei vel unitas Ecclesiæ, ita etiam in distinctione tabernaculi vel templi repræsentabatur distinctio eorum quæ Deo sunt subjecta, ex quibus in Dei venerationem consurgimus. Distinguebatur autem tabernaculum in duas partes: in unam quæ vocabatur *Sancta sanctorum*, quæ erat occidentalis; et aliam quæ vocabatur *Sancta*, quæ erat ad orientem. Et iterum ante tabernaculum erat atrium. Hæc igitur distinctio duplicem habet rationem: unam quidem, secundum quod tabernaculum ordinatur ad cultum Dei; sic enim diversæ partes mundi in distinctione tabernaculi fi-

gurantur. Nam pars illa quæ *Sancta sanctorum* dicitur, figurabat seculum altius, quod est spiritualium substantiarum; pars verò illa quæ dicitur *Sancta*, exprimebat mundum corporalem; et ideo *Sancta à Sanctis sanctorum* distinguebantur quodam velo, quod *quatuor* coloribus erat distinctum, per quos *quatuor* elementa designantur: scilicet *byssus*, per quod designatur terra, quia byssus, id est, linum, de terrâ nascitur; *purpurâ*, per quam significatur aqua; fiebat enim purpureus color ex quibusdam conchis, quæ inveniuntur in mari; *hyacintho*, per quem significatur aer, quia habet aereum colorem; et *cocco bis tincto*, per quem designatur ignis; et hoc ideo, quia materia quatuor elementorum est impedimentum, per quod velantur nobis incorporeales substantiæ (1). Et ideo in interius tabernaculum, id est, in *Sancta sanctorum*, solus summus sacerdos, et semel in anno introibat, ut designaretur quod hæc est finalis perfectio hominis, ut ad illud seculum introducatur; in tabernaculum verò exterius, id est, in *Sancta*, introibant sacerdotes quotidie, non autem populus, qui solum ad atrium accedebat, quia ipsa corporalia populus percipere potest; ad interiores autem eorum rationes soli sapientes (2) per considerationem attingere possunt. Secundum verò rationem figuralem, per exterius tabernaculum, quod dicitur *Sancta*, significatur status veteris legis, ut Apostolus dicit ad Hebr. 9, quia in illud tabernaculum semper introibant sacerdotes sacrificiorum officia consummantes. Per interius verò tabernaculum, quod dicitur *Sancta sanctorum*, significatur vel cœlestis gloria, vel etiam status spiritualis novæ legis, qui est quædam inchoatio futuræ gloriæ, in quem statum nos Christus introduxit; quod figurabatur per hoc quod summus sacerdos semel in anno solus in *Sancta sanctorum* introibat. Velum autem figurabat spiritualium occultationem sacrificiorum in veteribus sacrificiis; quod velum quatuor coloribus erat ornatum: *byssus* quidem, ad designandam carnis puritatem; *purpurâ* autem ad figurandum passiones quas sancti sustinuerunt pro Deo; *cocco bis tincto*, ad significandum charitatem geminam Dei et proximi; *hyacintho* autem significabatur cœlestis meditatio. Ad statum autem veteris legis aliter se habebat populus, et aliter sacerdotes: nam populus ipsa corporalia sacrificia considerabat, quæ in atrio offerebantur; sacerdotes verò rationem sacrificiorum considerabant, habentes fidem magis explicitam de mysteriis Christi. Et ideo intrabant in exterius tabernaculum; quod etiam quodam velo distinguebatur ab atrio, quia quædam erant velata populo circa mysterium Christi, quæ sacerdotibus erant nota; non tamen erant eis plenè revelata, sicut postea in novo Testamento, ut habetur Ephes. 3.

(1) Ita melioris notæ codices cum edit. Patav. et Nicolaio. Al.: *Et ideo quia materia quatuor elementorum est impedimentum per quod velantur nobis spirituales substantiæ, in interius tabernaculum, etc.*

(2) Ita eod. et editi passim; ad marginem quorundam notatur. Al., *sacerdotes*.

Ad quintum dicendum quod adoratio ad Occidentem fuit introducta in lege ad excludendam idololatriam; nam omnes gentiles in reverentiam solis adorabant ad Orientem. Unde dicitur Ezech. 8, 16, quod quidam habebant dorsa contra templum Domini, et facies ad Orientem, et adorabant ad ortum solis. Unde ad hoc excludendum tabernaculum habebat Sancta sanctorum ad Occidentem, ut versùs Occidentem adorarent. Ratio etiam figuralis esse potest, quia totus status prioris tabernaculi ordinabatur ad significandum mortem Christi, quæ figuratur per occasum, secundum illud Ps. 97, 51: *Qui ascendit super occasum, Dominus nomen illi.*

Ad sextum dicendum quod eorum quæ in tabernaculo continebantur, ratio reddi potest et litteralis et figuralis: litteralis quidem per relationem ad cultum divinum; et quia dictum est in resp. ad 4, quod per tabernaculum interius, quod dicebatur *Sancta sanctorum*, significabatur seculum altius spirituum substantiarum, idè in illo tabernaculo tria continebantur: scilicet *arca testamenti*, in quâ erat urna aurea habens manna, et *virga Aaron*, quæ fronderat, et *tabulæ*, in quibus erant scripta decem præcepta legis. Hæc autem arca sita erat inter duos Cherubim, qui se mutuis vultibus respiciebant; et super arcam erat quædam tabula (1) quæ dicebatur *propitiatorium* subter (2) alas Cherubim, quasi ab ipsis Cherubim portaretur, ac si imaginaretur, quod illa tabula esset sedes Dei; unde et *propitiatorium* dicebatur, quasi exinde populo propitiaretur ad preces summi sacerdotis; et idè quasi portabatur à Cherubim, quasi Deo obsequentibus. Arca verò testamenti erat tanquam scabellum sedentis supra propitiatorium. Per hæc autem tria designabantur tria quæ sunt in illo altiori seculo: scilicet Deus, qui super omnia est, et incomprehensibilis omni creaturæ: et propter hoc nulla similitudo ejus ponebatur ad representandam ejus invisibilitatem, sed ponebatur quædam figura sedis ejus, quia scilicet natura comprehensibilis est, quæ est subjecta Deo, sicut sedes sedenti. Sunt etiam in illo altiori seculo spirituales substantiæ, quæ Angeli dicuntur; et hi significantur per duos Cherubim mutuò se respicientes; ad designandum concordiam eorum ad invicem, secundum illud Job 25, 2: *Qui facit concordiam in sublimibus.* Et propter hoc etiam non fuit unus tantum Cherubim, ut designaretur multitudo cœlestium spirituum, et excluderetur cultus eorum ab his quibus præceptum erat ut solum unum Deum colerent. Sunt etiam in illo intelligibili seculo rationes omnium eorum quæ in hoc seculo perficiuntur, quodammodò clausæ; sicut rationes effectuum clauduntur in suis causis, et rationes artificiorum in artifice; et hoc significaba-

tur per arcam, in quâ repræsentabantur per tria ibi contenta tria quæ sunt potissima in rebus humanis: scilicet *sapientia*, quæ repræsentabatur per tabulas testamenti; *potestas regiminis*, quæ repræsentabatur per virgam Aaron; *vita*, quæ repræsentabatur per manna, quod fuit sustentamentum vitæ. Vel per hæc tria significabantur tria Dei attributa, scilicet *sapientia* in tabulis, *potentia* in virgâ, *bonitas* in manna, tum propter dulcedinem, tum quia ex Dei misericordia est populo suo datum; et idè in memoriam divinæ misericordiæ conservabatur. Et hæc tria etiam figurata sunt in visione Isaïæ, cap. 6. Vidit enim Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum, et Seraphim assistentes, et domum impleri à gloriâ Dei; unde et Seraphim dicebant: *Plena est omnis terra gloriâ ejus.* Et sic similitudines Seraphim non ponebantur ad cultum (quod prohibebatur primò legis præcepto), sed in signum ministerii, ut dictum est hic, supra. In exteriori verò tabernaculo, quod significabat præsens seculum, continebantur etiam tria: scilicet *altare thymiamatis*, quod directè erat contra arcam; *mensa* autem propositionis, super quam duodecim panes apponebantur, erat posita ex parte aquilonari; *candelabrum* verò ex parte australi. Quæ tria videntur respondere tribus quæ erant in arcâ clausa; sed magis manifestè eadem repræsentabant. Oportet enim rationes rerum ad manifestiorem demonstrationem perducì, quàm sint in mente divinâ et Angelorum, ad hoc quod homines sapientes eas cognoscere possint, qui significantur per sacerdotes ingredientibus tabernaculum. In *candelabro* igitur designabatur, sicut in signo sensibili, *sapientia*, quæ intelligibilibus verbis exprimebatur in tabulis. Per *altare* verò *thymiamatis* significabatur *officium sacerdotum*, quorum erat populum ad Deum reducere; et hoc etiam significabatur per *virgam*; nam in illo altari incendebatur *thymiana* boni odoris, per quod significabatur *sanctitas populi* acceptabilis Deo. Dicitur enim Apocalyp. 7, quod per *fumum aromatatum* significantur *justificationes sanctorum* (1). Convenienter autem *sacerdotalis dignitas* in arcâ significabatur per *virgam*, in exteriori verò tabernaculo per *altare thymiamatis*; quia sacerdos mediator est inter Deum et populum, regens populum per potestatem divinam, quam virga significat; et fructum sui regiminis, scilicet sanctitatem populi, Deo offert (2), quasi in altari thymiamatis. Per *mensam* autem significatur *temporale nutrimentum vitæ*, sicut et per manna; sed hoc est communius et grossius nutrimentum, illud autem suavius et subtilius. Convenienter autem *candelabrum* ponebatur ex parte australi; *mensa* autem ex parte aquilonari; quia australis pars est dextra pars mundi, aquilonaris autem sinistra, ut dicitur in 2 de Cœlo et Mundo, text. 15. Sapientia autem pertinet ad dextram, sicut et cætera spiritualia bona; temporale

(1) Nihil simile in cap. 8; at in 19, 8: *Byssinum enim justificationes sunt sanctorum.*

(2) Ita codd. Alcan. Parisiensis, alique. Al., *offer-*

(1) Ita codd. Alcan. Venetus SS. Joannis, et Pauli, Parisiensis Nicolai, Salmanticensis, et edit. Patav. ann. 1712. Alii Mss. et editi libri addunt *perperam, lapidea*. Vide Admonitionem huic parti præmissam cap. 5.

(2) Al., *super.*

autem patrimonium ad sinistram, secundum illud Prov. 3, 16 : *In sinistra illius divitiæ et gloria*. Potestas autem sacerdotalis media est inter temporalia et spiritualem sapientiam, quia per eam et spiritualis sapientia, et temporalia dispensantur.

Potest autem et horum alia ratio assignari magis litteralis. In arcâ enim continebantur tabulæ legis ad tollendam legis oblivionem; unde dicitur Exod. 24 : *Dabo tibi duas tabulas lapideas, et legem, ac mandata quæ scripsi, ut doceas filios Israel*. Virga verò Aaron ponebatur ibi ad comprimendam dissensionem populi de sacerdotio Aaron. Unde dicitur Num. 17, 10 : *Refer virgam Aaron in tabernaculum testimonii, ut reservetur in signum rebellium filiorum Israel*. Manna autem conservabatur in arcâ ad commemorandum beneficium quod Dominus præstitit filiis Israel in deserto; unde dicitur Exod. 16, 32 : *Imple gomor ex eo, et custodiatur in futuras retrò generationes, ut nòrint panes quibus alui vos in solitudine*. Candelabrum verò erat institutum ad honorificentiam tabernaculi; pertinet enim ad magnificentiam domûs quòd sit benè luminosa. Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit, lib. 3 Antiquit., cap. 7 et 8, ad fin., ad significantum septem planetas, quibus totus mundus illuminatur. Et ideò ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illâ parte est nobis planetarum cursus. Altare verò thymiamatis erat institutum, ut jugiter in tabernaculo esset fumus boni odoris, tum propter venerationem tabernaculi, tum etiam in remedium fœtoris, quem oportebat accidere ex effusione sanguinis et occisione animalium. Ea enim quæ sunt fœtida despiciuntur quasi vilia; quæ verò sunt boni odoris, homines magis appetiuntur. Mensa autem apponebatur ad significantum quòd sacerdotes templo servientes in templo victum habere debebant. Unde duodecim panes superpositos mensæ, in memoriam duodecim tribuum, solis sacerdotibus edere licitum erat, ut habetur Matth. 12. Mensa autem non ponebatur directè in medio ante propitiatorium, ad excludendum ritum idololatriæ. Nam gentiles in sacris lunæ ponebant mensam coram idolo lunæ; unde dicitur Jerem. 7, 18 : *Mulieres conspergunt adipem, ut faciant placentas reginæ cæli*. In atrio verò extra tabernaculum continebatur altare holocaustorum, in quo offerebantur Deo sacrificia de his quæ erant à populo possessa. Et ideò in atrio poterat esse populus, qui hujusmodi Deo offerebat per manus sacerdotum; sed ad interius altare, in quo ipsa devotio et sanctitas populi offerebatur, non poterant accedere nisi sacerdotes, quorum erat Deo offerre populum. Est autem hoc altare extra tabernaculum in atrio constitutum ad removendum cultum idololatriæ : nam gentiles intra templa altaria constituebant ad immoiandum idolis.

Figuralis verò ratio omnium horum assignari potest ex relatione tabernaculi ad Christum qui figurabatur. Est autem considerandum quòd ad designandam imperfectionem legalium figurarum diversæ figuræ fuerunt

institutæ in templo ad significantum Christum. Ipse enim significatur per propitiatorium, quia *ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, ut dicitur 1 Joan. 2, 2. Et convenienter hoc propitiatorium à Cherubim portabatur, quia de eo scriptum est : *Adorent eum omnes Angeli Dei*, ut habetur Hebr. 1, 6. Ipse etiam significatur per arcam, quia sicut arca erat constructa de lignis Sethim, ita corpus Christi de membris purissimis constabat. Erat autem deaurata, quia Christus fuit plenus sapientiâ et charitate, quæ per aurum significatur. Intra arcam autem erat urna aurea, id est, sancta anima, habens manna, id est, omnem plenitudinem sanctitatis et divinitatis. Erat etiam in arcâ virga, id est, potestas sacerdotalis, quia ipse est factus sacerdos in æternum. Erant etiam ibi tabulæ testamenti, ad designandum quòd ipse Christus est legis dator. Ipse etiam Christus significatur per candelabrum, quia ipse dicit, Joan. 8, 12 : *Ego sum lux mundi*; per septem lucernas septem dona sancti Spiritûs. Ipse etiam significatur per mensam, quia ipse est spiritualis cibus, secundum illud Joan. 6, 51 : *Ego sum panis vivus*. Duodecim etiam panes significabant duodecim apostolos, vel doctrinam eorum. Sive per candelabrum et mensam potest significari doctrina et fides Ecclesiæ, quæ etiam illuminat et spiritualiter reficit. Ipse etiam Christus significatur per duplex altare, scilicet *holocaustorum* et *thymiamatis*, quia per ipsum oportet nos Deo offerre omnia virtutum opera; sive illa quibus carnem affligimus, quæ offeruntur quasi in altari holocaustorum; sive illa quæ majore mentis perfectione per spiritualia perfectorum desideria Deo offeruntur in Christo, quasi in altari thymiamatis, secundum illud ad Hebr. ult., 15 : *Per ipsum ergo offeramus hostiam laudis semper Deo*.

Ad septimum dicendum quòd Dominus præcepit altare construere ad sacrificia et munera offerenda in honorem Dei et sustentationem ministrorum qui tabernaculo deserviebant. De constructione autem altaris datur à Domino duplex præceptum : unum quidem in principio legis, Exod. 20, ubi Dominus mandavit quòd facerent *altare de terrâ*, vel saltem *de lapidibus non sectis*; et iterum quòd non facerent *altare excelsum*, ad quod oporteret per gradus ascendere; et hoc ad detestandum idololatriæ cultum. Gentiles enim idolis construebant altaria ornata et sublimia, in quibus credebant aliquid sanctitatis et numinis esse. Propter quod etiam Dominus mandavit Deut. 16, 21 : *Non plantabis lucum et omnem arborem juxta altare Domini Dei tui*. Idololatriæ enim consueverant sub arboribus sacrificare, propter amœnitatem et umbrositatem.

Quorum etiam præceptorum ratio figuralis fuit, quia in Christo, qui est nostrum altare, debemus confiteri veram carnis naturam quantum ad humanitatem, quod est *altare de terrâ facere*; et quantum ad divinitatem debemus in eo confiteri Patris æqualitatem, quod est *non ascendere per gradus ad altare*. Nec etiam juxta Christum debemus admittere doctrinam gentilium ad *lasciviam provocan-*

tem. Sed facto tabernaculo ad honorem Dei, non erant timendæ hujusmodi occasiones idololatriæ. Et ideò Dominus mandavit quòd fieret *altare holocaustorum de ære*, quod esset omni populo conspicuum; et *altari thymiamatis de auro*, quod soli sacerdotes videbant. Nec erat tanta pretiositas æris, ut per ejus copiam populus ad aliquam idololatriam provocaretur. Sed quia, Exod. 20, 26, ponitur pro ratione hujus præcepti: *Non ascendes per gradus ad altare meum*, id quod subditur: *Ne reveletur turpitudine tua*, considerandum est quòd hoc etiam fuit institutum ad excludendam idololatriam; nam in sacris Priapi sua pudenda gentiles populo denudabant. Postmodum autem indictus est sacerdotibus feminalium usus ad tegmen pudendorum. Et ideò sine periculo institui poterat tanta altaris altitudo, ut per aliquos gradus ligneos non stantes, sed portatiles in horâ sacrificii sacerdotes ad altare ascenderent sacrificia offerentes.

Ad octavum dicendum quòd corpus tabernaculi constabat ex quibusdam tabulis in longitudine erectis; quæ quidem interiùs tegebantur quibusdam cortinis ex quatuor coloribus variatis, scilicet de *byssos retortâ*, et *hyacintho*, ac *purpurâ*, *coccoque bis tincto*. Sed hujusmodi cortinæ tegebant solùm latera tabernaculi. In tecto autem tabernaculi erat operimentum unum de *pellibus hyacinthinis*, et super hoc aliud de *pellibus arietum rubricatis*, et desuper tertium de *quibusdam sagis cilicinis*, quæ non tantum operiebant tectum tabernaculi, sed etiam descendebant usque ad terram, et tegebant tabulas tabernaculi exterioriùs. Horum autem operimentorum ratio litteralis in communi erat ornatus et protectio tabernaculi, ut in reverentiâ haberetur. In speciali verò secundum quosdam per *cortinas* designabatur cælum sidereum, quod est diversis stellis variatum; per *saga*, aquæ quæ sunt supra firmamentum; per *pelles rubricatas*, cælum empyreum, in quo sunt Angeli; per *pelles hyacinthinas*, cælum sanctæ Trinitatis.

Figuralis autem ratio horum est, quia per tabulas, ex quibus construebatur tabernaculum, significantur Christi fideles, ex quibus construitur Ecclesia. Tegebantur autem interiùs tabulæ cortinis quadricoloribus, quia fideles interiùs ornantur quatuor virtutibus; nam in *byssos retortâ*, ut Glossa ord. Exod. 26 dicit, *significatur caro castitate renitens*; in *hyacintho mens superna cupiens*; in *purpurâ caro passionibus subjeiens*; in *cocco bis tincto mens inter passiones Dei et proximi dilectione præfulgens*. Per operimenta verò tecti designantur prælati et doctores, in quibus debet retineri cælestis conversatio, quod significatur per *pelles hyacinthinas*, promptitudo ad martyrium, quod significant *pelles rubricatæ*, austeritas vitæ et tolerantia adversorum, quæ significantur per *saga cilicina*, quæ erant exposita ventis et pluviis, ut Glossa dicit loc. cit.

Ad nonum dicendum quòd sanctificatio tabernaculi et vasorum ejus habebat causam litteralem, ut in majori reverentiâ haberetur, quasi per hujusmodi consecrationem divino cultui deputatum.

Figuralis autem ratio est, quia per hujusmodi sanctificationem significatur spiritualis sanctificatio viventis tabernaculi, scilicet fidelium, ex quibus constituitur Ecclesia Christi.

Ad decimum dicendum quòd in veteri lege erant septem solemnitates temporales; et una continua, ut potest colligi Numer. 28 et 29. Erat enim quasi continuum festum, quia quotidie mane et vespere immolabatur agnus; et per illud continuum festum jugis sacrificii repræsentabatur perpetuitas divinæ beatitudinis. Festorum autem temporalium primum erat quod iterabatur quâlibet septimanâ; et hæc erat *solemnitas sabbati*, quod celebrabatur in memoriam creationis rerum, ut supra dictum est, quæst. 100, art. 3, ad 2. Alia autem solemnitas iterabatur quolibet mense, scilicet *festum Neomeniæ*, quod celebrabatur ad commemorandum opus divinæ gubernationis; nam hæc inferiora præcipuè variantur secundum motum lunæ; et ideò celebrabatur hoc festum in novitate lunæ, non autem in ejus plenitudine, ad evitandum idololatrarum cultum, qui in tali tempore lunæ sacrificabant. Hæc autem duo beneficia sunt communia toti humano generi; et ideò frequentius iterabantur. Alia verò quinque festa celebrabantur semel in anno; et recolebantur in eis beneficia specialiter illi populo exhibita. Celebrabatur enim *festum Phase* primo mense ad commemorandum beneficium liberationis ex Ægypto. Celebrabatur autem *festum Pentecostes* post quinquaginta dies, ad recolendum beneficium legis datæ. Alia verò tria festa celebrabantur in mense septimo, qui quasi totus apud eos erat sollemnis, sicut et septimus dies. In primâ enim die mensis septimi erat *festum Tubarum* in memoriam liberationis Isaac, quando Abraham invenit arietem hærentem cornibus, quem repræsentabant per cornua, quibus buccinabant. Erat autem festum Tubarum quasi quædam invitatio, ut præpararent se ad sequens festum, quod celebrabatur decimo die; et hoc erat *festum Expiationis*, in memoriam illius beneficii quo Deus propitiatus est peccato populi de adoratione vituli ad preces Moysi. Post hoc autem celebrabatur *festum Scenopegiæ*, id est, Tabernaculorum, septem diebus, ad commemorandum beneficium divinæ protectionis et deductionis per desertum, ubi in tabernaculis habitaverunt. Unde in hoc festo debebant habere *fructum arboris pulcherrimæ*, id est, citrum, et *lignum densarum frondium*, id est, myrtum et quæ sunt odorifera, et *spatulas palmarum*, et *salices de torrente*, quæ diù retinent suum virorem (et hæc inveniuntur in terrâ promissionis), ad significandum quòd per aridam terram deserti eos deduxerat Deus ad terram deliciosam. Octavo autem die celebrabatur aliud festum, scilicet *Catus atque Collectæ*, in quo colligebantur à populo quæ erant necessaria ad expensas cultus divini; et significabatur adunatio populi, et pax præstita in terrâ promissionis.

Figuralis autem ratio horum festorum est quia per *juge sacrificium agni* figuratur perpetuitas Christi, qui est agnus Dei, secundum illud Hebr. ult., 8: *Jesus Christus heri*

et hodiè, ipse et in secula. Per sabbatum autem designatur spiritualis requies nobis data per Christum, ut habetur ad Hebr. 4. Per *Neomeniam* autem, quæ est incensio (1) novæ lunæ, significatur illuminatio primitivæ Ecclesiæ per Christum, eo prædicante et miracula faciente. Per *festum* autem *Pentecostes* significatur descensus Spiritûs sancti in Apostolos. Per *festum* autem *Tubarum* significatur prædicatio Apostolorum. Per *festum* autem *Expiationis* significatur emundatio à peccatis populi christiani. Per *festum* autem *Tabernaculorum* peregrinatio eorum in hoc mundo, in quo ambulant in virtutibus proficiendo. Per *festum* autem *Cæstis* atque *Collectæ* significatur congregatio fidelium in regno cælorum; et ideo illud festum dicebatur sanctissimum esse. Et hæc tria festa erant continua ad invicem, quia oportet expiatis à vitiis proficere in virtute, quousque perveniant ad Dei visionem, ut dicitur in Psalmo 83.

ARTICULUS V. — *Utrum sacramentorum veteris legis conveniens causa esse possit.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentorum veteris legis conveniens causa esse non possit. Ea enim quæ ad cultum divinum fiunt, non debent esse similia his quæ idololatræ observabant; unde dicitur Deuter. 12: *Non facies similiter Domino Deo tuo. Omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus fecerunt diis suis.* Sed cultores idolorum in cultu eorum cultris se incidebant usque ad effusionem sanguinis; dicitur enim 3 Reg. 18, 28, quod *incidebant se juxta ritum suum cultris et lanceolis, donec perfunderentur sanguine*, propter quod Dominus mandavit Deuter. 14, 1: *Non vos incidetis, nec facietis calvitium super mortuo; quoniam populus sanctus es Domino Deo tuo, et te elegit, ut sis ei in populum peculiarem de cunctis gentibus quæ sunt super terram.* Inconvenienter igitur circumcisio erat instituta in lege.

2. Præterea, ea quæ in cultum divinum fiunt, debent honestatem et gravitatem habere, secundum illud Psal. 34, 18: *In populo gravi laudabo te.* Sed ad levitatem quamdam pertinere videtur ut homines festinanter comedant. Inconvenienter igitur præceptum est Exod. 12, ut comederent festinanter agnum paschalem; et alia etiam circa ejus comestionem sunt instituta quæ videntur omnino irrationalia esse.

3. Præterea, sacramenta veteris legis figuræ fuerunt sacramentorum novæ legis. Sed per agnum paschalem significatur sacramentum Eucharistiæ, secundum illud 1 ad Corinth. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus.* Ergo etiam debuerunt esse aliqua sacramenta in lege quæ præfigurarent alia sacramenta novæ legis, sicut confirmationem et extremam unctionem, et matrimonium, et alia sacramenta.

4. Præterea, purificatio non potest convenienter fieri nisi ab aliquibus immunditiis. Sed quantum ad Deum nullum corporale re-

putatur immundum, quia omne corpus creatura Dei est; et *omnis creatura Dei bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut dicitur 1 ad Tim. 4, 4. Inconvenienter igitur purificabantur propter contactum hominis mortui, vel alicujus hujusmodi corporalis infectionis.

5. Præterea, Eccli. 34, 4, dicitur: *Ab immundo quid mundabitur?* Sed cinis vaccæ rufæ, quæ comburebatur, immundus erat, quia immundum reddebat, dicitur enim Num. 19, 7, quod *sacerdos qui immolabat eam, commaculatus erat usque ad vesperum*; similiter et ille qui eam comburebat, et etiam ille qui ejus cineres colligebat. Ergo inconvenienter præceptum ibi fuit ut per hujusmodi cinerem ibi aspersum immundi purificarentur.

6. Præterea, peccata non sunt aliquid corporale, quod possit deferri de loco ad locum; neque etiam per aliquid immundum potest homo à peccato mundari. Inconvenienter igitur ad expiationem peccatorum populi sacerdos super unum hircorum confitebatur peccata filiorum Israel, ut portaret ea in desertum; per alium autem, quo utebantur ad purificationes simul cum vitulo comburentes extra castra, immundi reddebantur, ita quod oportebat eos lavare vestimenta, et carnem aquâ.

7. Præterea, illud quod jam est mundatum, non oportet iterum mundari. Inconvenienter igitur mundata lepra hominis, vel etiam ejus domus, alia purificatio adhibebatur, ut habetur Levit. 14.

8. Præterea, spiritualis immunditia non potest per corporalem aquam, vel pilorum rasuram emundari. Irrationabile igitur videtur quod Dominus præcepit Exod. 30, 18, ut *fieret labium æneum cum basi suâ ad lavandum manus et pedes sacerdotum, qui ingressuri erant tabernaculum*; et quod præcipitur Num. 8, 7, quod *Levitæ abstergerentur aqua lustrationis, et raderent omnes pilos carnis suæ.*

9. Præterea, quod majus est, non potest sanctificari per illud quod minus est. Inconvenienter igitur per quamdam unctionem corporalem, et corporalia sacrificia, et oblationes corporales fiebat in lege consecratio majorum et minorum sacerdotum, ut habetur Levit. 8, et Levitarum, ut habetur Num. 8.

10. Præterea, sicut dicitur 1 Regum 16, 7: *Homines vident ea quæ patent* (1); *Deus autem intuetur cor.* Sed ea quæ exterius patent in homine, est corporalis dispositio, et etiam indumenta. Inconvenienter igitur sacerdotibus majoribus et minoribus quædam specialia vestimenta deputabantur, de quibus habetur Exod. 28. Et sine ratione videtur quod prohiberetur aliquis à sacerdotio propter corporales defectus, secundum quod dicitur Levit. 21, 17: *Homo de semine tuo per familias qui habuerit maculam, non offeret panes Deo suo, si cæcus fuerit, vel claudus, etc.* Sic igitur videtur quod sacramenta veteris legis irrationalia fuerint.

(1) Ita cod. Alcan. Edit. Patav. cum Nicolaio, in-
cepto. Edit. Rom., intensio.

(1) Vulgata: Homo videt ea quæ parent.

Sed contra est quod dicitur Lev. 20, 8 : *Ego sum Dominus, qui sanctifico vos.* Sed à Deo nihil sine ratione fit; dicitur enim in Psal. 103, 24 : *Omnia in sapientiâ fecisti.* Ergo in sacramentis veteris legis, quæ ordinabantur ad hominum sanctificationem, nihil erat sine rationabili causâ.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 101, art. 4, sacramenta propriè dicuntur illa quæ adhibebantur Dei cultoribus ad quamdam consecrationem, per quam scilicet deputabantur quodammodò ad cultum Dei. Cultus autem Dei generali quidem modo pertinebat ad totum populum, sed speciali modo pertinebat ad sacerdotes et Levitas, qui erant ministri cultûs divini. Et idè in istis sacramentis veteris legis quædam pertinebant communiter ad totum populum, quædam autem specialiter ad ministros. Et circa utrosque tria erant necessaria. Quorum primum est institutio in statu colendi Deum; et hæc quidem institutio communiter quantum ad omnes fiebat per circumcisionem, sine quâ nullus admittebatur ad aliquid legalium; quantum verò ad sacerdotes, per sacerdotum consecrationem. Secundò requirebatur usus eorum quæ pertinent ad divinum cultum: et sic quantum ad populum erat esus paschalis convivii, ad quem nullus incircumciscus admittebatur, ut patet Exod. 12, et quantum ad sacerdotes oblatio victimarum, et esus panum propositionis et aliorum, quæ erant sacerdotum usibus deputata. Tertiò requirebatur remotio eorum per quæ aliqui impediabantur à cultu divino, scilicet immunditiarum; et sic quantum ad populum erant institutæ quædam purificationes à quibusdam exterioribus immunditiis, et etiam expiationes à peccatis; quantum verò ad sacerdotes et Levitas erat instituta ablutio manuum et pedum, et rasio pilorum.

Et hæc omnia habebant rationabiles causas et litterales, secundum quòd ordinabantur ad cultum Dei pro tempore illo, et figurales, secundum quòd ordinabantur ad figurandum Christum, ut patebit per singula discurrenti.

Ad primum ergo dicendum quòd litteralis ratio circumcisionis principalis quidem fuit ad protestationem fidei unius Dei. Et quia Abraham fuit primus qui se ab infidelibus separavit, *exiens de domo sua, et de cognatione sua*, idè ipse primus circumcisionem accepit; et hanc causam assignat Apostolus ad Rom. 4, 11 : *Signum accepit circumcisionis, signaculum justitiæ fidei, quæ est in præputio*; quia scilicet in hoc legitur *Abrahæ fides reputata ad justitiam, quia contra spem in spem credidit*, scilicet contra spem naturæ in spem gratiæ, ut fieret pater multarum gentium, cum ipse esset senex, et uxor sua esset anus, et sterilis. Et ut hæc protestatio et imitatio fidei Abraham firmaretur in cordibus Judæorum, acceperunt signum in carne suâ, ejus oblivisci non possent; unde dicitur Genes. 17, 13 : *Erit pactum meum in carne vestra in sædus æternum.* Idè autem fiebat octavâ die, quia antea puer est valdè tenellus, et posset ex hoc graviter lædi, et reputatur adhuc quasi

quiddam non solidatum; unde etiam nec animalia offerebantur ante octavum diem. Ideo verò non magis tardabatur, ne propter dolorem aliqui signum circumcisionis refugerent, et ne parentes etiam, quorum amor increscit ad filios, post frequentem conversationem, et eorum augmentum, eos circumcisioni subtraherent. Secunda ratio esse potuit ad debilitationem concupiscentiæ in membro illo. Tertia ratio est in sugillationem sacrorum Veneris et Priapi, in quibus illa pars corporis honorabatur. Dominus autem non prohibuit nisi incisionem quæ in cultu idolorum fiebat, cui non erat similis prædicta circumcisio.

Figuralis verò ratio circumcisionis erat, quia figurabatur ablatio corruptionis fienda per Christum, quæ perfectè complebitur in octavâ ætate, quæ est ætas resurgentium. Et quia omnis corruptio culpæ et pænæ provenit in nos per carnalem originem ex peccato primi parentis, idè talis circumcisio fiebat in membro generationis; unde Apostolus dicit ad Coloss. 2, 11 : *Circumcisi estis in Christo circumcisione non manu factâ in expoliatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi.*

Ad secundum dicendum quòd litteralis ratio convivii paschalis fuit in commemorationem beneficii quo Deus eduxit eos de Ægypto; unde per hujusmodi convivii celebrationem profitebantur se ad illum populum pertinere quem Deus sibi assumpserat ex Ægypto. Quando enim fuerunt ex Ægypto liberati, præceptum est eis ut sanguine agni linirent superliminaria domorum, quasi protestantes se recedere à ritibus Ægyptiorum, qui arietem colebant; et unde liberati sunt per sanguinis agni aspersionem, vel linitionem in postibus domorum, à periculo exterminii, quod imminebat Ægyptiis. In illo autem exitu eorum de Ægypto duo fuerunt, scilicet festinantia ad egrediendum; *impellebant enim eos Ægyptii, ut exirent velociter*, ut habetur Exod. 12, 33. Imminebatque periculum ei qui non festinaret exire cum multitudine, ne remanens occideretur ab Ægyptiis. Festinantia autem designabatur dupliciter. Uno quidem modo per ea quæ comedebant; præceptum enim eis erat quòd comederent panes azymos in hujus signum quod *non poterant fermentari, cogentibus exire Ægyptiis*; et quòd *comederent assum igni*; sic enim velocius præparabatur, et quòd *os non comminuerent ex eo*, quia in festinantiâ non vacat ossa frangere. Alio modo quantum ad modum comedendi; dicitur enim: *Renes vestros accingetis, calceamenta habebitis in pedibus, tenentes baculos in manibus, et comedetis festinanter*; quod manifestè designat homines existentes in promptu itineris. Ad idem etiam pertinet quod eis præcipitur: *In unâ domo comedetis, neque efferetis de carnibus ejus foras*, quia scilicet propter festinantiam non vacabat invicem mittere xenia. Amaritudo autem, quam passi fuerant in Ægypto, significabatur per *lactucas agrestes*.

Figuralis autem ratio patet, quia per immolationem agni paschalis significabatur im-

molatio Christi, secundum illud 1 ad Corinth. 5, 7: *Pascha nostrum immolatus est Christus*. Sanguis verò agni liberans ab exterminatore, linitis superliminaribus domorum, significat fidem passionis Christi in corde et ore fidelium, per quam liberamur à peccato et morte, secundum illud 1 Petr. 1, 18: *Redempti estis... pretioso sanguine Agni immaculati*. Comedebantur autem carnes illæ ad significandum esum corporis Christi in sacramento. Erant autem assæ igni, ad significandam passionem vel charitatem Christi. Comedebantur autem cum azymis panibus ad significandum puram conversationem fidelium sumentium corpus Christi, secundum illud 1 ad Cor. 5, 8: *Epulemur in azymis sinceritatis et veritatis*. Lactucæ autem agrestes addebantur in signum pœnitentiæ peccatorum, quæ necessaria est sumentibus corpus Christi. Renes autem accingendi sunt cingulo castitatis. Calceamenta autem pedum sunt exempla mortuorum patrum. Baculi autem habendi in manibus significant pastorem custodiam. Præcipitur autem quòd in unâ domo agnus paschalis comedatur, id est in Ecclesiâ Catholicorum, non in conventiculis hæreticorum.

Ad tertium dicendum quòd quædam sacramenta novæ legis habuerunt in veteri lege sacramenta figuralia sibi correspondentia. Nam circumcisioni respondet baptismus, qui est fidei sacramentum. Unde dicitur ad Col. 2, 11: *Circumcisi estis in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo*. Convivio verò agni paschalis respondet in novâ lege sacramentum Eucharistiæ. Omnibus autem purificationibus veteris legis respondet in novâ lege sacramentum pœnitentiæ. Consecratione autem pontificis et sacerdotum respondet sacramentum ordinis. Sacramento autem confirmationis, quod est sacramentum plenitudinis gratiæ, non potest respondere in veteri lege aliquod sacramentum, quia nondum advenerat tempus plenitudinis, eò quòd *neminem (1) ad perfectum adduxit lex*, Hebr. 7, 19. Similiter autem et sacramento extremæ unctionis, quod est quædam immediata præparatio ad introitum gloriæ, cujus additus nondum patebat in veteri lege, pretio nondum soluto. Matrimonium autem fuit quidem in veteri lege, prout erat in officium naturæ, non autem prout est sacramentum conjunctionis Christi et Ecclesiæ, quæ nondum erat facta. Unde et in veteri lege dabatur libellus repudii, quod est contra sacramenti rationem.

Ad quartum dicendum quòd, sicut supra dictum est, in corp. art., purificationes veteris legis ordinabantur ad removendum impedimenta cultûs divini; qui quidem est duplex: scilicet spiritualis, qui consistit in devotione mentis ad Deum; et corporalis, qui consistit in sacrificiis, et oblationibus, et aliis hujusmodi. A cultu autem spirituali impediuntur homines per peccata, quibus homines pollui dicebantur, sicut per idololatriciam et homicidium, per adulteria et incestus.

(1) Vulgata, *nihil*.

Et ab istis pollutionibus purificabantur homines per aliqua sacrificia vel communiter oblata pro totâ multitudine, vel etiam pro peccatis singulorum; non quòd sacrificia illa carnalia haberent ex seipsis virtutem expiandi peccatum; sed quia significabant expiationem peccatorum futuram per Christum, cujus participes erant etiam antiqui protestantes fidem Redemptoris in figuris sacrificiorum. A cultu verò exteriori impediabantur homines per quasdam immunditias corporales; quæ quidem primò considerabantur in hominibus, et consequenter etiam in aliis animalibus, et in vestimentis, et domibus, et vasis. In hominibus quidem immunditia reputabatur partim quidem ex ipsis hominibus, partim autem ex contactu rerum immundarum. Ex ipsis autem hominibus immundum reputabatur omne illud quod corruptionem aliquam jam habebat, vel erat corruptioni expositum. Et idè quia mors est corruptio quædam, cadaver hominis reputabatur immundum. Similiter etiam quia lepra ex corruptione humorum contingit, qui etiam exterius erumpunt, et alios inficiunt, leprosi etiam reputabantur immundi; similiter etiam mulieres patientes sanguinis fluxum sive per infirmitatem, sive etiam per naturam vel temporibus menstrui, vel etiam tempore conceptionis; et eadem ratione viri reputabantur immundi fluxum seminis patientes vel per infirmitatem, vel per pollutionem nocturnam, vel etiam per coitum; nam omnis humiditas prædictis modis ab homine egrediens, quandam immundam infectionem habet. Inerat etiam hominibus immunditia quædam ex contactu quarumcumque rerum immundarum.

Istarum autem immunditiarum erat ratio et litteralis, et figuralis. Litteralis quidem propter reverentiam eorum quæ ad divinum cultum pertinent, tum quia homines pretiosas res contingere non solent, cum fuerint immundi; tum etiam ut ex raro accessu ad sacra ea magis venerarentur. Cum enim omnes hujusmodi immunditias rarò aliquis cavere possit, contingebat quòd rarò poterant homines accedere ad attingendum ea quæ pertinebant ad divinum cultum; et sic quando accedebant, cum majori reverentiâ et humilitate mentis accedebant. Erat etiam in quibusdam horum ratio litteralis, ut homines non reformidarent accedere ad divinum cultum, quasi refugientes consortium leproso-rum et similium infirmorum, quorum morbus abominabilis erat, et contagiosus. In quibusdam etiam ratio erat ad vitandum idololatriæ cultum; quia gentiles in ritu suorum sacrificiorum utebantur quandoque et humano sanguine, et semine. Omnes autem hujusmodi immunditiæ corporales purificabantur vel per solam aspersionem aquæ, vel, quæ majores erant, per aliquod sacrificium ad expiandum peccatum, ex quo tales infirmitates contingebant.

Ratio autem figuralis harum immunditiarum fuit, quia per hujusmodi exteriores immunditias figurabantur diversa peccata. Nam immunditia cadaveris cujuscumque significat

immunditiam peccati, quod est mors animæ. Immunditia autem lepræ significat immunditiam hæreticæ doctrinæ: tum quia hæretica doctrina contagiosa est, sicut et lepra; tum quia *nulla etiam falsa doctrina est, quæ vera falsis non admisceat* (ut Aug. dicit lib. 3 Quæst. evang., cap. 40); sicut etiam in superficie corporis leprosi apparet quædam distinctio quarundam macularum ab aliâ carne integrâ. Per immunditiam autem mulieris sanguinfluæ designatur immunditia idololatriæ, propter immolatitium cruorem. Per immunditiam verò viri seminiflui designatur immunditia vanæ locutionis, eò quòd semen est verbum Dei. Per immunditiam verò coitus et mulieris parientis designatur immunditia peccati originalis. Per immunditiam verò mulieris menstruatæ designatur immunditia mentis per voluptates emollitæ. Universaliter verò per immunditiam contactus rei immundæ designatur immunditia consensûs in peccatum alterius, secundum illud 2 ad Cor. 6, 17: *Exite de medio eorum, et separamini, et immundum ne tetigeritis*. Hujusmodi autem immunditia contactus derivabatur etiam ad res inanimatas; quidquid enim quocumque modo tangebatur immundus, immundum erat. In quo lex attenuavit superstitionem gentilium, qui non solum per contactum immundi dicebant immunditiam contrahi, sed etiam per colloctionem, aut per aspectum, ut rabbi Moyses dicit, in lib. 3 *Dux errantium*, cap. 48, ante med., de muliere menstruatâ. Per hoc autem mysticè significabatur id quod dicitur Sap. 14, 9: *Similiter odio sunt Deo impius et impietas ejus*.

Erat autem et immunditia quædam ipsorum rerum inanimatarum secundum se, sicut erat immunditia lepræ in domo et in vestimentis. Sicut enim morbus lepræ accidit in hominibus ex humore corrupto putrefaciente carnem et corrumpente; ita etiam propter aliquam corruptionem et excessum humiditatis, vel siccitatis, fit quandoque aliqua corruptio in lapidibus domûs, vel etiam in vestimentis. Et ideò hanc corruptionem vocabat lex lepram, ex quâ domus vel vestis immunda judicaretur; tum quia omnis corruptio ad immunditiam pertinebat, ut dictum est hic sup., tum etiam quia circa hujusmodi corruptionem gentiles deos penates colebant (1). Et ideò lex præcepit hujusmodi domus, in quibus fuerit talis corruptio perseverans, destrui, et vestes comburi, ad tollendum idololatriæ occasionem. Erat etiam et quædam immunditia vasorum, de quâ dicitur Num. 19, 15: *Vas quod non habuerit cooperculum et ligaturam desuper, immundum erit*. Cujus immunditiæ causa est, quia in talia vasa de facili poterat aliquid immundum cadere, unde poterant immundari. Erat etiam hoc præceptum ad declinandum idololatriam. Credebant enim idololatræ, quòd si mures, aut lacertæ, vel aliqua hujusmodi, quæ immolabant idolis, caderent in vasa, vel in aquas, essent diis

gratiora. Adhuc etiam aliquæ mulierculæ vasa dimittunt discooperta in obsequium nocturnorum numinum, quæ *Janas* vocant.

Harum autem immunditiarum ratio est figuralis, quia per lepram domûs significatur immunditia congregationis hæreticorum; per lepram verò in veste lineâ significatur perversitas morum ex amaritudine mentis; per lepram verò vestis laneæ significatur perversitas adulatorum; per lepram in stamine significantur vitia animæ; per lepram verò in subtegmine significantur peccata carnalia; sicut enim stamen est in subtegmine, ita anima in corpore. Per vas autem quod non habet cooperculum nec ligaturam, significatur homo qui non habet aliquod velamen taciturnitatis, et qui non constringitur aliquâ censurâ disciplinæ.

Ad quintum dicendum quòd, sicut supra dictum est, in solut. præc., duplex erat immunditia in lege: una quidem per aliquam corruptionem mentis, vel corporis, et hæc etiam immunditia major erat; alia verò erat immunditia ex solo contactu rei immundæ, et hæc minor erat, et faciliori ritu expiabatur: nam immunditia prima expiabatur per sacrificia pro peccato, quia omnis corruptio procedit ex peccato, et peccatum significat; sed secunda immunditia expiabatur per solam aspersionem aquæ ejusdam; de quâ quidem aquâ expiationis habetur Num. 19; mandatur enim ibi à Domino quòd accipiant vaccam rufam in memoriam peccati quod commiserunt in adoratione vituli. Et dicitur vacca magis quàm vitulus, quia sic Dominus synagogam vocare consuevit, secundum illud Oseæ 4, 16: *Sicut vacca lasciviens declinavit Israel*. Et hoc fortè ideò, quia vaccas in morem Ægypti coluerunt, secundum illud Oseæ 10, 5: *Vaccas Bethaven coluerunt*; et in detestationem peccati idololatriæ immolabatur extra castra; et ubicumque sacrificium fiebat pro expiatione multitudinis peccatorum, cremabatur extra castra totum. Et ut significaretur per hoc sacrificium emundari populus ab universitate peccatorum, *intingebat sacerdos digitum in sanguine ejus, et aspergebat contra fores sanctuarii septem vicibus*; quia septenarius numerus universitatem significat; et ipsa etiam aspersio sanguinis pertinebat ad detestationem idololatriæ, in quâ sanguis immolatitius non effundebatur, sed congregabatur, et circa ipsum homines comedebant in honorem idolorum. *Comburebatur autem in igne*, vel quia Deus Moysi in igne apparuit, et in igne data est lex, vel quia per hoc significabatur quòd idololatria totaliter erat extirpanda, et omne quod ad idololatriam pertinebat; sicut vacca cremabatur cum pelle, et carnibus, sanguine, et fimo flammæ traditis. Adjungebatur etiam in combustionem lignum cedrinum, hyssopus, coccusque bis tinctus, ad significandum quòd sicut ligna cedrina non de facili putrescunt, et coccus bis tinctus non amittit colorem, et hyssopus retinet etiam odorem, postquàm fuerit desiccatus; ita etiam hoc sacrificium erat in conservationem ipsius populi, et honestatis, et devotionis ipsius. Unde dicitur de cineribus

(1) Ita cum quibusdam Mss. editi passim. Codd. Alcan. et Tarrac.: *Contra hujusmodi conceptionem gentiles deos penates (Alcan., ponentes) colebant*; fortè melius.

vaccæ, ut sint multitudini filiorum Israel in custodiam. Vel, secundum Josephum, lib. 3 Antiquit., cap. 8, 9 et 10, quatuor elementa significata sunt. Igni enim apponebatur *cedrus*, significans terram propter sul terrestritatem; *hyssopus* significans aerem propter odorem; *coccus bis tinctus*, significans aquam, eâdem ratione quâ etiam *purpura* propter tincturas, quæ ex aquis sumuntur; ut per hoc exprimeretur quodd illud sacrificium offerebatur creatori quatuor elementorum. Et quia huiusmodi sacrificium offerebatur pro peccato idololatriæ, in ejus detestationem, et *comburens*, et *cineres colligens*, et ille qui *aspergit aquas*, in quibus cinis ponebatur, immundi reputabantur; ut per hoc ostenderetur quodd quidquid quocumque modo ad idololatriam pertinet, quasi immundum est abijciendum. Ab hac autem immunditiâ purificabantur per solam vestimentorum ablutionem; nec indigebant aquâ aspergi propter huiusmodi immunditiam, quia sic esset processus in infinitum; ille enim qui aspergebat aquam, immundus fiebat; et sic si ipse se ipsum aspergeret, immundus remaneret; si autem alius eum aspergeret, ille immundus esset, et similiter ille qui illum aspergeret, et sic in infinitum.

Figuralis autem ratio huius sacrificii est, quia per vaccam rufam significatur Christus, secundum infirmitatem assumptam, quam fœmininus sexus designat; sanguinem autem passionis ejus designat vaccæ color. Erat autem *vacca rufa ætatis integræ*, quia omnis operatio Christi est perfecta; *in quâ nulla erat macula, nec portavit jugum*, quia Christus innocens fuit, nec portavit jugum peccati. Præcipitur autem *adduci ad Moysen*; quia imputabant ei transgressionem Mosaicæ legis in violatione sabbati. Præcipitur autem *tradi Eleazaro sacerdoti*; quia Christus occidendus in manus sacerdotum traditus est. *Immolatur autem extra castra*, quia *extra portam Christus passus est*. *Intingit autem sacerdos digitum in sanguine ejus*, quia per discretionem, quam digitus significat, mysterium passionis Christi est considerandum et imitandum. *Aspergitur autem contra tabernaculum*, per quod Synagoga designatur, vel ad condemnationem Judæorum non credentium, vel ad purificationem credentium; et hoc *septem vicibus*, vel propter septem dona Spiritûs sancti, vel propter septem dies, in quibus omne tempus intelligitur. Sunt autem omnia quæ ad Christi incarnationem pertinent, *igne cremanda*, id est, spiritualiter intelligenda; nam per *pellem* et *carnem* exterior Christi operatio significatur; per *sanguinem* subtilis et interna virtus exteriora facta vivificans; per *finum* lassitudo, sitis et omnia huiusmodi ad infirmitatem pertinentia. Adduntur autem tria, scilicet *cedrus*, quod significat altitudinem spei, vel contemplationis; *hyssopus*, quod significat humilitatem, vel fidem; *coccus bis tinctus*, quod significat geminam charitatem: per hæc enim debemus Christo passo adhærere. Iste autem cinis combustionis *colligitur à viro mundo*, quia reliquæ passionis pervenerunt ad gentiles, qui non fuerunt

culpabiles in Christimorte. Apponuntur autem *cineres in aquâ ad expiandum*, quia ex passione Christi baptismus sortitur virtutem emundandi peccata. Sacerdos autem, qui immolabat, et *comburebat vaccam*, et ille qui *comburebat*, et qui *colligebat cineres*, immundus erat, et etiam qui *aspergebat aquam*, vel quia Judæi sunt facti immundi ex occisione Christi, per quem nostra peccata expiantur; et hoc *usque ad vesperum*, id est, usque ad finem mundi, quando reliquæ Israel convertentur; vel quia illi qui tractant sancta, intendentes ad emundationem aliorum, ipsi etiam aliquas immunditias contrahunt, ut Gregorius dicit in Pastoralis, part. 2, cap. 3, circa fin., et hoc *usque ad vesperum*, id est, usque ad finem præsentis vitæ.

Ad sextum dicendum quodd, sicut dictum est in resp. ad 4, immunditia quæ ex corruptione proveniebat vel mentis vel corporis expiatur per sacrificia pro peccato. Offerebantur autem specialia sacrificia pro peccatis singulorum. Sed quia aliqui negligentes erant circa expiationem huiusmodi peccatorum et immunditiarum, vel etiam propter ignorantiam ab expiatione huiusmodi desistebant, institutum fuit ut semel in anno decimâ die septimi mensis fieret sacrificium expiationis pro toto populo. Et quia, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 7, 28: *Lex constituit homines sacerdotes infirmitatem habentes*, oportebat quodd sacerdos prius offerret pro seipso vitulum pro peccato in commemorationem peccati quodd Aaron fecerat in consolatione vituli aurei; et arietem in holocaustum, per quodd significabatur quodd sacerdotis prælatio, quam aries designat, qui est dux gregis, erat, ordinanda ad honorem Dei. Deinde autem *offerebat pro populo duos hircos*, quorum unus immolabatur ad expiandum peccatum multitudinis. Hircus enim animal fœtidum est, et de pilis ejus fiunt vestimenta pungentia; ut per hoc significaretur fœtor, et immunditia, et aculei peccatorum. Huius autem hirci immolati sanguis inferebatur simul etiam cum sanguine vituli in Sancta sanctorum, et aspergebatur ex eo totum Sanctuarium, ad significandum quodd tabernaculum emundabatur ab immunditiis filiorum Israel. Corpus verò hirci et vituli, quæ immolata sunt pro peccato, oportebat comburi, ad ostendendum consumptionem (1) peccatorum, non autem in altari, quia ibi non comburebantur totaliter nisi holocausta: unde mandatum erat *ut comburentur extra castra* in detestationem peccati; hoc enim fiebat, quandocumque immolabatur sacrificium pro aliquo gravi peccato, vel pro multitudine peccatorum. Alter verò hircus *emittebatur in desertum*, non quidem ut offerretur dæmonibus, quos colebant gentiles in desertis, quia eis nihil licebat immolari, sed ad significandum effectum illius sacrificii immolati; et ideò sacerdos imponebat manum super caput ejus, confitens peccata filiorum Israel, ac si ille hircus deportaret ea in desertum, ubi à bestiis comederetur, quasi portans pœnam pro peccatis populi. Dicebatur

(1) Al., *consummationem*.

autem *portare peccata populi*, vel quia in ejus emissionem significabatur remissio peccatorum populi; vel quia colligabatur super caput ejus aliqua schedula, ubi erant scripta peccata.

Ratio autem figuralis horum erat, quia Christus significatur et per *vitulum*, propter virtutem; et per *arietem*, quia ipse est dux fidelium; et per *hircum*, propter *similitudinem carnis peccati*; et ipse Christus est immolatus pro peccatis et sacerdotum, et populi, quia per ejus passionem et majores et minores à peccato mundantur. *Sanguis* autem *vituli et hirci infertur in Sancta per pontificem*, quia per sanguinem passionis Christi patet nobis introitus in regnum cœlorum. *Comburentur autem eorum corpora extra castra*, quia *extra portam Christus passus est*, ut Apostolus dicit ad Hebr. ult., 12. Per *hircum* autem qui emittebatur, potest significari vel ipsa divinitas Christi quæ in solitudinem abiit, homine Christo patiente, non quidem locum mutans, sed virtutem cohibens; vel significatur concupiscentia mala, quam debemus à nobis abjicere, virtuosos autem motus Domino immolare. De immunditiâ verò eorum qui hujusmodi sacrificia comburebant, eadem ratio est quæ in sacrificio vitulæ rufæ dicta est in resp. ad 5.

Ad septimum dicendum quòd per ritum legis leprosus non emundabatur à maculâ lepræ, sed emundatus ostendebatur; et hoc significatur Levit. 14, 3, 4, cùm dicitur de sacerdote: *Cùm venerit lepram esse emundatam, præcipiet ei qui purificatur*. Jam ergo lepra mundata erat; sed purificari dicebatur, in quantum judicio sacerdotis restituebatur consortio hominum et cultui divino. Contingebat tamen quandoque ut divino miraculo per ritum legis, corporalis mundaretur lepra, quando sacerdos decipiebatur in judicio. Hujusmodi autem purificatio leprosi dupliciter fiebat: nam primò judicabatur esse mundus; secundò autem restituebatur, tanquàm mundus, consortio hominum et cultui divino, scilicet post septem dies. In primâ autem purificatione offerebat pro se leprosus mundatus *duos passeres vivos, et lignum cedrinum, et vermiculum, et hyssopum*, hoc modo ut filo coccineo ligarentur passer et hyssopus simul cum ligno cedrino; ita scilicet quòd lignum cedrinum esset quasi manubrium aspersorii; hyssopus verò et passer erant id quod de aspersorio tingebatur in sanguine alterius passeris immolati in aquis vivis. Hæc autem quatuor offerebat contra quatuor defectus lepræ. Nam contra putredinem offerebatur *cedrus*, quæ est arbor imputribilis; contra foetorem *hyssopus*, quæ est herba odorifera; contra insensibilitatem *passer vivus*; contra turpitudinem coloris *vermiculus*, qui habet vivum (1) colorem. Passer verò vivus advolare dimittebatur in agrum, quia leprosus restituebatur pristinæ libertati. In octavo verò die admittebatur ad cultum divinum, et restituebatur consortio hominum; primò tamen rasis pilis totius corporis, et lotis vesti-

mentis, eò quòd lepra pilos corrodit, vestimenta coinquinat, et fetida reddit; et postmodum sacrificium offerebatur pro delicto ejus, quia lepra plerumque inducitur pro peccato. De sanguine autem sacrificii tingebatur extremum auriculæ ejus qui erat mundandus, et pollices manûs dextræ et pedis: quia in istis partibus primùm lepra dignoscitur et sentitur. Adhibebantur etiam huic ritui tres liquores, scilicet *sanguis* contra sanguinis corruptionem, *oleum* ad designandam sanationem morbi, *aqua viva* ad emundandam spurcitiam.

Figuralis autem ratio erat, quia per duos passeres significantur divinitas et humanitas Christi: quorum unus, scilicet humanitas, *immolatur in vase fictili super aquas viventes*, quia per passionem Christi aquæ baptismi consecrantur; alius autem, scilicet impassibilis divinitas, *virus remanebat*, quia divinitas mori non potest; unde et *evolabat*, quia passione adstringi non poterat. *Hic autem passer vivus simul cum ligno cedrino, et cocco, et vermiculo, et hyssopo*, id est, fide, spe et charitate, ut supra dictum est, art. 4 huj. qu., ad 4, *mittitur in aquâ ad aspergendum*, quia in fide Dei et hominis baptizamur. *Lavat autem homo per aquam baptismi et lacrymarum vestimenta sua*, id est, opera, et *omnes pilos*, id est, cogitationes. *Tingitur autem extremum auriculæ dextræ ejus qui mundatur, de sanguine, et de oleo*, ut ejus auditum muniat contra corrumpentia verba; *pollices autem manûs dextræ et pedis tinguntur*, ut sit ejus actio sancta. Alia verò quæ ad hanc purificationem pertinent, vel etiam aliarum immunditiarum, non habent aliquid specialiter præter alia sacrificia pro peccatis, vel pro delictis.

Ad octavum et nonum dicendum quòd, sicut populus instituebatur ad cultum Dei per circumcisionem, ita minister per aliquam specialem purificationem vel consecrationem. Unde et separari ab aliis præcipiuntur, quasi specialiter ad ministerium cultûs divini præ aliis deputati; et totum quod circa eos fiebat in eorum consecratione vel institutione, ad hoc pertinebat ut ostenderetur eos habere quandam prærogativam puritatis, et virtutis, et dignitatis. Et idèd in institutione ministrorum tria fiebant: primò enim purificabantur; secundò ordinabantur et consecrabantur; tertio applicabantur ad usum ministerii. Purificabantur quidem communiter omnes per oblationem aquæ, et per quædam sacrificia; specialiter autem Levitæ *radebant omnes pilos carnis suæ*, ut habetur Levit. 8, et Num. 8. Consecratio verò circa pontifices et sacerdotes hoc ordine fiebat: primò enim, postquàm abluti erant, induebantur quibusdam vestimentis specialiter pertinentibus ad designandam dignitatem ipsorum. Specialiter autem pontifex oleo unctionis in capite ungebatur, ut designaretur quòd ab ipso diffundebatur potestas consecrandi ad alios, sicut oleum à capite derivatur ad inferiora, ut habetur in Psal. 132, 2: *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron*. Levitæ verò non habebant aliam consecrationem, nisi quòd offerrebantur Domino à

(1) Al., *vermium*.

filiis Israel per manus pontificis, qui orabat pro eis. Minorum verò sacerdotum solæ manus consecrabantur, quæ erant applicandæ ad sacrificia; et de sanguine animalis immolationis *tingebatur extremum auriculæ dextræ ipsorum, et pollices pedis aut manus dextræ*, ut scilicet essent obediētes legi Dei in oblatione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *auris dextræ*; et quod essent solliciti et prompti in executione sacrificiorum, quod significatur in intinctione *pedis et manus dextræ*. Aspergebantur etiam ipsi et vestimenta eorum sanguine animalis immolati, in memoriam sanguinis agni per quem fuerunt liberati ex Ægypto. Offerebantur autem in eorum consecratione hujusmodi sacrificia: *vitulus pro peccato*, in memoriam remissionis peccati Aaron circa conflationem vituli; *aries in holocaustum*, in memoriam oblationis Abraham, ejus obediētiā pontifex imitari debebat; *aries etiam consecrationis*, qui erat quasi hostia pacifica, in memoriam liberationis de Ægypto per sanguinem agni; *canistrum autem panum*, in memoriam mannae præstitæ populo. Pertinebat autem ad applicationem ministerii quod imponebatur super manus eorum *adeps arietis, et torta panis unius, et armus dexter*; ut ostenderetur quod accipiebant potestatem hujusmodi offerendi Domino. Levitæ verò applicabantur ad ministerium per hoc quod intromittebantur in tabernaculum fœderis, quasi ad ministrandum circa vasa Sanctuarii.

Figuralis verò horum ratio erat, quia illi qui sunt consecrandi ad spirituale ministerium Christi, debent primò *purificari per aquam* baptismi et lacrymarum, in fide passionis Christi; quod est expiativum et purgativum sacrificium; et debent *radere omnes pilos carnis*, id est, omnes pravæ cogitationes; debent etiam ornari virtutibus, et consecrari oleo Spiritûs sancti, et aspersione sanguinis Christi; et sic debent esse intenti ad exequenda spiritualia ministeria.

Ad decimum dicendum quod, sicut jam dictum est, in solut. præc., et art. 4 huj. qu., intentio legis erat inducere ad reverentiā divini cultûs; et hoc dupliciter: uno modo excludendo à cultu divino omne id quod poterat esse contemptibile; alio modo apponendo ad cultum divinum omne illud quod videbatur ad honorificentiam pertinere. Et si hoc quidem observabatur in tabernaculo, et vasis ejus, et animalibus immolandis, multò magis hoc observandum erat in ipsis ministris. Et ideo ad removendum contemptum ministrorum, præceptum fuit ut non haberent maculam vel defectum corporalem, quia hujusmodi homines solent apud alios in contemptu haberi. Propter quod etiam institutum fuit ut non sparsim ex quolibet genere ad Dei ministerium applicarentur, sed ex certâ prosapiâ secundum generis successionem, ut ex hoc clariores et nobiliores haberentur. Ad hoc autem quod in reverentiâ haberentur, adhibebatur eis specialis ornatu vestium, et specialis consecratio. Et hæc est in communi causa ornatûs vestium.

In speciali autem sciendum est quod ponti-

fex habebat octo ornamenta: primò enim habebat *vestem lineam*; secundò habebat *tunicam hyacinthinam*, in cujus extremitate versus pedes ponebantur per circuitum *tinnabula quedam*, et *mala punica* facta ex *hyacintho*, et *purpurâ, coccoque bis tincto*; tertio habebat *superhumerales*, quod tegebat humeros et anteriorem partem usque ad cingulum, quod erat ex *auro*, et *hyacintho*, et *purpurâ, coccoque bis tincto*, et *bysso retortâ*; et super humeros habebat *duos onychinos*, in quibus erant sculpta nomina filiorum Israel. Quartum erat *rationale*, ex eadem materiâ factum, quod erat quadratum, et ponebatur in pectore, et conjungebatur superhumerali; et in hoc rationali erant *duodecim lapides pretiosi distincti per quatuor ordines*, in quibus etiam sculpti erant nomina filiorum Israel, quasi ad designandum quod ferret onus totius populi, per hoc quod habebat nomina eorum in humeris, et quod jugiter debebat de eorum salute cogitare, per hoc quod portabat eos in pectore, quasi in corde habens. In quo etiam rationali mandavit Dominus poni *doctrinam et veritatem*; quia quædam pertinentia ad veritatem justitiæ et doctrinæ scribebantur in illo rationali. Judæi tamen fabulantur, quod in rationali erat lapis, qui secundum diversos colores mutabatur secundum diversa quæ debebant accidere filiis Israel; et hoc vocant *veritatem* et *doctrinam*. Quintum erat *baltheus*, id est, cingulus quidam factus ex prædictis quatuor coloribus. Sextum erat *tiara*, id est, mitra quædam de bysso. Septimum autem erat *lamina aurea*, pendens in fronte ejus, in quâ erat scriptum nomen Domini. Octavum autem erant *femoralia linea*, ut operirent carnem turpitudinis suæ, quando accederet ad sanctuarium, vel ad altare. Ex istis autem octo ornamentis minores sacerdotes habebant quatuor, scilicet *tunicam lineam, femoralia, baltheum* et *tiaram*.

Horum ornamentorum quidam rationem litteralem assignant, dicentes quod in istis ornamentis designabatur dispositio orbis terrarum, quasi pontifex protestaretur, se esse ministrum Creatoris mundi. Unde etiam Sap. 18, 24, dicitur quod in veste Aaron erat descriptus orbis terrarum. Nam *femoralia linea* figurabant terram, ex quâ linum nascitur; *balthei* circumvolutio significabat oceanum, qui circumcingit terram; *tunica hyacinthina* suo colore significabat aerem, per cujus *tinnabula* significabantur tonitrua; per *mala granata* coruscationes; *superhumerales* verò significabat suâ varietate cælum sidereum, *duo onychini* duo hemisphæria, vel solem et lunam; *duodecim gemmæ* in pectore duodecim signa in zodiaco, quæ dicebantur posita in rationali, quia in cælestibus sunt rationes terrenorum, secundum illud Job. 38, 33: *Numquid nosti ordinem cæli, et pones rationem ejus in terrâ? cidaris* autem, vel *tiara* significabat cælum empyreum; *lamina aurea* Deum omnibus præidentem.

Figuralis verò ratio manifesta est: nam maculæ vel defectus corporales, à quibus debebant sacerdotes esse immunes, significant

diversa vitia et peccata quibus debent carere. Prohibetur enim esse *cæcus*, id est, ne sit ignorans; ne sit *claudus*, id est, instabilis, et ad diversa se inclinans; ne sit *parvo*, vel *grandi*, vel *torto naso*, id est, ne per defectum discretionis vel in plus, vel in minus excedat, aut etiam aliqua prava exerceat: per nasum enim discretio designatur, quia est discretivus odoris; ne sit *fracto pede*, vel *manu*, id est, ne amittat virtutem benè operandi vel procedendi in virtutibus. Repudiatur etiam, si *habeat gibbum vel ante*, vel *retrò*, per quem significatur superfluous amor terrenorum; si est *lippus*, id est, per carnalem affectum ejus ingenium obscuratur; contingit enim lippitudo ex fluxu humoris. Repudiatur etiam, si *habeat albuginem in oculo*, id est, præsumptionem candoris justitiæ in suâ cogitatione. Repudiatur etiam, si *habeat jugem scabiem*, id est, petulantiam carnis; et si *habuerit impetiginem*, quæ sine dolore corpus occupat, et membrorum decorem sædat, per quam avaritia designatur; et etiam si sit *herniosus*, vel *ponderosus*, qui scilicet gestat pondus turpitudinis in corde, licet non exerceat in opere. Per ornamenta verò designantur virtutes ministrorum Dei. Sunt autem quatuor, quæ sunt necessariae omnibus ministris: scilicet *castitas*, quæ significatur per *femoralia*; *puritas* verò *vita*, quæ significatur per *lineam tunicam*; *moderatio discretionis*, quæ significatur per *cingulum*; et *rectitudo intentionis*, quæ significatur per *tiaram* protegentem caput. Sed præ his pontifices debent quatuor habere: primò quidem *jugem Dei memoriam in contemplatione*, et hoc significat *lamina aurea* habens nomen Dei in fronte; secundò quòd *supportent infirmitates populi*, quod significat *superhumeralia*; tertiò quòd *habeant populum in corde et in visceribus per sollicitudinem charitatis*, quod significatur per *rationale*; quartò quòd *habeant conversationem cælestem per opera perfectionis*, quod significatur per *tunicam hyacinthinam*. Unde et tunicæ hyacinthinæ adjunguntur in extremitate *tintinnabula aurea*, per quæ significatur *doctrina divinorum*, quæ debet conjungi cælesti conversationi pontificis; adjunguntur etiam *mala punica*, per quæ significatur *unitas fidei*, et *concordia in bonis moribus*; quia sic conjuncta debet esse ejus doctrina, ut per eam fidei et pacis unitas non rumpatur.

ARTICULUS VI.—*Utrum fuerit aliqua rationalis causa observantiarum cæremonialium.*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quòd observantiarum cæremonialium nulla fuerit rationalis causa, quia, ut Apostolus dicit, 1 ad Timoth. 4, 4, *omnis creatura Dei est bona, et nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*. Inconvenienter igitur prohibiti sunt ab esu quorundam ciborum, tanquam immundorum, ut patet Lev. 11.

2. Præterea, sicut animalia dantur in cibum hominis, ita etiam et herbæ; unde dicitur Genes. 9, 3: *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*. Sed in herbis lex non distinxit aliquas immundas, cum tamen aliquæ illarum sint maximè nocivæ, ut putà ve-

nenosæ. Ergo videtur quòd nec de animalibus aliqua debuerint prohiberi tanquam immunda.

3. Præterea, si materia est immunda ex quâ aliquid generatur, pari ratione videtur quòd id quod generatur ex eâ, sit immundum. Sed ex sanguine generatur caro. Cum igitur non omnes carnes prohiberentur tanquam immundæ, pari ratione nec sanguis debuit prohiberi quasi immundus, aut adeps, qui ex sanguine generatur.

4. Præterea, Dominus dicit, Matth. 10, eos non esse timendos qui occidunt corpus, quia post mortem non habent quid faciant; quod non esset verum, si in nocumentum homini cederet, quid ex eo fieret. Multò igitur minùs pertinet ad animal jam occisum, qualiter ejus carnes decoquantur. Irrationabile igitur videtur esse quod dicitur Exod. 23, 19: *Non coques hædum in lacte matris suæ*.

5. Præterea, ea quæ sunt primitiva in hominibus et animalibus, tanquam perfectiora, præcipiuntur Domino offerri. Inconvenienter igitur præcipitur Lev. 19, 23: *Quando ingressi fueritis terram, et plantaveritis in ea ligna pomifera, auferetis praputia eorum*, id est, prima germina, et immunda erunt vobis, nec edetis ex eis.

6. Præterea, vestimentum extra corpus hominis est. Non igitur debuerunt quedam specialia vestimenta Judæis interdici, putà quòd dicitur Levit. 19, 19: *Veste quæ ex duobus texta est, non indueris*; et Deuter. 22, 5: *Non induetur mulier veste virili, et vir non induetur veste femineæ*; et infra: *Non indueris vestimento quod ex lanâ linoque contextum est*.

7. Præterea, memoria mandatorum Dei non pertinet ad corpus, sed ad cor. Inconvenienter igitur præcipitur Deut. 6, 8, quòd *ligarent præcepta Dei quasi signum in manu sua*, et quòd *scriberent in limine ostiorum*, et quòd *per angulos palliorum facerent fimbrias, in quibus ponerent vittas hyacinthinas, in memoriam mandatorum Dei*, ut habetur Num. 15, 38.

8. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Cor. 9, 9, quòd *non est cura Deo de bobus*, et per consequens neque de aliis animalibus irrationabilibus. Inconvenienter igitur præcipitur Deuter. 22: *Si ambulaveris per viam, et inveneris nidum avis, non tenebis matrem cum filiis*; et Deuter. 25, 4: *Non alligabis os bovis triturantis*; et Levit. 19, 19: *Jumenta tua non facies coire cum alterius generis animalibus*.

9. Præterea, inter plantas non fiebat discretio mundorum ab immundis. Ergo multò minùs circa culturam plantarum debuit aliqua discretio adhiberi. Ergo inconvenienter præcipitur Levit. 19, 19: *Agrum non seres diverso semine*; et Deut. 22, 9: *Non seres vineam tuam altero semine, et non arabis in bove simul et asino*.

10. Præterea, ea quæ sunt inanimata, maximè videntur hominum potestati esse subiecta. Inconvenienter igitur arcetur homo ab argento et auro, ex quibus fabricata sunt idola, et ab aliis quæ in idolorum domibus inveniuntur, præcepto legis, quod habetur Deuter. 7. Ridiculum etiam videtur esse præ-

ceptum quod habetur Deut. 23, ut egestionem humo operirent fodientes in terrâ.

11. Præterea, pietas maximè in sacerdotibus requiritur. Sed ad pietatem pertinere videtur quòd aliquis funeribus amicorum intersit; unde etiam de hoc Tobias laudatur, ut habetur Tob. 1. Similiter etiam quandoque ad pietatem pertinet quòd aliquis in uxorem accipiat meretricem, quia per hoc eam à peccato et infamiâ liberat. Ergo videtur quòd hæc inconvenienter prohibeantur sacerdotibus Levit. 21.

Sed contra est quod dicitur Deut. 18, 24: *Tu autem à Domino Deo tuo aliter institutus es*; ex quo potest accipi quòd huiusmodi observantiæ sunt institutæ à Deo ad quamdam specialem illius populi prærogativam. Non ergo sunt irrationabiles, aut sine causâ.

Respondeo dicendum quòd populus Judæorum, ut supra dictum est, art. præc., ad 8, specialiter erat deputatus ad cultum divinum, et inter eos specialiter sacerdotes; et sicut aliæ res quæ applicantur ad cultum divinum, aliquam specialitatem debent habere, quod pertinet ad honorificentiam divini cultûs; ita etiam et in conversatione illius populi, et præcipuè sacerdotum, debuerunt esse aliqua specialia congruentia ad cultum divinum vel spiritualem, vel corporalem. Cultus autem legis figurabat mysterium Christi. Unde omnia eorum gesta figurabant ea quæ ad Christum pertinent, secundum illud 1 Corinth. 10, 2: *Omnia in figurâ contingebant illis*. Et ideò rationes harum observantiarum dupliciter assignari possunt: uno modo secundum congruentiam ad divinum cultum; alio modo secundum quòd figurant aliquid circa Christianorum vitam.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. præc., ad 4 et 5, duplex pollutio vel immunditia observabatur in lege: una quidem culpæ per quam polluebatur anima; alia autem corruptionis cuiusdam, per quam quodammodo inquinatur corpus. Loquendo igitur de primâ immunditiâ, nulla genera ciborum immunda sunt, vel hominem inquinare possunt secundum suam naturam; unde dicitur Matth. 15, 2: *Non quod intrat in os, coinquinat hominem; sed quæ procedunt* (1) *de ore, hæc coinquant hominem*, et exponitur hoc de peccatis. Possunt tamen aliqui cibi per accidens inquinare animam, in quantum scilicet contra obedientiam vel votum, vel ex nimia concupiscentiâ comeduntur, vel in quantum præbent fomentum luxuriæ; propter quod aliqui à vino et carnibus abstinere. Secundum autem corporalem immunditiam, quæ est corruptionis cuiusdam, aliquæ animalium carnes immunditiam habent; vel quia ex rebus immundis nutriuntur, sicut porcus; aut immundè conversantur (2), sicut quædam animalia sub terrâ habitantia, sicut talpæ et mures, et alia huiusmodi; unde etiam quemdam fætores contrahunt; vel quia eorum carnes propter superfluum humiditatem, vel siccita-

tem corruptos humores in corporibus humanis generant; et ideò prohibitæ sunt eis carnes animalium habentium soleas, id est, ungulam continuam, non fissam, propter eorum terrestritatem; et similiter sunt eis prohibitæ carnes animalium habentium multas fissuras in pedibus, quia sunt nimis cholericæ, et adusta, sicut carnes leonis et huiusmodi: et eadem ratione prohibitæ sunt eis aves quædam rapaces, quæ sunt nimis siccitatis, et quædam aves aquaticæ propter excessum humiditatis; similiter etiam quidam pisces non habentes pinnulas, et squammas, ut anguillæ, et huiusmodi propter excessum humiditatis. Sunt autem eis concessa ad esum animalia ruminantia, et findentia ungulam, quia habent humores benè digestos, et sunt mediæ complexionis; quia nec sunt nimis humida, quod significant ungulæ; neque sunt nimis terrestria, cum non habeant ungulam continuam, sed fissam. In piscibus etiam concessi sunt eis pisces sicciore; quod significatur per hoc quòd habent squammas et pinnulas; per hoc enim efficitur temperata complexio humida piscium. In avibus etiam sunt eis concessæ magis temperatæ; sicut gallinæ, perdices, et aliæ huiusmodi. Alia ratio fuit in detestationem idololatriæ. Nam gentiles, et præcipuè Egyptii, inter quos erant nutriti, huiusmodi animalia prohibita idolis immolabant, vel eis ad maleficia utebantur; animalia verò quæ Judæis sunt concessa ad esum, non comedebant; sed ea tanquàm deos colebant, vel propter aliam causam ab eis abstinebant, ut supra dictum est, art. 3 huius quæst., ad 2. Tertia ratio est ad tollendam nimiam diligentiam circa cibaria; et ideò conceduntur illa animalia quæ de facili et in promptu haberi possunt. Generaliter tamen prohibitus est eis esus omnis sanguinis, et adipis cuiuslibet animalis. Sanguinis quidem, tum ad vitandam crudelitatem, ut detestarentur humanum sanguinem effundere, sicut supra dictum est, art. 3 huius quæst., ad 8, tum etiam ad vitandum idololatriæ ritum, quia eorum consuetudo erat ut circa sanguinem congregatum adunarentur ad comedendum in honorem idolorum, quibus reputabant sanguinem acceptissimum esse; et ideò Dominus mandavit quòd *sanguis effunderetur*, et quòd *pulvere operiretur*; et propter hoc etiam prohibitum est eis comedere animalia suffocata vel strangulata, quia sanguis eorum non separatur à carne, vel quia in tali morte animalia multum affliguntur; et Dominus voluit eos à crudelitate prohibere etiam circa animalia bruta, ut per hoc magis recederent à crudelitate hominis, habentes exercitium pietatis etiam circa bestias. Adipis etiam esus prohibitus est eis, tum quia idololatræ comedebant illum in honorem deorum suorum; tum etiam quia cremabatur in honorem Dei; tum etiam quia sanguis et adeps non generant bonum nutrimentum, quod pro causâ inducit rabbi Moyses lib. 3 *Dux errantium*, cap. 49, in princ. Causa autem prohibitionis esus nervorum exprimitur Genes. 32, 32, ubi dicitur quòd *non comedunt filii Israel nervum, eo quòd tetigerit an-*

(1) Vulgata, *Quod procedit coinquinat*.

(2) Al., *immundæ conservantur*.

gelus nervum femoris Jacob, et obstupuerit.

Figuralis autem ratio horum est, quia per omnia huiusmodi animalia prohibita designantur aliqua peccata, in quorum figuram illa animalia prohibebantur. Unde dicit Augustinus, in lib. 6 contra Faustum, cap. 7, circ. princ. : *Si de porco et agno requiratur, utrumque naturā mundum est, quia omnis creatura Dei bona est; quiddam verò significatione agnus mundus, porcus immundus est; tanquā si stultum et sapientem diceret; utrumque hoc verbum naturā vocis, et litterarum, et syllabarum, ex quibus constat, mundum est; significatione autem unum est mundum, et aliud immundum.* Animal enim quod ruminat et ungulam findit, mundum est significatione, quia *fissio ungulæ* significat distinctionem duorum testamentorum, vel Patris et Filii, vel duarum naturarum in Christo, vel discretionem boni et mali; *ruminatio* autem significat meditationem Scripturarum, et sanum intellectum earum. Cuicumque autem horum alterum deest, spiritualiter immundus est. Similiter etiam in piscibus illi qui habent squammas et pinnulas, significatione mundi sunt, quia per *pinnulas* significatur vita sublimis, vel contemplatio; per *squammas* autem significatur aspera vita; quorum utrumque necessarium est ad munditiam spirituales. In avibus autem specialia quædam genera prohibentur. In *aquilā* enim, quæ altè volat, prohibetur superbia; in *gryphe* autem, qui equis et hominibus infestus est, crudelitas potentium prohibetur; in *halyæto* autem, qui pascitur minutis avibus, significantur illi qui sunt pauperibus molesti; in *milvo* autem, qui maximè insidiis utitur, designantur fraudulentis; in *vulture* autem, qui sequitur exercitum, expectans comedere cadavera mortuorum, significantur illi qui mortes et seditiones hominum affectant, ut inde lucrentur; per animalia corvini generis significantur illi qui sunt voluptatibus denigrati, vel qui sunt expertes bonæ affectionis, quia corvus semel emissus ab arcā non est reversus: per *struthionem*, qui cū sit avis, volare non potest, sed semper est circa terram, significantur Deo militantes, et se negotiis secularibus implicantis; *nycticorax*, quæ nocte acuti est visus, in die autem non videt, significat eos qui in temporalibus sunt astuti, in spiritualibus hebetes; *larus* autem, qui et volat in aere, et natat in aquā, significat eos qui et circumcisionem, et baptismum venerantur; vel significat eos qui per contemplationem volare volunt, et tamen vivunt in aquis voluptatum; *accipiter* verò, qui deservit hominibus ad prædam, significat eos qui ministrant potentibus ad deprædandum pauperes; per *bubonem*, qui in nocte victum quærit, de die autem latet, significantur luxuriosi, qui occultari quærent in nocturnis operibus, quæ agunt; *mergulus* autem, cujus natura est ut sub undis diutiùs immoretur, significat gulosos, qui in aquis deliciarum se immergunt; *ibis* verò avis est in Africā, habens longum rostrum, quæ serpentibus pascitur, et fortè est idem quod *ciconia*; et significat invidos, qui de malis aliorum

quasi de serpentibus reficiuntur; *cynus* autem est coloris candidi, et longum collum habet, per quod ex profunditate terræ vel aquæ cibum trahit; et potest significare homines qui per exteriorē justitiæ candorem lucra terrena quærent; *onocrotalus* autem avis est in partibus Orientis longo rostro, quæ in faucibus habet quosdam folliculos, in quibus primò cibum reponit, et post horam in ventrem mittit; et significat avaros, qui immoderatā sollicitudine necessaria vitæ congregant; *porphyrio* autem præter modum aliarum avium habet unum pedem latum ad natandum, alium fissum ad ambulandum; quia et in aquā natat, ut anates, et in terrā ambulat, ut perdoes; et solo morsu (1) bibit, omnem cibum aquā tingens; et significat eos qui nihil alterius arbitrium facere volunt, sed solū quod fuerit tinctum aquā propriæ voluntatis; per *herodionem*, qui vulgariter *fulco* dicitur, significantur illi quorum *pedes sunt veloces ad effundendum sanguinem*, Psalmo 13, 3; *charadrius* autem, quæ est avis garrula, significat loquaces; *upupa* autem, quæ nidificat in stercoribus, et fæceti pascitur fimo, et gemitum in cantu simulat, significat tristitiam seculi, quæ in hominibus immundis mortem operatur; per *vespertilionem* autem, quæ circa terram volitat, significantur illi qui seculari scientiā præditi sola terrena sapiunt. Circa volatilia autem et quadrupedia illa sola conceduntur eis quæ posteriora crura habent longiora, ut salire possint; alia verò, quæ terræ magis adhærent, prohibentur, quia illi qui abutuntur doctrinā quatuor Evangelistarum, ut per eam in altum non sublevantur, immundi reputantur. In *sanguine* verò, et *adipe*, et *nervo*, intelligitur prohiberi crudelitas, et voluptas, et fortitudo ad peccandum.

Ad secundum dicendum quòd esus plantarum et aliorum terræ nascentium fuit apud homines etiam ante diluvium; sed esus carniū videtur esse post diluvium introductus; dicitur enim Genes. 9, 3: *Quasi olera virentia dedi vobis omnem carnem*; et hoc idè quia esus terræ nascentium magis pertinet ad quamdam simplicitatem vitæ; esus autem carniū ad quasdam delicias et curiositatem vivendi; spontè enim terra herbam germinat, vel cum modico studio huiusmodi terræ nascentia in magnā copiā procurantur: oportet autem cum magno studio animalia nutrire, vel etiam capere. Et idè volens Dominus populum suum reducere ad simpliciorē victum, multa in genere animalium eis prohibuit, non autem in genere terræ nascentium; vel etiam quia animalia immolabantur idolis, non autem terræ nascentia.

Ad tertium patet responsio ex dictis in resp. ad 1.

Ad quartum dicendum quòd, etsi hædus occisus non sentiat qualiter carnes ejus coquantur, tamen in animo decoquentis ad

(1) Ita Mss. et editi libri antiqui, quos sequitur edit. Patav. anni 1698, omittens cum Rom. et. Garcia legendum vult, *sola morsu*, vel, *sola avium morsu*. Nicolaius ex Plinio, et cum eo edit. Patav. anni 1712, *sola avium morsu*.

quamdam crudelitatem pertinere videtur, si lac matris, quod datum est ei pro nutrimento, adhibeatur ad consumptionem carnium ipsius. Vel potest dici quod gentiles in solemnitatibus idolorum taliter carnes hœdi decoquebant ad im molandum, vel ad comedendum. Et ideò Exod. 23, 19, postquam prædictum fuerat de solemnitatibus celebrandis in lege, subditur: *Non coques hœlum in lacte matris suæ.*

Figuralis autem ratio hujus prohibitionis est, quia præfigurabatur quod Christus, qui est hœdus propter similitudinem carnis peccati, Rom. 8, 3, non erat à Judæis coquendus, id est, occidendus, in lacte matris, id est, in tempore infantiae. Vel significatur quod hœdus, id est, peccator, non est coquendus in lacte matris, id est, non est blanditiis deliniendus.

Ad quintum dicendum quod gentiles fructus primitivos, quos fortunatos aestimabant, diis suis offerebant; vel etiam comburebant eos ad quædam magica facienda. Et ideò præceptum est eis ut fructus trium primorum annorum immundos reputarent. In tribus enim annis ferè omnes arbores terræ illius fructum producant, quæ scilicet vel seminando, vel inserendo, vel plantando coluntur. Rarò autem contingit quod ossa fructuum arboris, vel semina latentia seminentur; hæc enim tardiùs facerent fructum; sed lex respexit ad id quod frequentius fit. Poma autem quarti anni, tanquam primitiæ mundorum fructuum, Deo offerebantur; quinto autem anno et deinceps comdebantur.

Figuralis autem ratio est quia per hoc præfiguratur quod post tres status legis, quorum unus est ab Abraham usque ad David, secundus usque ad transmigrationem Babylonis, tertius usque ad Christum, erat Christus Deo offerendus, qui est fructus legis; vel quia primordia nostrorum operum debent esse nobis suspecta propter imperfectionem.

Ad sextum dicendum quod, sicut dicitur Eccli. 19, 27, *amictus corporis enuntiat de homine*; et ideò voluit Dominus ut populus ejus distingueretur ab aliis populis, non solo signo circumcisionis, quod erat in carne, sed etiam certâ habitus distinctione. Et ideò prohibitum fuit eis ne induerentur vestimento ex lana et lino contexto, et ne mulieres induerentur veste virili, aut è converso, propter duo: primò quidem ad vitandum idololatriæ cultum. Hujusmodi enim variis vestibus ex diversis contextis gentiles in cultu suorum deorum utebantur, et etiam in cultu Martis mulieres utebantur armis virorum; in cultu autem Veneris è converso viri utebantur vestibus mulierum. Alia ratio est ad declinandam luxuriam; nam per commixtiones varias in vestimentis omnis inordinata commixtio coitus excluditur. Quod autem mulier induatur veste virili, aut è converso, incentivum est concupiscentiæ, et occasionem libidini præstat.

Figuralis autem ratio est quia in vestimento contexto ex lana et lino interdicitur conjun-

ctio simplicitatis et innocentiae, quæ figuratur per lanam, et subititatis et malitiæ, quæ figuratur per lino. Prohibetur etiam quod mulier non usurpet sibi doctrinam, vel alia virorum officia; vel ne vir inclinet ad mollities mulierum.

Ad septimum dicendum quod, sicut Hieronymus dicit, super Matth., super illud cap. 23: *Dilatant enim, etc. : Dominus jussit ut in quatuor angulis palliorum hyacinthinas fimbrias facerent, ad populum Is ael dignoscendum ab aliis populis*; unde per hoc se esse Judæos profitebantur. Et ideò per aspectum hujus signi inducebantur in memoriam suæ legis. Quod autem dicitur: *Ligabis ea in manu tua, et erunt semper ante oculos tuos*, Pharisei malè interpretabantur, scribentes in membranis decalogum Moysi, et ligabant in fronte quasi coronam, ut ante oculos moveretur; cum tamen intentio Domini mandantis fuerit ut *ligarentur in manu*, id est, in operatione, et *essent ante oculos*, id est, in meditatione. In hyacinthinis autem vittis, quæ palliis inserebantur, significatur celestis intentio, quæ omnibus operibus nostris debet adjungi. Potest tamen dici quod quia populus ille carnalis erat, et duræ cervicis, oportuit etiam per hujusmodi sensibilia eos ad legis observantiam excitari.

Ad octavum dicendum quod affectus hominis est duplex: unus quidem secundum rationem, alius verò secundum passionem. Secundum igitur affectum rationis non refert, quid homo circa bruta animalia agat, quia omnia sunt subjecta ejus potestati à Deo, secundum illud psalm. 8, 8: *Omnia subiecisti sub pedibus ejus*; et secundum hoc Apostolus dicit quod *non est cura Deo de bobus*, quia Deus non requirit ab homine quid circa boves agat, vel circa alia animalia. Quantum verò ad affectum passionis, movetur affectus hominis etiam circa alia animalia; quia enim passio misericordiæ consurgit ex afflictionibus aliorum, contingit autem etiam bruta animalia pœnas sentire, potest in homine consurgere misericordiæ affectus etiam circa afflictiones animalium. Proximum autem est ut qui exercetur in affectu misericordiæ circa animalia, magis ex hoc disponatur ad affectum misericordiæ circa homines; unde dicitur Prov. 12, 10: *Novit justus animas jumentorum suorum; viscera autem impiorum crudelia*. Et ideò, ut Dominus populum judaicum ad crudelitatem pronom, ad misericordiam revocaret, voluit eos exercere ad misericordiam etiam circa bruta animalia, prohibens quædam circa animalia fieri quæ ad crudelitatem quamdam pertinere videntur. Et ideò prohibuit *ne coqueretur hœdus in lacte matris*, et quod *non alligaretur os bovi trituranti*, et quod *non occideretur mater cum filiis*. Quamvis etiam dici possit, quod hæc prohibita sunt eis in detestationem idololatriæ. Nam Ægyptii nefarium reputabant ut boves triturantes de frugibus comederent. Aliqui etiam malefici utebantur matre ovis incubante, et pullis ejus simul captis ad fœcunditatem et fortunam circa nutritionem filiorum; et quia etiam in auguriis reputaba-

tur hoc esse fortunatum quòd inveniretur mater incubans filiis. Circa commixtionem verò animalium diversæ speciei ratio litteralis potuit esse triplex. Una quidem ad detestationem idololatriæ Ægyptiorum, qui diversis commixtionibus utebantur in servitium planetarum, qui secundum diversas conjunctiones habent diversos effectus, et super (1) diversas species rerum. Alia ratio est ad excludendum concubitus contra naturam. Tertia ratio est ad tollendam universaliter occasionem concupiscentiæ. Animalia enim diversarum specierum non commiscuntur de facili ad invicem, nisi hoc per homines procuretur; et in aspectu coitus animalium excitatur homini concupiscentiæ motus. Unde et in traditionibus Judæorum præceptum invenitur, ut rabbi Moyses dicit, libro 3, *Dux errantium*, cap. 50, inter med. et fin., ut homines avertant oculos ab animalibus coeuntibus.

Figuralis autem horum ratio est, quia *bovi trituranti*, id est, prædicatori deferenti segetes doctrinæ, non sunt necessaria victus subtrahenda, ut Apostolus dicit 1 ad Cor. 9: *Matrem etiam non simul debemus tenere cum filiis*; quia in quibusdam retinendi sunt spirituales sensus, quasi filii; et dimittenda est litteralis observantia, quasi mater, sicut in omnibus cæremoniis legis. Prohibetur etiam quòd *jumenta*, id est, populares homines, *non faciamus coire*, id est, conjunctionem habere, *cum alterius generis animantibus*, id est, cum gentilibus, vel Judæis.

Ad nonum dicendum quòd omnes illæ commixtiones in agriculturâ sunt prohibitæ ad litteram, in detestationem idololatriæ; quia Ægyptii in venerationem stellarum diversas commixtiones faciebant et in seminibus, et in animalibus, et in vestibis, repræsentantes diversas conjunctiones steliarum. Vel omnes hujusmodi commixtiones variæ prohibentur ad detestationem coitus contra naturam. Habent tamen figuralem rationem; quia quod dicitur: *Non seres vineam tuam altero semine*, est spiritualiter intelligendum, quòd in Ecclesiâ, quæ est spiritualis vinea, non est seminanda aliena doctrina; et similiter *ager*, id est, Ecclesia, *non est seminandus diverso semine*, id est, catholicâ doctrinâ et hæreticâ. Non est etiam simul *arandum in bove et asino*, quia fatuus sapienti in prædicatione non est sociandus, quia unus impedit alium (2).

(1) Al., et similiter.

(2) Deest solutio ad decimum in codicibus, in edit. Rom. 1570, et Antuerpiensi 1612, aliisque veteribus; ubi passim notatur in textu, aut ad marginem: *Deest solutio ad 10*. Primus ita supplevit Franciscus Garcia: *Ad decimum dicimus, ex eo quòd inanimata fuerunt hominum potestati subjecta, non rectè inferri quædam eorum non fuisse prohibenda, qualia sunt aurum et argentum, et similia ex quibus idola fabricata fuerunt. Talia enim duplici jure prohibenda fuerunt: vel quia Judæorum animos in malum prono poterant ad idololatriam incitare, vel quia sicut ipsa idola, ita omnia illa ex quibus fabricata fuerunt, anathemati subjecta erant, et Deo valdè abominanda, quemadmodum in ipsâ Scripturâ evidenter exprimitur his verbis: «Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathe-*

ma; » sicut et illud Deut. 7 de egestionibus humo operiendis duplex ratio assignari potest, litteralis et mystica. Litteralis est, ne aer è fœtoribus in detrimentum salutis corrumpatur; deinde propter reverentiam quæ tabernaculo fœderis, in quo Deus dicebatur habitare, debebatur, ne scilicet fœtore aliquo dehonestaretur, uti Scriptura ipsa significat Deut. 23, ubi dicto præcepto subjungitur: «Dominus enim tuus ambulat in medio castrorum, ut eruat te, et tradat tibi inimicos tuos, et sint castra tua sancta, et nihil in eis appareat fœditatis, ne derelinquat te.» Mystica est quam Gregorius, Moral. 5, c. 12, posuit, scilicet ut significaretur ut peccata, quæ à mentis nostræ utero, tanquam excrementa quædam fœtida, foras egeruntur, beneficio penitentiae essent abscondenda; talis enim est efficacia penitentiae, dicente Davide: «Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata,» ps. 31. Alteram quoque mysticam rationem G'ossa ordinaria nobis significavit, scilicet quòd terrenâ fragilitate considerata sordes debemus operire, vel quòd terrâ nostræ fragilitatis aculeo profundæ considerationis sui fossâ, sordes peccatorum præcipuè elationis atque superbiæ per humilitatem tergendæ et purgandæ sunt.

Medices hanc exhibet solutionem, nullam defectus mentionem ingerens: Ad decimum dicitur quòd ratio illorum præceptorum in ipsomet textu assignatur; et primi quidem dicitur Deut. 7, in fine: «Sculptilia eorum igne combure; non concupisces argentum et aurum de quibus facta sunt; neque assumes ex eis tibi quidquam, ne offendas propter ea, quia abominatio est Domini Dei tui;» alterius autem præcepti ratio ibidem redditur, scilicet Deut. 23, dicitur: «Dominus Deus tuus ambulat in medio castrorum, ut sint castra tua sancta, et nihil in eis appareat fœditatis.» Figuralis autem ratio esse poterat ut caveamus quæ ad peccatum pertinent, et quòd peccata abscondere debemus ab oculis Domini per contritionem, confessionem et penitentiam.

Nicolaus, ex edit. Coloniensi, sequentem responsionem adoptat, quam refixere editiones ambæ Patavinæ: Ad decimum dicendum, Deut. 7 rationabiliter prohiberi argentum et aurum; non ex eo quòd hominum potestati subjecta non sint; sed quia sicut ipsa idola, ita et omnia illa ex quibus conflata erant, anathemati subiciebantur, utpote Deo maxime abominanda. Quod patet ex prædicto capite, ubi subditur: «Nec inferes quidpiam ex idolo in domum tuam, ne fias anathema, sicut et illud est.» Tum etiam ne accepto auro et argento ex cupiditate, facillè inciderent in idololatriam, ad quam proni erant Judæi. Secundum autem præceptum Deut. 23 de egestionibus humo operiendis justum atque honestum fuit, tum ob munditiam corporalem, tum ob aeris salubritatem conservandam, tum ob reverentiam, quæ debebatur tabernaculo fœderis in castris esistenti, in quo Dominus habitare dicebatur; sicut ibi aperte ostenditur, ubi posito illo præcepto, statim subjungitur ejus ratio, scilicet: «Dominus Deus ambulat in medio castrorum, ut eruat te, etc., ut sint castra tua sancta (id est, munda), et nihil in eis appareat fœditatis.»

Ratio autem figuralis hujus præcepti ex Gregorio, lib. 31 Moral., cap. 13, à med., est, ut significaretur, peccata quæ à mentis nostræ utero tanquam excrementa fœtida egeruntur, » per penitentiam tergendæ esse, ut Deo accepti simus, juxta illud ps. 31, 4: «Beati quorum remissæ sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata;» vel juxta Glossam (ord. implic.), ut cognita miseriâ conditionis humanæ, sordes mentis elatæ ac superbiæ sub fossâ profundæ considerationis per humilitatem tegerentur et purgarentur.

rio, non inquinarentur in mortibus, nisi valde propinquorum, scilicet patris et matris, et huiusmodi conjunctarum personarum. Pontifex autem semper debebat esse paratus ad ministerium Sanctuarii; et ideo totaliter prohibitus erat ei accessus ad mortuos, quantumcumque propinquos. Præceptum etiam est eis *ne ducerent uxorem meretricem, ac repudiatam, sed virginem*, tum propter reverentiam sacerdotum, quorum dignitas quodammodo ex tali conjugio diminui videretur; tum etiam propter filios, quibus esset ad ignominiam turpitudine matris; quod maximè tunc erat vitandum, quando sacerdotii dignitas secundum successionem generis conferebatur. Præceptum etiam erat eis *ut non raderent caput, nec barbam, nec in carnibus suis facerent incisuram*, ad removendum idololatriæ ritum; nam sacerdotes gentilium radebant caput et barbam. Unde dicitur Baruch 6, 30: *Sacerdotes sedent habentes tunicas scissas, et capita, et barbam rasam*. Et etiam in cultu idolorum incidebant se cultris, et lanceolis, ut dicitur in 3 Regum 18, unde contraria præcepta sunt sacerdotibus veteris legis.

Spiritualis autem ratio horum est, quia sacerdotes omninò debent esse immunes ab operibus mortuis, quæ sunt opera peccati; et etiam non debent *radere caput*, id est, deponere sapientiam; neque *deponere barbam*, id est, sapientiæ perfectionem; neque etiam *scindere vestimenta, aut incidere carnes*, ut scilicet vitium schismatis non incurrant.

QUÆSTIO CHL.

DE DURATIONE PRÆCEPTORUM CÆREMONIALIUM. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de duratione cæremonialium præceptorum; et circa hoc quærentur quatuor: 1° utrùm præcepta cæremonialia fuerint ante legem; 2° utrùm in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi; 3° utrùm cessaverint Christo veniente; 4° utrùm sit peccatum mortale observare ea post Christum.

ARTICULUS PRIMUS. — Utrùm cæremoniæ legis fuerint ante legem. — (Hebr. 7, fin.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ legis fuerint ante legem. Sacrificia enim et holocausta pertinent ad cæremonias veteris legis, ut supra dictum est, qu. præc., art. 3. Sed sacrificia et holocausta fuerunt ante legem; dicitur enim Genes. 4, 3, quòd *Cain obtulit de fructibus terræ munera Domino; Abel autem obtulit de primogenitis gregis sui, et de adipibus eorum*. Noe etiam obtulit holocausta Domino, ut dicitur Genes. 8, 20; et Abraham similiter, ut dicitur Genes. 22. Ergo cæremoniæ veteris legis fuerunt ante legem.

2. Præterea, ad cæremonias sacrorum (1) pertinet constructio altaris, et ejus inunctio. Sed ista fuerunt ante legem; legitur enim Genes. 13, 18, quòd *Abraham ædificavit altare Domino; et de Jacob dicitur Genes. 28, 18,*

quòd tulit lapidem, et erexit in titulum, fundens oleum desuper. Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

3. Præterea, inter sacramenta legalia primum dicitur fuisse circumcisio. Sed circumcisio fuit ante legem, ut patet Genes. 17. Similiter etiam sacerdotium fuit ante legem; dicitur enim Genes. 14, 18, quòd *Melchisedech erat sacerdos Dei summi* (1). Ergo cæremoniæ sacramentorum fuerunt ante legem.

4. Præterea, discretio mundorum animalium ab immundis pertinet ad cæremonias observantiarum, ut supra dictum est, quæst. 102, art. 6, ad 1. Sed talis distinctio fuit ante legem; dicitur enim Genes. 7, 2: *Ex omnibus mundis animalibus tolle septena et septena, de animantibus verò immundis duo et duo*. Ergo cæremoniæ legales fuerunt ante legem.

Sed contra est quòd dicitur Deut. 6, 1: *Hæc sunt præcepta et cæremoniæ quæ mandavit Dominus Deus noster* (2), *ut docerem vos*. Non autem indignissent super his doceri, si prius prædictæ cæremoniæ fuissent. Ergo cæremoniæ legis non fuerunt ante legem.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex dictis patet, quæst. 102, art. 2, cæremoniæ legis ad duo ordinabantur, scilicet ad cultum Dei, et ad figurandum Christum. Quicumque autem colit Deum, oportet quòd per aliqua determinata eum colat, quæ ad exteriorem cultum pertinent. Determinatio autem divini cultus pertinet ad cæremonias; sicut etiam determinatio eorum per quæ ordinamur ad proximum, pertinet ad præcepta judicialia, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 4. Et ideo, sicut inter homines communiter erant aliqua judicialia, non tamen ex auctoritate legis divinæ instituta, sed ratione hominum ordinata, ita etiam erant quædam cæremoniæ, non quidem ex auctoritate alicujus legis determinatæ, sed solùm secundum voluntatem et devotionem hominum Deum colentium.

Sed quia etiam ante legem fuerunt quidam viri præcipui prophetico spiritu pollentes, credendum est quòd ex instinctu divino, quasi ex quâdam privatâ lege, inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui, et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria, quæ figurabantur etiam per alia eorum gesta, secundum illud 1 Corinth. 10, 11: *Omnia in figurâ continebant illis*.

Fuerunt igitur ante legem quædam cæremoniæ, non tamen cæremoniæ legis, quia non erant per aliquam legis lationem institutæ.

Ad primum ergo dicendum quòd huiusmodi oblationes, et sacrificia, et holocausta offerebant antiqui ante legem ex quâdam devotione propriæ voluntatis, secundum quòd eis videbatur conveniens; ut in rebus quas à Deo acceperant, et quas in reverentiam divinam offerebant, protestarentur se colere Deum, qui est omnium principium et finis.

Ad secundum dicendum quòd etiam sacra quædam instituerunt, quia videbatur eis

(1) Ita codd. Alcan. et Tarrac. cum plurimis exemplis. Al., sacramentorum.

(1) Vulgata, altissimi.

(2) Vulgata, vester

conveniens ut in reverentiam divinam essent aliqua loca ab aliis distincta divino cultui mancipata.

Ad tertium dicendum quòd sacramentum circumcisionis præcepto divino fuit statutum ante legem; unde non potest dici sacramentum legis, quasi in lege institutum, sed solùm quasi in lege observatum; et hoc est quod Dominus dicit Joan. 7, 22: *Circumcisio non ex Moyse est, sed ex patribus.* Sacerdotium etiam erat ante legem apud colentes Deum secundùm humanam determinationem, qui hanc dignitatem primogenitis attribuebant.

Ad quartum dicendum quòd distinctio mundorum animalium et immundorum non fuit ante legem quantum ad esum, cum dictum sit Genes. 9, 3: *Omne quod movetur, et vivit, erit vobis in cibum*; sed solùm quantum ad sacrificiorum oblationem, quia de quibusdam determinatis animalibus sacrificia offerebant. Si tamen quantum ad esum erat aliqua animalium discretio, hoc non erat, quia esus illorum reputaretur illicitus, cum nullà lege esset prohibitus, sed propter abominationem, vel consuetudinem; sicut et nunc videmus quòd aliqua cibaria sunt in aliquibus terris abominabilia, quæ in aliis comeduntur.

ARTICULUS II. — *Utrum cæremoniæ veteris legis habuerint virtutem justificandi tempore legis.* — (Sup., quæst. 98, art. 1, et quæst. 100, art. 12, et 3, dist. 40, quæst. 1, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi tempore legis. Expiatio enim à peccato, et consecratio hominis ad justificationem pertinent. Sed Exod. 29 dicitur quòd per aspersionem sanguinis et inunctionem olei consecrabantur sacerdotes et vestes eorum; et Levit. 16 dicitur quòd sacerdos per aspersionem sanguinis vituli expiabat sanctuarium ab immunditiis filiorum Israel, et à prævaricationibus eorum, atque peccatis. Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

2. Præterea, id per quod homo placet Deo, ad justitiam pertinet, secundùm illud Psal. 10, 8: *Justus Dominus, et justitias dilexit.* Sed per cæremonias aliqui Deo placebant, secundùm illud Levit. 10, 19: *Quomodo potui... placere Domino in cæremoniis mente lumbri?* Ergo cæremoniæ veteris legis habebant virtutem justificandi.

3. Præterea, ea quæ sunt divini cultus, magis pertinent ad animam quàm ad corpus, secundùm illud Psal. 18, 8: *Lex Domini innuclata, convertens animas.* Sed per cæremonias veteris legis mundabatur leprosus, ut dicitur Levit. 14. Ergo multò magis cæremoniæ veteris legis poterant mundare animam justificando.

Sed contra est quod Apostolus dicit Gal. 2, 1. *Si data esset lex quæ posset justificare, Christus gratis mortuus esset* (1), id est, sine

causâ. Sed hoc est inconveniens. Ergo cæremoniæ veteris legis non justificabant.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 102, art. 3, ad 4, in veteri lege duplex immunditia observabatur: una quidem spiritualis, quæ est immunditia culpæ; alia verò corporalis, quæ tollebat idoneitatem ad cultum divinum, sicut leprosus dicebatur immundus, vel ille qui tangebatur aliquod morticinum; et sic immunditia nihil aliud erat quàm irregularitas quædam.

Ab hâc igitur immunditiâ cæremoniæ veteris legis habebant virtutem emundandi, quia hujusmodi cæremoniæ erant quædam remedia adhibita ex ordinatione legis ad tollendas prædictas immunditias ex statuto legis inductâ. Et ideò Apostolus dicit, ad Hebr. 9, 13, quòd *sanguis hircorum, et taurorum, et cinis vitulæ aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.* Et sicut ista immunditia quæ per hujusmodi cæremonias emundabatur, erat magis carnis quàm mentis, ita etiam ipsæ cæremoniæ *justitiæ, carnis* dicuntur ab ipso Apostolo parùm supra, vers. 10: *Justitiis, inquit, carnis usque ad tempus correctionis impositis.*

Ab immunditiâ verò mentis, quæ est immunditia culpæ, non habebant virtutem expiandi; et hoc ideò, quia expiatio à peccatis nunquàm fieri potuit nisi per Christum, qui tollit peccata (1) mundi, ut dicitur Joan. 1, 29. Et quia mysterium incarnationis et passionis Christi nondùm erat realiter peractum, veteris legis cæremoniæ non poterant in se continere realiter virtutem profluentem à Christo incarnato et passo, sicut continent sacramenta novæ legis, et ideò non poterant à peccato mundare, sicut Apostolus dicit ad Hebr. 10, 4, quòd *impossibile est sanguine taurorum aut hircorum auferri peccata.* Et hoc est quòd Gal. 4, 9, Apostolus vocat ea *egena, et infirma elementa*: infirma quidem, quia non possunt à peccato mundare; sed hæc infirmitas provenit ex eo quòd sunt egena, id est, eò quòd non continent in se gratiam. Poterat autem mens fidelium tempore legis per fidem conjungi Christo incarnato et passo; et ita ex fide Christi justificabantur; cujus fidei quædam protestatio erat hujusmodi cæremoniarum observatio, in quantum erant figura Christi. Et ideò pro peccatis offerebantur sacrificia quædam in veteri lege, non quia ipsa sacrificia à peccato emundarent, sed quia erant quædam protestationes fidei, quæ à peccato mundabat (2). Et hoc etiam ipsa lex innuit ex modo loquendi. Dicitur enim Lev. 4 et 5, quòd *in oblatione hostiarum pro peccato orabit pro eo sacerdos, et dimittetur ei, quasi peccatum dimittatur non vi sacrificiorum, sed ex fide et devotione offerentium.* Sciendum est tamen quòd hoc ipsum quòd veteris legis cæremoniæ à corporalibus munditiis expiabant, erat in figurâ expiationis à peccatis, quæ fit per Christum.

(1) Vulgata ibi, *peccatum.*

(2) Ita cum cod. Alcan. aliisque recentiores editiones, insinuante etiam García. Al., *mundabant.*

(1) Vulgata: *Si enim per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est.*

Sic igitur patet quòd cæremoniæ in statu veteris legis non habebant virtutem justificandi.

Ad primum ergo dicendum quòd illa sanctificatio sacerdotis et filiorum ejus, et vestium ipsorum, vel quorumcumque aliorum per aspersionem sanguinis, nihil aliud erat quàm deputatio ad divinum cultum, et remotio impedimentorum ad emundationem carnis, ut Apostolus dicit Hebr. 13, in præfigurationem illius sanctificationis quâ *Jesus per suum sanguinem sanctificavit populum*. Expiatio etiam ad remotionem (1) hujusmodi corporalium immunditiarum referenda est, non ad remotionem culpæ; unde etiam sanctuarium expiari dicitur, quod culpæ subjectum esse non poterat.

Ad secundum dicendum quòd sacerdotes placebant Deo in cæremoniis propter obedientiam, et devotionem, et fidem rei præfiguratæ, non autem propter ipsas res secundum se consideratas.

Ad tertium dicendum quòd cæremoniæ illæ quæ erant institutæ in emundatione leprosi, non ordinabantur ad tollendam immunditiam infirmitatis lepræ; quod patet ex hoc quòd non adhibebantur hujusmodi cæremoniæ nisi jam emundato. Unde dicitur Levit. 14, 3, quòd *sacerdos egressus de castris, cum invenerit lepram esse mundatam, præcipiet ei qui purificatur, ut offerat, etc.* Ex quo patet quòd sacerdos constituebatur iudex lepræ mundatæ, non autem emundandæ. Adhibebantur autem hujusmodi cæremoniæ ad tollendam immunditiam irregularitatis. Dicunt tamen quòd quandoque si contingeret sacerdotem errare in judicando, miraculosè leprosus mundabatur à Deo virtute divinâ, non autem virtute sacrificiorum, sicut etiam miraculosè mulieris adulteræ computrescebat femur bibiti; aquis in quibus sacerdos maledicta congererat, ut habetur Num. 5.

ARTICULUS III. — *Utrum cæremoniæ veteris legis cessaverint in adventu Christi.* — (2-2, quæst. 86, art. 4, ad 1, et 2, dist. 44, quæst. 2, art. 2, ad 3, et 4, dist. 1, quæst. 2, art. 5, quæst. 1 et 2, et dist. 2, quæst. 2, art. 4, quæst. 3, corp., et quodl. 2, art. 8, corp., et Rom. 14, lect. 1 et 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd cæremoniæ veteris legis non cessaverint in Christi adventu. Dicitur enim Baruch 4, 1: *Hic est liber mandatorum Dei, et lex quæ est in æternum*. Sed ad legem pertinebant legis cæremoniæ. Ergo legis cæremoniæ in æternum duraturæ erant.

2. Præterea, oblatio mundati leprosi ad legis cæremonias pertinebat. Sed etiam in Evangelio præcipitur leproso emundato ut hujusmodi oblationes offerat. Ergo cæremoniæ veteris legis non cessaverunt Christo veniente.

3. Præterea, manente causâ manet effectus. Sed cæremoniæ veteris legis habebant quasdam rationabiles causas, in quantum

(1) Ita cod. Alcan. alique, et edit. Patav. Edit. Rom. cum aliis nonnullis: *Hæc ergo expiatio*. Nicolai: *Hæc ergo expiatio etiam ad remotionem*.

ordinabantur ad divinum cultum, etiam præter hoc quòd ordinabantur in figuram Christi. Ergo cæremoniæ veteris legis cessare non debuerunt.

4. Præterea, circumcisio erat instituta in signum fidei Abrahæ; observatio autem sabbati ad recolendum beneficium creationis; et aliæ solemnitates legis ad recolendum alia beneficia Dei, ut supra dictum est, quæst. præc., art. 4, ad 10. Sed fides Abrahæ est semper imitanda etiam à nobis, et beneficium creationis, et alia Dei beneficia semper sunt recolenda. Ergo ad minus circumcisio et solemnitates legis cessare non debuerunt.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Col. 2, 16: *Nemo vos judicet in cibo, aut in potu, aut parte diei festi, aut neomeniæ, aut sabbatorum, quæ sunt umbra futurorum; et ad Hebr. 8, 13, dicitur quòd dicendo novum testamentum veteravit prius; quod autem antiquatur et senescit, propè interitum est.*

Respondeo dicendum quòd omnia præcepta cæremonialia veteris legis ad cultum Dei sunt ordinata, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 1 et 2; exterior autem cultus proportionari debet interiori cultui, qui consistit in fide, spe et charitate. Unde secundum diversitatem interioris cultûs debuit diversificari exterior cultus. Potest autem triplex status distingui interioris cultûs: unus quidem, secundum quem habetur fides, et spes de bonis cœlestibus, et de his per quæ in cœlestia introducimur; de utrisque quidem sicut de quibusdam futuris; et talis fuit status fidei et spei in veteri lege. Alius autem est status interioris cultûs, in quo habetur fides et spes de cœlestibus bonis sicut de quibusdam futuris, sed (1) de his per quæ introducimur in cœlestia, sicut de præsentibus, vel præteritis; et iste est status novæ legis. Tertius autem status est in quo utraque habentur ut præsentia, et nihil creditur ut absens, neque speratur ut futurum; et iste est status beatorum.

In illo ergo statu beatorum nihil erit figurale ad divinum cultum pertinens, sed solum gratiarum actio et vox laudis; et ideò dicitur Apocal. 21, 22, de civitate beatorum: *Templum non vidi in eâ; Dominus enim Deus omnipotens templum illius est et Agnus*. Pari igitur ratione cæremoniæ primi statûs, per quas figurabatur et secundus, et tertius, veniente secundo statu, cessare debuerunt, et aliæ cæremoniæ induci, quæ convenirent statui cultûs divini pro tempore illo in quo bona cœlestia sunt futura, beneficia autem Dei, per quæ ad cœlestia introducimur, sunt præsentia.

Ad primum ergo dicendum quòd lex vetus dicitur esse in æternum, secundum moralia quidem simpliciter et absolutè, secundum cæremonialia verò quantum ad veritatem per ea figuratam.

Ad secundum dicendum quòd mysterium redemptionis humani generis completum fuit in passione Christi. Unde tunc Dominus dixit:

(1) Ita Nicolai cum cod. Alcan., Tarrac. aliisque. Al., scilicet.

Consummatum est, ut habetur Joan. 19, 30, et ideò tunc totaliter debuerunt cessare legalia, quasi jam veritate eorum consummatà. In cuius signum in passione Christi velum templi legitur esse scissum, Matth. 27. Et ideò ante passionem Christi, Christo prædicante, et miracula faciente, currebant simul lex et Evangelium, quia jam mysterium Christi erat inchoatum, sed nondum consummatum. Et propter hoc mandavit Christus Dominus ante passionem leproso ut legales cæremonias observaret.

Ad tertium dicendum quòd rationes litterales cæremoniarum supra assignatæ referuntur ad divinum cultum, qui quidem cultus erat in fide venturi; et ideò jam veniente eo qui venturus erat, et cultus ille cessavit, et omnes rationes ad hunc cultum ordinatæ.

Ad quartum dicendum quòd fides Abrahæ fuit commendata in hoc quòd credidit divinæ promissioni de futuro semine, in quo benedicerentur omnes gentes. Et ideò quamdiù hoc erat futurum, oportebat protestari fidem Abrahæ in circumcisione; sed postquam jam hoc est perfectum, oportet idem alio signo declarari, scilicet baptismo, qui in hoc circumcisioni succedit, secundum illud Apostoli ad Coloss. 2, 11: *Circumcisi estis circumcisione non manufactâ in expolatione corporis carnis, sed in circumcisione Domini nostri Jesu Christi, consepulti ei in baptismo*. Sabbatum autem, quod significabat primam creationem, mutatur in diem dominicum, in quo commemoratur nova creatura inchoata in resurrectione Christi. Et similiter aliis solemnitatibus veteris legis novæ solemnitates succedunt, quia beneficia illi populo exhibita significant beneficia nobis concessa per Christum. Unde festo *Phasæ* succedit festum Passionis Christi et Resurrectionis; festo *Pentecostes*, in quo fuit data lex vetus, succedit festum Pentecostes, in quo fuit data lex spiritûs vitæ; festo *Neomeniæ* succedit festum beatæ Virginis, in quâ primò apparuit illuminatio solis, id est, Christi per copiam gratiæ; festo *Tubarum* succedunt festa Apostolorum; festo *Expiationis* succedunt festa Martyrum et Confessorum; festo *Tabernaculorum* succedit festum consecrationis Ecclesiæ; festo *Cætûs* atque *Collectæ* succedit festum Angelorum, vel etiam festum omnium Sanctorum.

ARTICULUS IV. — *Utrùm post passionem Christi legalia possint servari sine peccato mortali.*
— (*Inf.*, qu. 104, art. 3, corp., et 2-2, qu. 87, art. 1, corp., post med., et qu. 93, art. 1, et qu. 94, art. 3, ad 5, et 4, dist. 1, qu. 2, art. 5, qu. 3 et 4, et Rom. 14, et Gal. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd post passionem Christi legalia possunt sine peccato mortali observari. Non est enim credendum quòd Apostoli post acceptum Spiritum sanctum mortaliter peccaverint; ejus enim plenitudine sunt induti virtute ex alto, ut dicitur Luc. ult. Sed Apostoli post adventum Spiritûs sancti legalia observaverunt; dicitur enim Act. 16, quòd Paulus circumcidit Timotheum. Et Act. 21, 26, dicitur quòd Paulus, secundum consilium Jacobi, *assumptis*

viris..., *purificatus cum eis intravit in templum, annuntians expletionem dierum purificationis, donec offerretur pro unoquoque eorum oblatio*. Ergo sine peccato mortali possunt post Christi passionem legalia observari.

2. Præterea, vitare consortia gentilium ad cæremonias legis pertinebat. Sed hoc observavit primus pastor Ecclesiæ; dicitur enim ad Galat. 2, 12, quòd *cùm venissent quidam Antiochiam, subtrahebat et segregabat se Petrus à gentilibus*. Ergo absque peccato post passionem Christi legis cæremoniæ observari possunt.

3. Præterea, præcepta Apostolorum non induxerunt homines ad peccatum. Sed ex decreto Apostolorum statutum fuit quòd gentiles quædam de cæremoniis legis observarent; dicitur enim Act. 15, 25: *Visum est Spiritui sancto et nobis, nihil ultra imponere oneris vobis, quàm hæc necessaria, ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione*. Ergo absque peccato cæremoniæ legales possunt post Christi passionem observari.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Gal. 5, 2: *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*. Sed nihil excludit fructum Christi nisi peccatum mortale. Ergo circumcidi et alias cæremonias observare post passionem Christi, est peccatum mortale.

Respondeo dicendum quòd omnes cæremoniæ sunt quædam protestationes fidei, in quâ consistit interior Dei cultus. Sic autem fidem interiorem potest homo protestari factis, sicut et verbis; et in utrâque protestatione si aliquid homo falsum protestatur, peccat mortaliter. Quamvis autem sit eadem fides quam habemus de Christo, et quam antiqui Patres habuerunt; tamen quia ipsi præcesserunt Christum, nos autem sequimur, eadem fides diversis verbis significatur à nobis, et ab eis; nam ab eis dicebatur: *Ecce virgo concipiet, et pariet filium*; quæ sunt verba futuri temporis; nos autem idem repræsentamus per verba præteriti temporis, dicentes quòd *concepit et peperit*. Et similiter cæremoniæ veteris legis significabant Christum ut nasciturum et passurum; nostra autem sacramenta significant ipsum ut natum et passum.

Sicut igitur peccaret mortaliter qui nunc suam fidem protestando diceret Christum nasciturum, quod antiqui piè et veraciter dicebant, ita etiam peccaret mortaliter, si quis nunc cæremonias observaret quas antiqui piè et fideliter observabant. Et hoc est quod Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19, cap. 16, à med.: *Jam non promittitur nasciturus, passurus, resurrecturus, quod illa sacramenta quodammodò personabant; sed annuntiatum quòd natus sit, passus sit, resurrexerit, quod hæc sacramenta quæ à Christianis aguntur, jam personant*.

Ad primum ergo dicendum quòd circa hoc diversimodè sensisse videntur Hieronymus et Augustinus. Hieronymus enim epist. 75, c. 11 inter op. Aug., et sup. illud Gal. 2: *Sed cùm vidissem, distinxit duo tempora: unum tempus ante passionem Christi, in quo legalia non erant mortua, quasi non habentia vim*

obligatoriam aut expiativam pro suo modo; nec etiam mortifera, quia non peccabant ea observantes; statim autem post passionem Christi incœperunt esse non solum mortua, id est, non habentia virtutem et obligationem, sed etiam mortifera, ita scilicet quod peccabant mortaliter quicumque ea observabant. Unde dicebat quod Apostoli nunquam legalia observaverunt post passionem secundum veritatem, sed solum quâdam piâ simulatione, ne scilicet scandalizarent Judæos, et eorum conversionem impedirent. Quæ quidem simulatio sic intelligenda est, non quidem ita quod illos actus secundum rei veritatem non facerent, sed quia non faciebant tanquam legis cæremonias observantes; sicut si quis pelliculam virilis membri abscinderet propter sanitatem, non causâ legalis circumcisionis observandæ.

Sed quia indecens videtur quod Apostoli ea occultarent propter scandalum quæ pertinent ad veritatem vitæ et doctrinæ, et quod simulatione uterentur in his quæ pertinent ad salutem fidelium; ideò convenientiùs Augustinus, epist. 40, olim 9, distinxit tria tempora: unum quidem ante Christi passionem, in quò legalia neque erant mortifera, neque mortua; aliud autem post tempus Evangelii divulgati, in quo legalia sunt mortua et mortifera; tertium autem est tempus medium, scilicet à passione Christi usque ad divulgationem Evangelii; in quo legalia quidem fuerunt mortua, quia neque vim aliquam habebant, neque aliquis ea observare tenebatur; non tamen fuerunt mortifera, quia illi qui conversi erant ad Christum ex Judæis, poterant illa legalia licitè observare, dummodò non sic ponerent spem in eis quod ea reputarent sibi necessaria ad salutem, quasi sine legalibus fides Christi justificare non posset. His autem qui convertebantur ex gentilitate ad Christum, non inerat causa ut ea observarent. Et ideò Paulus circumcidit Timotheum, qui ex matre Judæa genitus erat; Titum autem, qui ex gentilibus natus erat, circumcidere noluit. Ideò autem noluit Spiritus sanctus ut statim inhiheretur his qui ex Judæis convertebantur, observatio legalium, sicut inhihebatur his qui ex gentilibus convertebantur, gentilitatis ritus, ut quædam differentia inter hos ritus ostenderetur. Nam gentilitatis ritus repudiabatur tanquam omninò illicitus et à Deo semper prohibitus; ritus autem legis cessabat, tanquam impletus per Christi passionem, utpote à Deo in figuram Christi institutus.

Ad secundum dicendum quod, secundum Hieronymum, loc. cit. in resp. ad 1, Petrus simulatoriè se à gentilibus subtrahebat, ut vitaret Judæorum scandalum, quorum erat Apostolus; unde in hoc nullo modo peccavit. Sed Paulus eum similiter simulatoriè reprehendit, ut vitaret scandalum gentilium, quorum erat Apostolus.

Sed Augustinus, loc. sup. cit., hoc improbat, quia Paulus in canonicâ Scripturâ, scilicet Gal. 2, in quâ nefas est credere aliquid falsum esse, dicit quod *Petrus reprehensibilis erat*. Unde verum est quod Petrus peccavit, et

Paulus verè eum, non simulatoriè reprehendit. Non autem peccavit Petrus in hoc quod ad tempus legalia observabat, quia hoc sibi licebat tanquam ex Judæis converso; sed peccabat in hoc quod circa legalium observantiam nimiam diligentiam adhibebat, ne scandalizaret Judæos, ita quod ex hoc sequeretur gentilium scandalum.

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod illa prohibitio Apostolorum non est intelligenda ad litteram, sed secundum spiritualement intellectum; ut scilicet in prohibitione *sanguinis* intelligatur prohibitio homicidii; in prohibitione *suffocati* intelligatur prohibitio violentiæ et rapinæ; in prohibitione *immolatorum* intelligatur prohibitio idololatriæ; *fornicatio* autem prohibetur tanquam per se malum. Et hanc opinionem accipiunt ex quibusdam glossis, quæ hujusmodi præcepta mysticè exponunt.

Sed quia homicidium et rapina etiam apud gentiles reputabantur illicita, non oportuisset super hoc speciale mandatum dari his qui erant ex gentilitate conversi ad Christum. Unde alii dicunt quod ad litteram illa comestibilia fuerunt prohibita, non propter observantiam legalium, sed propter gulam comprimendam. Unde Hieronymus super illud Ezech. 44: *Omne morticinium*, etc., dicit, circa fin. comment.: *Condemnat sacerdotes, qui in cibis et cæteris hujusmodi hæc cupiditate gulæ non custodiunt*.

Sed quia sunt quædam cibaria magis delicata, et gulam provocantia, non videtur ratio quare fuerunt hæc magis quàm alia prohibita. Et ideò dicendum secundum tertiam opinionem, quod ad litteram ista sunt prohibita, non ad observandum cæremonias legis, sed ad hoc quod posset coalescere unio gentilium et Judæorum simul habitantium. Judæis enim propter antiquam consuetudinem *sanguis* et *suffocatum* erant abominabilia; comestio autem immolatorum simulacris poterat in Judæis aggenerare circa gentiles suspicionem relictus ad idololatriam. Et ideò ista fuerunt prohibita pro tempore illo, in quo de novo oportebat convenire in unum gentiles et Judæos. Procedente autem tempore, cessante causâ, cessavit et effectus, manifestatâ evangelicæ doctrinæ veritate, in quâ Dominus docet quod *nilhil quod per os intrat, coinquinat hominem*, ut dicitur Matth. 15, 11, et quod *nilhil est rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur*, ut 1 ad Timoth. 4, 4, dicitur. *Fornicatio* autem prohibetur specialiter, quia gentiles non reputabant eam esse peccatum.

QUÆSTIO CIV.

DE PRÆCEPTIS JUDICIALIBUS. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de præceptis judicialibus; et primò considerandum est de ipsis in communi; secundò de rationibus eorum.

Circa primum quæruntur quatuor: 1º quæ sint judicialia præcepta; 2º utrùm sint figuralia; 3º de duratione eorum; 4º de distinctione eorum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum ratio præceptorum judicialium consistat in hoc quòd sunt ordinantia ad proximum.* — (Sup., quæst. 99, art. 4, et locis ibi inductis.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd ratio præceptorum judicialium non consistat in hoc quòd sunt ordinantia ad proximum. Judicialia enim præcepta à judicio dicuntur. Sed multa sunt alia quibus homo ad proximum ordinatur, quæ non pertinent ad ordinationem judiciorum. Non ergo præcepta judicialia dicuntur quibus homo ordinatur ad proximum.

2. Præterea, præcepta judicialia à moralibus distinguuntur, ut supra dictum est, qu. 99, art. 4. Sed multa præcepta moralia sunt quibus homo ordinatur ad proximum, sicut patet in septem præceptis secundæ tabulæ. Non ergo præcepta judicialia dicuntur ex hoc quòd ad proximum ordinant.

3. Præterea, sicut se habent præcepta cæremonialia ad Deum, ita se habent judicialia præcepta ad proximum, ut supra dictum est, qu. 99, art. 4, et qu. 101, art. 1. Sed inter præcepta cæremonialia sunt quædam quæ pertinent ad seipsum, sicut observantiæ ciborum, et vestimentorum, de quibus supra dictum est, quæst. 102, art. 6, ad 1 et ad 6. Ergo præcepta judicialia non ex hoc dicuntur quòd ordinant hominem ad proximum.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 8, inter cætera bona opera viri justi: *Si iudicium verum fecerit inter virum et virum.* Sed judicialia præcepta à judicio dicuntur. Ergo præcepta judicialia videntur dici illa quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem.

Respondeo dicendum quòd, sicut ex supra dictis patet, quæst. 95, art. 2, et quæst. 99, art. 3 et 4, præceptorum cujuscumque legis quædam habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia naturalis ratio dictat hoc esse debitum fieri, vel vitari; et hujusmodi præcepta dicuntur *moralia*, eò quòd à ratione dicuntur mores humani. Alia verò præcepta sunt quæ non habent vim obligandi ex ipso dictamine rationis, quia scilicet in se considerata non habent absolutè rationem debiti vel indebiti; sed habent vim obligandi ex aliquâ institutione divinâ vel humanâ; et hujusmodi sunt determinationes quædam moralium præceptorum. Si igitur determinentur moralia præcepta per institutionem divinam in his per quæ ordinatur homo ad Deum, talia dicuntur *præcepta cæremonialia*; si autem in his quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, talia dicuntur *præcepta judicialia*.

In duobus ergo consistit ratio judicialium præceptorum: scilicet ut pertineant ad ordinationem hominum ad invicem; et ut non habeant vim obligandi ex solâ ratione, sed ex institutione.

Ad primum ergo dicendum quòd judicia exercentur officio aliquorum principum, qui habent potestatem judicandi. Ad principem autem pertinet non solùm ordinare de his quæ veniunt in litigium, sed etiam de voluntariis contractibus, qui inter homines fiunt,

et de omnibus pertinentibus ad populi communitatem, et regimen. Unde præcepta judicialia non solùm sunt illa quæ pertinent ad lites judiciorum, sed etiam quæcumque pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, quæ subest ordinationi principis tanquàm supremi judicis.

Ad secundum dicendum quòd ratio illa procedit de præceptis ordinantibus ad proximum, quæ habent vim obligandi ex solo dictamine rationis.

Ad tertium dicendum quòd etiam in his quæ ordinant ad Deum, quædam sunt moralia, quæ ipsa ratio fide informata dictat, sicut Deum esse amandum et colendum; quædam verò sunt cæremonialia, quæ non habent vim obligationis nisi ex institutione divinâ. Ad Deum autem pertinent non solùm sacrificia oblata Deo, sed etiam quæcumque pertinent ad idoneitatem offerentium et Deum colentium; homines enim ordinantur in Deum sicut in finem. Et ideò ad cultum Dei pertinet, et per consequens ad cæremonialia præcepta, quòd homo habeat quamdam idoneitatem respectu cultûs divini. Sed homo non ordinatur ad proximum sicut in finem, ut oporteat eum disponi in seipso in ordine ad proximum; hæc enim est comparatio servorum ad dominos, qui id quod sunt, domino-rum sunt, secundum Philosophum in 1 Polit., cap. 3, ante med. Et ideò non sunt aliqua præcepta judicialia ordinantia hominem in seipso; sed omnia talia sunt moralia, quia ratio, quæ est principium moralium, se habet in homine respectu eorum quæ ad ipsum pertinent, sicut princeps vel judex in civitate. Sciendum tamen quòd quia ordo hominis ad proximum magis subjacet rationi quàm ordo hominis ad Deum, plura præcepta moralia inveniuntur per quæ ordinatur homo ad proximum, quàm per quæ ordinatur homo ad Deum; et propter hoc etiam oportuit plura esse cæremonialia in lege quàm judicialia.

ARTICULUS II. — *Utrum præcepta judicialia aliquid figurent.* — (Infra, art. 3, corp., et 2-2, quæst. 87, art. 7, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta judicialia non figurent aliquid. Hoc enim videtur esse proprium cæremonialium præceptorum, quòd sint in figuram alicujus rei instituta. Si igitur etiam præcepta judicialia aliquid figurent, non erit differentia inter judicialia et cæremonialia præcepta.

2. Præterea, sicut populo Judæorum data sunt quædam judicialia præcepta, ita etiam aliis populis gentilium. Sed judicialia præcepta aliorum populorum non figurant aliquid, sed ordinant quid fieri debeat. Ergo videtur quòd neque præcepta judicialia veteris legis aliquid figurerent.

3. Præterea, ea quæ ad cultum divinum pertinent, figuris quibusdam tradi oportuit, quia ea quæ Dei sunt, supra nostram rationem sunt, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 2, ad 2. Sed ea quæ sunt proximorum, non excedunt rationem nostram. Ergo per

judicialia, quæ ad proximum nos ordinant, non oportuit aliquid figurari.

Sed contra est quod Exod. 21, judicialia præcepta allegoricè et moraliter exponuntur.

Respondeo dicendum quod dupliciter contingit aliquid præceptum esse figurale: uno modo primò et per se, quia scilicet principaliter est institutum ad aliquid figurandum; et hoc modo præcepta cæremonialia sunt figuralia; ad hoc enim sunt instituta ut aliquid figurent pertinens ad cultum Dei, et ad mysterium Christi.

Quædam verò præcepta sunt figuralia non primò et per se, sed ex consequenti; et hoc modo præcepta judicialia veteris legis sunt figuralia; non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum justitiam, et æquitatem; sed ex consequenti aliquid figurabant, in quantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi præcepta disponebatur, figuralis erat, secundum illud 1 ad Cor. 10, 11: *Omnia in figura contingebant illis*.

Ad primum ergo dicendum quod præcepta cæremonialia alio modo sunt figuralia quam judicialia, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quod populus Judæorum ad hoc electus erat à Deo quod ex eo Christus nasceretur; et ideò oportuit totum illius populi statum esse propheticum et figuralem, et Augustinus dicit contra Faustum, lib. 22, cap. 24, in princ. Et propter hoc etiam judicialia illi populo tradita magis sunt figuralia quam judicialia aliis populis tradita; sicut etiam bella et gesta illius populi exponuntur mysticè, non autem bella vel gesta Assyriorum vel Romanorum, quamvis longè clariora secundum homines fuerint.

Ad tertium dicendum quod ordo ad proximum in populo illo secundum se consideratus pervius erat rationi; sed secundum quod referebatur ad cultum Dei, superabat rationem; et ex hac parte erat figuralis.

ARTICULUS III. — *Utrum præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habebant.* — (Inf., quæst. 108, art. 1, corp., et art. 2, corp., et ad 4, et 2-2, quæst. 62, art. 3, ad 1, et quæst. 81, art. 1, corp., et 4, dist. 15, quæst. 1, art. 5, quæst. 2, ad 5, et quodl. 2, art. 8, et 4, art. 13, corp., et Hebr. 7, lect. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod præcepta judicialia veteris legis perpetuam obligationem habeant. Præcepta enim judicialia pertinent ad virtutem justitiæ; nam judicium dicitur justitiæ executio. Justitia autem est *perpetua et immortalis*, ut dicitur Sap. 1. Ergo obligatio præceptorum judicialium est perpetua.

2. Præterea, institutio divina est stabiliior quam institutio humana. Sed præcepta judicialia humanarum legum habent perpetuam obligationem. Ergo multò magis præcepta judicialia legis divinæ.

3. Præterea, Apostolus dicit ad Hebr. 7, 18, quod *reprobatio fit præcedentis mandati propter infirmitatem ipsius et inutilitatem*, quod quidem verum est de mandato cæremoniali, quod non poterat facere perfectum juxta con-

scientiam servientem solummodò in cibis, et in potibus, et variis baptismatibus, et justitiis carnis, ut Apostolus dicit ad Hebr. 9, 9. Sed præcepta judicialia erant utilia et efficacia ad id ad quod ordinabantur, scilicet ad justitiam et æquitatem inter homines constituendam. Ergo præcepta judicialia veteris legis non reprobantur, sed adhuc efficaciam habent.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 7, 13, quod, *translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed sacerdotium est translatum ab Aaron ad Christum. Ergo etiam et tota lex est translata. Non ergo judicialia præcepta adhuc obligationem habent.

Respondeo dicendum quod judicialia præcepta non habuerunt perpetuam obligationem, sed sunt evacuata per adventum Christi; aliter tamen quam cæremonialia: nam cæremonialia adeò sunt evacuata, ut non solum sint *mortua*, sed etiam *mortifera* observantibus post Christum, maximè post Evangelium divulgatum. Præcepta autem judicialia sunt quidem *mortua*, quia non habent vim obligandi, non tamen sunt *mortifera*, quia si quis princeps ordinaret in regno suo illa judicialia observari, non peccaret, nisi fortè hoc modo observarentur, vel observari mandarentur, tanquam habentia vim obligandi ex veteris legis institutione; talis enim intentio observandi esset mortifera. Et hujus differentie ratio potest accipi ex præmissis, art. præc. Dictum est enim quod præcepta cæremonialia sunt figuralia primò et per se, tanquam instituta principaliter ad figuranda Christi mysteria ut futura, et ideò ipsa observatio eorum præjudicat fidei veritati, secundum quam confitemur illa mysteria jam esse completa. Præcepta autem judicialia non sunt instituta ad figurandum, sed ad disponendum statum illius populi, qui ordinabatur ad Christum; et ideò, mutato statu illius populi, Christo jam veniente, judicialia præcepta obligationem amiserunt; lex enim fuit pædagogus ducens ad Christum, ut dicitur ad Gal. 3.

Quia tamen hujusmodi judicialia præcepta non ordinantur ad figurandum, sed ad aliquid faciendum, ipsa eorum observatio absolute non præjudicat fidei veritati; sed intentio observandi tanquam ex obligatione legis præjudicat veritati fidei; quia per hoc haberetur quod status prioris populi adhuc duraret, et quod Christus nondum venisset.

Ad primum ergo dicendum quod justitia quidem perpetuò est observanda; sed determinatio eorum quæ sunt justa, secundum institutionem humanam, vel divinam, oportet quod varietur secundum diversum hominum statum.

Ad secundum dicendum quod præcepta judicialia ab hominibus instituta habent perpetuam obligationem, manente illo statu regiminis; sed si civitas, vel gens ad aliud regimen deveniat, oportet leges mutari; non enim eadem leges conveniunt in democratiâ, quæ est potestas populi, et in oligarchiâ, quæ est potestas divitum, ut patet per Philosophum in suâ Politicâ, lib. 3, cap. 5, 6 et 9. Et ideò etiam mutato statu illius populi, oportuit præcepta judicialia mutari.

Ad tertium dicendum quòd illa præcepta judicialia disponebant populum ad justitiam et æquitatem, secundum quòd conveniebat illi statui. Sed post Christum statum illius populi oportuit mutari, ut jam in Christo non esset discretio gentilis et Judæi, sicut antea erat; et propter hoc oportuit etiam præcepta judicialia mutari.

ARTICULUS IV. — *Utrum præcepta judicialia possint habere aliquam certam divisionem.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd præcepta judicialia non possint habere aliquam certam divisionem. Præcepta enim judicialia ordinant homines ad invicem. Sed ea quæ inter homines ordinari oportet, in usum eorum venientia, non cadunt sub certâ distinctione, cum sint infinita. Ergo præcepta judicialia non possunt habere certam distinctionem.

2. Præterea, præcepta judicialia sunt determinationes moralium. Sed moralia præcepta non videntur habere aliquam distinctionem, nisi secundum quòd reducuntur ad præcepta decalogi. Ergo præcepta judicialia non habent aliquam certam distinctionem.

3. Præterea, præcepta cæremonialia, quia certam distinctionem habent, eorum distinctio in lege innuitur, dum quædam vocantur *sacrificia*, quædam *observantiæ*. Sed nulla distinctio innuitur in lege præceptorum judicialium. Ergo videtur quòd non habeant certam distinctionem.

Sed contra, ubi est ordo, oportet quòd sit distinctio. Sed ratio ordinis maximè pertinet ad præcepta judicialia, per quæ populus ille ordinabatur. Ergo maximè debent habere distinctionem certam.

Respondeo dicendum quòd cum lex sit quasi quædam ars humanæ vitæ instituendæ vel ordinandæ, sicut in unaquâque arte est certa distinctio regularum artis, ita oportet in quâlibet lege esse certam distinctionem præceptorum; aliter enim ipsa confusio utilitatem legis auferret.

Et ideò dicendum est quòd præcepta judicialia veteris legis, per quæ homines ad invicem ordinabantur, distinctionem habent secundum distinctionem ordinationis humanæ. Quadruplex autem ordo in aliquo populo inveniri potest: unus quidem principum populi ad subditos; alius autem subditorum ad invicem; tertius autem eorum, qui sunt de populo, ad extraneos; quartus autem ad domesticos, sicut patris ad filium, uxoris ad virum, et domini ad servum; et secundum istos quatuor ordines distinguere possunt præcepta judicialia veteris legis.

Dantur autem quædam præcepta de institutione principum et officio eorum, et de reverentiâ eis exhibendâ; et hæc est una pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad concives ad invicem, putà circa emptiones, et venditiones, et judicia, et pœnas; et hæc est secunda pars judicialium præceptorum. Dantur etiam quædam præcepta pertinentia ad extraneos, putà de bellis contra hostes, et de susceptione peregrinorum et advenarum; et hæc est tertia pars judicialium præceptorum. Dantur etiam

in lege quædam præcepta pertinentia ad domesticam conversationem, sicut de servis, et uxoribus, et filiis; et hæc est quarta pars judicialium præceptorum.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ pertinent ad ordinationem hominum ad invicem, sunt quidem numero infinita, sed tamen reduci possunt ad aliqua certa secundum differentiam ordinationis humanæ, ut dictum est in corp. artic.

Ad secundum dicendum quòd præcepta decalogi sunt prima in genere moralium, ut supra dictum est, quæst. 100, art. 3, et ideò convenienter alia præcepta moralia secundum ea distinguuntur. Sed præcepta judicialia et cæremonialia habent aliam rationem obligationis, non quidem ex ratione naturali, sed ex solâ institutione, et ideò distinctionis eorum alia est ratio.

Ad tertium dicendum quòd ex ipsis rebus quæ per præcepta judicialia ordinantur in lege, innuit lex distinctionem judicialium præceptorum.

QUÆSTIO CV

DE RATIONE JUDICIALIUM PRÆCEPTORUM. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de ratione judicialium præceptorum; et circa hoc quæruntur quatuor: 1^o de ratione præceptorum judicialium quæ pertinent ad principes; 2^o de his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem; 3^o de his quæ pertinent ad extraneos; 4^o de his quæ pertinent ad domesticam conversationem.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum convenienter lex vetus de principibus ordinaverit.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter lex vetus de principibus ordinaverit. Quia, ut Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 4, circa princ., *ordinatio populi præcipuè dependet ex maximo principatu*. Sed in lege non invenitur, qualiter debeat institui supremus princeps; invenitur autem de inferioribus principibus; primò quidem Exod. 18, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes* (1), etc., et Num. 11, 16: *Congrega mihi septuaginta viros de senioribus* (2) Israel; et Deut. 1, 13: *Date ex vobis viros sapientes et gnaros*, etc. Ergo insufficienter lex vetus principes populis ordinavit.

2. Præterea, *optimi est optima adducere*, ut Plato dicit in Timæo, aliquant. à princ. Sed optima ordinatio civitatis vel populi cujuscumque est ut gubernetur per regem; quia hujusmodi regnum maximè repræsentat divinum regimen quo unus Deus mundum gubernat à principio. Igitur lex debuit regem populo instituere, et non permittere hoc eorum arbitrio, sicut permittitur Deut. 17, 14: *Cum dixeris: Constituam super me regem.... eum constitues*, etc.

3. Præterea, sicut dicitur Matth. 12, 25: *Omne regnum in seipsum divisum* (3) *desolabitur*: quod etiam experimento patuit in po-

(1) Vulgata, *potentes*.

(2) Ibid., *de senibus*.

(3) Ibid., *divisum contra se*.

pulo Judæorum, in quo fuit divisio regni destructionis causa. Sed lex præcipuè debet intendere ea quæ pertinent ad communem salutem populi. Ergo debuit in lege prohiberi divisio regni in duos reges; nec etiam debuit hoc auctoritate divinâ introduci, sicut legitur introductum auctoritate Domini per Ahiam Silonitem prophetam, 3 Reg. 11.

4. Præterea, sicut sacerdotes instituuntur ad utilitatem populi in his quæ ad Deum pertinent, ut patet Hebr. 5, ita principes etiam instituuntur ad utilitatem populi in rebus humanis. Sed sacerdotibus et Levitis, qui sunt in lege, deputantur aliqua ex quibus vivere debeant, sicut decimæ, et primitiæ, et multa alia hujusmodi. Ergo similiter principibus populi debuerunt aliqua ordinari, unde sustentarentur; et præcipuè cùm inhibita sit eis munerum acceptio, ut patet Exod. 23, 8: *Non accipietis munera, quæ excæcant etiam prudentes, et subvertunt verba justorum.*

5. Præterea, sicut regnum est optimum regimen, ita tyrannis est pessima corruptio regiminis. Sed Dominus regem instituendo, instituit jus tyrannicum; dicitur enim 1 Reg. 8, 2: *Hoc erit jus regis qui imperaturus est vobis: filios vestros tollet, etc.* Ergo inconvenienter fuit provisum per legem circa principum ordinationem.

Sed contra est quòd populus Israel de pulchritudine ordinationis commendatur Numer. 24, 5: *Quàm pulchra sunt tabernacula tua, Jacob, et tentoria tua, Israel!* Sed pulchritudo ordinationis populi dependet ex principibus benè institutis. Ergo per legem populus fuit circa principes benè institutus.

Respondeo dicendum quòd circa bonam ordinationem principum in aliquâ civitate vel gente duo sunt attendenda: quorum unum est ut omnes aliquam partem habeant in principatu; per hoc enim conservatur pax populi, et omnes talem ordinationem amant, et custodiunt, ut dicitur in 2 Polit., cap. 1. Aliud est quod attenditur secundum speciem regiminis vel ordinationis principatum; cujus cùm sint diversæ species, ut Philosophus tradit in 3 Polit., cap. 5, præcipuè tamen sunt *regnum*, in quo unus (1) principatur secundum virtutem; et *aristocratia*, id est, potestas optimatum, in quâ aliqui pauci principantur secundum virtutem. Unde optima ordinatio principum est in aliquâ civitate, vel regno, in quo unus præficitur secundum virtutem, qui omnibus præsit; et sub ipso sunt aliqui principantes secundum virtutem; et tamen talis principatus ad omnes pertinet, tum quia ex omnibus eligi possunt, tum quia etiam ab omnibus eliguntur. Talis verò est omnis politia (2) benè commixta ex *regno*, in quantum unus præest, ex *aristocratia*, in quantum multi principantur secundum virtutem, et ex *democratia*, id est, potestate populi, in quan-

(1) Ita codd. Camer. et Alcan. quos sequuntur Nicolaius et edit. Patav. Edit. Rom.: *Præcipuè tamen est unum regimen, in quo unus, etc.*

(2) Ita edit. Patav. an. 1712. Nicolaius cum cod. Tarric.: *Talis est enim omnis politia.* Edit. Rom. cum cod. Camerac.: *Talis est enim (Garcia verò) optima politia.* Cod. Alcan., *politica.*

tum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam. nam Moyses et ejus successores gubernabant populum, quasi singulariter omnibus principantes, quod est quædam species *regni*. Eligebantur autem septuaginta duo seniores secundum virtutem; dicitur enim Deut. 1, 15: *Tuli de vestris tribubus viros sapientes et nobiles, et constitui eos principes; et hoc erat aristocraticum.* Sed *democraticum* erat quòd isti de omni populo eligebantur: dicitur enim Exod. 18, 21: *Provide de omni plebe viros sapientes, etc.*, et etiam quòd populus eos eligebat; unde dicitur Deuter. 1, 13: *Date ex vobis viros sapientes, etc.* Unde patet quòd optima fuit ordinatio principum quam lex instituit.

Ad primum ergo dicendum quòd populus ille sub speciali curâ Dei regebatur; unde dicitur Deuter. 7, 9: *Te elegit Dominus Deus tuus, ut sis ei populus peculiaris.* Et ideò institutionem summi principis Dominus sibi reservavit; et hoc est quod Moyses petivit Num. 27, 16: *Provideat Dominus Deus spirituum omnis carnis hominem qui sit super multitudinem hanc; et sic ex Dei ordinatione institutus est Josue in principatu post Moysen; et de singulis iudicibus qui post Josue fuerunt, legitur quòd Deus suscitavit populo salvatorem; et quòd spiritus Domini fuit in eis, ut patet Judic. 2 et 3. Et ideò etiam electionem regis non commisit Dominus populo, sed sibi reservavit, ut patet Deut. 17, 15: *Eum constitues regem quem Dominus Deus tuus elegerit.**

Ad secundum dicendum quòd regnum est optimum regimen populi, si non corrumpatur. Sed propter magnam potestatem, quæ regi conceditur, de facili regnum degenerat in tyrannidem, nisi sit perfecta virtus ejus cui talis potestas conceditur: quia *non est nisi virtuosus benè ferre bonas fortunas*, ut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. 8. Perfecta autem virtus in paucis invenitur; et præcipuè Judæi crudeles erant, et ad avaritiam proni; per quæ vitia maximè homines in tyrannidem decidunt. Et ideò Dominus à principio eis regem non instituit cum plenâ potestate, sed iudicem et gubernatorem in eorum custodiam; sed postea regem ad petitionem populi quasi indignatus concessit, ut patet per hoc quod dixit ad Samuel 1 Reg. 8, 7: *Non te abjecerunt, sed me, ne regnem super eos.* Instituit tamen à principio circa regem instituendum, primò quidem modum eligendi, in quo duo determinavit, ut scilicet in ejus electione expectarent iudicium Domini, et ut non facerent regem alterius gentis; quia tales reges solent parùm affici ad gentem cui præficiuntur, et per consequens non curare de eâ. Secundò ordinavit circa reges institutos, qualiter deberent se habere quantum ad seipsos, ut scilicet non multiplicarent currus, et equos, neque uxores, neque etiam immensas divitias, quia ex cupiditate horum principes ad tyrannidem declinant, et justitiam derelinquunt. Instituit etiam qualiter se deberent habere ad Deum, ut scilicet semper legerent, et cogitarent de lege Dei, et semper

essent in Dei timore et obedientiâ. Instituit etiam qualiter se haberent ad subditos suos, ut scilicet non superbè eos contemnerent, aut opprimerent, neque etiam à justitiâ declinarent.

Ad tertium dicendum quòd divisio regni et multitudo regum magis est populo illi data in pœnam pro multis dissensionibus eorum, quas maximè contra regem David justum moverant, quàm ad eorum profectum. Unde dicitur Oseæ 13, 11 : *Dabo tibi regem in furore meo*; et Oseæ 8, 4 : *Ipsi regnaverunt, et non ex me; principes extiterunt, et non cognovi*.

Ad quartum dicendum quòd sacerdotes per successionem originis sacris deputabantur; et hoc idèd, ut in majori reverentiâ haberentur, si non quilibet ex populo posset sacerdos fieri, quorum honor cedebat in reverentiam divini cultûs. Et idèd oportuit ut eis specialia quædam deputarentur tam in decimis, quàm in primitiis, quàm etiam in oblationibus et sacrificiis, ex quibus viverent. Sed principes, sicut dictum est in corp. art., assumebantur ex toto populo; et idèd habebant certas possessiones proprias, ex quibus vivere poterant; et præcipuè cùm Dominus prohiberet etiam in lege ne superabundarent divitiis, aut magnifico apparatu; tum quia non erat facile quin ex his in superbiam et tyrannidem erigerentur; tum etiam quia si principes non erant multum divites, et erat laboriosus principatus, et sollicitudine plenus; non multum affectabatur à popularibus; et sic tollebatur seditionis materia.

Ad quintum dicendum quòd illud jus non debebatur regi ex institutione divinâ, sed magis prænuntiabatur usurpatio regum, qui sibi jus iniquum constituunt, in tyrannidem degenerantes, et subditos deprædantes, et hoc patet per hoc quod in fine subdit : *Vosque eritis ei servi*; quod propriè pertinet ad tyrannidem; quia tyranni suis subditis principantur ut servis; unde hoc dicebat Samuel ad terrendum eos, ne regem peterent; sequitur enim : *Noluit autem audire populus vocem Samuelis*. Potest tamen contingere quòd bonus rex absque tyrannide filios tollat, et constituat tribunos, et centuriones, et multa accipiat à subditis suis propter commune bonum procurandum.

ARTICULUS II. — *Utrum convenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter fuerint tradita præcepta judicialia quantum ad popularium convictum. Non enim possunt homines pacificè vivere ad invicem, si unus accipiat ea quæ sunt alterius. Sed hoc videtur esse inductum in lege; dicitur enim, Deut. 23, 24 : *Ingressus vineam proximi tui, comede uvas quantum tibi placuerit*. Ergo lex vetus non convenienter providebat hominum paci.

2. Præterea, ex hoc maximè multæ civitates, et regna destruuntur, quòd possessiones ad mulieres perveniunt, ut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 7, ante med. Sed hoc

fuit introductum in veteri lege; dicitur enim Num. 27, 8 : *Homo cùm mortuus fuerit absque filio, ad filiam ejus transibit hæreditas*. Ergo non convenienter providit lex salutem populi.

3. Præterea, societas hominum maxime conservatur per hoc quòd homines emendo et vendendo sibi invicem res suas communicant, quibus indigent, ut dicitur in 1 Polit., cap. 3 et 7. Sed lex vetus abstulit virtutem venditionis; mandavit enim quòd possessio vendita reverteretur ad venditorem in quinquagesimo anno Jubilæi, ut patet Levit. 25. Inconvenienter igitur lex populum illum circa hoc instituit.

4. Præterea, necessitatibus hominum maximè expedit ut homines sint prompti ad mutuum concedendum; quæ quidem promptitudo tollitur per hoc quòd creditores accepta non reddunt; unde dicitur Eccli. 29, 10 : *Multi non causâ nequitie non faverati sunt, sed fraudari gratis timuerunt*. Hoc autem induxit lex primò quidem quia mandavit Deut. 15, 2 : *Cui debetur aliquid ab amico, vel proximo, ac fratre suo, repetere non poterit, quia annus remissionis est Domini*; et Exod. 22, 10, dicitur quòd *si præsentem domino, animal mutuum mortuum fuerit, reddere non tenetur*. Secundò quia aufertur ei securitas quæ habetur per pignus, dicitur enim Deut. 24, 10 : *Cùm repetes à proximo tuo rem aliquam quam debet tibi, non ingredieris domum ejus ut pignus auferas*; et iterum 12 : *Non pernoctabit apud te pignus, sed statim reddes ei*. Ergo insufficienter fuit ordinatum in lege de mutuis.

5. Præterea, ex defraudatione depositi maximum periculum imminet; et idèd est maxima cautela adhibenda; unde etiam dicitur 2 Machab. 3, 15, quòd *sacerdotes invocabant eum de cælo qui de depositis legem posuit, ut his qui deposuerant ea, salva custodiret*. Sed in præceptis veteris legis parva cautela circa deposita adhibetur; dicitur enim Exod. 22, quòd in amissione depositi statuit juramento ejus apud quem fuit depositum. Ergo non fuit circa hoc legis ordinatio conveniens.

6. Præterea, sicut aliquis mercenarius locat operas suas, ita etiam aliqui locant domum, vel quæcumque alia hujusmodi. Sed non est necessarium ut statim pretium locatæ domûs conductor exhibeat. Ergo etiam nimis durum fuit quod præcipitur Levit. 19, 13 : *Non morabitur opus mercenarii tui apud te usque mane*.

7. Præterea, cùm frequenter immineat judiciorum necessitas, facilis debet esse accessus ad judicem. Inconvenienter igitur statuit lex Deut. 17, ut irent ad unum locum expectaturi judicium de suis dubiis.

8. Præterea, possibile est non solum duos, sed etiam tres, vel plures concordare ad mentiendum. Inconvenienter igitur dicitur Deuter. 19, 15 : *In ore duorum vel trium testium stabit omne verbum*.

9. Præterea, pœna debet taxari secundum quantitatem culpæ; unde dicitur etiam Deut. 25, 2 : *Pro mensurâ peccati erit et plagarum modus*. Sed quibusdam æqualibus culpis lex statuit inæquales pœnas; dicitur enim Exod.

22, 1, quòd restituet fur quinque boves pro uno bove, et quatuor oves pro und oves. Quædam etiam non multum gravia peccata gravi pœnâ puniuntur, sicut Numer. 15, lapidatus est qui collegerat ligna in sabbato; filius etiam protervus propter parva delicta, quia scilicet *comessationibus vacabat, et conviviis*, mandatur lapidari Deut. 21. Igitur inconvenienter in lege sunt institutæ pœnæ.

10. Præterea, sicut Augustinus dicit 21 de Civit. Dei, cap. 11, circa princ., octo genera pœnarum in legibus esse scribit Tullius, *damnum, vincula, verbera, talionem, ignominiam, exilium, mortem, servitutem*. Ex quibus aliqua sunt in lege statuta. *Damnum* quidem, sicut cum fur condemnabatur ad quintuplum, vel quadruplum; *vincula* verò, sicut Num. 15 mandatur de quodam, quòd in carcerem includatur; *verbera* verò, sicut Deut. 25, 2: *Si eum qui peccavit, dignum viderint plagis, prosternent, et coram se facient verberari; ignominiam* etiam inferebat illi qui nolebat accipere uxorem fratris sui defuncti, quæ tollebat calceamentum illius, et spuebat in faciem illius; *mortem* etiam inferebat, ut patet etiam Levit. 20, 9: *Qui maledixerit patri suo, aut matri, morte moriatur: pœnam etiam talionis lex induxit, dicens Exod. 21, 24: Oculum pro oculo, dentem pro dente*. Inconveniens igitur videtur quòd alias duas pœnas, scilicet *exilium et servitutem*, lex vetus non infligit.

11. Præterea, pœna non debetur nisi culpæ. Sed bruta animalia non possunt habere culpam. Ergo inconvenienter eis infligitur pœna Exod. 21, 29: *Bos lapidibus obruetur, qui occiderit virum, aut mulierem; et Levit. 20, 16, dicitur: Mulier quæ succubuerit cui-libet jumento, simul interficiatur cum eo*. Sic igitur videtur quòd inconvenienter quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem, fuerint in lege veteri ordinata.

12. Præterea, Dominus mandavit, Exod. 21, quòd homicidium morte hominis puniretur. Sed mors bruti animalis multò minus reputatur quàm occisio hominis. Ergo non potest sufficienter recompensari pœna homicidii per occisionem bruti animalis. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 21, 1, quòd *quando inventum fuerit cadaver occisi hominis, et ignorabitur cædis reus, seniores propinquioris civitatis tollant vitulam de armento quæ non traxit jugum, nec terram scidit vomere, et ducant eam ad vallem asperam, atque saxosam, quæ nunquàm arata est, nec sementem recepit; et cædent in ea cervices vitulæ*.

Sed contra est quod pro speciali beneficio commemoratur in Psal. 147, 20: *Non fecit taliter omni nationi, et judicia sua non manifestavit eis*.

Respondeo dicendum quòd, sicut Augustinus in 2 de Civ. Dei, cap. 21, circa med., introducit à Tullio dictum, *populus est cætus multitudinis, juris consensu, et utilitatis communione sociatus*. Unde ad rationem populi pertinet ut communicatio hominum ad invicem justis præceptis legis ordinetur. Est autem duplex communicatio hominum ad invicem; una quidem quæ fit auctoritate princi-

pum; alia autem quæ fit propriâ voluntate privatarum personarum. Et quia voluntate uniuscujusque disponi potest quod ejus subditur potestati, ideò auctoritate principum, quibus subjecti sunt homines, oportet quòd judicia inter homines exerceantur, et pœnæ malefactoribus inferantur. Potestati verò privatarum personarum subduntur res possessæ: et ideò propriâ auctoritate in his possunt sibi invicem communicare, putà emendo, vendendo, donando, et aliis hujusmodi modis. Circa utramque autem communicationem lex sufficienter ordinavit. Statuit enim judices, ut patet Deut. 16, 18: *Judices et magistros constitues in omnibus portis ejus, ut judicent populum justo judicio*. Instituit etiam justum judicii ordinem: unde dicitur Deut. 1, 16: *Quod justum est judicate; sive civis ille sit, sive peregrinus, nulla erit personarum distinctio*. Sustulit etiam occasionem injusti judicii, acceptionem munerum judicibus prohibendo, ut patet Exod. 23, et Deut. 16. Instituit etiam numerum testium duorum vel trium, ut patet Deut. 17 et 19. Instituit etiam certas pœnas pro diversis delictis ut post dicetur, in resp. ad 10.

Sed circa res possessas optimum est, sicut dicit Philosophus in 2 Polit., cap. 3, quòd possessiones sint distinctæ, et usus sit partim communis, partim autem per voluntatem possessorum communicetur.

Et hæc tria fuerunt in lege statuta: primò enim ipsæ possessiones divisæ erant in singulos; dicitur enim Num. 33, 52: *Ego dedi vobis terram in possessionem, quam sorte dividetis vobis*. Et quia per possessionum irregularitatem plures civitates destruuntur, ut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 5 et 7, ideò circa possessiones regulandas triplex remedium lex adhibuit: unum quidem, ut secundum numerum hominum æqualiter dividerentur; unde dicitur Num. 33, 54: *Pluribus dabitur latiore, et paucioribus angustiore*. Aliud remedium est ut possessiones non in perpetuum alienentur, sed certo tempore ad suos possessores revertantur, ut non confundantur sortes possessionum. Tertium remedium est ad hujusmodi confusionem tollendam, ut proximi succedant morientibus, primo quidem gradu filius, secundo autem filia, tertio fratres, quarto patruus, quinto quicumque propinqui. Et ad distinctionem sortium conservandam ulterius lex statuit ut mulieres quæ sunt hæredes, nuberent suæ tribus hominibus, ut habetur Num. 36.

Secundò verò instituit lex ut quantum ad aliqua usus rerum esset communis; et primò (1) quantum ad curam; præceptum est enim Deut. 22, 1: *Non videbis bovem et ovem fratris tui errantem, et præteribis; sed reduces fratri tuo; et similiter de aliis; secundò quantum ad fructum; concedebatur enim communiter quantum ad omnes, ut ingressus*

(1) Ita Garcia ex cod. Tarrac. et Conrado, quem sequuntur editi passim. In edit. Rom. deest primò. Cod. Alcan., *esset communis præ*; quod legendum putat Madalena *proprie vel patriæ*. An pro primò errante manu scriptum est?

in vineam amici licitè comedere posset, dum tamen extra non deferret; quantum ad pauperes verò specialiter, ut eis relinquerentur manipuli obliti, et fructus, et racemi remanentes, ut habetur Lev. 19, et Deut. 24, et etiam communicabantur ea quæ nascebantur in septimo anno, ut habetur Exod. 23, et Lev. 25.

Tertiò verò statuit lex communicationem factam per eos qui sunt rerum domini: unam purè gratuitam; unde dicitur Deut. 14, 28: *Anno tertio separabis aliam decimam; venientque Levites, et peregrinus, et pupillus, et vidua, et comedent, et saturabuntur*; aliam verò cum recompensatione utilitatis, sicut per venditionem, et emptionem, et locationem, et conductionem, et per mutuum, et iterum per depositum; de quibus omnibus inveniuntur ordinationes certæ in lege. Unde patet quòd lex vetus sufficienter ordinavit convictum illius populi.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Apostolus dicit, Rom. 13, 8, *qui diligit proximum, legem implevit*, quia scilicet omnia præcepta legis, præcipuè ordinata ad proximum, ad hunc finem ordinari videntur ut homines se invicem diligant. Ex dilectione autem procedit quòd homines sibi invicem bona communicent, quia dicitur 1 Joan. 3, 17: *Qui viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo charitas Dei manet in illo?* Et ideò intendebat lex homines assuefacere ut facilè sibi invicem bona sua communicarent; sicut et Apostolus 1 ad Tim. 6, 18, divitibus mandat *facilè tribuere et communicare*. Non autem facilè communicativus est qui non sustinet quòd proximus aliquid modicum de suo accipiat absque magno sui detrimento. Et ideò lex ordinavit ut liceret intrantem in vineam proximi racemos ibi comedere, non autem extra deferre, ne ex hoc daretur occasio gravis damni inferendi, ex quo pax perturbaretur; quæ inter disciplinatos non perturbatur ex modicorum acceptione, sed magis amicitia confirmatur, et assuefiunt homines ad aliquid facilè communicandum.

Ad secundum dicendum quòd lex non statuit quòd mulieres succederent in bonis paternis, nisi ex defectu filiorum masculorum. Tunc autem necessarium erat ut successio mulieribus concederetur in consolationem patris, cui grave fuisset si ejus hæreditas omninò ad extraneos transiret. Adhibuit tamen circa hoc lex cautela debitam, præcipiens ut mulieres succedentes in hæreditate paternâ nuberent suæ tribûs hominibus, ad hoc quòd sortes tribuum non confunderentur, ut habetur Num. ult.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 5, *regulatio possessionum multum confert ad conservationem civitatis vel gentis*. Unde, sicut ipse dicit ibid., apud quasdam gentilium civitates statutum fuit ut nullus possessionem vendere posset nisi pro manifesto detrimento. Si enim passim possessiones vendantur, potest contingere quòd omnes possessiones ad paucos deveniant; et ita necesse erit civitatem vel re-

gionem habitatoribus evacuari. Et ideò lex vetus ad hujusmodi periculum removendum sic ordinavit quòd et necessitatibus hominum subveniretur, concedens possessionum venditionem usque ad certum tempus; et tamen periculum removit, præcipiens ut certo tempore possessio vendita ad vendentem rediret; et hoc instituit ut sortes non confunderentur, sed semper remaneret eadem distinctio determinata in tribubus. Quia verò domus urbanæ non erant sorte distinctæ, ideò concessit quòd in perpetuum vendi possent, sicut et mobilia bona. Non enim erat statutus numerus domorum civitatis, sicut erat certa mensura possessionis, ad quam non addebatur. Poterat autem aliquid addi ad numerum domorum civitatis. Domus verò quæ non erant in urbe, sed in villâ muros non habente, in perpetuum vendi non poterant, quia hujusmodi domus non construuntur nisi ad cultum et ad custodiam possessionum. Et ideò lex congruè statuit idem jus circa utrumque.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dictum est in resp. ad 1, intentio legis erat assuefacere homines suis præceptis, ad hoc quòd sibi invicem de facili in necessitatibus subvenirent, quia hoc maximè est amicitiae fomentum; et hanc quidem facilitatem subveniendi non solum statuit in his quæ gratis et absolutè donantur, sed etiam in his quæ mutuo conceduntur, quia hujusmodi subventio frequentior est, et pluribus necessaria. Hujusmodi autem subventionis facilitatem multipliciter instituit: primò quidem ut faciles se præberent ad mutuum exhibendum, nec ab hoc retraherentur anno remissionis appropinquante, ut habetur Deut. 15. Secundò ne eum cui mutuum concederent, gravarent vel usuris, vel etiam aliqua pignora omninò vitæ necessaria accipiendo; et si accepta fuerint, quòd statim restituerentur. Dicitur enim Deut. 22, 19: *Non feneraberis fratri tuo ad usuram*; et 24, 6: *Non accipies loco pignoris inferiorem, et superiorem molam, quia animam suam apposuit tibi*; et Exod. 22, 26, dicitur: *Si pignus à proximo tuo acceperis vestimentum, ante solis occasum reddes ei*. Tertiò ut non importunè exigent; unde dicitur Exod. 22, 25: *Si pecuniam mutuam dederis populo meo pauperi, qui habitat tecum, non urgebis eum quasi exactor*; et propter hoc etiam mandatur Deuter. 24, 13: *Cùm repetes à proximo tuo rem aliquam, quam debet tibi, non ingredieris in domum ejus, ut pignus auferas; sed stabis foris, et ille tibi proferet quod habuerit*; tum quia domus est tutissimum uniuscujusque receptaculum, unde molestum homini est ut in domo suâ invadatur; tum etiam quia non concedit creditori ut accipiat pignus quod voluerit, sed magis debitori ut det quo minùs indiguerit. Quartò instituit quòd in septimo anno debita penitus remitterentur. Probabile enim erat ut illi qui commodè reddere possent, ante septimum annum redderent, et gratis mutuantem non defraudarent. Si autem omninò impotentes essent, eadem ratione eis erat debitum remittendum eâ dilectione quâ etiam erat eis

de novo dandum propter indigentiam. Circa animalia verò mutuata hæc lex statuit ut propter negligentiam ejus cui mutuata sunt, si in ipsius absentia moriantur; vel debilitentur, reddere ea compellatur. Si verò, eo præsentem, et diligenter custodiente, mortua fuerint, vel debilitata, non cogebatur restituere; et maximè si erant mercede conducta; quia ita etiam potuissent mori, et debilitari apud mutantem; et ita si conservationem animalis consequeretur, jam aliquod lucrum reportaret ex mutuo, et non esset gratuitum mutuum. Et maximè hoc observandum erat, quando animalia erant mercede conducta, quia tunc habebat certum pretium pro usu animalium; unde nihil accrescere debebat per restitutionem animalium, nisi propter negligentiam custodientis. Si autem non essent mercede conducta, potuisset habere aliquam æquitatem ut saltem tantum restitueret, quantum usus animalis mortui vel debilitati conducere potuisset.

Ad quintum dicendum quòd hæc differentia est inter mutuum et depositum, quia mutuum traditur in utilitatem ejus cui traditur, sed depositum traditur in utilitatem deponentis; et ideò magis arctabatur aliquis in aliquibus casibus ad restituendum mutuum, quam ad restituendum depositum. Depositum enim perire poterat dupliciter: uno modo ex causâ inevitabili vel naturali, puta si esset mortuum vel debilitatum animal depositum; vel extrinsecâ, puta si esset captum ab hostibus, vel si esset comestum à bestiâ; in quo tamen casu tenebatur deferre ad dominum animalis id quod de animali occiso supererat; in aliis autem supra dictis casibus nihil reddere tenebatur, sed solum ad expurgandam suspicionem fraudis tenebatur juramentum præstare. Alio modo poterat perire ex causâ evitabili, puta per furtum, et tunc propter negligentiam custodis reddere tenebatur. Sed, sicut dictum est in resp. ad 4, ille qui mutuo accipiebat animal, tenebatur reddere, etiamsi debilitatum aut mortuum fuisset in ejus absentia: de minori enim negligentia tenebatur quam depositarius, qui non tenebatur nisi de furto.

Ad sextum dicendum quòd mercenarii, qui locant operas suas, pauperes sunt, de laboribus suis victum quærentes quotidianum; et ideò lex providè ordinavit ut statim eis merces solveretur, ne victus eis deficeret. Sed illi qui locant alias res, divites esse consueverunt, nec ita indigent locationis pretio ad suum victum quotidianum; et ideò non est eadem ratio in utroque.

Ad septimum dicendum quòd iudices ad hoc inter homines constituuntur ut determinent quod ambiguum inter homines circa justitiam esse potest. Dupliciter autem aliquid potest esse ambiguum: uno modo apud simplices; et ad hoc dubium tollendum mandatur Deut. 16, 18, *ut iudices et magistri constituerentur per singulas tribus, ut judicarent populum justo iudicio*. Alio modo contingit aliquid esse dubium etiam apud peritos; ideò ad hoc dubium tollendum constituit lex ut omnes recurrerent ad locum principalem à Deo electum, in quo et summus sacerdos esset, qui

determinaret dubia circa cæremonias divini cultus, et summus iudex populi, qui determinaret quæ pertinent ad judicia hominum; sicut etiam nunc per appellationem, vel per consultationem causæ ab inferioribus iudicibus ad superiores deferuntur. Unde dicitur Deut. 17, 8: *Si difficile et ambiguum fuerit tibi iudicium prospexeris, et iudicium extra portas tuas videris verba variari, ascende ad locum, quem elegerit Dominus, veniesque ad sacerdotes Levitici generis, et ad iudicem qui fuerit illo tempore*. Hujusmodi autem ambigua judicia non frequenter emergebant; unde ex hoc populus non gravabatur.

Ad octavum dicendum quòd in negotiis humanis non potest haberi demonstrativa probatio et infallibilis; sed sufficit aliqua conjecturalis probabilitas, secundum quam rhetor persuadet. Et ideò, licet sit possibile duos aut tres testes in mendacium convenire, non tamen est facile nec probabile quòd conveniant; et ideò accipitur eorum testimonium tanquam verum, et præcipuè si in suo testimonio non vacillent, vel aliàs suspecti non fuerint. Et ad hoc etiam quòd non de facili à veritate testes declinarent, instituit lex ut testes diligentissimè examinarentur, et graviter punirentur qui invenirentur mendaces, ut habetur Deuter. 19. Fuit autem aliqua ratio hujusmodi numeri determinandi ad significandum infallibilem veritatem personarum divinarum; quæ quandoque numerantur duæ, quia Spiritus sanctus est nexus duorum, quandoque exprimuntur tres, ut Augustinus dicit super illud Joan. 8, 17: *In lege vestra scriptum est quia duorum hominum testimonium verum est*, tract. 36 in Joan., ad fin.

Ad nonum dicendum quòd non solum propter gravitatem culpæ, sed etiam propter alias causas gravis pœna infligitur: primò quidem propter quantitatem peccati, quia majori peccato, cæteris paribus, pœna gravior debetur; secundò propter peccati consuetudinem, quia à peccatis consuetis non faciliè homines abstrahuntur nisi per graves pœnas; tertio propter multam concupiscentiam vel delectationem in peccato; ab his enim non de facili homines abstrahuntur nisi propter graves pœnas; quartò propter facilitatem committendi peccatum, et jacendi in ipso; hujusmodi enim peccata, quando manifestantur, sunt magis punienda ad aliorum terrorem. Circa ipsam etiam quantitatem peccati quadruplex gradus est attendendus etiam circa unum et idem factum; quorum primus est, quando involuntarius peccatum committit; tunc enim, si omninò est involuntarius, totaliter excusatur à pœnâ; dicitur enim Deut. 22, 16, *quòd puella quæ opprimitur in agro, non est rea mortis; quia clamavit, et nullus adfuit qui liberaret eam*. Si verò aliquo modo fuerit voluntarius, sed tamen ex infirmitate peccat, puta cum quis peccat ex passione, minuitur peccatum; et tunc pœna secundum veritatem iudicii diminui debet; nisi fortè propter communem utilitatem pœna aggravetur ad abstrahendum homines ab hujusmodi peccatis, sicut dictum est hîc, sup. Secundus gradus est, quando quis per ignorantiam peccavit;

et tunc aliquo modo reus reputabatur propter negligentiam addiscendi; sed tamen non puniebatur per iudices, sed expiabat peccatum suum per sacrificia; unde dicitur Levit. 4, 27: *Anima quæ peccaverit per ignorantiam..., offeret capram immaculatam*. Sed hoc intelligendum est de ignorantia facti, non autem de ignorantia præcepti divini, quod omnes scire tenebantur. Tertius gradus est, quando aliquis ex superbia peccabat, id est, ex certâ electione vel ex certâ malitiâ; et tunc puniebatur secundum quantitatem delicti. Quartus autem gradus est, quando peccabat per proterviam et pertinaciam; et tunc quasi rebellis et destructor ordinationis legis omninò occidendus erat. Et secundum hoc dicendum est quòd in pœnâ furti considerabatur secundum legem id quod frequenter accidere poterat; et ideò pro furto aliarum rerum quæ de facili custodiri possunt à furibus, non reddebat fur nisi duplum. Oves autem non de facili possunt custodiri à furto, quia pascuntur in agris; et ideò frequentius contingebat quòd oves furto subtraherentur; unde lex maiorem pœnam apposuit, ut scilicet quatuor oves pro unâ ove redderentur. Adhuc autem boves difficiliùs custodiuntur, quia habentur in agris, et non ita pascuntur gregatim, sicut oves; et ideò adhuc hìc maiorem pœnam apposuit, ut scilicet quinque boves pro uno bove redderentur; et hoc dico, nisi fortè idem animal inventum fuerit vivens apud eum, quia tunc solum duplum restituebat, sicut et in cæteris furtis; poterat enim haberi præsumptio quòd cogitaret restituere, ex quo vivum servasset. Vel potest dici, secundum Glossam (ordin., princ. cap. 22 Exod.), quòd bos habet quinque utilitates, quia immolatur, arat, pascit carnibus, lac dat, et corium etiam diversis usibus ministrat; et ideò pro uno bove quinque boves reddebantur. Ovis etiam habet quatuor utilitates, quia immolatur, pascit, lac dat, et lanam ministrat. Filius autem contumax, non quia comedebat et bibebat occidebatur, sed propter contumaciam et rebellionem, quæ semper morte puniebatur, ut dictum est hìc, sup. Ille verò qui colligebat ligna in sabbato, lapidatus fuit tanquàm legis violator, quæ sabbatum observari præcipiebat in commemorationem fidei novitatis mundi, sicut supra dictum est, qu. 100, art. 5, in corp., et ad 2, unde occisus fuit tanquàm infidelis.

Ad decimum dicendum quòd lex vetus pœnam mortis infligit in gravioribus criminibus, scilicet in his quæ contra Deum peccantur, et in homicidio, et in furto hominum, et in irreverentiâ ad parentes, et in adulterio, et in incestibus. In furto autem aliarum rerum adhibuit pœnam damni; in percussuris autem et mutilationibus induxit pœnam talionis, et similiter in peccato falsi testimonii; in aliis autem minoribus culpis induxit pœnam flagellationis vel ignominiae. Pœnam autem servitutis induxit in duobus casibus: in uno quidem, quando septimo anno remissionis ille qui erat servus, nolebat beneficio legis uti, ut liber exiret; unde pro pœnâ ei infligebatur ut in perpetuum servus remaneret. Secundò infligebatur furi, quando non habebat quod

posset restituere, sicut habetur Exod. 22. Pœnam autem exilii universaliter lex non statuit, quia in solo populo illo Deus colebatur, omnibus aliis populis per idololatriam corruptis; unde si quis à populo illo universaliter exclusus esset, daretur ei occasio idololatriæ; et ideò 1 Reg. 26, 19, dicitur quòd David dixit ad Saul: *Maledicti sunt qui eiecerunt me hodie, ut non habitem in hereditate Domini, dicentes: Vade, servi diis alienis*. Erat tamen aliquod particulare exilium; dicitur enim, Deut. 19, quòd qui percusserat proximum suum nesciens, et qui nullum contra ipsum habuisse odium comprobabatur, ad unam urbium refugii confugiebat, et ibi manebat usque ad mortem summi sacerdotis; tunc enim ei licebat ad domum suam redire, quia in universali damno populi sueverunt particulares iræ sedari; et ita proximi defuncti non sic pròni erant ad ejus occisionem.

Ad undecimum dicendum quòd animalia bruta mandabantur occidi, non propter aliquam ipsorum culpam, sed in pœnam dominorum, qui talia animalia non custodierant ab hujusmodi peccatis; et ideò magis puniebatur dominus, si bos cornupeta fuerat ab heri et nudius tertius, in quo casu poterat occurri periculo, quàm si subito cornupeta efficeretur.

Vel occidebantur animalia in detestationem peccati, et ne ex eorum aspectu aliquis horror hominibus incuteretur.

Ad duodecimum dicendum quòd ratio literalis illius mandati fuit, ut rabbi Moyses dicit, lib. 3 *Dux errant.*, cap. 41, à med., quia frequenter interfector est de civitate propinquiore. Unde occisio vitulæ fiebat ad explorandum homicidium occultum. Quod quidem fiebat per tria: quorum unum est quòd seniores citati jurabant, nihil se prætermisisse in custodia viarum; aliud est, quia ille cujus erat vitula, damnificabatur in occisione animalis, ut si priùs manifestaretur homicidium, animal non occideretur; tertium est, quia locus in quo occidebatur vitula, remanebat incultus. Et ideò ad vitandum utrumque damnum homines civitatis de facili manifestarent homicidium, si scirent; et rarò poterat esse quin aliqua verba, vel indicia super hoc facta essent. Vel hoc fiebat ad terrorem, et in detestationem homicidii. Per occisionem enim vitulæ, quæ est animal utile, et fortitudine plenum, præcipuè antequàm laborèt sub iugo, significabatur quòd quicumque homicidium fecisset, quamvis esset utilis et fortis, occidendus erat, et morte crudeli, quod cervicis concisio significabat, et quòd tanquàm vilis et abjectus à consortio hominum excludendus erat, quod significabatur per hoc quòd vitula occisa in loco aspero et inculto relinquebatur in putredinem convertenda. Mysticè autem per vitulam de armento significatur caro Christi, quæ non traxit iugum, quia non fecit peccatum, nec terram scidit vomere, id est. seditionis maculam non admisit. Per hoc autem quòd in valle incultâ occidebatur, significabatur despecta mors Christi, per quam purgantur omnia peccata, et diabolus esse homicidii auctor ostenditur.

ARTICULUS III. — *Utrum judicialia præcepta sint convenienter tradita quantum ad extraneos.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod judicialia præcepta non sint convenienter tradita quantum ad extraneos. Dicit enim Petrus, Act. 10, 34 : *In veritate comperi quoniam non est acceptor personarum Deus ; sed in omni gente qui timet Deum, et operatur justitiam, acceptus est illi.* Sed illi qui sunt Deo accepti, non sunt ab Ecclesiâ Dei excludendi. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. 23, 3, quod *Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt in Ecclesiam Domini in æternum* ; è contrario autem ibidem, 7, præcipitur de quibusdam gentibus : *Non abominaberis Idumæum, quia frater tuus est ; nec Ægyptium, quia advena fuisti in terrâ ejus.*

2. Præterea, ea quæ non sunt in potestate nostrâ, non merentur aliquam pœnam. Sed quod homo sit eunuchus, vel ex scorto natus, non est in potestate ejus. Ergo inconvenienter mandatur Deut. 23, 2, quod *eunuchus, et ex scorto natus non ingrediatur Ecclesiam Domini.*

3. Præterea, lex vetus misericorditer mandavit ut advenæ non affligantur ; dicitur enim Exod. 22, 21 : *Advenam non contristabis, neque affliges eum ; advenæ enim et ipsi fuistis in terrâ Ægypti* ; et 23, 9 : *Peregrino molestus non eris ; scitis enim advenarum animas, quia et ipsi peregrini fuistis in terrâ Ægypti.* Sed ad afflictionem alicujus pertinet quod usuris opprimatur. Inconvenienter igitur lex permisit Deuteron. 23, ut alienis ad usuram pecuniam mutuarent.

4. Præterea, multò magis appropinquant nobis homines quàm arbores. Sed his quæ sunt nobis magis propinqua, magis debemus affectum, et effectus dilectionis impendere, secundum illud Eccli. 13. 19 : *Omne animal diligit simile sibi, sic et omnis homo proximum sibi.* Inconvenienter igitur Dominus, Deuter. 20, mandavit quod de civitatibus hostium captis omnes interlicerent, et tamen arbores fructiferas non succiderent.

5. Præterea, bonum commune secundum virtutem est bono privato præferendum ab unoquoque. Sed in bello quod committitur contra hostes, quæritur bonum commune. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 20, quod imminente prælio, aliqui domum remittantur, putâ qui ædificavit domum novam qui plantavit vineam, vel qui despondit uxorem.

6. Præterea, ex culpâ non debet quis commodum reportare. Sed quod homo sit formidolosus, et corde pavidus, culpabile est ; contrarium enim est virtuti fortitudinis. Inconvenienter igitur à labore prælii excusabantur formidulosi, et pavidula cor habentes.

Sed contra est quod Sapientia divina dicit Prov. 8, 8 : *Iusti sunt omnes sermones mei, non est in eis parvum quid neque perversum.*

Respondeo dicendum quod cum extraneis potest esse hominum conversatio dupliciter : uno modo pacificè, alio modo hostiliter, et

quantum ad utrumque modum ordinandum lex convenientia præcepta continebat.

Tripliciter enim offerebatur Judæis occasio ut cum extraneis pacificè communicarent : primò quidem quando extranei per terram eorum transitum faciebant quasi peregrini. Alio modo quando in terram eorum adveniebant ad inhabitandum sicut advenæ ; et quantum ad utrumque lex misericordiæ præcepta posuit ; nam Exod. 22, 21, dicitur : *Advenam non contristabis* ; et 23, 9, dicitur : *Peregrino molestus non eris.* Tertiò verò, quando aliqui extranei totaliter in eorum consortium et ritum admitti volebant ; et in his quidam ordo attendebatur ; non enim statim recipiebantur quasi cives ; sicut etiam apud quosdam gentilium statutum erat ut non reputarentur cives, nisi qui ex avo, vel atavo cives existerent, ut Philosophus dicit in 3 Polit., cap. 1, à med. Et hoc ideò, quia si statim extranei advenientes reciperentur ad tractandum ea quæ sunt populi, possent multa pericula contingere, dum extranei non habentes adhuc amorem firmatum ad bonum publicum, aliqua contra populum attentarent. Et ideò lex statuit ut de quibusdam gentibus habentibus aliquam affinitatem ad Judæos, scilicet de Ægyptiis, apud quos nati fuerant et nutriti, et de Idumæis filiis Esaù fratris Jacob in tertiâ generatione reciperentur in consortium populi ; quidam verò, quia hostiliter se ad eos habuerant, sicut Ammonitæ et Moabitæ, nunquàm in consortium populi admitterentur. Amalecitæ autem, qui magis eis fuerunt adversati, et cum eis nullum cognationis habebant consortium quasi hostes perpetui haberentur ; dicitur enim Exod. 17, 16 : *Bellum Dei contra Amalec à generatione in generationem.*

Similiter etiam quantum ad hostilem communicationem cum extraneis lex convenientia præcepta tradidit. Nam primò quidem instituit ut bellum justè iniretur : mandatur enim, Deut. 20, quod cum accederent ad expugnandam civitatem, offerrent ei primò pacem ; secundò instituit ut fortiter bellum incèptum exequerentur, habentes de Deo fiduciam, et ad hoc melius observandum instituit quod imminente prælio, sacerdos eos confortaret, promittendo auxilium Dei ; tertiò mandavit ut impedimenta prælii removerentur, remittendo quosdam ad domum, qui possent impedimenta præstare ; quartò instituit ut victoriâ moderatè uterentur, parcendo mulieribus et parvulis, et etiam ligna fructifera regionis non incidendo.

Ad primum ergo dicendum quod homines nullius gentis exclusit lex à cultu Dei, et ab his quæ pertinent ad animæ salutem ; dicitur enim Exod. 12, 48 : *Si quis peregrinorum in vestram voluerit transire coloniam, et facere Phase Domini, circumcidetur priùs omne masculinum ejus ; et tunc ritè celebrabit, eritque sicut indigena terræ.* Sed in temporalibus quantum ad ea quæ pertinebant ad communitatem populi, non statim quilibet admittebatur, ratione supra dictâ, in corp. art., sed quidam in tertiâ generatione, scilicet Ægyptii et Idumæi ; alii verò perpetuò exclude-

bantur in detestationem culpæ præteritæ, sicut Moabitæ, et Ammonitæ, et Amaleciti. Sicut enim punitur unus homo propter peccatum quod commisit, ut alii videntes timeant, et peccare desistant; ita etiam propter aliquod peccatum gens vel civitas potest puniri, ut alii à simili peccato abstineant. Poterat tamen dispensativè aliquis in collegium populi admitti propter aliquem virtutis actum; sicut Judith 14, 6, dicitur quòd *Achior dux filiorum Ammon appositus est ad populum Israel, et omnis successio generis ejus*; et similiter Ruth Moabitis, quæ mulier virtutis erat. Licet possit dici quòd illa prohibitio extendebatur ad viros, non ad mulieres, quibus non competit simpliciter esse cives.

Ad secundum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit, in 3 Polit., cap. 3, à med., dupliciter aliquis dicitur esse civis, uno modo simpliciter, alio modo secundum quid. Simpliciter quidem civis est qui potest agere ea quæ sunt civium, putà dare consilium vel iudicium in populo. Secundum quid autem civis dici potest quicumque civitatem inhabitat, etiam viles personæ, et pueri, et senes, qui non sunt idonei ad hoc quòd habeant potestatem in his quæ pertinent ad commune. Ideò ergo spurii propter vilitatem originis excludebantur ab Ecclesiâ, id est, à collegio populi, usque ad decimam generationem; et similiter eunuchi, quibus non poterat competere honor qui patribus debebatur, et præcipuè in populo Judæorum, in quo Dei cultus conservabatur per carnis generationem. Nam etiam apud gentes, qui multos filios genuerant, aliquo insigni honore donabantur, sicut Philosophus dicit in 2 Polit., cap. 7, circ. med. Tamen quantum ad ea quæ ad gratiam Dei pertinebant, eunuchi ab aliis non separabantur, sicut nec advenæ, ut dictum est in corp. art., et ad 1. Dicitur enim Isa. 56, 3: *Non dicat filius advenæ, qui adhæret Domino, dicens: Separatione dividet me Dominus à populo suo; et non dicat eunuchus: Ecce ego lignum aridum.*

Ad tertium dicendum quòd accipere usuras ab alienis non erat secundum intentionem legis, sed ex quâdam permissione, propter pronitatem Judæorum ad avaritiam, et ut magis pacificè se haberent ad extraneos, à quibus lucrabantur.

Ad quartum dicendum quòd circa civitates hostium quædam distinctio adhibebatur. Quædam enim erant remotæ, non de numero illarum urbium quæ eis erant repromissæ; et in talibus urbibus expugnatis occidebantur masculi, qui pugnaverant contra populum Dei; mulieribus autem et infantibus parcebatur. Sed in civitatibus vicinis, quæ erant eis repromissæ, omnes mandabantur interfici propter iniquitates eorum priores; ad quas puniendas Dominus populum Israel quasi divinæ justitiæ executorem mittebat; dicitur enim Deut. 9, 5: *Quia illæ egerunt impiè, introeunte te, deletæ sunt.* Ligna autem fructifera mandabantur reservari propter utilitatem ipsius populi, cujus ditioni civitas et ejus territorium erat subjiciendum.

Ad quintum dicendum quòd novus ædicator domûs, aut plantator vineæ, vel desponsator uxoris excludebantur à prælio propter duo: primò quidem quia ea quæ homo de novo habet, vel statim paratus est ad habendum, magis solet amare, et per consequens eorum amissionem timere; unde probabile erat quòd ex tali amore magis mortem timerent, et sic minùs fortes essent ad pugnandum. Secundò quia, sicut Philosophus dicit, in 2 Phys., text. 56, *infortunium videtur quando aliquis appropinquat ad aliquod bonum habendum, si postea impediatur ab illo.* Et ideò ne propinqui remanentes magis contristarentur de morte talium, qui bonis sibi paratis potiti non fuerunt, et etiam populus considerans hæc horreret, hujusmodi homines à mortis periculo sunt sequestrati per subtractionem à prælio.

Ad sextum dicendum quòd timidi remittebantur ad domum, non ut ipsi ex hoc commodum consequerentur, sed ne populus ex eorum præsentia incommodum consequeretur, dum per eorum timorem et fugam etiam alii ad timendum et fugiendum provocarentur.

ARTICULUS IV. — *Utrum convenienter lex vetus præcepta ediderit circa domesticas personas.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter lex vetus præcepta ediderit circa personas domesticas. Servus enim, id quod est, domini est, ut Philosophus dicit in 1 Polit., cap. 3 et 4. Sed id quod est alicujus, perpetuò ejus esse debet. Ergo inconvenienter lex mandavit Exod. 21, quòd servi septimo anno liberi abscederent.

2. Præterea, sicut animal aliquod, ut asinus aut bos, est possessio domini, ita etiam servus. Sed de animalibus præcipitur Deut. 22, quòd restituantur dominis suis, si errare inveniantur. Inconvenienter ergo mandatur Deut. 23, 15: *Non tradas servum domino suo, qui ad te confugerit.*

3. Præterea, lex divina debet magis ad misericordiam provocare quàm etiam lex humana. Sed secundum leges humanas graviter puniuntur qui nimis asperè affligunt servos aut ancillas: asperrima autem videtur esse afflictio ex quâ sequitur mors. Inconvenienter igitur statuitur Exod. 21, 21, quòd *qui percusserit servum suum, vel ancillam virgâ, si undè die supervixerit, non subiacebit pœnæ, quia pecunia illius est.*

4. Præterea, alius est principatus domini ad servum, et patris ad filium, ut dicitur in 1 Polit., cap. 4, circ. med., et in 3, cap. 4. Sed hoc ad principatum domini ad servum pertinet ut aliquis servum vel ancillam vendere possit. Inconvenienter igitur lex permisit quòd aliquis venderet filiam suam in famulam vel in ancillam.

5. Præterea, pater habet sui filii potestatem. Sed ejus est punire excessus, qui habet potestatem super peccantem. Inconvenienter igitur mandatur Deuter. 21, quòd pater ducat filium suum ad seniores civitatis puniendum.

6. Præterea, Dominus prohibuit, Deut. 7, ut cum alienigenis non sociarent conjugia, et conjuncta etiam separarent, ut patet 1 Esdr., 10. Inconvenienter igitur Deuter. 21, conceditur eis ut captivas alienigenarum ducere possint uxores.

7. Præterea, Dominus in uxoribus ducendis quosdam consanguinitatis et affinitatis gradus præcepit esse vitandos, ut patet Lev. 18. Inconvenienter igitur mandatur Deut. 25, quod si aliquis esset mortuus absque liberis, uxorem ipsius frater ejus acciperet.

8. Præterea, inter virum et uxorem sicut est maxima familiaritas, ita debet esse fides firmissima. Sed hoc non potest esse, si matrimonium dissolubile fuerit. Inconvenienter igitur Dominus permisit, Deut. 24, quod aliquis posset uxorem dimittere, scripto libello repudii, et quod etiam ulterius eam recuperare non posset.

9. Præterea, sicut uxor potest frangere fidem marito, ita etiam servus domino, et filius patri. Sed ad investigandam injuriam servi in dominum, vel filii in patrem non est institutum in lege aliquod sacrificium. Superflue igitur videtur institui sacrificium zelotypiæ ad investigandum uxoris adulterium, Num. 5. Sic igitur inconvenienter videntur esse tradita in lege præcepta judicialia circa personas domesticas.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 18, 10: *Judicia Domini vera, justificata in semetipsa.*

Respondeo dicendum quod communio domesticarum personarum ad invicem, ut Philosophus dicit, in 1 Polit., cap. 1, à med., est secundum quotidianos actus, qui ordinantur ad necessitatem vitæ. Vita autem hominis conservatur dupliciter: uno modo quantum ad individuum, prout scilicet homo idem numero vivit; et ad talem vitæ conservationem opitulantur homini exteriora bona, ex quibus homo habet victum, vestitum et alia hujusmodi necessaria vitæ, in quibus administrandis indiget homo servis. Alio modo conservatur vita hominis secundum speciem per generationem, ad quam indiget homo uxore, ut ex eâ generet filium. Sic igitur in domesticâ communione sunt tres combinationes, scilicet domini ad servum, viri ad uxorem, patris ad filium.

Et quantum ad omnia ista lex vetus convenientia præcepta tradidit. Nam quantum ad servos instituit ut modestè tractarentur et quantum ad labores, ne scilicet immoderatis laboribus affligerentur; unde Deut. 5, 14, Dominus mandavit *ut in die sabbati requiesceret servus, et ancilla tua, sicut et tu*; iterum quantum ad pœnas infligendas; imposuit enim mutilatoribus servorum ut dimitterent eos liberos, sicut habetur Exod. 21, et simile etiam statuit in ancillâ quam in uxorem aliquis duxerit. Statuit etiam specialiter circa servos qui erant ex populo, ut septimo anno liberi egrederentur cum omnibus quæ apportaverant, etiam vestimentis, ut habetur Exod. 21. Mandatur etiam insuper, Deut. 15, ut eis detur viaticum.

Circa uxores verò statuitur in lege, quantum ad uxores ducendas, ut scilicet ducant uxores suæ tribus, sicut habetur Numer. ult., et hoc ideò ne sortes tribuum confundantur: et quod aliquis in uxorem ducat uxorem fratris defuncti sine liberis, ut habetur Deut. 25, et hoc ideò ut ille qui non potuit habere successores secundum carnis originem, saltem habeat per quamdam adoptionem, et sic non totaliter memoria defuncti deleatur. Prohibuit etiam quasdam personas ne in conjugium ducerentur, scilicet alienigenas propter periculum seductionis, et propinquas propter reverentiam naturalem quæ eis debetur. Statuit enim qualiter uxores jam ductæ tractari deberent, ut scilicet non leviter infamarentur; unde mandatur puniri ille qui falsò crimen imponit uxori, ut habetur Deut. 22, et quod etiam propter uxoris odium filius detrimentum non pateretur, ut habetur Deut. 21, et etiam quod propter odium uxorem non affligeret, sed potius scripto libello eam dimitteret, ut patet Deut. 24. Et ut etiam major dilectio inter conjuges à principio contrahatur, præcipitur quod cum aliquis nuper uxorem acceperit, nihil ei publicæ necessitatis injungatur, ut liberè possit lætari cum uxore suâ.

Circa filios autem instituit ut patres eis disciplinam adhiberent, instruendo (1) eos in fide; unde dicitur Exod. 12, 26: *Cum dixerint vobis filii vestri: Quæ est ista religio? dicetis eis: Victimam transitus Domini est; et quod etiam instituerent eos in moribus; unde dicitur Deut. 21, 20, quod patres dicere debent: Monita nostra audire contemnit, comessationibus vacat, et luxuriæ atque conviviis.*

Ad primum ergo dicendum quod quia filii Israel erant à Domino de servitute liberati, et per hoc divinæ servitutis addicti, noluit Dominus ut in perpetuum servi essent; unde dicitur Lev. 25, 39: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit; mei enim sunt servi, et ego eduxi eos de terrâ Ægypti, ut non veneant conditione servorum; et ideò, quia simpliciter servi non erant, sed secundum quid, finito tempore dimittebantur liberi.*

Ad secundum dicendum quod mandatum illud intelligitur de servo qui à domino quaeritur ad occidendum, vel ad aliquod peccati ministerium.

Ad tertium dicendum quod circa læsiones servis illatas lex considerasse videtur, utrum sit certa vel incerta. Si enim læsio certa esset, lex pœnam adhibuit: pro mutilatione quidem amissionem servi, qui mandabatur libertate donandus, pro morte autem homicidii pœnam, cum servus in manu domini verberantis moreretur. Si verò læsio non esset certa, sed aliquam apparentiam haberet, lex nullam pœnam infligebat in proprio servo, putà cum percussus servus non statim moriebatur, sed post aliquos dies; incertum enim erat utrum ex percussione mortuus esset, quia si percussisset liberum homi-

(1) Al., instituendo.

nem, ita tamen quòd statim non moreretur, sed super baculum suum ambularet, non erat homicidii reus qui percusserat, etiamsi postea moreretur; tenebatur tamen ad impensas solvendas quas percussus in medicos fecerat. Sed hoc in servo proprio locum non habebat, quia quidquid servus habebat, et etiam ipsa persona servi erat quædam possessio domini; et ideò pro causâ assignatur, quare non subiaceat pœnæ pecuniariæ, quia *pecunia illius est*.

Ad quartum dicendum quòd, sicut dictum est in solut. 1 arg., nullus Judæus poterat possidere Judæum quasi simpliciter servum; sed erat servus secundum quid, quasi mercenarius usque ad tempus; et per hunc modum permittebat lex quòd paupertate cogente aliquis filium vel filiam venderet; et hoc etiam verba ipsius legis ostendunt; dicit enim: *Si quis vendiderit filiam suam in famulam, non egrediatur, sicut exire ancillæ consueverunt*. Per hunc etiam modum non solum filium suum, sed etiam seipsum aliquis vendere poterat magis quasi mercenarium quàm quasi servum, secundum illud Lev. 25, 39: *Si paupertate compulsus vendiderit se tibi frater tuus, non eum opprimes servitute famulorum, sed quasi mercenarius et colonus erit*.

Ad quintum dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 10 Ethic., cap. ult., ant. med., principatus paternus habet solum admonendi potestatem, non autem habet vim coactivam, per quam rebelles et contumaces comprimari possunt: et ideò in hoc casu lex mandabat ut filius contumax à principibus civitatis puniretur.

Ad sextum dicendum quòd Dominus alienigenas prohibuit in matrimonium duci propter periculum seductionis, ne inducerentur in idololatriam; et specialiter hoc prohibuit de illis gentibus quæ in vicino habitabant, de quibus erat magis probabile quòd suos ritus relinerent. Si qua verò idololatriæ cultum dimittere vellet, et ad legis cultum se transferre, poterat in matrimonium duci, sicut patet de Ruth, quam duxit Booz in uxorem; unde ipsa dixerat socru suæ: *Populus tuus, populus meus; Deus tuus, Deus meus*, ut habetur Ruth 1, 16. Et ideò captiva non aliter mittebatur in uxorem duci, nisi prius rasâ cæsarie, et circumcisis unguibus, et depositâ veste, in quâ capta est, et fleret patrem et matrem, per quæ significatur idololatriæ perpetua abjectio.

Ad septimum dicendum quòd, sicut Chrysostomus dicit, super Matth., hom. 49, circ. med., *quia immitigabile malum erat mors, apud Judæos, qui omnia pro præsentî vitâ faciebant, statutum fuit ut defuncto filius nasceretur ex fratre, quod erat quædam mortis mitigatio*. Non autem alius, quàm frater, vel propinquus, jubebatur accipere uxorem defuncti, quia non ita crederetur, qui ex tali conjunctione erat nasciturus, esse ejus filius qui obiit; et iterum extraneus non ita haberet necessitatem statuere domum ejus qui obierat, sicut frater, cui etiam ex cognatione hoc facere justum erat. Ex quo

patet quòd frater in accipiendo uxorem fratris sui, personâ fratris sui defuncti fungebatur.

Ad octavum dicendum quòd lex permisit repudium uxoris, non quia simpliciter justum esset, sed propter duritiam Judæorum, ut Dominus dicit Matth. 19; sed de hoc oportet plenius tractari, cum de matrimonio agatur. (Vid. Suppl., quæst. 67.)

Ad nonum dicendum quòd uxores fidem matrimonii frangunt per adulterium, et de facili propter delectationem, et latenter, quia *oculus adulteri observat caliginem*, ut dicitur Job. 24, 15. Non autem est similis ratio de filio ad patrem, vel de servo ad dominum, quia talis infidelitas non procedit ex tali concupiscentiâ delectationis, sed magis ex malitiâ, quæ non potest ita latere sicut infidelitas mulieris adulteræ.

QUÆSTIO CVI.

DE LEGE EVANGELICA, QUÆ DICITUR LEX NOVA, SECUNDUM SE. — (*In quatuor articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de lege Evangelii, quæ dicitur lex nova; et primò de ipsâ secundum se; secundò de ipsâ per comparisonem ad legem veterem; tertio de his quæ in lege novâ continentur.

Circa primum quærentur quatuor: 1º qualis sit, utrùm scilicet sit scripta, vel indita; 2º de virtute ejus, utrùm justificet; 3º de principio ejus, utrùm debuerit dari à principio mundi; 4º de termino ejus, utrùm scilicet sit duratura usque ad finem, an debeat ei alia lex succedere.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm lex nova sit lex scripta.* — (*Inf., art. 2 et 3, corp., et quæst. 107, art. 1, ad 2 et 3, et quæst. 108, art. 1, corp., et ad 1, et quodl. 4, art. 13, corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova sit lex scripta. Lex enim nova est ipsum Evangelium. Sed Evangelium est descriptum, Joan. 20, 31: *Hæc autem scripta sunt, ut credatis*. Ergo lex nova est lex scripta.

2. Præterea, lex indita est lex naturæ, secundum illud Rom. 2, 14: *Naturaliter ea quæ legis sunt, faciunt, qui habent opus legis scriptum in cordibus suis*. Si igitur lex Evangelii esset lex indita, non differret à lege naturæ.

3. Præterea, lex Evangelii propria est eorum qui sunt in statu novi Testamenti. Sed lex indita communis est et eis qui sunt in novo Testamento, et eis qui sunt in veteri Testamento; dicitur enim, Sap. 7, 27, quòd *divina sapientia per nationes in animas sanctas se transfert; amicos Dei, et prophetas constituit*. Ergo lex nova non est lex indita.

Sed contra est quòd lex nova est lex novi Testamenti. Sed lex novi Testamenti est indita in corde; Apostolus enim, ad Hebr. 8, 8, inducens auctoritatem quæ habetur Jerem. 31: *Ecce dies venient, dicit Dominus, et consummabo super domum Israel, et super domum Juda Testamentum novum*; et exponens quod sit hoc Testamentum, dicit: *Quia hoc est Testamentum quod disponam domui Israel,*

dando leges meas in mentem eorum, et in corde eorum super scribam eas. Ergo lex nova est lex indita.

Respondeo dicendum quòd *unaquæque res illud videtur esse quod in eâ est potissimum*, ut Philosophus dicit in 9 Ethic., cap. 4, ante med. Id autem quod est potissimum in lege novi Testamenti, et in quo tota virtus ejus consistit, est gratia Spiritûs sancti, quæ datur per fidem Christi. Et ideò principaliter lex nova est ipsa gratia Spiritûs sancti, quæ datur Christi fidelibus. Et hoc manifestè apparet per Apostolum, qui ad Rom. 3, 27, dicit: *Ubi est ergo gloriatio tua? exclusa est. Per quam legem? factorum? Non, sed per legem fidei*; ipsam enim fidei gratiam *legem* appellat. Et expressiùs ad Rom. 8, 2, dicitur: *Lex spiritûs vitæ in Christo Jesu liberavit me à lege peccati et mortis*. Unde et Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Litterâ, cap. 17 et 26, quòd *sicut lex factorum scripta fuit in tabulis lapideis, ita lex fidei scripta est in cordibus fidelium*; et alibi dicit, in eodem lib., cap. 21, in princ.: *Quæ sunt leges Dei ab ipso Deo scriptæ in cordibus, nisi ipsa præsentia Spiritûs sancti?* Habet tamen lex nova quædam sicut dispositiva ad gratiam Spiritûs sancti, et ad usum hujus gratiæ pertinentia, quæ sunt quasi secundaria in lege novâ; de quibus oportuit instrui fideles Christi et verbis et scriptis, tam circa credenda quàm circa agenda.

Et ideò dicendum est quòd principaliter lex nova est lex indita, secundariò autem est lex scripta.

Ad primum ergo dicendum quòd in Scripturâ Evangelii non continentur nisi ea quæ pertinent ad gratiam Spiritûs sancti, vel sicut dispositiva, vel sicut ordinativa ad usum hujus gratiæ. Sicut dispositiva quidem, quantum ad intellectum, per fidem, per quam datur Spiritûs sancti gratia, continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad manifestandam divinitatem vel humanitatem Christi; secundum affectum verò continentur in Evangelio ea quæ pertinent ad contemptum mundi, per quem homo fit capax Spiritûs sancti gratiæ. Mundus enim, id est, amatores mundi, non potest capere Spiritum sanctum, ut habetur Joan. 14. Usus verò spiritualis gratiæ est in operibus virtutum, ad quæ multipliciter Scriptura novi Testamenti homines exhortatur.

Ad secundum dicendum quòd dupliciter est aliquid inditum homini: uno modo quasi pertinens ad naturam humanam, et sic lex naturalis est lex indita homini; alio modo est aliquid inditum homini, quasi naturæ superadditum per gratiæ donum, et hoc modo lex nova est indita homini non solum indicans quid sit faciendum, sed etiam adjuvans ad implendum.

Ad tertium dicendum quòd nullus unquam habuit gratiam Spiritûs sancti nisi per fidem Christi explicitam vel implicitam. Per fidem autem Christi pertinet homo ad novum Testamentum. Unde quibuscumque fuit lex gratiæ indita, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant.

ARTICULUS II.—*Utrum lex nova justificet.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova non justificet. Nullus enim justificatur, nisi legi Dei obediat, secundum illud ad Hebr. 5, 9: *Factus est, scilicet Christus, omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ*. Sed Evangelium non semper hoc operatur quòd homines ei obediant; dicitur enim Roman. 10, 16: *Non omnes obediunt Evangelio*. Ergo lex nova non justificat.

2. Præterea, Apostolus probat ad Rom. quòd lex vetus non justificabat, quia eâ adveniente prævaricatio crevit; dicitur enim Rom. 4, 15: *Lex iram operatur; ubi enim non est lex, nec prævaricatio*. Sed multò magis lex nova prævaricationem addidit; majori enim pœnâ est dignus qui post legem novam datam adhuc peccat, secundum illud Hebr. 10, 28: *Irritam quis faciens legem Moysi, sine ullâ miseratione duobus, vel tribus testibus moritur; quantò magis putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit?* etc. Ergo lex nova non justificat, sicut nec vetus.

3. Præterea, justificare est proprius effectus Dei, secundum illud ad Rom. 8, 33: *Deus est qui justificat*. Sed lex vetus fuit à Deo, sicut et lex nova. Ergo lex nova non magis justificat quàm lex vetus.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 1, 16: *Non erubesco Evangelium; virtus enim Dei est in salutem omni credenti*. Non autem est salus nisi justificatis. Ergo lex Evangelii justificat.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., in corp., et ad 1, ad legem Evangelii duo pertinent: unum quidem principaliter, scilicet ipsa gratia Spiritûs sancti interiùs data, et quantum ad hoc nova lex justificat. Unde Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Litterâ, cap. 17, circ. princ.: *Ibi, scilicet in veteri Testamento, lex extrinsecus est posita, quâ injusti terrerentur; hîc, scilicet in novo Testamento, intrinsecus data est, quâ justificarentur*.

Aliud pertinet ad legem Evangelii secundariò, scilicet documenta fidei et præcepta ordinantia affectum humanum et humanos actus; et quantum ad hoc nova lex non justificat. Unde Apostolus dicit 2 ad Cor. 3, 6: *Littera occidit, spiritus autem vivificat*, et Augustinus exponit in lib. de Spiritu et Litterâ, cap. 14 et 17, quòd per litteram intelligitur quælibet scriptura extra homines existens, etiam moralium præceptorum, qualia continentur in Evangelio, unde etiam littera Evangelii occiderat, nisi adesset interiùs gratia fidei sanans.

Ad primum ergo dicendum quòd illa objectio procedit de lege novâ, non quantum ad id quod est principale in ipsâ, sed quantum ad id quod est secundarium in ipsâ, scilicet quantum ad documenta et præcepta exteriùs homini posita vel scripto vel verbo.

Ad secundum dicendum quòd gratia novi Testamenti, etsi adjuvet hominem ad non peccandum, non tamen ita confirmat in bono ut homo peccare non possit; hoc enim pertinet ad statum gloriæ. Et ideò si quis post acceptam gratiam novi Testamenti peccaverit,

majori pœnâ est dignus, tanquàm majoribus beneficiis ingratus, et auxilio sibi dato non utens; nec tamen propter hoc dicitur quòd lex nova iram operatur, quia, quantum est de se, sufficiens auxilium dat ad non peccandum.

Ad tertium dicendum quòd legem novam et veterem unus Deus dedit, sed aliter et aliter: nam legem veterem dedit scriptam in tabulis lapideis, legem autem novam dedit scriptam in tabulis cordis carnalibus, ut Apostolus dicit, 2 ad Cor. 3. Proinde, sicut Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Litterâ, cap. 18, in princ., *litteram istam extra hominem scriptam, et ministrationem mortis, et ministrationem damnationis Apostolus appellat; hanc autem, scilicet novi Testamenti legem, ministrationem spiritûs, et ministrationem justitiæ dicit, quia per donum Spiritûs operamur justitiam, et à prævaricationis damnatione liberamur.*

ARTICULUS III. — *Utrum lex nova debuerit dari à principio mundi.* — (Sup., quæst. 91, art. 5, ad 2, et 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova debuerit dari à principio mundi. *Non enim est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur ad Rom. 2, 11. Sed omnes homines peccaverunt, et egent gloriâ Dei, ut dicitur ad Rom. 3, 23. Ergo à principio mundi lex Evangelii dari debuit, ut omnibus per eam subveniretur.*

2. Præterea, sicut in diversis locis sunt diversi homines, ita etiam in diversis temporibus. Sed Deus, qui vult omnes homines salvos fieri, ut dicitur 1 ad Tim. 2, 4, mandavit Evangelium prædicari in omnibus locis, ut patet Matth. ult., et Marc. ult. Ergo omnibus temporibus debuit adesse lex Evangelii, ita quòd à principio mundi daretur.

3. Præterea, magis est necessaria homini salus spiritualis, quæ est æterna, quàm salus corporalis, quæ est temporalis. Sed Deus ab initio mundi providit homini ea quæ sunt necessaria ad salutem corporalem, tradens ejus potestati omnia quæ erant propter hominem creata, ut patet Gen. 1. Ergo etiam lex nova, quæ maximè est necessaria ad salutem spirituales, debuit hominibus à principio mundi dari.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 15, 46: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale.* Sed lex nova est maximè spiritualis. Ergo lex nova non debuit à principio mundi dari.

Respondeo dicendum quòd triplex ratio potest assignari quare lex nova non debuit dari à principio mundi. Quarum prima est, quia lex nova, sicut dictum est art 1 hujus qu., principaliter est gratia Spiritûs sancti, quæ abundanter dari non debuit, antequàm impedimentum peccati ab humano genere tolleretur, consummatâ redemptione per Christum. Unde dicitur Joan. 7, 39: *Nondùm erat Spiritus datus, quia Jesus nondùm erat glorificatus.* Et hanc rationem manifestè assignat Apostolus ad Rom. 8, 3, ubi postquàm præmiserat de lege spiritûs vitæ, subjungit: *Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, de peccato damnavit peccatum in*

carne, ut justificatio legis impleretur in nobis.

Secunda ratio potest assignari ex perfectione legis novæ: non enim aliquid ad perfectum adducitur statim à principio, sed quodam temporali successionis ordine, sicut aliquis prius sit puer, et postmodum vir. Et hanc rationem assignat Apostolus ad Galat. 3, 24: *Lex pædagogus noster fuit in Christo, ut ex fide justificemur; at ubi venit fides, jam non sumus sub pædago.*

Tertia ratio sumitur ex hoc quòd lex nova est lex gratiæ. Et primò oportuit quòd homo relinqueretur sibi in statu veteris legis ut in peccatum cadendo, suam infirmitatem cognoscens, recognosceret se gratiâ indigere. Et hanc rationem assignat Apostolus, ad Rom. 5, 20, dicens: *Lex subintravit, ut abundaret delictum. Ubi autem abundavit delictum, superabundavit et gratia.*

Ad primum ergo dicendum quòd humanum genus propter peccatum primi parentis meruit privari auxilio gratiæ; et ideò quibuscumque non datur, hoc est ex justitiâ; quibuscumque autem datur, hoc est ex gratiâ, ut Augustinus dicit in lib. de Perfectione justitiæ (implic. cap. 4, à med., expressè autem epist. 127, olim 107, à med.). Unde non est acceptio personarum apud Deum ex hoc quòd non omnibus à principio mundi legem gratiæ proposuit, quæ erat debito ordine proponenda, ut dictum est in corpore articuli.

Ad secundum dicendum quòd diversitas locorum non variat diversum statum humani generis qui variatur per temporis successionem, et ideò omnibus locis proponitur lex nova, non autem omnibus temporibus; licet omni tempore fuerint aliqui ad novum Testamentum pertinentes, ut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., ad 3.

Ad tertium dicendum quòd ea quæ pertinent ad salutem corporalem, deserviunt homini quantum ad naturam, quæ non tollitur per peccatum; sed ea quæ pertinent ad spirituales salutem, ordinantur ad gratiam, quæ amittitur per peccatum; et ideò non est similis ratio de utrisque.

ARTICULUS IV. — *Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi.*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova non sit duratura usque ad finem mundi, quia, ut Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 13, 10, *cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.* Sed lex nova ex parte est; dicit enim Apostolus ibid.: *Ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus.* Ergo lex nova evacuanda est, alio perfectiori statu succedente.

2. Præterea, Dominus, Joan. 16, promisit discipulis suis in adventu Spiritûs sancti paracleti cognitionem omnis veritatis. Sed nondum Ecclesia omnem veritatem cognoscit in statu novi Testamenti. Ergo expectandus est alius status, in quo per Spiritum sanctum omnis veritas manifestetur.

3. Præterea, sicut Pater est alius à Filio, et Filius à Patre, ita Spiritus sanctus à Patre et Filio. Sed fuit quidam status conveniens personæ Patris, scilicet status veteris legis, in quo homines generationi intendebant; simi-

liter etiam est alius status conveniens personæ Filii, scilicet status novæ legis, in quo clerici intendentes sapientiæ, quæ appropriatur Filio, principantur. Ergo erit status tertius Spiritûs sancti, in quo spirituales viri principabuntur.

4. Præterea, Dominus dicit, Matth. 24, 14 : *Prædicabitur hoc Evangelium regni in universo orbe, et tunc veniet consummatio.* Sed Evangelium Christi jamdiu est prædicatum in universo orbe, nec tamen adhuc venit consummatio. Ergo Evangelium Christi non est Evangelium regni, sed futurum est aliud Evangelium Spiritûs sancti, quasi alia lex.

Sed contra est quod Dominus dicit, Matth. 24, 34 : *Dico vobis quia non præteribit generatio hæc, donec omnia fiant,* quod Chrysostomus, hom. 78 in Matth., parum à princ., exponit de generatione fidelium Christi. Ergo status fidelium Christi manebit usque ad consummationem seculi.

Respondeo dicendum quòd status mundi variari potest dupliciter : uno modo secundum diversitatem legis ; et sic huic statui novæ legis nullus alius status succedet. Successit enim status novæ legis statui veteris legis, tanquam perfectior imperfectiori. Nullus autem status præsentis vitæ potest esse perfectior quam status novæ legis ; nihil enim potest esse propinquius fini ultimo quam quod immediatè in finem ultimum introducit ; hoc autem facit nova lex, unde Apostolus dicit, ad Hebr. 10, 19 : *Habentes itaque, fratres, fiduciam in introitu sanctorum in sanguine Christi, quam initiavit nobis viam novam, accedamus.* Unde non potest esse aliquis perfectior status præsentis vitæ quam status novæ legis, quia tantò est unumquodque perfectius, quantò est ultimo fini propinquius.

Alio modo status hominum variari potest, secundum quòd homines diversimodè se habent ad eandem legem vel perfectiùs, vel minus perfectè ; et sic status veteris legis frequenter fuit mutatus ; cum quandoque leges optimè custodirentur, quandoque autem omninò prætermitterentur. Sicut etiam et status novæ legis diversificatur secundum diversa loca, et tempora, et personas, in quantum gratia Spiritûs sancti perfectiùs vel minus perfectè ab aliquibus habetur.

Non est tamen expectandum quòd sit aliquis status futurus in quo perfectiùs gratia Spiritûs sancti habeatur, quam hactenus habita fuerit, et maximè ab Apostolis, qui *primitias Spiritûs acceperunt*, id est, *et tempore prius, et cæteris abundantius*, ut Glossa interl. dicit, Rom. 8.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Dionysius dicit, in lib. eccles. Hier., cap. 5, parum à princ., triplex est hominum status. Primus quidem veteris legis ; secundus novæ legis ; tertius status succedit non in hæc vitâ, sed in futurâ, scilicet in patriâ. Sed sicut primus status est figuralis et imperfectus respectu statûs Evangelii, ita hic status est figuralis et imperfectus respectu statûs patriæ, quo veniente iste status evacuatur, sicut dicitur 1 ad Corinth. 13, 12 : *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.*

Ad secundum dicendum, quòd, sicut Augustinus dicit in lib. contra Faustum (ubi non occurrit, sed habetur in lib. de Hæresib., hæresi 26 et 46), Montanus et Priscilla posuerunt, quòd promissio Domini de Spiritu sancto dando non fuit completa in Apostolis, sed in eis. Et similiter Manichæi posuerunt, quòd fuit completa in Manichæo, quem dicebant esse Spiritum paracletum. Et ideò utrique non recipiebant Actus Apostolorum, in quibus manifestè ostenditur quòd illa promissio fuit in Apostolis completa, sicut Dominus iteratò eis promisit Act. 1, 5 : *Baptizabimini Spiritu sancto non post multos hos dies*; quod impletum legitur Act. 2. Sed istæ vanitates (1) excluduntur per hoc quod dicitur Joan. 7, 39 : *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum Jesus erat glorificatus.* Ex quo datur intelligi quòd statim glorificato Christo in resurrectione et ascensione, fuit Spiritus sanctus datus. Et per hoc etiam excluditur quorumcumque vanitas qui dicerent esse expectandum aliud tempus Spiritûs sancti. Docuit autem Spiritus sanctus Apostolos omnem veritatem de his quæ pertinent ad necessitatem salutis, scilicet de credendis et de agendis ; non tamen docuit eos de omnibus futuris eventibus ; hoc enim ad hos non pertinebat, secundum illud Act. 1, 7 : *Non est vestrum nôsse tempora, vel momenta, quæ Pater posuit in potestate suâ.*

Ad tertium dicendum quòd lex vetus non solùm fuit Patris, sed etiam Filii, quia Christus in veteri lege figurabatur ; unde Dominus dicit Joan. 5, 46 : *Si crederetis Moysi, crederetis forsitan et mihi ; de me enim ille scripsit.* Similiter etiam lex nova non solùm est Christi, sed etiam Spiritûs sancti, secundum illud Rom. 8, 2 : *Lex Spiritûs vitæ in Christo Jesu, etc.*, unde non est expectanda alia lex quæ sit Spiritûs sancti.

Ad quartum dicendum quòd cum Christus statim in principio evangelicæ prædicationis dixerit, Matth. 3, 2 : *Appropinquavit regnum cælorum*, stultissimum est dicere quòd Evangelium Christi non sit Evangelium regni. Sed prædicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter : uno modo quantum ad divulgationem notitiæ Christi, et sic prædicatum fuit Evangelium in universo orbe, etiam tempore Apostolorum, ut Chrysostomus dicit, hom. 76 in Matth., aliquant. à princ. Et secundum hoc quod additur : *Et tunc erit consummatio*, intelligitur hoc de destructione Jerusalem ; de quâ tunc ad litteram loquebatur. Alio modo potest intelligi prædicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectû, ita scilicet quòd in quâlibet gente fundetur Ecclesia ; et ita, sicut dicit Augustinus, in epistolâ ad Hesych., circ. med., *nondum est prædicatum Evangelium in universo orbe* ; sed hoc facto, veniet consummatio mundi.

QUÆSTIO CVII.

DE COMPARATIONE LEGIS NOVÆ AD VETEREM. —
(In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de comparisonem legis novæ ad legem veterem ; et circa

(1) Al., varietates.

hoc quærentur quatuor : 1^o utrùm lex nova sit alia lex à lege veteri ; 2^o utrùm lex nova impleat veterem ; 3^o utrùm lex nova continetur in veteri ; 4^o quæ sit gravior, utrùm lex nova vel vetus.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm lex nova sit alia à lege veteri.* — (Sup., quæst. 51, art. 5, et Gal. 1, lect. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova non sit alia à lege veteri. Utraque enim lex datur fidei Dei habentibus : quia *sine fide est impossibile placere Deo*, ut dicitur Hebr. 11, 6. Sed eadem fides est antiquorum et modernorum, ut dicitur in Glossâ Matth. 21. Ergo etiam est eadem lex.

2. Præterea, Augustinus dicit in libro contra Adamantium (vel Adimantum), Manichæi discipulum, cap. 17, inter princ. et med., quòd *brevis differentia legis et Evangelii est timor, et amor*. Sed secundum hæc duo nova lex, et vetus diversificari non possunt ; quia etiam in veteri lege proponuntur præcepta charitatis : Levit. 19, 18 : *Diliges proximum tuum* (1) ; et Deut. 6, 5 : *Diliges Dominum Deum tuum*. Similiter etiam diversificari non possunt per aliam differentiam quam Augustinus assignat contra Faustum, lib. 4, cap. 11, quòd *vetus Testamentum habuit promissa temporalia ; novum Testamentum habet promissa spiritualia et æterna*, quia etiam in novo Testamento promittuntur aliqua promissa temporalia, secundum illud Marc. 10, 30 : *Accipietis centies tantum* (2) *in tempore hoc, domos, et fratres, etc.* ; et in veteri Testamento sperabantur promissa spiritualia et æterna, secundum illud ad Hebr. 11, 16 : *Nunc autem meliorem (patriam) appetunt, id est, cælestem* ; quod dicitur de antiquis Patribus. Ergo videtur quòd nova lex non sit alia à veteri.

3. Præterea, Apostolus videtur distinguere utramque legem, ad Rom. 3, veterem legem appellans *legem factorum*, legem verò novam appellans *legem fidei*. Sed lex vetus fuit etiam *fidei*, secundum illud Hebr., 11, 39 : *Omnes testimonio fidei probati sunt* ; quod dicit de patribus veteris Testamenti. Similiter etiam lex nova est *lex factorum* ; dicitur enim Matth. 5, 44 : *Benefacite his qui oderunt vos* ; et Luc. 22, 19 : *Hoc facite in meam commemorationem*. Ergo lex nova non est alia à lege veteri.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Hebr. 7, 12 : *Translato sacerdotio, necesse est ut legis translatio fiat*. Sed aliud est sacerdotium novi et veteris Testamenti, ut ibidem Apostolus probat. Ergo est etiam alia lex.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, quæst. 90, art. 2, omnis lex ordinat conversationem humanam in ordine ad aliquem finem. Ea autem quæ ordinantur ad finem secundum rationem finis dupliciter diversificari possunt : uno modo quia ordinantur ad diversos fines ; et hæc est diversitas speciei, maximè si sit finis proximus. Alio modo secundum propinquitatem ad finem, vel distantiam ab ipso ; sicut patet quòd motus differunt specie, secundum quòd ordinantur

ad diversos terminos ; secundum verò quòd una pars motus est propinquior termino quàm alia, attenditur differentia in motu secundum perfectum et imperfectum.

Sic ergo duæ leges distinguì possunt dupliciter : uno modo quasi omninò diversæ, utpote ordinatæ ad diversos fines, sicut lex civitatis quæ esset ordinata ad hoc quòd populus dominaretur, esset specie differens ab illâ lege quæ esset ad hoc ordinata quòd optimates civitatis dominarentur ; alio modo duæ leges distinguì possunt, secundum quòd una propinquius ordinat ad finem, alia verò remotius : putà in unâ et eadem civitate dicitur alia lex quæ imponitur viris perfectis, qui statim possunt exequi ea quæ pertinent ad bonum commune ; et alia lex datur de disciplinâ puerorum, qui sunt instruendi qualiter postmodum opera virorum exequantur.

Dicendum est ergo quòd secundum primum modum lex nova non est alia à lege veteri, quia utriusque est unus finis, scilicet ut homines subdantur Deo. Est autem unus Deus et novi et veteris Testamenti, secundum illud Rom. 3, 30 : *Unus Deus est qui justificat circumcisionem ex fide, et preputium per fidem*.

Alio modo lex nova est alia à lege veteri, quia lex vetus est quasi paedagogus puerorum, ut Apostolus dicit, ad Gal. 3 ; lex autem nova est lex perfectionis, quia est lex charitatis, de quâ Apostolus dicit, ad Coloss. 3, quòd est *vinculum perfectionis*.

Ad primum ergo dicendum quòd unitas fidei utriusque Testamenti attestatur unitati finis. Dictum est enim supra, quæst. 62, art. 1 et 2, quòd objectum theologicarum virtutum, inter quas est fides, est finis ultimus. Sed tamen fides habet alium statum in veteri et in novâ lege ; nam quod illi credebant futurum, nos credimus factum.

Ad secundum dicendum quòd omnes differentie quæ assignantur inter novam legem et veterem, accipiuntur secundum perfectum et imperfectum. Præcepta enim legis cujuscumque dantur de actibus virtutum. Ad facienda autem virtutum opera aliter inclinantur imperfecti, qui nondum habent virtutis habitum, et aliter illi qui sunt per habitum virtutis perfecti. Illi enim qui nondum habent habitum virtutis, inclinantur ad agendum virtutis opera ex aliquâ causâ extrinsecâ, putà ex comminatione pœnarum, vel ex promissione aliquarum extrinsecarum remunerationum, putà honoris, vel divitiarum, vel alicujus hujusmodi ; et ideò lex vetus, quæ dabatur imperfectis, id est, nondum consecutis gratiam spiritualem, dicebatur *lex timoris*, in quantum inducebat ad observationem præceptorum per comminationem quarundam pœnarum ; et dicitur habere temporalia quædam promissa. Illi autem qui habent virtutem, inclinantur ad virtutis opera agenda propter amorem virtutis, non propter aliquam pœnam, aut remunerationem extrinsecam, et ideò lex nova, cujus principalitas consistit in ipsâ spirituali gratiâ inditâ cordibus, dicitur *lex amoris* ; et dicitur habere promissa spiritualia et æterna, quæ sunt objecta virtutis, præcipuè charitatis ; et ita per se in eâ inclinantur,

(1) Vulgata : *Diliges amicum tuum sicut teipsum*.

(2) lb. vers. 29 : *Nemo est qui reliquerit domum, etc., qui non accipiat centies tantum, etc.*

non quasi in extraneâ, sed quasi in propriâ; et propter hoc etiam lex vetus dicitur cohibere manum, non animum, quia qui timore pœnæ ab aliquo peccato abstinere, non simpliciter ejus voluntas à peccato recedit, sicut recedit voluntas ejus qui amore justitiæ abstinere à peccato; et propter hoc lex nova, quæ est *lex amoris*, dicitur animum cohibere. Fuerunt tamen aliqui in statu veteris Testamenti habentes charitatem et gratiam Spiritûs sancti, qui principaliter expectabant promissiones spirituales et æternas; et secundum hoc pertinebant ad legem novam. Similiter etiam in novo Testamento sunt aliqui carnales, nondum pertingentes ad perfectionem novæ legis, quos oportuit etiam in novo Testamento induci ad virtutis opera per timorem pœnarum, et per aliqua temporalia promissa. Lex autem vetus etsi præcepta charitatis daret, non tamen per eam dabatur Spiritus sanctus, per quem *diffunditur charitas in cordibus nostris*, ut dicitur Rom. 5.

Ad tertium dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 106, art. 1 et 2, lex nova dicitur *lex fidei*, in quantum ejus principalitas consistit in ipsâ gratiâ, quæ interiorius datur credentibus; unde dicitur *gratia fidei*. Habet autem secundariò aliqua facta et moralia, et sacramentalia; sed in his non consistit principalitas legis novæ, sicut principalitas veteris legis in eis consistebat. Illi autem qui in veteri Testamento Deo fuerunt accepti per fidem, secundum hoc ad novum Testamentum pertinebant; non enim justificabantur nisi per fidem Christi, qui est auctor novi Testamenti. Unde et de Moyse dicit Apostolus ad Hebr. 11, 26, quod *maiores divitias aestimabat thesauro Ægyptiorum improprium Christi*.

ARTICULUS II. — *Utrum lex nova legem veterem impleat.* — (2-2, quæst. 104, art. 6, ad 2, et 2, dist. 9, art. 8, ad 4, et 4, dist. 44, qu. 2, art. 2, ad 3, et Rom. 3, fin., et Ephes. 2, lect. 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova legem veterem non impleat. Impletio enim contrariatur evacuationi. Sed lex nova evacuat, vel excludit observantias legis veteris; dicit enim Apostolus ad Gal. 5, 2: *Si circumcidamini, Christus nihil vobis proderit*. Ergo lex nova non est impletiva veteris legis.

2. Præterea, contrarium non est impletivum sui contrarii. Sed Dominus in lege novâ proposuit quædam præcepta contraria præceptis veteris legis; dicitur enim Matth. 5, 31: *Audistis quia dictum est antiquis: Quicumque dimiserit uxorem suam, det ei libellum repudii. Ego autem dico vobis: Quicumque dimiserit uxorem suam, facit eam mœcham*; et idem consequenter patet in prohibitione juramenti, et etiam in prohibitione talionis, et in odio inimicorum. Similiter etiam videtur Dominus exclusisse præcepta veteris legis de discretionem ciborum, Matth. 15, 11, dicens: *Non quod intrat in os coinquinat hominem*. Ergo lex nova non est impletiva veteris.

3. Præterea, quicumque contra legem agit, non implet legem. Sed Christus in aliquibus contra legem fecit; tetigit enim leprosum, ut dicitur Matth. 8, quod erat contra legem: similiter etiam videtur sabbatum pluries violasse, unde de eo dicebant Judæi, Joan. 9, 16: *Non est hic homo à Deo, qui sabbatum non custodit*. Ergo Christus non implevit legem; et ita lex nova data à Christo non est veteris impletiva.

4. Præterea, in veteri lege continebantur præcepta moralia, cæremonialia et judicialia, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 4. Sed Dominus, Matth. 5, ubi quantum ad aliqua legem implevit, nullam mentionem videtur facere de judicialibus et cæremonialibus. Ergo videtur quod lex nova non sit totaliter veteris impletiva.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 5, 17: *Non veni solvere legem, sed adimplere*; et postea subdit: *Iota unum, aut unus apex non præteribit à lege, donec omnia fiant*.

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., lex nova comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum. Omne autem perfectum adimplet id quod imperfecto deest: et secundum hoc lex nova adimplet veterem legem, in quantum supplet illud quod veteri legi deerat.

In veteri autem lege duo possunt considerari: scilicet finis et præcepta contenta in lege. Finis verò cujuslibet legis est ut homines efficiantur justi et virtuosus, ut dictum est quæst. 92, art. 2. Unde et finis veteris legis erat justificatio hominum, quam quidem lex efficere non poterat, sed figurabat quibusdam cæremonialibus factis, et promittebat verbis, et quantum ad hoc lex nova implet veterem legem justificando per virtutem passionis Christi; et hoc est quod Apostolus dicit, ad Rom. 8, 3: *Quod impossibile erat legi, Deus Filium suum mittens in similitudinem carnis peccati, damnavit peccatum in carne, ut justificatio legis impleretur in nobis*. Et quantum ad hoc lex nova exhibet quod lex vetus promittebat, secundum illud 2 ad Corinth. 1, 20: *Quotquot promissiones Dei sunt, in illo est*, id est, in Christo. Et iterum quantum ad hoc complet etiam quod vetus lex figurabat: unde ad Colos. 2, 17, dicitur de cæremonialibus, quod erant *umbra futurorum; corpus autem Christi*, id est, veritas, pertinet ad Christum; unde lex nova dicitur *lex veritatis*, lex autem vetus *umbra*, vel *figura*. Præcepta verò veteris legis adimplevit Christus opere et doctrinâ: opere quidem, quia circumcidi voluit, et alia observare quæ erant tempore illo observanda, secundum illud Galat. 4, 4: *Factum sub lege*. Suâ autem doctrinâ adimplevit præcepta legis tripliciter: primò quidem verum intellectum legis exprimendo, sicut patet in homicidio et adulterio, in quorum prohibitione scribæ et pharisæi non intelligebant nisi exteriorem actum prohibitum; unde Dominus legem adimplevit, ostendendo etiam interiores actus peccatorum cadere sub prohibitione; secundò adimplevit Dominus præcepta legis, ordinando quomodo tutius observaretur quod

lex vetus statuerat, sicut lex vetus statuerat ut homo non pejeraret, et hoc tutius observatur, si omnino à juramento absteat, nisi in causâ necessitatis; tertio adimplevit Dominus præcepta legis, superaddendo quædam perfectionis consilia, ut patet Matth. 19, 21, ubi dicenti se observasse præcepta veteris legis dicit: *Unum tibi deest: si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quæ habes*, etc.

Ad primum ergo dicendum quod lex nova non evacuat observantiam veteris legis, nisi quantum ad cæremonialia, ut supra dictum est, qu. 103, art. 3 et 4. Hæc autem erant in figuram futuri. Unde ex hoc ipso quod cæremonialia præcepta sunt impleta, perfectis his quæ figurabantur, non sunt ulterius observanda, quia si observarentur, adhuc significaretur aliquid ut futurum, et non impletum; sicut etiam promissio futuri doni locum jam non habet, promissione jam impletâ per doni exhibitionem. Et per hunc modum cæremoniæ legis tolluntur, cum implentur.

Ad secundum dicendum quod, sicut Augustinus dicit contra Faustum, lib. 19, cap. 21, in princ., *præcepta illa Domini non sunt contraria præceptis veteris legis. Quod enim Dominus præcepit de uxore non dimittendâ, non est contrarium ei quod lex præcepit, neque enim ait lex: Qui voluerit, dimittat uxorem, cui esset contrarium non dimittere; sed utique nolebat dimitti uxorem à viro, qui hanc interposuit moram, ut in dissidium animus præceps libelli conscriptione refractus absisteret*. Unde Dominus ad hoc confirmandum, ut non facile uxor dimittatur, solam causam fornicationis excepit. Et idem etiam dicendum est in prohibitione juramenti, sicut dictum est in corp., et idem etiam patet in prohibitione talionis; taxavit enim modum vindictæ lex, ut non procederetur ad immoderatam vindictam; à quâ Dominus perfectius removit eum quem monuit omnino à vindictâ abstinere. Circa odium verò inimicorum removit falsum pharisæorum intellectum, nos monens ut persona odio non haberetur, sed culpa. Circa discretionem verò ciborum, quæ cæremonialis erat, Dominus non mandavit ut tunc non observaretur; sed ostendit quod nulli cibi secundum suam naturam erant immundi, sed solum secundum figuram, ut supra dictum est, qu. 102, art. 6, ad 1.

Ad tertium dicendum quod tactus leprosi erat prohibitus in veteri lege, quia ex hoc incurrerat homo quamdam irregularitatis immunditiam, sicut et ex tactu mortui, ut supra dictum est, qu. 102, art. 5, ad 4. Sed Dominus, qui erat mundator leprosi, immunditiam incurrere non poterat. Per ea autem quæ fecit in sabbato, sabbatum non solvit secundum rei veritatem; sicut ipsemet in Evangelio Matth. 12 ostendit, tum quia operabatur miracula virtute divinâ, quæ semper operatur in rebus; tum quia salutis humanæ opera faciebat, cum pharisæi etiam salutem animalium in die sabbati providerent; tum etiam quia ratione necessitatis discipulos excusavit in sabbato spicas colligentes. Sed videbatur solvere secundum superstitionem

intellectum pharisæorum, qui credebant etiam à salubribus operibus esse in die sabbati abstinendum; quod erat contra intentionem legis.

Ad quartum dicendum quod cæremonialia præcepta legis non commemorantur Matth. 5, quia eorum observantia totaliter excluditur per impletionem, ut dictum est in corp. et ad 1. De judicialibus verò præceptis commemoravit præceptum talionis, ut quod de hoc diceretur, de omnibus aliis esset intelligendum. In quo quidem præcepto docuit legis intentionem non esse ad hoc quod pœna talionis quæreretur propter livorem vindictæ, quem ipse excludit, monens quod homo debet esse paratus etiam majores injurias sufferre, sed solum propter amorem justitiæ; quod adhuc in novâ lege remanet.

ARTICULUS III. — *Utrum lex nova in lege veteri contineatur.* — (Gal. 2, lect. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lex nova in lege veteri non contineatur: lex enim nova præcipue in fide consistit, unde dicitur *lex fidei*, ut patet Rom. 3. Sed multa credenda traduntur in novâ lege quæ in veteri lege non continentur. Ergo lex nova non continetur in veteri.

2. Præterea, quædam Glossa (Chrys. in Oper. imperf., hom. 10, sub fin.) dicit, Matth. 5, super illud: *Qui solverit unum de mandatis istis minimis, quod mandata legis sunt minora, in Evangelio verò sunt mandata majora*. Majus autem non potest contineri in minori. Ergo lex nova non continetur in veteri.

3. Præterea, quod continetur in altero, simul habetur habito illo. Si igitur lex nova contineretur in veteri, sequeretur quod habitâ veteri lege, habeatur et nova. Superfluum igitur fuit, habitâ veteri lege, iterum dari novam. Non ergo nova lex continetur in veteri.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 1, 16: *Rota erat in rotâ* (1), id est, *novum Testamentum in veteri*, ut Gregorius exponit, hom. 6 in Ezech., ante med.

Respondeo dicendum quod aliquid continetur in alio dupliciter: uno modo in actu, sicut locatum in loco; alio modo virtute, sicut effectus in causâ, vel completum in incompleto (2), sicut genus continet species potestate, et sicut tota arbor continetur in semine; et per hunc modum nova lex continetur in veteri. Dictum est enim, art. 1 hujus quæst., in corp., et ad 2, quod nova lex comparatur ad veterem sicut perfectum ad imperfectum.

Unde Chrysostomus (ex quo non occurrit, sed ex Victore Antioch., in comment. supra hunc loc., colligi potest), exponens illud quod habetur Marci 4: *Ultrò terra fructificat, primum herbam, deinde spicam, deinde plenum frumentum in spica*, sic dicit: *Primo herbam fructificat in lege naturæ, postmodum spicas in lege Moysi, postea plenum frumen-*

(1) Vulgata: *Quasi sit rota in medio rotæ.*

(2) Garcia cum sequentibus editionibus. Cum Alcan. *complementum in incompleto*. Edit. Rom. aliæque, *complementum in completo*.

tum in Evangelio. Sic igitur est lex nova in veteri, sicut fructus in spicâ.

Ad primum ergo dicendum quòd omnia quæ credenda traduntur in novo Testamento explicitè et apertè traduntur credenda in veteri Testamento, sed implicitè et sub figurâ; et secundùm hoc etiam quantùm ad credenda lex novâ continetur in veteri.

Ad secundum dicendum quòd præcepta novæ legis dicuntur esse majora quàm præcepta veteris legis, quantùm ad explicitam manifestationem; sed quantùm ad ipsam substantiam præceptorum novi Testamenti, omnia continentur in veteri Testamento. Unde Augustinus dicit, contra Faustum lib. 19, cap. 23 et 28, quòd *penè omnia quæ monuit, vel præcepit Dominus, ubi adjungebat: « Ego autem dico vobis, » inveniuntur etiam in illis veteribus libris. Sed quia non intelligebant homicidium nisi peremptionem corporis humani, aperuit Dominus omnem iniquum motum ad nocendum fratri in homicidii genere deputari.* Et quantùm ad hujusmodi manifestationes, præcepta novæ legis dicuntur majora præceptis veteris legis; nihil tamen prohibet majus in minori virtute contineri, sicut arbor continetur in semine.

Ad tertium dicendum quòd illud quod implicitè datum est, oportet explicari; et ideò post veterem legem latam oportuit etiam novam legem dari.

ARTICULUS IV. — *Utrum lex nova sit gravior quàm vetus.* — (3, dist. 40, art. 4, quæst. 4, et quodl. 4, art. 13, corp., et Matth. 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova sit gravior quàm lex vetus. Matth. enim 5, super illud: *Qui solverit unum de mandatis his minimis, dicit Chrysostomus, hom. 10, in Opere imperf., ad fin.: Mandata Moysi in actu facilia sunt, ut: « Non occides; Non adulterabis; » mandata Christi autem, scilicet: « Non irascaris; Non concupisces, » in actu difficilia sunt.* Ergo lex nova est gravior quàm vetus.

2. Præterea, facilius est terrenâ prosperitate uti quàm tribulationes perpeti. Sed in veteri Testamento observationem veteris legis consequencebatur prosperitas temporalis, ut patet Deut. 28; observatores autem novæ legis consequitur multiplex adversitas, prout dicitur 2 ad Cor. 6, 4: *Exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros in multâ patientiâ, in tribulationibus, in necessitatibus, in angustiis, etc.* Ergo lex nova est gravior quàm lex vetus.

3. Præterea, quod se habet ex additione ad alterum, videtur esse difficilius. Sed lex nova se habet ex additione ad veterem; nam lex vetus prohibuit perjurium, lex nova etiam juramentum; lex vetus prohibuit dissidium uxoris sine libello repudii, lex autem nova omninò dissidium prohibuit, ut patet Matth. 5, secundùm expositionem Augustini, lib. 1 de Serm. Domini in monte, cap. 14. Ergo lex nova est gravior quàm vetus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 11, 28: *Venite ad me, omnes qui laboratis et onerati estis;* quod exponens Hilarius, can. 11 in Matth., non procul à fin., dicit: *Legis diffi-*

cultatibus laborantes, et peccatis seculi oneratos ad se advocat; et postmodum de jugo Evangelii subdit: Jugum enim meum suave est, et onus meum leve. Ergo lex nova est levior quàm vetus.

Respondeo dicendum quòd circa opera virtutis, de quibus præcepta legis dantur, duplex difficultas attendi potest: una quidem ex parte exteriorum operum, quæ ex seipsis quamdam difficultatem habent et gravitatem; et quantùm ad hoc lex vetus est multò gravior quàm nova: quia ad plures actus exteriores obligabat lex vetus in multiplicibus cæremoniis, quàm lex nova, quæ præter præcepta legis naturæ paucissima superaddit in doctrinâ Christi et Apostolorum; licet aliqua sint postmodum superaddita ex institutione sanctorum Patrum; in quibus etiam Augustinus dicit esse moderationem attendendam, ne conversatio fidelium onerosa reddatur; dicit enim ad inquisitiones Januarii, epist. 55, olim 119, cap. 19, à med., de quibusdam, quòd *ipsam religionem nostram, quam in manifestissimis et paucissimis celebrationum sacramentis Dei voluit misericordia esse liberam, servilibus premunt oneribus; adeò ut tolerabilior sit conditio Judæorum, qui legalibus sarcinis, non humanis præsumptionibus subjiciuntur.*

Alia autem difficultas est circa opera virtutum in interioribus actibus, putà quòd aliquis opus virtutis exerceat promptè et delectabiliter; et circa hoc difficile est virtus; hoc enim non habenti virtutem est valdè difficile, sed per virtutem redditur facile. Et quantùm ad hoc præcepta novæ legis sunt graviora præceptis veteris legis, quia in novâ lege prohibentur interiores motus animi, qui expressè in veteri lege non prohibebantur in omnibus, etsi in aliquibus prohiberentur, in quibus tamen prohibendis poenâ non apponebatur. Hoc autem est difficillimum non habenti virtutem, sicut etiam Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 9, ad fin.; quòd *operari ea quæ justus operatur, facile est; sed operari ea eo modo quo justus operatur, scilicet delectabiliter et promptè, est difficile non habenti justitiam.* Et sic etiam dicitur 1 Joan. 5, 3, quòd *mandata ejus gravia non sunt;* quod exponens Augustinus, lib. de Nat. et Grat., cap. 69, dicit quòd *non sunt gravia amanti, sed non amanti sunt gravia.*

Ad primum ergo dicendum quòd auctoritas illa loquitur expressè de difficultate novæ legis quantùm ad expressam cohibitionem interiorum motuum.

Ad secundum dicendum quòd adversitates quas patiuntur observatores novæ legis, non sunt ab ipsâ lege impositæ; sed tamen propter amorem, in quo ipsa lex consistit, facilius tolerantur, quia, sicut Augustinus dicit, in lib. de Verb. Dom. (serm. 9, à med.), *omnia sæva et immania, et facilia, et propè nulla efficit amor.*

Ad tertium dicendum quòd illæ additiones ad præcepta veteris legis ad hoc ordinantur ut facilius impleatur quod vetus lex mandabat, sicut Augustinus dicit, lib. 1 de Serm. Dom. in monte, cap. 17 et 19, et ideò per hoc

non ostenditur quòd nova lex sit gravior, sed magis quòd sit facilior.

QUÆSTIO CVIII.

DE HIS QUÆ CONTINENTUR IN LEGE NOVA.
— (*In quatuor articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de his quæ continentur in lege novâ; et circa hoc quærun-
tûr quatuor : 1° utrûm lex nova debeat ali-
qua opera exteriora præcipere, vel prohi-
bere; 2° utrûm sufficienter se habeat in
exterioribus actibus præcipiendis, vel prohi-
bendis; 3° utrûm convenienter instituat ho-
mines quantum ad actus interiores; 4° utrûm
convenienter superaddat consilia præceptis.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrûm lex nova aliquos
exteriore actus debeat præcipere, vel pro-
hibere.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd
lex nova nullos exteriores actus debeat
præcipere, vel prohibere. Lex enim nova est
Evangelium regni, secundum illud Matth. 24 :
*Prædicabitur hoc Evangelium regni in uni-
verso orbe.* Sed regnum Dei non consistit in
exterioribus actibus, sed solum in interiori-
bus, secundum illud Luc. 17, 21 : *Regnum
Dei intra vos est*; et Rom. 14, 17 : *Non est
regnum Dei esca et potus; sed justitia et pax,
et gaudium in Spiritu sancto.* Ergo lex nova
non debet præcipere vel prohibere aliquos
exteriore actus.

2. Præterea, lex nova est lex Spiritûs, ut
dicitur Rom. 8. Sed ubi Spiritus Domini, ibi
libertas, ut dicitur 2 ad Corinth. 3, 17 : non
est autem libertas, ubi homo obligatur ad
aliqua opera exteriora facienda vel vitanda.
Ergo lex nova non continet aliqua præcepta,
vel prohibitiones exteriorum actuum.

3. Præterea, omnes exteriores actus perti-
nere intelliguntur ad manum, sicut interio-
res actus pertinent ad animum. Sed hæc po-
nitur differentia inter novam legem et vete-
rem, quòd vetus lex *cohibet manum*, sed lex
nova *cohibet animum*. Ergo in lege novâ non
debent poni prohibitiones et præcepta exte-
riorum actuum, sed solum interiorum.

Sed contra est quòd per legem novam effi-
ciuntur homines *filii lucis*; unde dicitur
Joan. 12, 36 : *Credite in lucem, ut filii lucis
sitis.* Sed filios lucis decet opera lucis facere,
et opera tenebrarum abjicere, secundum
illud Ephes. 5, 8 : *Eratis aliquando tenebræ,
nunc autem lux in Domino; ut filii lucis am-
bulate.* Ergo lex nova quædam exteriora
opera debuit prohibere, et quædam præci-
pere.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra di-
ctum est, quæst. 106, art. 1 et 2, principalitas
legis novæ est gratia Spiritûs sancti, quæ
manifestatur in fide per dilectionem operante.
Hanc autem gratiam consequuntur homines
per Dei Filium hominem factum, cujus hu-
manitatem Deus replevit gratiâ, et exinde
est ad nos derivata. Unde dicitur Joan. 1, 14 :
Verbum caro factum est; et postea subditur :
Plenum gratiæ et veritatis; et infra : *De ple-
nitudine ejus nos omnes accepimus, et gratiam
pro gratiâ*; unde subditur quòd *gratia et ve-*

ritas per Jesum Christum facta est. Et ideo
convenit ut per aliqua exteriora sensibilia
gratia à Verbo incarnato profluens in nos de-
ducatur, et ex gratiâ interiori, per quam
caro spiritui subditur, exteriora quædam
opera sensibilia producantur.

Sic igitur exteriora opera dupliciter ad gra-
tiam pertinere possunt. Uno modo sicut in-
ducentia aliquid ad gratiam; et talia sunt
opera sacramentorum, quæ in novâ lege sunt
instituta, sicut baptismus, Eucharistia et alia
hujusmodi.

Alia verò sunt opera exteriora, quæ ex in-
stinctu gratiæ producantur; et in his est
quædam differentia attendenda. Quædam
enim habent necessariam convenientiam,
vel contrarietatem ad interiorem gratiam, et
quæ in fide per dilectionem operante consi-
stunt; et hujusmodi exteriora opera sunt præ-
cepta vel prohibita in lege novâ, sicut præ-
cepta est confessio fidei, et prohibita negatio;
dicitur enim Matth. 10, 13 : *Qui confitebitur
me coram hominibus, confitebor et ego eum
coram Patre meo; qui autem negaverit me co-
ram hominibus, negabo et ego eum coram
Patre meo.*

Alia verò sunt opera quæ non habent ne-
cessariam contrarietatem vel convenientiam
ad fidem per dilectionem operantem; et talia
opera non sunt in novâ lege præcepta, vel
prohibita ex primâ legis institutione, sed re-
licta sunt à legislatore (scilicet Christo) uni-
cuique, secundum quòd aliquis alicujus cu-
ram gerere debet; et sic unicuique liberum
est circa talia determinare quid sibi expediat
facere, vel vitare, et cuicumque præsidenti
circa talia ordinare suis subditis, quid sit in
talibus faciendum, vel vitandum. Unde etiam
quantum ad hoc dicitur lex Evangelii *lex li-
bertatis*; nam lex vetus multa determinabat,
et pauca relinquebat hominum libertati de-
terminanda.

Ad primum ergo dicendum quòd regnum
Dei in interioribus actibus consistit principa-
liter; sed ex consequenti etiam ad regnum
Dei pertinent omnia illa sine quibus interio-
res actus esse non possunt; sicut si regnum
Dei est interior justitia, et pax, et gaudium
spirituale, necesse est quòd omnes exteriores
actus qui repugnant justitiæ, aut paci, aut
gaudio spirituali, repugnent etiam regno Dei;
et ideo sunt in Evangelio regni prohibendi;
illa verò quæ indifferenter se habent respectu
horum, putà comedere hos, vel illos cibos,
in his non est regnum Dei. Unde Apostolus
præmittit : *Non est regnum Dei esca et potus.*

Ad secundum dicendum quòd secundum
Philosophum in 1 Metaph., cap. 2, circ.
med., *liber est qui sui causa est.* Ille ergo li-
berè aliquid agit qui ex seipso agit. Quod
autem homo agit ex habitu suæ naturæ con-
venienti, ex seipso agit, quia *habitus incli-
nat in modum naturæ.* Si verò habitus esset
naturæ repugnans, homo non ageret, secun-
dum quòd est ipse, sed secundum aliquam
corruptionem sibi supervenientem. Quia igitur
gratia Spiritûs sancti est sicut interior
habitus nobis infusus, inclinans nos ad rectè
operandum, facit nos liberè operari ea quæ

conveniunt gratiæ, et vitare ea quæ gratiæ repugnant. Sic igitur lex nova dicitur lex libertatis dupliciter. Uno modo quia non arctat nos ad faciendâ, vel vitandâ aliqua, nisi quæ de se sunt vel necessaria, vel repugnantia salutî, quæ cadunt sub præcepto, vel prohibitione legis. Secundò quia hujusmodi præcepta, vel prohibitiones facit nos liberè implere, in quantum ex interiori instinctu gratiæ ea implemus. Et propter hæc duo lex nova dicitur *lex perfectæ libertatis*, Jacobi 1, 25.

Ad tertium dicendum quòd lex nova prohibendo animum ab inordinatis motibus, oportet etiam quòd cohibeat manum ab inordinatis actibus, qui sunt effectus interiorum motuum.

ARTICULUS II. — *Utrum lex nova sufficienter exteriores actus ordinaverit.* — (Inf., art. 4, et quodl. 4, art. 13, corp.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd lex nova insufficienter exteriores actus ordinaverit. Ad legem enim novam præcipuè pertinere videtur fides per dilectionem operans, secundum illud ad Galat. 5, 6 : *In Christo Jesu neque circumcisio aliquid valet, neque præputium, sed fides, quæ per dilectionem operatur.* Sed lex nova explicavit quædam credenda, quæ non erant in veteri lege explicita, sicut de fide Trinitatis. Ergo etiam debuit superaddere aliqua exteriora opera moralia, quæ non erant in veteri lege determinata.

2. Præterea, in veteri lege non solum sunt instituta sacramenta, sed etiam aliqua sacra, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 4, et quæst. 102, art. 4. Sed in novâ lege etsi sint instituta aliqua sacramenta, nulla tamen sacra instituta à Deo videntur, putà quæ pertineant vel ad sanctificationem alicujus templi, vel vasorum, vel etiam ad aliquam solemnitatem celebrandam. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege sicut erant quædam observantiæ pertinentes ad Dei ministros, ita etiam erant quædam observantiæ pertinentes ad populum, ut supra dictum est, quæst. 101, art. 4, et 102, art. 5 et 6, cùm de cæremonialibus veteris legis ageretur. Sed in novâ lege videntur aliquæ observantiæ esse datæ ministris Dei, ut patet Matth. 10, 9 : *Nolite possidere aurum, neque argentum, neque pecunias in zonis vestris*, et cætera quæ ibi sequuntur, et quæ dicuntur Luc. 9 et 10. Ergo etiam debuerunt aliquæ observantiæ institui in novâ lege ad populum fidelem pertinentes.

4. Præterea, in veteri lege præter moralia et cæremonialia fuerunt quædam judicialia præcepta. Sed in lege novâ non traduntur aliqua judicialia præcepta. Ergo lex nova insufficienter exteriora opera ordinavit.

Sed contra est quod Dominus dicit Matth. 7, 21 : *Omnis qui audit verba mea hæc, et facit ea, assimilabitur viro sapienti, qui ædificavit domum suam supra petram.* Sed sapiens ædificator nihil omittit eorum quæ sunt necessaria ad ædificium. Ergo in verbis Christi suf-

ficienter sunt omnia posita quæ pertinent ad salutem humanam.

Respondeo dicendum quòd, sicut dictum est art. præc., lex nova in exterioribus illa solum præcipere debuit vel prohibere, per quæ in gratiam introducimur, vel quæ pertinent ad rectum gratiæ usum ex necessitate. Et quia gratiam ex nobis consequi non possumus, sed per Christum solum, ideò sacramenta, per quæ gratiam consequimur, ipse Dominus instituit per seipsum, scilicet Baptismum, Eucharistiam, Ordinem ministrorum novæ legis, instituendo Apostolos, et septuaginta duos discipulos, et Pœnitentiam, et Matrimonium indivisibile; Confirmationem etiam promisit per Spiritûs sancti missionem; ex ejus etiam institutione Apostoli leguntur oleo infirmos ungendo sanasse, ut habetur Marc. 6, quæ sunt novæ legis sacramenta. Rectus autem gratiæ usus est per opera charitatis; quæ quidem, secundum quòd sunt de necessitate virtutis, pertinent ad præcepta moralia, quæ etiam in veteri lege tradebantur. Unde quantum ad hoc lex nova super veterem addere non debuit circa exteriora agenda. Determinatio autem prædictorum operum in ordine ad cultum Dei pertinet ad præcepta cæremonialia legis; in ordine verò ad proximum ad judicialia, ut supra dictum est, quæst. 99, art. 4, et ideò quia istæ determinationes non sunt secundum se de necessitate interioris gratiæ, in quâ lex consistit, idcirco non cadunt sub præcepto novæ legis, sed relinquuntur humano arbitrio; quædam quidem quantum ad subditos, quæ scilicet pertinent sigillatim ad unumquemque; quædam verò ad prælatos temporales vel spirituales, quæ scilicet pertinent ad utilitatem communem.

Sic igitur lex nova nulla alia exteriora opera determinare debuit præcipiendo vel prohibendo, nisi sacramenta et moralia præcepta, quæ de se pertinent ad rationem virtutis, putà non esse occidendum, non esse furandum, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum quòd ea quæ sunt fidei, sunt supra rationem humanam; unde in eâ non possumus pervenire nisi per gratiam; et ideò, abundantiori gratiâ superveniente, oportuit plura credenda explicari. Sed ad opera virtutum dirigimur per rationem naturalem, quæ est regula quædam operationis humanæ, ut supra dictum est, qu. 19, art. 3, et quæst. 13, art. 2, et ideò in his non oportuit aliqua præcepta dari ultra moralia legis præcepta, quæ sunt de dictamine rationis.

Ad secundum dicendum quòd in sacramentis novæ legis datur gratia, quæ non est nisi à Christo; et ideò oportuit quòd ab ipso institutionem haberent; sed in sacris non datur aliqua gratia, putà in consecratione templi vel altaris, vel aliorum hujusmodi, aut etiam in ipsâ celebritate solemnitatum. Et ideò quia talia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiæ, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio.

Ad tertium dicendum quòd illa præcepta

Dominus dedit Apostolis, non tanquàm cæremoniales observantias, sed tanquàm moralia instituta; et possunt intelligi dupliciter: uno modo, secundum Augustinum, in lib. 2 de Consensu Evangelistarum, cap. 30, ante med., ut non sint præcepta, sed concessiones. Concessit enim eis ut possent pergere ad prædicationis officium sine perâ, et baculo, et aliis hujusmodi, tanquàm habentes potestatem necessaria vitæ accipiendi ab illis quibus prædicabant; unde subdit: *Dignus est enim operarius cibo suo*. Non autem peccat, sed supererogat, qui sua portat, ex quibus vivat in prædicationis officio, non accipiens sumptum ab his quibus Evangelium prædicat, sicut Paulus fecit. Alio modo possunt intelligi, secundum aliorum sanctorum expositionem, ut sint quædam statuta temporalia Apostolis data pro illo tempore quo mittebantur ad prædicandum in Judæam ante Christi passionem. Indigebant enim discipuli, quasi adhuc parvuli sub Christi curâ existentes, accipere aliqua specialia instituta à Christo, sicut quilibet subditi à suis prælati, præcipuè qui erant paulatim exercitandi, ut temporalium sollicitudinem abdicarent; per quod reddebantur idonei ad hoc quod Evangelium per universum orbem prædicarent. Nec est mirum si adhuc durante statu veteris legis, et nondum perfectam libertatem Spiritus consecutis, quosdam determinatos modos vivendi instituit; quæ quidem statuta imminente passione removit, tanquàm discipulis jam per ea sufficienter exercitatis: unde Luc. 22, 35, dicit: *Quando misi vos sine sacco, et perâ, et calceamentis, numquid defuit aliquid vobis? At illi dixerunt: Nihil. Dixit ergo eis: Sed nunc qui habet sacculum, tollat similiter et peram*; jam enim imminebat tempus perfectæ libertatis, ut totaliter suo dimitterentur arbitrio in his quæ secundum se non pertinent ad necessitatem virtutis.

Ad quartum dicendum quod judicialia etiam secundum se considerata non sunt de necessitate virtutis quantum ad talem determinationem, sed solum quantum ad communem rationem justitiæ; et ideò judicialia præcepta reliquit Dominus disponenda his qui curam aliorum erant habituri vel spiritua-lem, vel temporalem. Sed circa judicialia præcepta veteris legis quædam explanavit, propter malum intellectum pharisæorum, ut infra dicetur, art. seq., ad 2.

ARTICULUS III. — *Utrum lex nova hominem circa interiores actus sufficienter ordinaverit.*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod circa interiores actus lex nova insufficienter hominem ordinaverit. Sunt enim decem præcepta decalogi ordinantia hominem ad Deum et proximum. Sed Dominus solum circa tria illorum aliquid adimplevit (1), scilicet circa prohibitionem homicidii, et circa prohibitionem adulterii, et circa prohibitionem perjurii.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. 1698, cum codicibus. Garcia legendum monet, *explicavit*, et infra, *exnovationem*, ut ex eo habet edit. Patav. 1712. Nicolaius, *explicavit*, et mox, *adimpletionem*.

Ergo videtur quod insufficienter hominem ordinaverit, adimpletionem aliorum præceptorum prætermittens.

2. Præterea, Dominus nihil ordinavit in Evangelio de judicialibus præceptis, nisi circa repudium uxoris, et circa pœnam talionis, et circa persecutionem inimicorum. Sed multa sunt alia judicialia præcepta veteris legis, ut supradictum est, quæst. 104, art. 4, et qu. 105. Ergo quantum ad hoc insufficienter vitam hominum ordinavit.

3. Præterea, in veteri lege præter præcepta moralia et judicialia, erant quædam cæremoniales, circa quæ Dominus nihil ordinavit. Ergo videtur insufficienter ordinasse.

4. Præterea, ad interiorē bonam mentis dispositionem pertinet ut nullum bonum opus homo faciat propter quemcumque temporalem finem. Sed multa sunt alia temporalia bona quàm favor humanus; multa etiam sunt alia bona opera quàm jejuniū, elemosyna et oratio. Ergo inconveniens fuit quod Dominus docuit solum circa hæc tria opera gloriam favoris humani vitari, et nihil aliud terrenorum bonorum.

5. Præterea, naturaliter homini inditum est ut sollicitetur circa ea quæ sunt sibi necessaria ad vivendum, in quâ etiam sollicitudine alia animalia cum homine conveniunt; unde dicitur Proverb. 6, 6: *Vade ad formicam, ô piger, et considera vias (1) ejus; quæ cum non habeat præceptorem vel ducem, parat in æstate cibum sibi, et congregat in messe quod comedat*. Sed omne præceptum quod datur contra inclinationem naturæ, est iniquum, utpote contra legem naturalem existens. Ergo inconveniēter videtur Dominus prohibuisse sollicitudinem victûs et vestitûs.

6. Præterea, nullus actus virtutis est prohibendus. Sed judicium est actus justitiæ, secundum illud Psal. 93, 15: *Quousque justitia convertatur in judicium*. Ergo inconveniēter videtur Dominus judicium prohibuisse; et ita videtur lex nova insufficienter hominem ordinasse circa interiores actus.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. 1 de Sermone Domini in monte, cap. 1, circa princ.: *Considerandum est quia cum dixit: « Qui audit verba mea hæc (2) » satis significat sermonem istum Domini omnibus præceptis quibus christiana vita formatur, esse perfectum*.

Respondeo dicendum quod, sicut ex inductâ auctoritate Augustini apparet, sermo quem Dominus in monte proposuit, totam informationem christianæ vitæ continet, in quo perfectè interiores motus hominis ordinantur. Nam post declaratum beatitudinis finem, commendatâ apostolicâ dignitate, per quos erat doctrina evangelica promulganda, ordinat interiores hominis motus primò quidem quantum ad seipsum, et deinde quantum ad proximum. Quantum autem ad seipsum dupliciter, secundum duos interiores hominis motus circa agenda, qui

(1) Al., *viam*.

(2) Ita melioris notæ Mss. et exempla. Al., *verba mea, hoc satis, etc*

sunt voluntas de agendis, et intentio de fide. Unde primò ordinat hominis voluntatem secundùm diversa legis præcepta, ut scilicet absterneat aliquis non solùm ab exterioribus operibus quæ sunt secundùm se mala, sed etiam ab interioribus, et ab occasionibus malorum. Deinde ordinat intentionem hominis, dicens quòd in bonis quæ agimus, neque quæramus humanam gloriam, neque mundanas divitias, quod est thesaurizare in terrâ. Consequenter autem ordinat interiorum hominis motum quoad proximum, ut scilicet eum non temerariè aut injustè judicemus, aut præsumptuosè; neque tamen sic simus apud proximum remissi, ut eis sacra committamus, si sint indigni. Ultimò autem docet modum adimplendi evangelicam doctrinam, scilicet implorando divinum auxilium, et conatum apponendo ad ingrediendum per angustam portam perfectæ virtutis, et cautelam adhibendo, ne à seductoribus corrumpamur; et quòd observatio mandatorum ejus est necessaria ad virtutem; non autem sufficit sola confessio fidei, vel miraculorum operatio, vel solus auditus.

Ad primum ergo dicendum quòd Dominus circa illa legis præcepta adimplentionem (1) apposuit in quibus scribæ et pharisæi non rectum intellectum habebant; et hoc contingebat præcipuè circa tria præcepta decalogi: nam circa prohibitionem adulterii et homicidii æstimabant solùm exteriorem actum prohiberi, non autem interiorem appetitum; quod magis credebant circa homicidium et adulterium, quàm circa furtum vel falsum testimonium, quia motus iræ in homicidium tendens, et concupiscentiæ motus tendens in adulterium, videntur aliquantulum nobis à naturâ inesse, non autem appetitus furandi, vel falsum testimonium dicendi. Circa perjurium verò habebant falsum intellectum, credentes perjurium quidem esse peccatum, juramentum autem per se esse appetendum et frequentandum, quia videtur ad Dei reverentiam pertinere; et ideò Dominus ostendit juramentum non esse appetendum tanquàm bonum, sed melius esse absque juramento loqui, nisi necessitas cogat.

Ad secundum dicendum quòd circa judicialia præcepta dupliciter scribæ et pharisæi errabant: primò quidem quia quædam quæ in lege Moysi erant tradita tanquàm permissiones (2) æstimabant esse per se justa, scilicet repudium uxoris, et usuras accipere ab extraneis; et ideò Dominus prohibuit uxoris repudium, Matth. 5, et usurarum acceptionem, Luc. 6, 35, dicens: *Date mutuum, nihil inde sperantes*. Alio modo errabant credentes, quædam quæ lex vetus instituerat faciendâ propter justitiam, esse exequenda ex appetitu vindictæ, vel ex cupiditate temporalium rerum, vel ex odio inimicorum; et hoc in tribus præceptis. Appetitum enim vindictæ credebant esse licitum propter præ-

ceptum datum de pœnâ talionis; quod quidem fuit datum, ut justitia servaretur, non ut homo vindictam quæreret. Et ideò Dominus ad hoc removendum docet, animum hominis sic debere esse præparatum, ut si necesse sit, etiam paratus sit plura sustinere. Motum autem cupiditatis æstimabant esse licitum propter præcepta judicialia, in quibus mandatur restitutio rei ablata fieri etiam cum aliquâ additione, ut supra dictum est, quæst. 105, art. 2, ad 9, et hoc quidem lex mandavit propter justitiam observandam, non ut daret cupiditati locum. Et ideò Dominus docet ut ex cupiditate nostrâ non repetamus, sed simus parati, si necesse fuerit, etiam ampliora dare. Motum verò odii credebant esse licitum propter præcepta legis data de hostium interfectione; quod quidem lex statuit propter justitiam implendam, ut supra dictum est, quæst. 105, art. 3, ad 4, non propter odia exsaturanda. Et ideò Dominus docet ut ad inimicos dilectionem habeamus, et parati simus, si necesse fuerit, etiam benefacere. Hæc enim præcepta secundùm præparationem animi sunt accipiendâ, ut Augustinus exponit, lib. 1, de Serm. Domini in monte, cap. 19 et seq.

Ad tertium dicendum quòd præcepta moralia omninò in novâ lege remanere debebant, quia secundùm se pertinent ad rationem virtutis; præcepta autem judicialia non remanebant ex necessitate secundùm modum quem lex determinavit, sed relinquebatur arbitrio hominum, utrùm sic vel aliter esset determinandum; et ideò convenienter Dominus circa hæc duo genera præceptorum nos ordinavit. Præceptorum autem caeremonialium observatio totaliter per rei impletionem tollebatur; et ideò circa hujusmodi præcepta in illâ communi doctrinâ nihil ordinatur. Ostendit tamen alibi quòd totus corporalis cultus, qui erat determinatus in lege, erat in spirituales commutandus, ut patet Joan. 4, 23, ubi dixit: *Veniet hora quando* (1) *neque in monte hoc, neque in Hierosolymis adorabitis Patrem; sed veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu et veritate*.

Ad quartum dicendum quòd omnes res mundanæ ad tria reducuntur, scilicet ad honores, divitias et delicias, secundùm illud 1 Joan. 2, 16: *Omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est*, quod pertinet ad delicias carnis, et concupiscentia oculorum, quod pertinet ad divitias, et superbia vitæ, quod pertinet ad ambitum gloriæ et honoris. Superfluas autem carnis delicias lex non promisit, sed magis prohibuit. Repromisit autem celsitudinem honoris et abundantiam divitiarum; dicitur enim Deuter. 28, 1: *Si audieris vocem Domini Dei tui, faciet te excelsiorem cunctis gentibus*, quantum ad primum; et post pauca subdit: *Abundare faciet te omnibus bonis*, quantum ad secundum. Quæ quidem promissa sic pravè intelligebant Judæi, ut propter ea esset Deo serviendum sicut propter finem. Et ideò Dominus hoc removet, ostendens primò quòd opera virtutum non sunt

(1) Al., *explicationem*. Vide notata in 1 arg.; omnia enim paria sunt, præter Nicolaum, qui hic legit, *explicationem*.

(2) Ita Mss. et editi passim. Al., *promissiones*.

(1) Vulgata: *Venit hora, et nunc est, quando, etc.*

facienda propter humanam gloriam. Et ponit tria opera, ad quæ omnia alia reducuntur; nam omnia quæ aliquis facit ad refrenandum seipsum in suis concupiscentiis, reducuntur ad jejunium; quæcumque verò fiunt propter dilectionem proximi, reducuntur ad eleemosynam; quæcumque verò propter cultum Dei fiunt, reducuntur ad orationem. Ponit autem hæc tria specialiter, quasi præcipua, et per quæ homines maximè solent gloriam venari. Secundò docuit quòd non debemus finem constituere in divitiis, cum dixit, Matth. 6, 19: *Nolite thesaurizare vobis thesauros in terrâ.*

Ad quintum dicendum quòd Dominus sollicitudinem necessariam non prohibuit, sed sollicitudinem inordinatam. Est autem quadruplex inordinatio sollicitudinis vitanda circa temporalia. Primò quidem ut in eis finem non constituamus, neque Deo serviamus propter necessaria victûs et vestitûs; unde dicitur: *Nolite thesaurizare vobis*, etc. Secundò ut non sic sollicitemur de temporalibus cum desperatione divini auxilii; unde Dominus dicit, ibid., 32: *Scit Pater vester quòd his omnibus indigetis.* Tertiò ne sit sollicitudo præsumptuosa, ut scilicet homo confidat se necessaria vitæ per suam sollicitudinem posse procurare absque divino auxilio; quod Dominus removet per hoc quòd homo non potest aliquid adjicere ad staturam suam. Quartò per hoc quòd homo sollicitudinis tempus præoccupat, quia scilicet de hoc sollicitus est nunc, quod non pertinet ad curam præsentis temporis, sed ad curam futuri; unde dicit, ibid., 34, *Nolite solliciti esse in crastinum.*

Ad sextum dicendum quòd Dominus non prohibet iudicium justitiæ, sine quo non possunt sancta subtrahi ab indignis; sed prohibet iudicium inordinatum, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrùm convenienter in lege novâ consilia quædam determinata sint proposita.* — (3 cont., cap. 230, et quodl. 5, art. 19, corp.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd inconvenienter in lege novâ consilia quædam determinata sint proposita. Consilia enim dantur de rebus expedientibus ad finem, ut supra dictum est, quæst. 14, art. 2, cum de consilio ageretur. Sed non eadem omnibus expediunt. Ergo non sunt aliqua consilia determinata omnibus proponenda.

2. Præterea consilia dantur de meliori bono. Sed non sunt determinati gradus melioris boni. Ergo non debent aliqua determinata consilia dari.

3. Præterea, consilia pertinent ad perfectionem vitæ. Sed obedientia pertinet ad perfectionem vitæ. Ergo inconvenienter de eâ consilium non datur in Evangelio.

4. Præterea, multa ad perfectionem vitæ pertinentia inter præcepta ponuntur, sicut hoc quod dicitur: *Diligite inimicos vestros*; et præcepta etiam quæ dedit Dominus Apostolis, Matth. 10. Ergo inconvenienter traduntur consilia in novâ lege, tum quia non omnia ponuntur, tum etiam quia à præceptis non distinguuntur.

Sed contra, consilia sapientis amici magnam afferunt utilitatem, secundum illud Prov. 27, 9: *Unguento et variis odoribus delectatur cor, et bonis amici consiliis anima dulcoratur.* Sed Christus maximè est sapiens et amicus. Ergo ejus consilia maximam utilitatem continent, et convenientia sunt.

Respondeo dicendum quòd hæc est differentia inter consilium et præceptum, quòd præceptum importat necessitatem, consilium autem in optione ponitur ejus cui datur; et ideò convenienter in lege novâ, quæ est lex libertatis, supra præcepta sunt addita consilia; non autem in veteri lege, quæ erat lex servitutis.

Oportet igitur quòd præcepta novæ legis intelligantur esse data de his quæ sunt necessaria ad consequendum finem æternæ beatitudinis, in quem lex nova immediatè introducit; consilia verò oportet esse de illis per quæ meliùs et expeditiùs potest homo consequi finem prædictum. Est autem homo constitutus inter res mundi hujus et spiritualia bona, in quibus æterna beatitudo consistit, ita quòd quantò plus inhæret uni eorum, tantò plus recedit ab altero, et è converso. Qui ergo totaliter inhæret rebus hujus mundi, ut in eis finem constituat, habens eas quasi rationes et regulas suorum operum, totaliter excidit à spiritualibus bonis: et ideò hujusmodi inordinatio tollitur per præcepta. Sed quòd homo totaliter ea quæ sunt mundi, abjiciat, non est necessarium ad perveniendum in finem prædictum; quia potest homo utens rebus hujus mundi, dummodò in eis finem non constituat, ad beatitudinem æternam pervenire; sed expeditiùs perveniet totaliter bona hujus mundi abdicando, et ideò de hoc dantur consilia Evangelii.

Bona autem hujus mundi, quæ pertinent ad usum humanæ vitæ, in tribus consistunt, scilicet in divitiis exteriorum bonorum, quæ pertinent ad concupiscentiam oculorum, et in deliciis carnis, quæ pertinent ad concupiscentiam carnis, et in honoribus, quæ pertinent ad superbiam vitæ, sicut patet 1 Joan. 2. Hæc autem tria totaliter derelinquere, secundum quòd possibile est, pertinet ad consilia evangelica. In quibus etiam tribus fundatur omnis religio, quæ statum perfectionis profitetur: nam divitiæ abdicantur per *paupertatem*, deliciæ carnis per *perpetuam castitatem*, superbia vitæ per *obedientiæ servitutem*.

Hæc autem simpliciter observata pertinent ad consilia simpliciter proposita; sed observatio uniuscujusque eorum in aliquo speciali casu pertinet ad consilium secundum quid, scilicet in casu illo; putà cum homo dat aliquam eleemosynam pauperi, quando dare non tenetur, consilium sequitur quantum ad factum illud; similiter etiam quando aliquo tempore determinato à delectationibus carnis abstinet, ut orationibus vacet, consilium sequitur pro tempore illo; similiter etiam quando aliquis non sequitur voluntatem suam in aliquo facto, quod licitè posset facere, consilium sequitur in illo casu, putà si bonè faciat inimicis suis, quando non te-

netur, vel si offensam remittat, cuius justè posset exigere vindictam. Et sic etiam omnia consilia particularia ad illa tria generalia et perfecta reducuntur.

Ad primum ergo dicendum quòd prædicta consilia, quantum est de se, sunt omnibus expedientia, sed ex indispositione aliquorum contingit quòd alicui expedientia non sunt, quia eorum effectus ad hæc non inclinatur. Et ideo Dominus consilia evangelica proponens, semper facit mentionem de idoneitate hominum ad observantiam consiliorum. Dans enim consilium perpetuæ paupertatis, Matth. 19, 21, præmittit: *Si vis perfectus esse*; et postea subdit: *Vade, et vende omnia quæ habes*. Similiter dans consilium perpetuæ castitatis, cum dixit, ibid. 12: *Sunt eunuchi qui castraverunt seipsos propter regnum cælorum*; statim subdit: *Qui potest capere capiat*. Et similiter Apostolus, 1 ad Cor. 7, 35, præmisso consilio virginitatis, dicit: *Porro hoc ad utilitatem vestram dico, non ut laqueum vobis injiciam*.

Ad secundum dicendum quòd meliora bona particulariter in singulis sunt indeterminata; sed illa quæ sunt simpliciter et absolute meliora bona in universali, sunt determinata; ad quæ etiam omnia illa particularia reducuntur, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quòd etiam consilium obedientiæ Dominus intelligitur dedisse in hoc quod dixit: *Et sequatur me*; quem sequimur non solum imitando opera; sed etiam obediendo mandatis ipsius, secundum illud Joan. 10, 27: *Oves meæ vocem meam audiunt, et sequuntur me*.

Ad quartum dicendum quòd ea quæ de verâ dilectione inimicorum et similibus Dominus dicit, Matth. 6, et Luc. 6, si referantur ad præparationem animi, sunt de necessitate salutis, ut scilicet homo sit paratus benefacere inimicis, et alia hujusmodi facere, cum necessitas hoc requirit; et ideo inter præcepta ponuntur. Sed ut aliquis inimicis hoc exhibeat promptè in actu, ubi specialis necessitas non occurrit, pertinet ad consilia particularia, ut dictum est in corp. art. Illa autem quæ ponuntur Matth. 10, et Luc. 9 et 10, fuerunt quædam præcepta disciplinæ pro tempore illo, vel concessionibus quædam, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., ad 3, et ideo non inducuntur tanquam consilia.

QUÆSTIO CIX.

DE EXTERIORI PRINCIPIO HUMANORUM ACTUUM, SCILICET DE GRATIA DEI. — (*In decem articulos divisa.*)

Consequenter considerandum est de exteriori principio humanorum actuum, scilicet de Deo, prout ab ipso per gratiam adjuvamus ad rectè agendum; et primò considerandum est de gratiâ Dei; secundò de causis ejus; tertio de ejus effectibus.

Prima autem consideratio erit tripartita: nam primò considerabitur de necessitate gratiæ; secundò de ipsâ gratiâ quantum ad ejus essentiam; tertio de ejus divisione.

Circa primum quærentur decem: 1° utrùm absque gratiâ possit homo aliquid verum cognoscere; 2° utrùm absque gratiâ Dei possit homo aliquid bonum facere. vel velle; 3°

utrùm homo absque gratiâ possit Deum diligere super omnia; 4° utrùm absque gratiâ possit per sua naturalia præcepta legis observare; 5° utrùm absque gratiâ possit mereri vitam æternam; 6° utrùm homo possit se ad gratiam præparare sine gratiâ; 7° utrùm absque gratiâ possit resurgere à peccato; 8° utrùm absque gratiâ possit homo vitare peccatum; 9° utrùm homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, et vitare peccatum; 10° utrùm possit perseverare in bono per seipsum.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm homo sine gratiâ aliquid verum cognoscere possit.* — (*Inf., art. 2, ad 3, et 2, dist. 28, art. 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo sine gratiâ nullum verum cognoscere possit. Quia super illud 1 Corinth. 12, 3: *Nemo potest dicere: Dominus Jesus, nisi in Spiritu sancto*, dicit Glossa Ambrosii: *Omne verum à quocumque dicatur, à Spiritu sancto est*. Sed Spiritus sanctus habitat in nobis per gratiam. Ergo veritatem cognoscere non possumus sine gratiâ.

2. Præterea, Augustinus dicit in 1 Soliloq., cap. 6, in princ., quòd *disciplinarum certissima talia sunt, qualia illa quæ à sole illustrantur, ut videri possint; Deus autem ipse est qui illustrat; ratio autem ita est in mentibus, ut in oculis est aspectus; mentis autem oculi sunt sensus animæ*. Sed sensus corporis, quantumcumque sit purus, non potest aliquid visibile videre sine solis illustratione. Ergo humana mens, quantumcumque sit perfecta, non potest ratiocinando veritatem cognoscere absque illustratione divinâ, quæ ad auxilium gratiæ pertinet.

3. Præterea, humana mens non potest veritatem intelligere nisi cogitando, ut patet per Augustinum, in 14 de Trin., cap. 7. Sed Apostolus dicit, 2 ad Corinth. 3, 5: *Non sufficientes sumus (1) aliquid cogitare à nobis quasi ex nobis*. Ergo homo non potest cognoscere veritatem per seipsum sine auxilio gratiæ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in 1 Retract., cap. 4, ante med: *Non approbo quod in oratione dixi: Deus, qui non nisi mundos verum scire voluisti; responderi enim potest, multos etiam non mundos multa scire vera*. Sed per gratiam homo mundus efficitur, secundum illud Psal. 50, 12: *Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis*. Ergo sine gratiâ potest homo per seipsum veritatem cognoscere.

Respondeo dicendum quòd cognoscere veritatem est usus quidam vel actus intellectualis luminis, quia secundum Apostolum, ad Ephes. 5, 13: *Omne quod manifestatur, lumen est*. Usus autem quilibet quemdam motum importat, largè accipiendo motum, secundum quòd intelligere et velle motus quidam esse dicuntur, ut patet per Philosophum in 3 de Animâ, text. 28.

Videmus autem in corporalibus quòd ad motum non solum requiritur ipsa forma, quæ est principium motûs vel actionis, sed etiam

(1) Vulgata: *Non quòd sufficientes sumus.*

requiritur motio primi moventis. Primum autem movens in ordine corporalium est corpus cœleste. Unde quantumcumque ignis habeat calorem perfectum, non alteraret nisi per motionem corporis cœlestis. Manifestum est autem quòd sicut motus omnes corporales reducuntur in motum cœlestis corporis sicut in primum movens corporale, ita omnes motus tam corporales quàm spirituales reducuntur in primum movens simpliciter, quod est Deus. Et ideò quantumcumque natura aliqua corporalis vel spiritualis ponatur perfecta, non potest in suum actum procedere, nisi moveatur à Deo; quæ quidem motio est secundum suæ providentiæ rationem, non secundum necessitatem naturæ, sicut motio corporis cœlestis. Non solùm autem à Deo est omnis motio sicut à primo movente, sed etiam ab ipso est omnis formalis perfectio sicut à primo actu. Sic igitur actio intellectus et cujuscumque entis creati dependet à Deo quantum ad duo : uno modo in quantum ab ipso habet perfectionem, sive formam, per quam agit; alio modo in quantum ab ipso movetur ad agendum. Unaquæque autem forma indita rebus creatis à Deo habet efficaciam respectu alicujus actus determinati, in quem potest secundum suam proprietatem; ultra autem non potest nisi per aliquam formam superadditam, sicut aqua non potest calefacere, nisi calefacta ab igne. Sic igitur intellectus humanus habet aliquam formam, scilicet ipsum intelligibile lumen, quod est de se sufficiens ad quædam intelligibilia cognoscenda, ad ea scilicet in quorum notitiam per sensibilia possumus devenire. Altiora verò intelligibilia intellectus humanus cognoscere non potest, nisi fortiori lumine perficiatur, sicut lumine fidei vel prophetiæ, quod dicitur *lumen gratiæ*, in quantum est naturæ superadditum.

Sic igitur dicendum est quòd ad cognitionem cujuscumque veri homo indiget auxilio divino, ut intellectus à Deo moveatur ad suum actum. Non autem indiget ad cognoscendum veritatem in omnibus novâ illustratione superadditâ naturali illustrationi, sed in quibusdam quæ excedunt naturalem cognitionem; et tamen quandoque Deus miraculosè per suam gratiam aliquos instruit de his quæ per naturalem rationem cognosci possunt, sicut et quandoque miraculosè facit quædam quæ natura facere potest.

Ad primum ergo dicendum quòd *omne verum, à quocumque dicatur, est à Spiritu sancto* sicut ab infundente naturale lumen, et movente ad intelligendum et loquendum veritatem, non autem sicut ab inhabitante per gratiam gratum facientem, vel sicut largiente aliquod habituale donum naturæ superadditum. Sed hoc solùm est in quibusdam veris cognocendis et loquendis, et maximè in illis quæ pertinent ad fidem, de quibus Apostolus loquebatur.

Ad secundum dicendum quòd sol corporalis illustrat exteriùs; sed sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interiùs; unde ipsum lumen naturale animæ inditum est illustratio Dei, quâ illustramur ab ipso ad cognoscen-

dum ea quæ pertinent ad naturalem cognitionem; et ad hoc non requiritur alia illustratio, sed solùm ad illa quæ naturalem cognitionem excedunt.

Ad tertium dicendum quòd semper indigemus divino auxilio ad cogitandum quodcumque, in quantum ipsum movet intellectum ad agendum; actu enim intelligere aliquid, est cogitare, ut patet per Augustinum, 14 de Trinitate, loc. cit. in arg.

ARTICULUS II. — *Utrum homo possit velle et facere bonum absque gratiâ.* — (*Inf.*, art. 6, corp., et 2, dist. 28, art. 1, et dist. 39, in *Expos. litt.*, et 4, dist. 17, quæst. 1, art. 2, quæst. 2, ad 1 et 3, et *Verit. quæst.* 24, art. 1, ad 2, 6 et 9, et art. 14, per tot., et quæst. 26, art. 6, ad 2, et quodl. 1, art. 7, et quodl. 3, art. 2, et 1 Cor. 12.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo possit velle et facere bonum absque gratiâ. Illud enim est in hominis potestate cujus ipse est dominus. Sed homo est dominus suorum actuum, et maximè ejus quod est velle, ut supra dictum est, qu. 1, art. 1, et qu. 13, art. 6. Ergo homo potest velle et facere bonum per se ipsum absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, unumquodque potest magis in id quod est sibi secundum naturam, quàm in id quod est sibi præter naturam. Sed peccatum est contra naturam, ut Damascenus dicit in 2 lib. orth. Fid., cap. 30; opus autem virtutis est homini secundum naturam, ut supra dictum est, quæst. 71, artic. 1. Cùm igitur homo per se ipsum possit peccare, videtur quòd multò magis per se ipsum possit bonum velle et facere.

3. Præterea, *bonum intellectus est verum*, ut Philosophus dicit in 6 Ethic., cap. 2. Sed intellectus potest cognoscere verum per se ipsum, sicut et quælibet alia res potest suam naturalem operationem per se facere. Ergo multò magis homo potest per se ipsum facere et velle bonum.

Sed contra est quod Apostolus dicit Roman. 9, 16 : *Non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere, sed miserentis Dei.* Et Augustinus dicit in lib. de Correptione et Gratiâ, cap. 2, in princ., quòd *sine gratiâ nullum prorsus sive cogitando, sive volendo, et amando, sive agendo, faciunt homines bonum.*

Respondeo dicendum quòd natura hominis potest dupliciter considerari : uno modo in sui integritate, sicut fuit in primo parente ante peccatum; alio modo, secundum quòd est corrupta in nobis post peccatum primi parentis.

Secundum autem utrumque statum natura humana indiget auxilio divino ad faciendum vel volendum quodcumque bonum, sicut primo movente, ut dictum est art. præc. Sed in statu naturæ integræ, quantum ad sufficientiam operativæ virtutis, poterat homo per sua naturalia velle et operari bonum suæ naturæ proportionatum, quale est bonum virtutis acquisitæ; non autem bonum superexcedens, quale est bonum virtutis infusæ.

(Vingt-neuf.)

Sed in statu naturæ corruptæ etiam deficit homo ab hoc quod secundum suam naturam potest, ut non possit totum huiusmodi bonum implere per sua naturalia. Quia tamen natura humana per peccatum non est totaliter corrupta, ut scilicet toto bono naturæ privetur; potest quidem etiam in statu naturæ corruptæ per virtutem suæ naturæ aliquod bonum particulare agere, sicut ædificare domos, plantare vineas, et alia huiusmodi; non tamen totum bonum sibi connaturale, ita quod in nullo deficiat; sicut homo infirmus potest per se ipsum aliquem motum habere, non tamen perfectè potest moveri motu hominis sani, nisi sanetur auxilio medicinæ.

Sic igitur virtute gratuitâ superadditâ virtuti naturæ indiget homo in statu naturæ integræ quantum ad unum, scilicet ad operandum et volendum bonum supernaturale; sed in statu naturæ corruptæ quantum ad duo, scilicet ut sanetur et ulterius ut bonum supernaturalis virtutis operetur, quod est meritum. Ulterius autem in utroque statu indiget homo auxilio divino, ut ab ipso moveatur ad benè agendum.

Ad primum ergo dicendum quod homo est dominus suorum actuum, et volendi, et non volendi, propter deliberationem rationis, quæ potest flecti ad unam partem vel ad aliam. Sed quod deliberet vel non deliberet, et si huiusmodi etiam (1) sit dominus, oportet quod hoc sit per deliberationem præcedentem; et cum hoc non procedat in infinitum, oportet quod finaliter deveniatur ad hoc quod liberum arbitrium hominis moveatur ab aliquo exteriori principio, quod est supra mentem humanam, scilicet à Deo, ut etiam Philosophus probat in cap. de bonâ Fortunâ (scil. lib. 7 Mor. Eudem., cap. 18), unde mens hominis etiam sani non ita habet dominium sui actûs quin indigeat moveri à Deo; et multò magis liberum arbitrium hominis infirmi post peccatum, per quod impeditur à bono per corruptionem naturæ.

Ad secundum dicendum quod peccare nihil aliud est quàm deficere à bono quod convenit alicui secundum suam naturam. Una quæque autem res creata sicut esse non habet nisi ab alio, et in se considerata nihil est, ita indiget conservari in bono suæ naturæ convenienti ab alio; potest enim per se ipsam deficere à bono, sicut et per se ipsam potest deficere in non esse, nisi divinitus conservaretur.

Ad tertium dicendum quod etiam verum non potest homo cognoscere sine auxilio divino, sicut supra dictum est, art. 1 huius quæst., et tamen magis est natura humana corrupta per peccatum quantum ad appetitum boni, quàm quantum ad cognitionem veri.

ARTICULUS III. — Utrum homo possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratiâ. — (1 part., quæst. 60, art. 1; et 2,

(1) Ita edit. Rom. et ambæ Patav. Textus Conradii et Cajetani, etsi huius etiam. Nicolaius cum codd. Alcan., Camer et Paris., si huius etiam.

dist. 3, quæst. 2; et 3, dist. 29, art. 3, et Ver. quæst. 2, art. 2, ad 16, et quæst. 4, art. 1, ad 9, et Viol. 1, art. 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit diligere Deum super omnia ex solis naturalibus sine gratiâ. Diligere enim Deum super omnia est proprius et principalis charitatis actus. Sed charitatem homo non potest habere per se ipsum, quia *charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum qui datus est nobis*, ut dicitur Rom. 5, 5. Ergo homo ex solis naturalibus non potest Deum diligere super omnia.

2. Præterea, nulla natura potest supra se ipsam. Sed diligere aliquid plus quàm se, est tendere in aliquid supra se ipsum. Ergo nulla natura creata potest Deum diligere supra se ipsam sine auxilio gratiæ.

3. Præterea, Deo, cum sit summum bonum, debetur summus amor, qui est ut super omnia diligatur. Sed ad summum amorem Deo impendendum, qui ei à nobis debetur, homo non sufficit sine gratiâ; alioquin frustra adderetur gratia. Ergo homo non potest sine gratiâ ex solis naturalibus diligere Deum super omnia.

Sed contra, primus homo in solis naturalibus constitutus fuit, ut à quibusdam ponitur; in quo statu manifestum est quod aliquantulum Deum dilexit. Sed non dilexit Deum æqualiter sibi, vel minùs se, quia secundum hoc peccasset. Ergo dilexit Deum supra se. Ergo homo ex solis naturalibus Deum potest diligere plus quàm se et super omnia.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, in 1, quæst. 60, art. 5, in quo etiam circa naturalem dilectionem Angelorum diversæ opiniones sunt positæ, homo in statu naturæ integræ poterat operari virtute suæ naturæ bonum quod est sibi connaturale, absque superadditione gratuiti doni, licet non absque auxilio Dei moventis. Diligere autem Deum super omnia, est quiddam connaturale homini, et etiam cuilibet creaturæ non solum rationali, sed irrationali, et etiam inanimatæ secundum modum amoris qui unicuique creaturæ competere potest. Cujus ratio est quia unicuique naturale est quod appetat et amet aliquid, secundum quod aptum natum est esse; sic enim agit unumquodque, prout aptum natum est esse (1), ut dicitur in 2 Physic., text. 78. Manifestum est autem quod bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquæque res particularis amat bonum suum proprium propter bonum commune totius universi, quod est Deus.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. an. 1698, mutato tantum enim in igitur. Nicolaius, et edit. Patav. an. 1712: Sic enim agitur unumquodque, etc. Cod. Tarrac.: Sic igitur agitur unumquodque prout aptum natum est agi. Conradus: Sic enim agitur unumquodque prout aptum natum est. Antiqua translatio Aristotelis: Sic igitur unumquodque, prout natum est, etc. In cod. Alcan. deletio quod prius scriptum erat habetur: Appetat, vel amet aliquid secundum quod aptum natum est esse ut dicitur in 2 Physic., aliis optimè omissis.

Unde et Dionysius dicit in lib. de divin. Nomin., cap. 4, lect. 11, quod *Deus convertit omnia ad amorem sui ipsius*. Unde homo in statu naturæ integræ dilectionem sui ipsius referebat ad amorem Dei sicut ad finem, et similiter dilectionem omnium aliarum rerum; et ita Deum diligebat plus quàm se ipsum et super omnia. Sed in statu naturæ corruptæ homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis rationalis, quæ propter corruptionem naturæ sequitur bonum privatum, nisi sanetur per gratiam Dei.

Et ideò dicendum est, quod homo in statu naturæ integræ non indigebat dono gratiæ superadditæ naturalibus bonis ad diligendum Deum naturaliter super omnia, licet indigeret auxilio Dei ad hoc eum moventis; sed in statu naturæ corruptæ indiget homo etiam ad hoc auxilio gratiæ naturam sanantis.

Ad primum ergo dicendum quod charitas diligit Deum super omnia eminentius quàm natura. Natura enim diligit Deum super omnia, prout est principium et finis naturalis boni; charitas autem, secundum quod est objectum beatitudinis, et secundum quod homo habet quamdam societatem spiritualem cum Deo. Addit etiam charitas super naturalem dilectionem Dei promptitudinem quamdam et delectationem, sicut habitus quilibet virtutis addit super actum bonum qui fit ex solâ naturali ratione hominis virtutis habitum non habentis.

Ad secundum dicendum quod cum dicitur quod nulla natura potest supra se ipsam, non est intelligendum quod non possit ferri in aliquod objectum quod est supra se; manifestum est enim quod intellectus noster naturali cognitione potest aliqua cognoscere quæ sunt supra se ipsum, ut patet in naturali cognitione Dei. Sed illud intelligendum est, quod natura non potest ferri in actum excedentem proportionem suæ virtutis. Talis autem actus non est diligere Deum super omnia; hoc enim est naturale cuilibet naturæ creatæ, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod amor dicitur summus non solum quantum ad gradum dilectionis, sed etiam quantum ad rationem diligendi et dilectionis modum; et secundum hoc summus gradus dilectionis est quo charitas diligit Deum ut beatificantem, sicut dictum est in corp. art.

ARTICULUS IV. — *Utrum homo sine gratiâ per sua naturalia legis præcepta implere possit.* — (Inf., art. 5, ad 1 et 2, et 3, dist. 28, qu. 1, art. 3, et dist. 41, in Expos. litt., ad 5, et Ver. qu. 24, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratiâ per sua naturalia possit præcepta legis implere. Dicit enim Apostolus, ad Roman. 2, 14, quod *gentes quæ legem non habent, naturaliter ea quæ legis sunt faciunt*. Sed illud quod naturaliter homo facit, per se ipsum potest facere absque gratiâ. Ergo homo potest legis præcepta facere absque gratiâ.

2. Præterea, Hieronymus (Pelagius) dicit

in Expositione catholicæ fidei (epist. ad Damasc., inter ascitit., sub fin.), illos esse maledicendos qui *Deum præcepisse homini aliquid impossibile dicunt*. Sed impossibile est homini quod per se ipsum implere non potest. Ergo homo potest implere omnia præcepta legis per se ipsum.

3. Præterea, inter omnia præcepta legis maximum est illud: *Diliges Dominum Deum tuum ex toto corde tuo*, ut patet Matth. 22. Sed hoc mandatum potest homo implere ex solis naturalibus, diligendo Deum super omnia, ut supra dictum est, art. præc. Ergo omnia mandata legis potest homo implere sine gratiâ.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Hæresib., hæresi 88, *hoc pertinere ad hæresim Pelagianorum, ut credant, sine gratiâ hominem posse facere omnia divina mandata*.

Respondeo dicendum quod implere mandata legis contingit dupliciter: uno modo quantum ad substantiam operum, prout scilicet homo operatur justa, et fortia, et alia virtutis opera; et hoc modo homo in statu naturæ integræ potuit omnia mandata legis implere; alioquin homo non potuisset in statu illo non peccare; cum nihil aliud sit peccare quàm transgredi divina mandata; sed in statu naturæ corruptæ non potest homo implere omnia mandata divina sine gratiâ sanante.

Alio modo possunt impleri mandata legis non solum quantum ad substantiam operis, sed etiam quantum ad modum agendi, ut scilicet ex charitate fiant; et sic neque in statu naturæ integræ, neque in statu naturæ corruptæ potest homo implere absque gratiâ legis mandata. Unde Augustinus in lib. de Correptione et Gratiâ, cap. 2, circa princ., cum dixisset quod sine gratiâ nullum prorsus bonum homines faciunt, subdit: *Non solum ut monstrante ipsâ quid faciendum sit, sciant, verum etiam ut præstante ipsâ, faciant cum dilectione quod sciunt*.

Indigent insuper in utroque statu auxilio Dei moventis ad mandata implenda, ut dictum est art. 3 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quod sicut Augustinus dicit, in lib. de Spiritu et Litterâ, cap. 27, in princ., *non moveat quod naturaliter dixit eos quæ legis sunt, facere; hoc enim agit spiritus gratiæ, ut imaginem Dei, in quâ naturaliter facti sumus, instauret in nobis*.

Ad secundum dicendum quod illud quod possumus cum auxilio divino, non est nobis omninò impossibile, secundum illud Philosophi, in 3 Ethic., cap. 3, circa med.: *Quæ per amicos possumus, aliquantulum per nos possumus*. Unde Hieronymus (Pelagius) ibidem confitetur, *sic nostrum liberum esse arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio*.

Ad tertium dicendum quod præceptum de dilectione Dei non potest homo implere ex puris naturalibus, secundum quod ex charitate impletur, ut ex supra dictis patet, art. 3 hujus quæst.

ARTICULUS V. — *Utrum homo possit mereri vitam æternam sine gratiâ.* — (Inf., qu. 94,

art. 2, et 1 part., qu. 62, art. 4, corp., et 1, dist. 14, qu. 2, art. 2, et qu. 3, et 2, dist. 24, qu. 1, art. 4, et dist. 26, art. 6, et dist. 29, art. 1, et 3 cont., cap. 147 et 150, et quodl. 1, art. 7, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit mereri vitam æternam sine gratiâ. Dicit enim Dominus, Matth. 19, 17: *Si vis ad vitam ingredi, serva mandata*; ex quo videtur quod ingredi in vitam æternam sit constitutum in hominis voluntate. Sed id quod in nostrâ voluntate constitutum est, per nos ipsos possumus. Ergo videtur quod homo per se ipsum possit vitam æternam mereri.

2. Præterea, vita æterna est merces vel præmium quod hominibus redditur à Deo, secundum illud Matth. 5, 12: *Merces vestra multa est in cælis*. Sed merces vel præmium redditur à Deo homini secundum opera ejus, secundum illud Psalmi 61, 12: *Tu reddes unicuique secundum opera ejus*. Cum igitur homo sit dominus suorum operum, videtur quod in ejus potestate constitutum sit ad vitam æternam pervenire.

3. Præterea, vita æterna est ultimus finis vitæ humanæ. Sed quælibet res naturalis per sua naturalia potest consequi finem suum. Ergo multò magis homo, qui est altioris naturæ, per sua naturalia potest pervenire ad vitam æternam absque aliquâ gratiâ.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom. 6, 23: *Gratia Dei vita æterna*; quod ideò dicitur, sicut Glossa Augustini, in lib. de Grat. et lib. Arb., cap. 9, circa med., ibidem dicit: *Ut intelligeremus, Deum ad vitam æternam pro suâ miseratione nos perducere*.

Respondeo dicendum quod actus perducentes ad finem oportet esse fini proportionatos. Nullus autem actus excedit proportionem principii activi; et ideò videmus in rebus naturalibus, quod nulla res potest perficere effectum per suam operationem, qui excedat virtutem activam; sed solùm potest producere per operationem suam effectum suæ virtuti proportionatum. Vita autem æterna est finis excedens proportionem naturæ humanæ, ut ex supra dictis patet, quæst. 5, art. 5, et ideò homo per sua naturalia non potest producere opera meritoria proportionata vitæ æternæ; sed ad hoc exigitur altior virtus, quæ est virtus gratiæ. Et ideò sine gratiâ homo non potest mereri vitam æternam; potest tamen facere opera perducentia ad bonum aliquod homini connaturale, sicut laborare in agro, bibere, manducare, et habere amicum, et alia hujusmodi, ut Augustinus (alius auctor) dicit in 3 Resp. contra Pelagianos, lib. 3 Hypognost., cap. 4, parùm à princ.

Ad primum ergo dicendum quod homo suâ voluntate facit opera meritoria vitæ æternæ; sed, sicut Augustinus in eodem libro, ibid., dicit, ad hoc exigitur quod voluntas hominis præparetur à Deo per gratiam.

Ad secundum dicendum quod, sicut Glossa (ord. Augustini, lib. de Grat. et lib. Arb., cap. 8, super illud Rom. 6): *Gratia Dei, vita æterna*, dicit: *Certum est vitam æternam bonis operibus reddi; sed ipsa opera quibus redditur, ad Dei gratiam pertinent; cum etiam supra*

dictum sit, art. præc., quod ad implendum mandata legis secundum debitum modum, per quem eorum impletio est meritoria, requiritur gratia.

Ad tertium dicendum quod objectio illa procedit de fine homini connaturali. Natura autem humana ex hoc ipso quod nebilior est, potest ad altiorem finem perducere, saltem auxilio gratiæ ad quem inferiores naturæ nullo modo pertingere possunt; sicut homo est meliùs dispositus ad sanitatem qui aliquibus auxiliis medicinæ potest sanitatem consequi, quàm ille qui nullo modo, ut Philosophus introducit, in 2 de Cælo, text. 64 et 65.

ARTICULUS VI. — *Utrum homo possit se ipsum ad gratiam præparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiæ.* — (1 part., qu. 61, art. 2, ad 3, et 2, dist. 5, qu. 2, art. 1, et dist. 28, qu. 1, art. 4, et Ver. qu. 24, art. 15, et qu. 1, art. 7, et ad Hebr. 12, lect. 3.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit se ipsum ad gratiam præparare per se ipsum absque exteriori auxilio gratiæ. Nihil enim imponitur homini quod sit ei impossibile, ut supra dictum est, art. 4 huj. qu., ad 1. Sed Zach. 1, 3, dicitur: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*. Nihil autem est aliud se ad gratiam præparare quàm ad Deum converti. Ergo videtur quod homo per se ipsum possit se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

2. Præterea, homo se ad gratiam præparat, faciendo quod in se est, quia si homo facit quod in se est, Deus ei non denegat gratiam; dicitur enim Matth. 7, quod *Deus dat spiritum bonum petentibus se* (1). Sed illud in nobis esse dicitur quod est in nostrâ potestate. Ergo videtur quod in nostrâ potestate sit constitutum, ut nos ad gratiam præparemus.

3. Præterea, si homo indiget gratiâ ad hoc quod præparet se ad gratiam, pari ratione indigebit gratiâ ad hoc quod præparet se ad illam gratiam; et sic procederetur in infinitum, quod est inconveniens. Ergo videtur standum in primo, ut scilicet homo sine gratiâ possit se ad gratiam præparare.

4. Præterea, Proverb. 16, 1, dicitur quod *hominis est præparare animum*. Sed illud dicitur esse hominis quod per se ipsum potest. Ergo videtur quod homo per se ipsum se possit ad gratiam præparare.

Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 44: *Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum*. Si autem homo se ipsum præparare posset, non oporteret quod ab alio traheretur. Ergo homo non potest se ad gratiam præparare absque auxilio gratiæ.

Respondeo dicendum quod duplex est præparatio voluntatis humanæ ad bonum: una quidem, quâ præparatur ad benè operandum et ad Deo fruendum; et talis præparatio voluntatis non potest fieri sine habituali gratiæ dono, quod sit principium operis meritorii, ut dictum est art. præc.

(1) Luc. 11, 13: *Quantò magis Pater vester de cælo dabit spiritum bonum petentibus se?* Matth. 7, 11, pro, *spiritum bonum*, legitur, *bona*.

Alio modo potest intelligi præparatio voluntatis humanæ ad consequendum ipsum gratiæ habitualis donum. Ad hoc autem quod præparet se homo ad susceptionem hujus doni, non oportet præsupponere aliquod aliud donum habituale in animâ, quia sic procederet in infinitum; sed oportet præsupponi aliquod auxilium gratuitum Dei interiùs animam moventis, sive inspirantis bonum propositum. His enim duobus modis indigemus auxilio divino, ut supra dictum est, art. 2 et 3 hujus quæst. Quod autem ad hoc indigeamus auxilio Dei moventis, manifestum est. Necesse est enim, cum omne agens agat propter finem, quod omnis causa convertat suos effectus ad suum finem: et ideò, cum secundum ordinem agentium, sive moventium sit ordo finium, necesse est quod ad ultimum finem convertatur homo per motionem primi moventis, ad finem autem proximum per motionem alicujus inferiorum moventium; sicut animus militis convertitur ad quærendum victoriam ex motione ducis exercitûs, ad sequendum autem vexillum alicujus aciei ex motione tribuni. Sic igitur cum Deus sit primum movens simpliciter, ex ejus motione est quod omnia in ipsum convertantur secundum communem intentionem boni, per quam unumquodque intendit assimilari Deo secundum suum modum. Unde Dionysius, in lib. de div. Nom., cap. 4, lect. 11, dicit quod *Deus convertit omnia ad se ipsum*. Sed homines justos convertit ad se ipsum sicut ad specialem finem, quem intendunt, et cui cupiunt adhærere sicut bono proprio, secundum illud Psal. 72, 27: *Mihi adhærere Deo bonum est*; et ideò quod homo convertatur ad Deum, hoc non potest esse nisi Deo ipsum convertente. Hoc autem est præparare se ad gratiam, quasi ad Deum converti; sicut ille qui habet oculum aversum à lumine solis, per hoc se præparat ad recipiendum lumen solis, quod oculos suos convertit versùs solem.

Unde patet quod homo non potest se præparare ad lumen gratiæ suscipiendum nisi per auxilium gratuitum Dei interiùs moventis.

Ad primum ergo dicendum quod conversio hominis ad Deum fit quidem per liberum arbitrium; et secundum hoc homini præcipitur quod se ad Deum convertat. Sed liberum arbitrium ad Deum converti non potest, nisi Deo ipsum ad se convertente, secundum illud Jerem. 21, 18: *Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus*; et Thren. ultimo, 21: *Converte nos, Domine, ad te, et convertemur*.

Ad secundum dicendum quod nihil homo potest facere, nisi à Deo moveatur, secundum illud Joan. 15, 5: *Sine me nihil potestis facere*. Et ideò cum dicitur homo facere quod in se est, dicitur hoc esse in potestate hominis, secundum quod est motus à Deo.

Ad tertium dicendum quod illa obiectio procedit de gratiâ habituali, ad quam requiritur aliqua præparatio, quia omnis forma requirit susceptibile dispositum. Sed hoc quod homo moveatur à Deo, non præexigit aliquam aliam motionem, cum Deus sit primum movens: unde non oportet abire in infinitum.

Ad quartum dicendum quod hominis est

præparare animum, quia hoc facit per liberum arbitrium; sed tamen hoc non facit sine auxilio Dei moventis, et ad se attrahentis, ut dictum est in corp. art.

ARTICULUS VII. — *Utrum homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ.* — (Inf., quæst. 113, art. 2, et 2-2, quæst. 137, art. 5, ad 3, et 3 part., quæst. 36, art. 3, corp., et 2, dist. 20, quæst. 2, art. 3, ad 5, et dist. 28, art. 2, cont., cap. 157, et 4, cap. 72, princ., et Ver. qu. 24, art. 1, ad 10 et 12, et qu. 28, art. 2.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit resurgere à peccato sine auxilio gratiæ. Illud enim quod præexigitur ad gratiam, fit sine gratiâ. Sed resurgere à peccato præexigitur ad illuminationem gratiæ; dicitur enim ad Ephes. 5, 14: *Exurge à mortuis, et illuminabit te Christus*. Ergo homo potest resurgere à peccato sine gratiâ.

2. Præterea, peccatum virtuti opponitur, sicut morbus sanitati, ut supra dictum est, quæst. 71, art. 1. Sed homo per virtutem naturæ potest resurgere de ægritudine ad sanitatem, sine auxilio exterioris medicinæ, propter hoc quod intùs manet principium vitæ, à quo procedit operatio naturalis. Ergo videtur quod homo simili ratione possit reparari per se ipsum, redeundo de statu peccati ad statum justitiæ absque auxilio exterioris gratiæ.

3. Præterea, quælibet res naturalis potest redire per se ipsam ad actum convenientem suæ naturæ sicut aqua calefacta per se ipsam redit ad naturalem frigiditatem, et lapis sursum projectus per se ipsum redit ad suum motum naturalem. Sed peccatum est quidam actus contra naturam, ut patet per Damascenum, in 2 lib. orthod. Fid., cap. 30. Ergo videtur quod homo possit per se ipsum redire de peccato ad statum justitiæ.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Galatas 2, 21: *Si data est lex quæ potest justificare, ergo Christus gratis mortuus est* (1), id est, sine causâ. Pari ergo ratione si homo habet naturam, per quam potest justificari, *Christus gratis*, id est, sine causâ *mortuus est*. Sed hoc est inconveniens dicere. Ergo non potest per se ipsum justificari, id est, redire de statu culpæ ad statum justitiæ.

Respondeo dicendum quod homo nullo modo potest resurgere à peccato per se ipsum sine auxilio gratiæ.

Cum enim peccatum transiens actu, remaneat reatu, ut supra dictum est, quæst. 87, art. 6, non est idem resurgere à peccato quod cessare ab actu peccati; sed resurgere à peccato, est reparari hominem ad ea quæ peccando amisit. Incurrit autem homo triplex detrimentum peccando, ut ex supra dictis patet, art. 1, quæst. 85, 86 et 87, scilicet maculam, corruptionem naturalis boni, et reatum pænæ. Maculam quidem incurrit, in quantum privatur decore gratiæ ex deformitate peccati. Bonum autem naturæ corrumpitur, in quan-

(1) Vulgata ibid.: *Si enim per legem justitia, ergo gratis Christus mortuus est*. Ibid. verò Sap. 2, 21: *Si enim datum esset lex quæ posset vivificare, verè ex lege esset justitia*.

tum natura hominis deordinatur, voluntate hominis Dei non subjecta; hoc enim ordine sublato, consequens est ut tota natura hominis peccantis inordinata remaneat. Reatus vero pœnæ est per quem homo peccando mortaliter meretur damnationem æternam. Manifestum est autem de singulis horum trium quod non possunt reparari nisi per Deum. Cum enim decor gratiæ proveniat ex illustratione divini luminis, non potest talis decor in animâ reparari, nisi Deo denuò illustrante; unde requiritur habituale donum, quod est gratiæ lumen. Similiter ordo naturæ reparari non potest, ut scilicet voluntas hominis Deo subjiciatur, nisi Deo voluntatem hominis ad se trahente, sicut dictum est art. præc. Similiter etiam reatus pœnæ æternæ remitti non potest nisi à Deo, in quem est offensa commissa, et qui est hominum iudex. Et ideo requiritur auxilium gratiæ ad hoc quod homo à peccato resurgat, et quantum ad habituale donum, et quantum ad interiorum Dei motionem.

Ad primum ergo dicendum quod illud indicitur homini quod pertinet ad actum liberi arbitrii; qui requiritur in hoc quod homo à peccato resurgat. Et ideo cum dicitur: *Exurge, et illuminabit te Christus*, non est intelligendum quod tota exsurrectio à peccato præcedat illuminationem gratiæ; sed quia cum homo per liberum arbitrium à Deo motum surgere conatur à peccato, recipit lumen gratiæ justificantis.

Ad secundum dicendum quod naturalis ratio non est sufficiens principium hujus sanitatis, quæ est in homine per gratiam justificantem; sed hujus principium est gratia, quæ tollitur per peccatum. Et ideo non potest homo per se ipsum reparari; sed indiget ut denuò ei lumen gratiæ infundatur, sicut si corpori mortuo resuscitando denuò infunderetur anima.

Ad tertium dicendum quod quando natura est integra, per se ipsam potest reparari ad id quod est sibi conveniens et proportionatum; sed ad id quod superexcedit suam proportionem, reparari non potest sine exteriori auxilio. Sic igitur humana natura defluens per actum peccati, quia non manet integra, sed corrumpitur, ut supra dictum est, quæst. 85, non potest per se ipsam reparari neque etiam ad bonum sibi connaturale, et multò minùs ad bonum supernaturale justitiæ.

ARTICULUS VIII. — *Utrum homo sine gratiâ possit non peccare.* — (Sup., qu. 63, art. 2, ad 2, et 3 cont., cap. 160, et Ver. qu. 22, art. 5, ad 7, et qu. 24, art. 1, ad 10 et 12, et art. 12, per tot., et 1 Cor. 12, et Hebr. 10, lect. 1.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratiâ possit non peccare. Nullus enim peccat in eo quod vitare non potest, ut Augustinus dicit in lib. de duab. Animabus, cap. 10 et 11, et de libero Arb. lib. 3, cap. 18. Si ergo homo existens in peccato mortali non possit vitare peccatum, videtur quod peccando non peccet, quod est inconveniens.

2. Præterea, ad hoc corripitur homo ut non

peccet. Si igitur homo in peccato mortali existens non potest non peccare, videtur quod frustra ei correptio adhibeatur; quod est inconveniens.

3. Præterea, Eccli. 15, 18, dicitur: *Ante hominem vita et mors, bonum et malum; quod placuerit ei, dabitur illi.* Sed aliquis peccando non desinit esse homo. Ergo adhuc in ejus potestate est eligere bonum vel malum; et ita potest homo sine gratiâ vitare peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, in lib. de Perfectione justitiæ, in fine: *Quisquis negat nos orare debere; ne intremus intensionem* (negat autem hoc qui contendit ad non peccandum gratiæ Dei adjutorium non esse homini necessarium, sed solâ lege acceptâ humanam sufficere voluntatem), *ab auribus omnium removendum, et ore omnium anathematizandum esse non dubito.*

Respondeo dicendum quod de homine dupliciter loqui possumus: uno modo secundum statum naturæ integræ; alio modo secundum statum naturæ corruptæ. Secundum statum quidem naturæ integræ etiam sine gratiâ habituali poterat homo non peccare nec mortaliter, nec venialiter; quia peccare nihil aliud est quàm recedere ab eo quod est secundum naturam; quod vitare homo poterat in statu naturæ integræ; non tamen hoc poterat sine auxilio Dei in bono conservantis, quo subtracto, etiam ipsa natura in nihilum decideret.

In statu autem naturæ corruptæ indiget homo gratiâ habituali sanante naturam ad hoc quod omninò à peccato absterneatur. Quæ quidem sanatio primò fit in præsentî vitâ secundum mentem, appetitu carnali nondum totaliter reparato. Unde Apostolus, ad Rom. 7, 25, in personâ hominis reparati dicit: *Ego ipse mente servio legi Dei, carne autem legi peccati.* In quo quidem statu potest homo abstinere ab omni peccato mortali, quod in ratione consistit, ut supra habitum est, qu. 74, art. 5, non autem potest homo abstinere ab omni peccato veniali propter corruptionem inferioris appetitus sensualitatis; cujus motus singulos quidem ratio reprimere potest, et ex hoc habent rationem peccati et voluntarii; non autem omnes, quia dùm uni resistere nititur, fortassis alius insurgit; et etiam quia ratio non semper potest esse pervigil ad hujusmodi motus vitandos, ut supra dictum est, hic, sup., et qu. 74, art. 10.

Similiter etiam antequàm hominis ratio, in quâ est peccatum mortale, reparetur per gratiam justificantem, potest singula peccata mortalia vitare, et secundum aliquod tempus; quia non est necesse quod continuò peccet in actu. Sed quod diù maneat absque peccato mortali, esse non potest. Unde et Gregorius dicit, super Ezechiel., hom. 11, à med., et lib. 25 Moral., cap. 9, à princ., quod *peccatum quod mox per pœnitentiam non deletur, suo pondere ad aliud trahit.* Et hujus ratio est, quia sicut rationi subdi debet inferior appetitus, ita etiam ratio subdi debet Deo, et in ipso constituere finem suæ voluntatis. Per finem autem oportet quod regulentur omnes actus humani, sicut per rationis judicium

regulari debent motus inferioris appetitûs. Sicut ergo inferiori appetitu non totaliter subjecto rationi, non potest esse quin contingant inordinati motus in appetitu sensitivo, ita, etiam ratione hominis non totaliter existente subjectâ Deo, consequens est ut contingant multæ inordinationes in ipsis actibus rationis. Cùm enim homo non habet cor suum firmatum in Deo, ut pro nullo bono consequendo vel malo vitando ab eo separari vellet, occurrunt multa propter quæ consequenda vel vitanda homo recedit à Deo, contemnendo præcepta ipsius; et ita peccat mortaliter, præcipuè quia *in repentinis homo operatur secundum finem præconceptum, et secundum habitum præexistentem*, ut Philosophus dicit, in 3 Ethic., cap. 8, ad fin. Quamvis ex præmeditatione rationis homo possit aliquid agere præter ordinem finis præconcepti, et præter inclinationem habitûs.

Sed quia homo non potest semper esse in tali præmeditatione, non potest contingere ut diù permaneat quin operetur secundum convenientiam (1) voluntatis deordinatæ à Deo, nisi citò per gratiam ad debitum ordinem reparetur.

Ad primum ergo dicendum quòd homo potest vitare singulos actus peccati, non tamen omnes, nisi per gratiam, ut dictum est in corp. Et tamen, quia ex ejus defectu est quòd homo se ad gratiam habendum non præparet, propter hoc à peccato non excusatur, quòd sine gratiâ peccatum vitare non potest.

Ad secundum dicendum quòd *corruptio utilis est, ut ex dolore corruptionis voluntas regenerationis oriatur; si tamen qui corripitur filius est promissionis, ut strepitu corruptionis forinsecus insonante aut flagellante, Deus in illo intrinsecus occultâ inspiratione operetur et velle*, ut Augustinus dicit in lib. de Corruptione et Gratiâ, cap. 6, parùm à princ. Ideò ergo necessaria est corruptio, quia voluntas hominis requiritur ad hoc quòd à peccato absterneat; sed tamen corruptio non est sufficiens sine Dei auxilio. Unde Eccle. 7, 14: *Considera opera Dei, quòd nemo possit corrigere quem ille despexerit*.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus (alius auctor) dicit in Hypognoctic., lib. 3, cap. 1 et 2, verbum illud intelligitur de homine secundum statum naturæ integræ, quando nondum erat servus peccati; unde poterat peccare et non peccare. Nunc enim, quodcumque vult homo, datur ei; sed hoc quòd bonum velit, habet ex auxilio gratiæ.

ARTICULUS IX. — *Utrum ille qui jam consecutus est gratiam, per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque auxilio gratiæ.*

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd ille qui jam consecutus est gratiam per seipsum possit operari bonum, et vitare peccatum absque alio auxilio gratiæ. Unumquodque enim aut frustra est, aut imperfectum, si non implet illud ad quod datur. Sed gratia ad hoc datur nobis ut possimus bonum facere et

vitare peccatum. Si igitur per gratiam hoc homo non potest, videtur quòd vel gratia sit frustra data, vel sit imperfecta.

2. Præterea, per gratiam ipse Spiritus sanctus in nobis habitat, secundum illud 1 ad Corinth. 3, 16: *Nescitis quia templum Dei estis, et Spiritus Dei habitat in vobis?* Sed Spiritus sanctus, cùm sit omnipotens, sufficiens est ut nos inducat ad benè operandum, et ut nos à peccato custodiat. Ergo homo gratiam consecutus potest utrumque prædictorum absque alio auxilio gratiæ.

3. Præterea, si homo consecutus gratiam adhuc alio auxilio gratiæ indiget ad hoc quòd rectè vivat, et à peccato absterneat, pari ratione, etsi illud aliud auxilium gratiæ consecutus fuerit, adhuc alio auxilio gratiæ indigebit. Procedetur ergo in infinitum, quod est inconveniens. Ergo ille qui est in gratiâ, non indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quòd benè operetur et à peccato absterneat.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 26, circa fin., quòd *sicut oculus corporis plenissimè sanus, nisi candore lucis adjutus, non potest cernere; sic et homo perfectissimè etiam justificatus, nisi æternâ luce justitiæ divinitus adjuvetur, rectè non potest vivere*. Sed justificatio fit per gratiam, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius*. Ergo etiam homo jam habens gratiam indiget alio auxilio gratiæ ad hoc quòd rectè vivat.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 5 hujus quæst., homo ad rectè vivendum dupliciter auxilio Dei indiget: uno quidem modo quantum ad aliquod habituale donum, per quod natura humana corrupta sanetur, et etiam sanata elevetur ad operanda opera meritoria vitæ æternæ, quæ excedunt proportionem naturæ; alio modo indiget homo auxilio gratiæ, ut à Deo moveatur ad agendum.

Quantum igitur ad primum auxilii modum, homo in gratiâ existens non indiget alio auxilio gratiæ, quasi aliquo habitu alio infuso.

Indiget tamen auxilio gratiæ secundum alium modum, ut scilicet à Deo moveatur ad rectè agendum, et hoc propter duo: primò quidem ratione generali, propter hoc quòd, sicut supra dictum est, art. 1 hujus quæst., nulla res creata potest in quemcumque actum prodire, nisi virtute motionis divinæ. Secundò ratione speciali propter conditionem statûs humanæ naturæ; quæ quidem licèt per gratiam sanetur quantum ad mentem, remanet tamen in eâ corruptio et infectio quantum ad carnem, per quam *servit legi peccati*, ut dicitur ad Rom. 7, 25. Remanet etiam quædam ignorantie obscuritas in intellectu, secundum quam, ut etiam dicitur Rom. 8, 26, *quid oremus, sicut oportet, nescimus*; propter varios enim rerum eventus, et quia etiam nos ipsos non perfectè cognoscimus, non possumus ad plenum scire quid nobis expediat, secundum illud Sap. 9, 14: *Cogitationes mortalium timidæ, et incertæ providentiæ nostræ*. Et ideò necesse est nobis ut à Deo dirigamur et protegamur, qui omnia novit et omnia potest. Et propter hoc etiam

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., consequentiam.

renatis in filios Dei per gratiam convenit dicere : *Et ne nos inducas in tentationem* ; et : *Fiat voluntas tua, sicut in cælo et in terrâ*, et cætera quæ in oratione Dominicâ continentur ad hoc pertinentia.

Ad primum ergo dicendum quòd donum habitualis gratiæ non ad hoc datur nobis ut per ipsum non indigeamus ulterius divino auxilio ; indiget enim quælibet creatura ut à Deo conservetur in bono quod ab eo accepit. Et ideò si post acceptam gratiam homo adhuc indiget divino auxilio, non potest concludi quòd gratia sit in vanum data, vel quòd sit imperfecta, quia etiam in statu gloriæ, quando gratia erit omninò perfecta, homo divino auxilio indigebit. Hic autem aliquantulum gratia imperfecta est, in quantum hominem non totaliter sanat, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd operatio Spiritûs sancti, quæ nos movet et protegit, non circumscribitur per effectum habitualis doni, quod in nobis causat ; sed præter hunc effectum nos movet et protegit simul cum Patre et Filio.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa concludit quòd homo non indigeat aliâ habituali gratiâ.

ARTICULUS X. — *Utrum homo in gratiâ constitutus indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum.* — (Inf., quæst. 114, art. 2, et 2-2, quæst. 138, art. 4, et 2, dist. 29, in Expos. litt., ad 2, et 3 cont., cap. 155, et Ver. quæst. 24, art. 13, per tot., et quæst. 27, art. 5, ad 3, et Psal. 31, et Joan. 7, lect. 2.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd homo in gratiâ constitutus non indigeat auxilio gratiæ ad perseverandum. Perseverantia enim est aliquid minus virtute, sicut et continentia, ut patet per Philosophum, in 7 Ethic. (implic. cap. 7 et 8). Sed homo non indiget alio auxilio gratiæ ad habendum virtutes, ex quo est justificatus per gratiam. Ergo multò minùs indiget auxilio gratiæ ad habendum perseverantiam.

2. Præterea, omnes virtutes simul infunduntur. Sed perseverantia ponitur quædam virtus. Ergo videtur quòd simul cum gratiâ infusis aliis virtutibus perseverantia detur.

3. Præterea, sicut Apostolus dicit Rom. 5, plus restitutum est homini per donum Christi, quàm amiserit per peccatum Adæ. Sed Adam id accepit unde posset perseverare. Ergo multò magis nobis restituitur per gratiam Christi ut perseverare possimus ; et ita homo non indiget gratiâ ad perseverandum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Persever., cap. 2, ante med. : *Cur perseverantia poscitur à Deo, si non datur à Deo ? An et ista irrisoria petitio est, cum id ab eo petitur quod scitur non ipsum dare, sed ipso non dante esse in hominis potestate ?* Sed perseverantia petitur etiam ab illis qui sunt per gratiam sanctificati, quod intelligitur, cum dicimus : *Sanctificetur nomen tuum*, ut ibid., et lib. de Corrept. et Grat., cap. 12, Augustinus confirmat per verba Cypriani. Ergo homo etiam in gratiâ constitutus indiget ut ei perseverantia à Deo detur.

Respondeo dicendum quòd perseverantia tripliciter dicitur. Quandoque enim significat habitum mentis, per quem homo firmiter stat, ne removeatur ab eo quod est secundum virtutem, per tristitias irruentes ; ut sic se habeat perseverantia ad tristitias, sicut continentia ad concupiscentias et delectationes, ut Philosophus dicit in 7 Eth., cap. 7.

Alio modo potest dici perseverantia habitus quidam, secundum quem homo habet propositum perseverandi in bono usque in finem. Et utroque istorum modorum perseverantia simul cum gratiâ infunditur, sicut et continentia, et cæteræ virtutes.

Alio modo dicitur perseverantia continuatio quædam boni usque ad finem vitæ. Et ad talem perseverantiam habendam homo in gratiâ constitutus non quidem indiget aliquâ aliâ habituali gratiâ, sed divino auxilio ipsum dirigente, et protegente contra tentationum impulsus, sicut ex præcedenti quæstione apparet, scilicet art. præc.

Et ideò postquàm aliquis est justificatus per gratiam, necesse habet à Deo petere prædictum perseverantiæ donum, ut scilicet custodiatur à malo usque ad finem vitæ. Multis enim datur gratia quibus non datur perseverare in gratiâ.

Ad primum ergo dicendum quòd objectio illa procedit de primo modo perseverantiæ, sicut et secunda objectio procedit de secundo.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, in libro de Naturâ et Gratiâ, cap. 43, et lib. de Corrept. et Grat., cap. 12, parùm à princ., *homo in primo statu accepit donum, per quod perseverare posset, non autem accepit ut perseveraret, nunc autem per gratiam Christi multi accipiunt et donum gratiæ, quo perseverare possunt, et ulterius eis datur quòd perseverent ; et sic donum Christi est majus quàm delictum Adæ. Et tamen faciliùs homo per gratiæ donum perseverare poterat in statu innocentiae, in quo nulla erat rebellio carnis ad spiritum, quàm nunc possimus, quando reparatio gratiæ Christi, etsi sit inchoata quantum ad mentem, nondum tamen est consummata quantum ad carnem ; quod erit in patriâ, ubi homo non solum perseverare poterit, sed etiam peccare non poterit.*

QUÆSTIO CX.

DE GRATIA DEI QUANTUM AD EJUS ESSENTIAM. — (In quatuor articulos divisa.)

Deinde considerandum est de gratiâ Dei quantum ad ejus essentiam ; et circa hoc quærentur quatuor : 1° utrum gratia ponat aliquid in animâ ; 2° utrum gratia sit qualitas ; 3° utrum gratia differat à virtute infusâ ; 4° de subjecto gratiæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrum gratia ponat aliquid in animâ.* — (2, dist. 26, quæst. 1, art. 1, et 3 cont., cap. 155, et Ver. quæst. 27, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non ponat aliquid in animâ. Sicut enim homo dicitur habere gratiam Dei, ita etiam gratiam hominis ; unde dicitur Genes. 39, 21, quòd *Dominus dedit Joseph gratiam in*

conspectu principis carceris. Sed per hoc quòd homo dicitur habere gratiam hominis, nihil ponitur in eo qui gratiam alterius habet sed in eo cujus gratiam habet, ponitur acceptatio quædam. Ergo per hoc quòd homo habere gratiam Dei dicitur, nihil ponitur in animâ, sed solùm significatur acceptatio divina.

2. Præterea, sicut anima vivificat corpus, ita Deus vivificat animam; unde dicitur Deut. 30, 20 : *Ipse est vita tua.* Sed anima vivificat corpus immediatè. Ergo etiam nihil cadit medium inter Deum et animam. Non ergo gratia ponit aliquid creatum in animâ.

3. Præterea, ad Rom. 1, super illud : *Gratia vobis, et pax,* dicit Glossa interl. : *Gratia, id est, remissio peccatorum.* Sed remissio peccatorum non ponit in animâ aliquid, sed solùm in Deo non imputante peccatum, secundùm illud Psal. 31, 2 : *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum.* Ergo nec gratia ponit aliquid in animâ.

Sed contra, lux ponit aliquid in illuminato. Sed gratia est quædam lux animæ; unde Augustinus dicit in libro de Naturâ et Gratiâ, cap. 22, in princ. : *Prævaricatorem legis dignè lux deserit veritatis, quâ desertus utique fit cæcus.* Ergo gratia ponit aliquid in animâ.

Respondeo dicendum quòd secundùm communem modum loquendi tripliciter gratia accipi consuevit : uno modo pro dilectione alicujus, sicut consuevimus dicere quòd iste miles habet gratiam regis, id est, rex habet eum gratum; secundò sumitur pro aliquo dono gratis dato, sicut consuevimus dicere : *Hanc gratiam facio tibi.* Tertio modo sumitur pro recompensatione beneficii gratis dati, secundùm quòd dicimur agere gratias beneficiorum. Quorum trium secundum dependet ex primo; ex amore enim quo aliquis habet alium gratum, procedit quòd aliquid ei gratis impendat; ex secundo autem procedit tertium, quia ex beneficiis gratis exhibitis gratiarum actio consurgit.

Quantùm igitur ad duo ultima, manifestum est quòd gratia aliquid ponit in eo qui gratiam accipit : primò quidem ipsum donum gratis datum; secundò hujus doni recognitionem. Sed quantùm ad primum est differentia attendenda circa gratiam Dei et gratiam hominis; quia enim bonum creaturæ provenit ex voluntate divinâ, ideò ex dilectione Dei, quâ vult creaturæ bonum, profluit aliquod bonum in creaturâ. Voluntas autem hominis movetur ex bono præexistente in rebus; et inde est quòd dilectio hominis non causat totaliter rei bonitatem, sed præsupponit ipsam vel in parte vel in toto. Patet igitur quòd quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creaturâ causatum quandoque, non tamen dilectioni æternæ coæternum (1). Et secundùm hujusmodi boni differentiam

(1) Ita cum codd. Tarrac. et Alcan. aliisque edit. Nicolai, et Patav. an. 1712, nisi quia codd. cit. habent, *quolibet Dei dilectioni.* Edit. Rom. et Pat. 1698, *quamlibet Dei dilectionem sequitur aliquod bonum in creaturâ causatum, quandoque tamen dilectioni æternæ coæternum.*

differens consideratur dilectio Dei ad creaturam : una quidem communis, secundùm quam *diligit omnia quæ sunt,* ut dicitur Sap. 11, secundum quam esse naturale rebus creatis largitur; alia autem dilectio est specialis, secundùm quam trahit creaturam rationalem supra conditionem naturæ ad participationem divini boni; et secundùm hanc dilectionem dicitur aliquem diligere simpliciter, quia secundùm hanc dilectionem vult Deus simpliciter creaturæ bonum æternum, quod est ipse. Sic igitur per hoc quòd dicitur homo gratiam Dei habere, significatur quiddam supernaturale in homine à Deo proveniens.

Quandoque tamen gratia Dei dicitur ipsa æterna Dei dilectio, secundùm quòd dicitur etiam gratia prædestinationis, in quantum Deus gratuito et non ex meritis aliquos prædestinavit sive elegit; dicitur enim ad Ephes. 1, 5 : *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum..., in laudem gloriæ gratiæ suæ.*

Ad primum ergo dicendum quòd etiam in hoc quòd dicitur aliquis habere gratiam hominis, intelligitur in illo esse aliquid quod sit homini gratum, sicut et in hoc quòd dicitur aliquis gratiam Dei habere; sed tamen differenter; nam illud quod est homini gratum in alio homine, præsupponitur ejus dilectioni; causatur autem ex dilectione divinâ quod est in homine Deo gratum, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum quòd Deus est vita animæ per modum causæ efficientis; sed anima est vita corporis per modum causæ formalis. Inter formam autem et materiam non cadit aliquod medium, quia forma per se ipsam informat materiam vel subjectum; sed agens informat subjectum, non per suam substantiam, sed per formam, quam causat in materiâ.

Ad tertium dicendum quòd Augustinus dicit, in lib. 1 Retract., c. 25 : « Ubi dixi, gratiam esse in remissionem peccatorum, pacem verò in reconciliationem Dei, non sic accipiendum est, ac si pax ipsa et reconciliatio non pertineant ad gratiam generalem, sed quòd specialiter gratiæ nomine remissionem significaverit peccatorum. » Non ergo sola remissio peccatorum ad gratiam pertinet, sed etiam multa alia Dei dona. Et ideò remissio peccatorum non fit sine aliquo effectu divinitus in nobis causato, ut infra patebit, qu. 113, art. 2. **ARTICULUS II. — Utrum gratia sit qualitas animæ.** — (2, dist. 26, quæst. 1, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia non sit qualitas animæ. Nulla enim qualitas agit in suum subjectum; quia actio qualitatis non est absque actione subjecti; sic oporteret quòd subjectum ageret in se ipsum. Sed gratia agit in animam, justificando ipsam. Ergo gratia non est qualitas.

2. Præterea, substantia est nobilior qualitate. Sed gratia est nobilior quàm natura animæ; multa enim possumus per gratiam, ad quæ natura non sufficit, ut supra dictum est, qu. 109, art. 1, 2 et 3. Ergo gratia non est qualitas.

3. Præterea, nulla qualitas remanet, postquam desinit esse in subjecto. Sed gratia remanet; non enim corrumpitur, quia sic in

nihilum redigeretur, sicut ex nihilo creatur : unde et dicitur *nova creatura* ad Galat. ult. Ergo gratia non est qualitas.

Sed contra est quod, super illud Psal. 103 : *Ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa (ord. Aug.), quod *gratia est nitor animæ, sanctum concilians amorem*. Sed nitor animæ est quædam qualitas, sicut et pulchritudo corporis. Ergo gratia est quædam qualitas.

Respondeo dicendum quod, sicut jam dictum est, art. præc., in eo qui dicitur gratiam Dei habere, significatur esse quidam effectus gratuitæ Dei voluntatis. Dictum est autem supra, quæst. 109, art. 1, quod dupliciter ex gratiâ Dei voluntate homo adjuvatur : uno modo in quantum anima hominis movetur à Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum; et hoc modo ipse gratuitus effectus in homine non est qualitas, sed motus quidam animæ; *actus enim moventis in moto est motus*, ut dicitur in 3 Physic., text. 18.

Alio modo adjuvatur homo ex gratiâ Dei voluntate secundum quod aliquod habituale donum à Deo animæ infunditur; et hoc ideo quia non est conveniens quod Deus minùs provideat his quos diligit ad supernaturale bonum habendum, quàm creaturis, quas diligit ad bonum naturale habendum. Creaturis autem naturalibus sic providet ut non solum moveat eas ad actus naturales, sed etiam largiatur eis formas et virtutes quasdam, quæ sunt principia actuum, ut secundum seipsas inclinentur ad hujusmodi motus; et sic motus quibus à Deo moventur, fiunt creaturis con-naturales et faciles, secundum illud Sap. 8, 1 : *Et disponit omnia suaviter*. Multò igitur magis illis quos movet ad consequendum bonum supernaturale æternum, infundit aliquas formas, seu qualitates supernaturales, secundum quas suaviter et promptè ab ipso moveantur ad bonum æternum consequendum; et sic donum gratiæ qualitas quædam est.

Ad primum ergo dicendum quod gratia, secundum quod est qualitas, dicitur agere in animam, non per modum causæ efficientis, sed per modum causæ formalis, sicut albedo facit album, et justitia justum.

Ad secundum dicendum quod omnis substantia vel est ipsa natura rei, cujus est substantia, vel est pars naturæ; secundum quem modum materia vel forma *substantia* dicitur, Et quia gratia est supra naturam humanam, non potest esse quod sit substantia aut forma substantialis; sed est forma accidentalis ipsius animæ. Id enim quod substantialiter est in Deo, accidentaliter fit in animâ participante divinam bonitatem, ut de scientiâ patet. Secundum hoc ergo quia anima imperfectè participat divinam bonitatem, ipsa participatio divinæ bonitatis, quæ est gratia, imperfectiori modo habet esse in animâ quàm anima in seipsâ subsistat; est tamen nobilior quàm natura animæ, in quantum est expressio vel participatio divinæ bonitatis, non autem quantum ad modum essendi.

Ad tertium dicendum quod, sicut dicit Boetius, in Isagog. Porphy., cap. de Accid., *accidentis esse est inesse*. Unde omne accidens non dicitur ens, quasi ipsum esse habeat, sed

quia eo aliquid est; unde et magis dicitur ens quàm ens, ut dicitur in 7 Metaph., text. 2. Et quia ejus est fieri vel corrumpi, cujus est esse, ideo propriè loquendo nullum accidens neque fit, neque corrumpitur; sed dicitur fieri, vel corrumpi, secundum quod subjectum incipit vel desinit esse in actu secundum illud accidens. Et secundum hoc etiam gratia dicitur creari ex eo quod homines secundum ipsam creantur, id est, in novo esse constituuntur ex nihilo, id est, non ex meritis, secundum illud Ephes. 2, 10 : *Creati in Christo Jesu in operibus bonis*.

ARTICULUS III. — *Utrum gratia sit idem quod virtus*. — (3 p., qu. 7, art. 1, corp., et qu. 62, art. 2, corp., et 2, dist. 26, qu. 2, art. 4 et 6, et 4, dist. 1, qu. 1, art. 4, qu. 3, et Ver. qu. 27, art. 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit idem quod virtus. Dicit enim Augustinus, quod *gratia operans est fides quæ per dilectionem operatur*, ut habetur in libro de Spiritu et Litterâ, cap. 14, circa fin., et cap. 32. Sed fides quæ per dilectionem operatur, est virtus. Ergo gratia est virtus.

2. Præterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed definitiones de virtute datæ sive à sanctis, sive à philosophis, conveniunt gratiæ; ipsa enim *bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit*; ipsa etiam *est bona qualitas mentis, quæ rectè vivitur*, etc. Ergo gratia est virtus.

3. Præterea, gratia est qualitas quædam. Sed manifestum est quod non est in quartâ specie qualitatis, quæ est forma, et circa aliquid constans figura, quia non pertinet ad corpus; neque etiam in tertiâ est, quia non est passio vel passibilis qualitas, quæ est in parte animæ sensitivâ, ut probatur in 8 Physic., text. 14 et seq.; ipsa autem gratia principaliter est in mente; neque iterum est in secundâ specie, quæ est potentia vel impotentia naturalis, quia gratia est supra naturam, et non se habet ad bonum et malum, sicut potentia naturalis. Ergo relinquitur quod sit in primâ specie quæ est habitus vel dispositio. Habitus autem mentis sunt virtutes; quia etiam ipsa scientia quodammodo est virtus, ut supra dictum est, qu. 57, art. 1 et 2. Ergo gratia est idem quod virtus.

Sed contra, si gratia est virtus, maximè videtur quod sit aliqua trium theologicarum virtutum. Sed gratia non est fides vel spes, quia hæc possunt esse sine gratiâ gratum faciente; neque etiam charitas, quia *gratia prævenit charitatem*, ut Augustinus dicit in libro de Prædestinatione sanctorum, lib. de Dono persever., cap. 16, in fin. Ergo gratia non est virtus.

Respondeo dicendum quod quidam posuerunt idem esse gratiam et virtutem secundum essentiam, sed differre solum secundum rationem; ut gratia dicatur, secundum quod facit hominem Deo gratum, vel secundum quod gratis datur; virtus autem, secundum quod perficit ad benè operandum. Et hoc videtur sensisse Magister in 2 Sent., dist. 26. Sed si quis rectè consideret rationem virtutis, hoc stare non potest, quia, ut Philosophus dicit in 7 Physic., text. 17, *virtus est quædam dis-*

positio perfecti; dico autem perfectum, quod est dispositum secundum naturam. Ex quo patet quod virtus uniuscujusque rei dicitur in ordine ad aliquam naturam præexistentem, quando scilicet unumquodque sic est dispositum, secundum quod congruit suæ naturæ.

Manifestum est autem quod virtutes acquisitæ per actus humanos, de quibus supra dictum est, quæst. 55 et seq., sunt dispositiones, quibus homo convenienter disponitur in ordine ad naturam, quâ homo est. Virtutes autem infusæ disponunt homines altiori modo, et ad altiorem finem; unde etiam oportet quod in ordine ad aliquam altiorem naturam, hoc est, in ordine ad naturam divinam participatam, quæ dicitur *lumen gratiæ* secundum quod dicitur 2 Petr. 1, 4: *Maxima et pretiosa vobis promissa donavit, ut per hæc efficiamini divinæ consortes naturæ.* Et secundum acceptionem hujusmodi naturæ dicimur regenerari in filios Dei. Sicut igitur lumen naturale rationis est aliquid præter virtutes acquisitas, quæ dicuntur in ordine ad ipsum lumen naturale; ita etiam ipsum lumen gratiæ, quod est participatio divinæ naturæ, est aliquid præter virtutes infusas, quæ à lumine illo derivantur, et ad illud lumen ordinantur: unde Apostolus dicit ad Ephes. 5, 8: *Eratis aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino, ut filii lucis ambulate.* Sicut enim virtutes acquisitæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini naturali rationis; ita virtutes infusæ perficiunt hominem ad ambulandum, secundum quod congruit lumini gratiæ.

Ad primum ergo dicendum quod Augustinus nominat *fidem per dilectionem operantem* gratiam, quia actus fidei per dilectionem operantis est primus actus in quo gratia gratum faciens manifestatur.

Ad secundum dicendum quod *bonum* positum in definitione virtutis dicitur secundum convenientiam ad aliquam naturam præexistentem, vel essentialem, vel participatam; sic autem *bonum* non attribuitur gratiæ, sed sicut radici bonitatis in homine, ut dictum est in corp. art.

Ad tertium dicendum quod gratia reduci-
tur ad primam speciem qualitatis; nec tamen est idem quod virtus, sed habitudo quædam, quæ præsupponitur virtutibus infusis, sicut earum principium et radix.

ARTICULUS IV. — *Utrum gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, an in aliquâ potentiarum.* — (3 p., qu. 7, art. 2, corp., et qu. 62, art. 2, corp., et 2, dist. 26, qu. 1, art. 3, et Ver. qu. 27, art. 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit in essentia animæ sicut in subjecto, sed in aliquâ potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius auctor) in Hypognostic., lib. 3, parum à princ., quod *gratia comparatur ad voluntatem, sive ad liberum arbitrium, sicut sessor ad equum.* Sed voluntas, sive liberum arbitrium est potentia quædam, ut in 1 dictum est, qu. 83, art. 2. Ergo gratia est in potentia animæ sicut in subjecto.

2. Præterea, *ex gratiâ incipiunt merita hominis*, ut Augustinus dicit, lib. de Grat. et

lib. Arb., c. 4, in princ.; sed meritum consistit in actu, qui ex aliquâ potentia procedit. Ergo videtur quod gratia sit perfectio alicujus potentie animæ.

3. Præterea, si essentia animæ sit proprium subjectum gratiæ, oportet quod anima, in quantum habet essentiam, sit capax gratiæ. Sed hoc est falsum, quia sic sequeretur quod omnis anima esset gratiæ capax. Non ergo essentia animæ est proprium subjectum gratiæ.

4. Præterea, essentia animæ est prior potentiis ejus. Prius autem potest intelligi sine posteriori. Ergo sequitur quod gratia possit intelligi in animâ, nullâ parte vel potentia animæ intellectâ, scilicet neque voluntate, neque intellectu, neque aliquo hujusmodi, quod est inconveniens.

Sed contra est quod per gratiam regeneramur in filios Dei. Sed generatio per prius terminatur ad essentiam quàm ad potentias. Ergo gratia per prius est in essentia animæ quàm in potentiis.

Respondeo dicendum quod ista quæstio ex præcedenti dependet. Si enim gratia sit idem quod virtus, necesse est quod sit in potentia animæ sicut in subjecto; nam potentia animæ est proprium subjectum virtutis, ut supra dictum est, qu. 56, art. 1.

Si autem gratia differt à virtute, non potest dici quod potentia animæ sit gratiæ subjectum, quia omnis perfectio potentie animæ habet rationem virtutis, ut supra dictum est, art. 1, qu. 55 et 56. Unde relinquitur quod gratia, sicut est prius virtute, ita habeat subjectum prius potentiis animæ, ita scilicet quod sit in essentia animæ. Sicut enim per potentiam intellectivam homo participat cognitionem divinam per virtutem fidei, et secundum potentiam voluntatis amorem divinum per virtutem charitatis, ita etiam per naturam animæ participat secundum quamdam similitudinem naturam divinam per quamdam regenerationem, sive recreationem.

Ad primum ergo dicendum quod sicut ab essentia animæ effluunt ejus potentie quæ sunt operum principia, ita etiam ab ipsâ gratiâ effluunt virtutes in potentias animæ, per quas potentie moventur ad actus. Et secundum hoc gratia comparatur ad voluntatem, ut movens ad motum, quæ est comparatio sessoris ad equum, non autem sicut accidens ad subjectum.

Et per hoc etiam patet solutio ad secundum. Est enim gratia principium meritorii operis mediantibus virtutibus, sicut essentia animæ est principium operum vitæ mediantibus potentiis.

Ad tertium dicendum quod anima est subjectum gratiæ, secundum quod est in specie intellectualis vel rationalis naturæ. Non autem constituitur anima in specie per aliquam potentiam, cum potentie sint proprietates naturales animæ, speciem consequentes. Et ideo anima secundum suam essentiam differt specie ab aliis animabus, scilicet brutorum animalium et plantarum. Et propter hoc non sequitur, si essentia humanæ animæ sit sub-

jectum gratiæ, quod quælibet anima possit esse gratiæ subjectum; hoc enim convenit essentiæ animæ, in quantum est talis speciei.

Ad quartum dicendum quod cum potentiæ animæ sint naturales proprietates speciem consequentes, anima non potest sine his esse. Dato autem quod sine his esset, adhuc tamen anima diceretur secundum speciem suam intellectualis vel rationalis, non quia actu haberet has potentias, sed propter speciem talis essentiæ, ex quâ natæ sunt hujusmodi potentiæ effluere.

QUÆSTIO CXI.

DE DIVISIONE GRATIÆ. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de divisione gratiæ; et circa hoc quærentur quinque: 1^o utrùm convenienter dividatur gratia per gratiam gratis datam, et gratiam gratum facientem; 2^o de divisione gratiæ gratum facientis per operantem et cooperantem; 3^o de divisione ejusdem per gratiam prævenientem et subsequentem; 4^o de divisione gratiæ gratis datæ; 5^o de comparatione gratiæ gratum facientis et gratis datæ.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm gratia convenienter dividatur per gratiam gratum facientem, et gratiam gratis datam.* — (3 part., qu. 7, art. 7, corp., et ad 1, et qu. 61, art. 1, corp., et 3 cont., cap. 134, fin., et Ver. qu. 24, art. 1, et 7, corp., et opusc. 3, cap. 221, et Psal. 24, et Rom. 1, lect. 3, et Ephes. 1, lect. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non convenienter dividatur per gratiam gratum facientem et gratiam gratis datam. Gratia enim est quoddam donum Dei, ut ex supra dictis patet, qu. 110, art. 1. Homo autem non ideò est Deo gratus, quia aliquid est ei datum à Deo, sed potius è converso; ideò enim aliquid datur alicui gratis à Deo, quia est homo gratus ei. Ergo nulla est gratia gratum faciens.

2. Præterea, quæcumque non dantur ex meritis præcedentibus, dantur gratis. Sed etiam ipsum bonum naturæ datur homini absque merito præcedenti, quia natura præsupponitur ad meritum. Ergo ipsa natura est etiam gratis data à Deo. Natura autem dividitur contra gratiam. Inconvenienter igitur hoc quod est gratis datum, ponitur ut gratiæ differentia, quia invenitur etiam extra gratiæ genus.

3. Præterea, omnis divisio debet esse per opposita. Sed etiam ipsa gratia gratum faciens, per quam justificamur, gratis nobis à Deo conceditur, secundum illud Rom. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius*. Ergo gratia gratum faciens non debet dividi contra gratiam gratis datam.

Sed contra est quod Apostolus utrumque attribuit gratiæ, scilicet et *gratum facere*, et *esse gratis datum*. Dicit enim quantum ad primum ad Ephes. 1, 6: *Gratificavit nos in dilecto Filio suo*. Quantum verò ad secundum dicitur ad Rom. 11, 6: *Si autem gratia, jam non ex operibus; alioquin gratia jam non est*

gratia. Potest ergo distinguere gratia, quæ vel habet unum tantum, vel utrumque.

Respondeo dicendum quod, sicut Apostolus dicit, ad Rom. 13, 1, *quæ à Deo sunt, ordinata sunt*. In hoc autem ordo rerum consistit, quod quædam per alia in Deum reducuntur, ut Dionysius dicit in lib. cæl. Hierarch., cap. 6, 7 et 8. Cum igitur gratia ad hoc ordinetur ut homo reducat in Deum, ordine quodam hoc agitur, ut scilicet quidam per alios in Deum reducantur.

Secundum hoc igitur duplex est gratia: una quidem per quam ipse homo Deo conjungitur, quæ vocatur *gratia gratum faciens*; alia verò per quam unus homo cooperatur alteri ad hoc quod ad Deum reducat; hujusmodi autem donum vocatur *gratia gratis data*, quia supra facultatem naturæ, et supra meritum personæ homini conceditur. Sed quia non datur ad hoc ut homo ipse per eam justificetur, sed potius ut ad justificationem alterius cooperetur, ideò non vocatur gratum faciens. Et de hac dicit Apostolus, 1 ad Cor. 12, 7: *Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem*, scilicet aliorum.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non dicitur facere gratum effectivè, sed formaliter, scilicet quia per hanc homo justificatur, et dignus efficitur vocari Deo gratus, secundum quod dicitur ad Coloss. 1, 12: *Dignos nos fecit in partem sortis sanctorum in lumine*.

Ad secundum dicendum quod gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti. Potest autem intelligi duplex debitum: unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cujus est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. 4, 4: *Ei qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam*. Aliud est debitum secundum conditionem naturæ; putà si dicamus, debitum esse homini quod habeat rationem, et alia quæ ad humanam pertinent naturam. Neutro autem modo dicitur debitum propter hoc quod Deus creaturæ obligetur, sed potius in quantum creatura debet subijci Deo, ut in eâ divina ordinatio impleatur; quæ quidem est ut talis natura tales condiciones vel proprietates habeat, et quod talia operans talia consequatur; dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito. Sed dona supernaturalia utroque debito carent; et ideò specialius sibi nomen gratiæ vindicant.

Ad tertium dicendum quod gratia gratum faciens addit aliquid supra rationem gratiæ gratis datæ; quod etiam ad rationem gratiæ pertinet, quia scilicet hominem gratum facit Deo: et ideò gratia gratis data, quæ hoc non facit, retinet sibi nomen commune, sicut in pluribus aliis contingit; et sic opponuntur duæ partes divisionis, sicut *gratum faciens*, et *non faciens gratum*.

ARTICULUS II. — *Utrùm gratia convenienter dividatur per operantem et cooperantem.* — (Inf., art. 3, corp., et 2, dist. 26, qu. 1, art. 5, et Ver. qu. 27, art. 5, ad 1 et 2, 2 Cor. 6, lect. 6.)

d secundum sic proceditur. 1. Videtur

quòd gratia inconvenienter dividatur per operantem et cooperantem. Gratia enim accidens quoddam est, ut supra dictum est, qu. præc., art. 2. Sed accidens non potest agere in subjectum. Ergo nulla gratia debet dici operans.

2. Præterea, si gratia aliquid operetur in nobis, maximè operatur in nobis justificationem. Sed hoc non sola gratia operatur in nobis; dicit enim Augustinus, super illud Joan. 14 : *Opera quæ ego facio, et ipse faciet* (implic. tract. 72 in Joan., sed express. serm. 15 de Verb. Apostoli, cap. 11) : *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te*. Ergo nulla gratia debet dici simpliciter operans.

3. Præterea, cooperari alicui videtur pertinere ad inferius agens, non autem ad principalius. Sed gratia principalius operatur in nobis quàm liberum arbitrium, secundum illud Rom. 9, 16 : *Non est currentis, neque volentis, sed miserentis Dei*. Ergo gratia non debet dici cooperans.

4. Præterea, divisio debet dari per opposita. Sed operari et cooperari non sunt opposita; idem enim potest operari et cooperari. Ergo inconvenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Grat. et lib. Arb., cap. 17, à principio : *Cooperando Deus in nobis perficit quod operando incæpit; quia ipse ut velimus operatur incipiens, quia volentibus cooperatur perficiens*. Sed operationes Dei, quibus movet nos ad bonum, ad gratiam pertinent. Ergo convenienter gratia dividitur per operantem et cooperantem.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, qu. 110, art. 2, gratia dupliciter potest intelligi : uno modo divinum auxilium, quo nos movet ad benè volendum et agendum; alio modo habituale donum nobis divinitus inditum.

Utroque autem modo gratia dicta convenienter dividitur per operantem et cooperantem. Operatio enim alicujus effectus non attribuitur mobili, sed moventi. In illo ergo effectui in quo mens nostra est mota, et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur : et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectui in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animæ; et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*. Est autem in nobis duplex actus : primus quidem interior voluntatis; et quantum ad istum actum voluntas se habet ut mota, Deus autem ut movens, et præsertim cum voluntas incipit bonum velle, quæ prius malum volebat; et ideò, secundum quòd Deus movet humanam mentem ad hunc actum, dicitur *gratia operans*. Alius autem actus est exterior, qui cum à voluntate imperetur, ut supra habitum est, quæst. 17, art. 9, consequens est quòd ad hunc actum operatio attribuatur voluntati. Et quia etiam ad hunc actum Deus nos adjuvat, et interiùs confirmando voluntatem, ut ad actum perveniat, et exteriùs facultatem operandi præbendo, respectu hu-

jusmodi actus dicitur *gratia cooperans*. Unde post præmissa verba subdit Augustinus, ibid., 4 : *Ut autem velimus, operatur; cum autem volumus, ut perficiamus, nobis cooperatur*. Sic igitur si gratia accipitur pro gratuità Dei motione, quâ movet nos ad bonum meritum, convenienter dividitur gratia per operantem et cooperantem.

Si verò accipitur gratia pro habituali dono, sic est duplex gratiæ effectus, sicut et cujuslibet alterius formæ; quorum primus est esse, secundus est operatio; sicut caloris operatio est facere calidum, et exterior calefactio. Sic igitur habitualis gratia, in quantum animam sanat vel justificat, sive gratiam Deo facit, dicitur *gratia operans*; in quantum verò est principium operis meritorii, quod ex libero arbitrio procedit, dicitur *cooperans*.

Ad primum ergo dicendum quòd secundum quòd gratia est quædam qualitas accidentalitatis, non agit in animam effective, sed formaliter; sicut albedo dicitur facere albam superficiem.

Ad secundum dicendum quòd Deus non sine nobis nos justificat, quia per motum liberi arbitrii, dum justificamur, Dei justitiæ consentimus. Ille tamen motus non est causa gratiæ, sed effectus; unde tota operatio pertinet ad gratiam.

Ad tertium dicendum quòd cooperari dicitur aliquis alicui, non solum sicut secundarium agens principali agenti, sed sicut adjuvans ad præsuppositum finem. Homo autem per gratiam operantem adjuvatur à Deo, ut bonum velit. Et ideò, præsupposito jam fine, consequens est ut gratia nobis cooperetur.

Ad quartum dicendum quòd gratia operans et cooperans est eadem gratia; sed distinguitur secundum diversos effectus, ut ex supra dictis patet, in corp. art.

ARTICULUS III. — *Utrum gratia convenienter dividatur in prævenientem et subsequentem.*

— (2, dist. 26, qu. 1, art. 3, et Ver. qu. 27, art. 5, ad 6, et Psal. 22, fin., et 2 Cor. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia inconvenienter dividatur in prævenientem et subsequentem. Gratia enim est divinæ dilectionis effectus. Sed Dei dilectio nunquam est subsequens, sed semper præveniens, secundum illud 1 Joan. 4, 10 : *Non quasi nos dilexerimus Deum, sed quia ipse prior dilexit nos*. Ergo gratia non debet poni præveniens et subsequens.

2. Præterea, gratia gratum faciens est una tantum in homine, cum sit sufficiens, secundum illud 2 ad Cor. 12, 9 : *Sufficit tibi gratia mea*. Sed idem non potest esse prius et posterius. Ergo gratia inconvenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

3. Præterea, gratia cognoscitur per effectus. Sed infiniti sunt effectus gratiæ, quorum unus præcedit alium. Ergo si penès hos gratia deberet dividi in prævenientem et subsequentem, videtur quòd infinitæ essent species gratiæ. Infinita autem relinquuntur à quolibet arte. Non ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

Sed contra est quòd gratia Dei ex ejus mi-

sericordiâ provenit. Sed utrumque in psal. 58, 11, legitur : *Misericordia ejus præveniet me*; et iterum, psal. 22, 6 : *Misericordia ejus* (1) *subsequetur me*. Ergo gratia convenienter dividitur in prævenientem et subsequentem.

Respondeo dicendum quòd, sicut gratia dividitur in operantem et cooperantem, secundum diversos effectus, ita etiam in prævenientem et subsequentem, qualitercumque gratia accipiat. Sunt autem quinque effectus gratiæ in nobis; quorum primus est, ut anima sanetur; secundus, ut bonum velit; tertius est, ut bonum quod vult, efficaciter operetur; quartus est, ut in bono perseveret; quintus est ut ad gloriam perveniat. Et ideò gratia, secundum quòd causat in nobis primum effectum, vocatur præveniens respectu secundi effectûs; et prout causat in nobis secundum, vocatur subsequens respectu primi effectûs.

Et sicut unus effectus est posterior uno effectui, et prior alio, ita gratia potest dici præveniens et subsequens secundum eundem effectum respectu diversorum; et hoc est quod Augustinus dicit in lib. de Naturâ et Gratiâ, cap. 31, et lib. 2 ad Bonif., cap. 9, in fine : *Prævenit, ut sanemur; subsequitur, ut sanati vegetemur: prævenit, ut vocemur; subsequitur, ut glorificemur*.

Ad primum ergo dicendum quòd dilectio Dei nominat aliquid æternum; et ideò nunquam potest dici nisi præveniens. Sed gratia significat effectum temporalem, qui potest præcedere aliquid, et ad aliquid subsequi; et ideò gratia potest dici præveniens et subsequens.

Ad secundum dicendum quòd gratia non diversificatur per hoc quòd est præveniens et subsequens, secundum essentiam, sed solum secundum effectus, sicut et de operante, et cooperante dictum est, quia etiam secundum quòd gratia subsequens ad gloriam pertinet, non est alia numero à gratiâ præveniente, per quam nunc justificamur. Sicut enim charitas viæ non evacuatur, sed perficitur in patriâ, ita etiam et de lumine gratiæ est dicendum, quia neutrum in sui ratione imperfectionem importat.

Ad tertium dicendum quòd quamvis effectus gratiæ possint esse infiniti numero, sicut sunt infiniti actus humani, tamen omnes reducuntur ad aliqua determinata in specie; et præterea omnes conveniunt in hoc quòd unus alium præcedit.

ARTICULUS IV. — *Utrum gratia gratis data convenienter ab Apostolo dividatur.* — (3 cont., cap. 134, et 1 Cor. 12, lect. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quòd gratia gratis data inconvenienter ab Apostolo distinguatur. Omne enim donum quod nobis à Deo gratis datur, potest dici gratia gratis data. Sed infinita sunt dona quæ nobis gratis à Deo conceduntur tam in bonis animæ, quam in bonis corporis, quæ tamen nos Deo gratos non faciunt. Ergo gratiæ gratis datæ non possunt comprehendi sub aliquâ certâ divisione.

(1) Vulgata, *tua*.

2. Præterea, gratia gratis data distinguitur contra gratiam gratum facientem. Sed fides pertinet ad gratiam gratum facientem, quia per ipsam justificamur, secundum illud Rom. 5, 1 : *Justificati igitur ex fide*, etc. Ergo inconvenienter ponitur fides inter gratias gratis datas, præsertim cum aliæ virtutes ibi non ponantur, ut spes et charitas.

3. Præterea, operatio sanitarum, et loqui diversa genera linguarum, miracula quædam sunt; interpretatio etiam sermonum ad sapientiam vel scientiam pertinet, secundum illud Dan. 1, 17 : *Pueris his dedit Deus scientiam et disciplinam in omni libro et sapientiâ*. Ergo inconvenienter dividuntur gratia sanitatum, et genera linguarum contra operationem virtutum, et interpretatio sermonum contra sermonem sapientiæ et scientiæ.

4. Præterea, sicut sapientia et scientia sunt quædam dona Spiritûs sancti, ita etiam intellectus, consilium, pietas, et fortitudo, et timor, ut supra dictum est, quæst. 68, art. 4. Ergo hæc etiam debent poni inter gratias gratis datas.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 12, 8, 9, 10 : *Alii per spiritum datur sermo sapientiæ, alii autem sermo scientiæ secundum eundem spiritum, alii fides in eodem spiritu, alii gratia sanitarum, alii operatio virtutum, alii prophetia, alii discretio spirituum, alii genera linguarum, alii interpretatio sermonum*.

Respondeo dicendum quòd, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., gratia gratis data ordinatur ad hoc quòd homo alteri cooperetur, ut reducat ad Deum. Homo autem ad hoc operari non potest interiùs movendo (hoc enim solius Dei est), sed solum exteriùs docendo vel persuadendo. Et ideò gratia gratis data illa sub se continet quibus homo indiget ad hoc quòd alterum instruat in rebus divinis, quæ sunt supra rationem. Ad hoc autem tria requiruntur : primò quidem quòd homo sit sortitus plenitudinem cognitionis divinorum, ut ex hoc instruere alios possit; secundò ut possit confirmare vel probare ea quæ dicit; aliàs non esset efficax ejus doctrina; tertio ut ea quæ concipit, possit convenienter auditoribus proferre.

Quantum igitur ad primum tria sunt necessaria, sicut etiam apparet in magisterio humano. Oportet enim quòd qui (1) debet alium instruere in aliquâ scientiâ, primò quidem ut principia illius scientiæ sint ei certissima; et quantum ad hoc ponitur *fides*, quæ est certitudo de rebus invisibilibus, quæ supponuntur ut principia in catholicâ doctrinâ. Secundò oportet quòd doctor rectè se habeat circa principales conclusiones scientiæ; et sic ponitur *sermo sapientiæ*, quæ est cognitio divinorum. Tertio oportet ut etiam abundet exemplis et cognitione effectuum, per quos interdum oportet manifestare causas; et quantum ad hoc ponitur *sermo scientiæ*, quæ est cognitio rerum humanarum, quia *invisibilia Dei per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*, Rom. 1, 20.

Confirmatio autem in [his quæ subduntur

(1) Nicolaius, *ille qui*.

rationi, est per argumenta; in his autem quæ sunt supra rationem divinitus revelata, confirmatio est per ea quæ sunt divinæ virtuti propria, et hoc dupliciter: uno quidem modo, ut doctor sacræ doctrinæ faciat quæ solus Deus facere potest in operibus miraculosis, sive sint ad salutem corporum, et quantum ad hoc ponitur *gratia sanitarum*, sive ordinentur ad solam divinæ potestatis manifestationem, sicut quod sol stet aut tenebrescat, vel quod mare dividatur; et quantum ad hoc ponitur *operatio virtutum*. Secundò, ut possit manifestare ea quæ solius Dei est scire, et hæc sunt contingentia futura, et quantum ad hoc ponitur *prophetia*; et etiam occulta cordium, et quantum ad hoc ponitur *discretio spirituum*.

Facultas autem pronuntiandi potest attendi vel quantum ad idioma, in quo aliquis possit intelligi, et secundum hoc ponuntur *genera linguarum*; vel quantum ad sensum eorum quæ sunt proferenda, et quantum ad hoc ponitur *interpretatio sermonum*.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., non omnia beneficia quæ nobis divinitus conceduntur *gratiæ gratis datæ* dicuntur, sed solum illa quæ excedunt facultatem naturæ, sicut quod piscator abundet sermone sapientiæ et scientiæ, et aliis hujusmodi; et talia ponuntur hic sub gratiâ gratis datâ.

Ad secundum dicendum quod *fides* non numeratur hic inter gratias gratis datas, secundum quod est quædam virtus justificans hominem in se ipso, sed secundum hoc quod importat quamdam supereminentem certitudinem fidei, ex quâ homo fit idoneus ad instruendum alios de his quæ ad fidem pertinent. Spes autem et charitas pertinent ad vim appetitivam, secundum quod per eam homo in Deum ordinatur.

Ad tertium dicendum quod *gratia sanitarum* distinguitur à generali operatione virtutum, quæ habet specialem rationem inducendi ad fidem, ad quam aliquis magis promptus redditur per beneficium corporalis sanitatis, quam per fidei virtutem assequitur. Similiter etiam *loqui variis linguis*, et *interpretari sermones*, habent speciales quasdam rationes movendi ad fidem; et ideò ponuntur speciales gratiæ gratis datæ.

Ad quartum dicendum quod sapientia et scientia non computantur inter gratias gratis datas, secundum quod enumerantur inter dona Spiritus sancti, prout scilicet mens hominis est benè mobilis per Spiritum sanctum ad ea quæ sunt sapientiæ et scientiæ; sicut enim sunt dona Spiritus sancti, ut supra dictum est, quæst. 68, art. 1 et 4. Sed computantur inter gratias gratis datas, secundum quod important quamdam abundantiam scientiæ et sapientiæ, ut homo possit non solum in se ipso rectè sapere de divinis, sed etiam alios instruere et contradicentes revincere. Et ideo inter gratias gratis datas, significanter ponitur *sermo* (1) *sapientiæ* et *sermo scientiæ*, quia,

(1) Ita Nicolaius ex codd. Tarrac. et Paris. Cod. Alcan. et textus Conradi, *signanter*. Edit. Rom. et Patav., *significatur primò sermo*, etc.

ut Augustinus dicit 14 de Trinitate, cap. 1. à med., *aliud est scire tantummodò quid homo credere debeat propter adipiscendam vitam beatam; aliud est scire quemadmodum hoc ipsum et piis opituletur, et contra impios defendatur.*

ARTICULUS V. — *Utrum gratia gratis data sit dignior quàm gratia gratum faciens.* — (3 part., quæst. 7, art. 7, ad 1.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratis data sit dignior quàm gratia gratum faciens. Bonum enim gentis est melius quàm bonum unius, ut Philosophus dicit in 1 Ethic., cap. 2, in fine. Sed gratia gratum faciens ordinatur solum ad bonum unius hominis; gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune totius Ecclesiæ, ut supra dictum est, art. 1 et 4 huj. quæst. Ergo gratia gratis data est dignior quàm gratia gratum faciens.

2. Præterea, majoris virtutis est quod aliquid possit agere in aliud, quàm quod solum in se ipso perficiatur, sicut major est claritas corporis quod potest etiam alia corpora illuminare, quàm ejus quod ita in se lucet, quod alia illuminare non potest; propter quod etiam Philosophus dicit in 5 Ethic., cap. 1, med., quod *justitia est præclarissima virtutum*, per quam homo rectè se habet etiam ad alios. Sed per gratiam gratum facientem homo perficitur in se ipso; per gratiam autem gratis datam homo operatur ad perfectionem aliorum. Ergo gratia gratis data est dignior quàm gratia gratum faciens.

3. Præterea, id quod est proprium meliorum, dignius est quàm id quod est commune omnium; sicut ratiocinari, quod est proprium hominis, dignius est quàm sentire, quod est commune omnibus animalibus. Sed gratia gratum faciens est communis omnibus membris Ecclesiæ; gratia autem gratis data est proprium donum digniorum membrorum Ecclesiæ. Ergo gratia gratis data est dignior quàm gratia gratum faciens.

Sed contra est quod Apostolus, 1 ad Corinthios 12, 31, enumeratis gratiis gratis datis, subdit: *Adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*; et, sicut per subsequentiâ patet, loquitur de charitate, quæ pertinet ad gratiam gratum facientem. Ergo gratia gratum faciens excellentior est quàm gratia gratis data.

Respondeo dicendum quod unaquæque virtus tantò excellentior est, quantò ad altius bonum ordinatur. Semper autem finis potior est his quæ sunt ad finem. Gratia autem gratum faciens ordinat hominem immediate ad conjunctionem ultimi finis; gratiæ autem gratis datæ ordinant hominem ad quædam præparatoria finis ultimi, sicut per prophetiam, et miracula, et alia hujusmodi homines inducuntur ad hoc quod ultimo fini jungantur. Et ideò gratia gratum faciens est multò excellentior quàm gratia gratis data.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Philosophus dicit, in 12 Metaph., text. 52, bonum multitudinis, sicut exercitûs, est duplex: unum quidem quod est in ipsâ multitudine, putà ordo exercitûs; aliud autem est quod est separatim à multitudine, sicut bonum

ducis; et hoc melius est, quia ad hoc etiam illud aliud ordinatur. Gratia autem gratis data ordinatur ad bonum commune Ecclesiæ, quod est ordo ecclesiasticus; sed gratia gratum faciens ordinatur ad bonum commune separatum, quod est ipse Deus. Et ideo gratia gratum faciens est nobilior.

Ad secundum dicendum quod si gratia gratis data posset hoc agere in altero quod homo per gratiam gratum facientem consequitur, sequeretur quod gratia gratis data esset nobilior; sicut excellentior est claritas solis illuminantis quam corporis illuminati. Sed per gratiam gratis datam homo non potest causare in alio conjunctionem ad Deum, quam ipse habet per gratiam gratum facientem; sed causat quasdam dispositiones ad hoc. Et ideo non oportet quod gratia gratis data sit excellentior; sicut nec in igne calor manifestativus speciei ejus, per quam agit ad inducendum calorem in alia, est nobilior quam forma substantialis ipsius.

Ad tertium dicendum quod *sentire* ordinatur ad *ratiocinari* sicut ad finem; et ideo *ratiocinari* est nobilior. Hic autem est à converso, quia id quod est proprium ordinatur ad id quod est commune sicut ad finem. Unde non est simile.

QUÆSTIO CXII.

DE CAUSA GRATIÆ. — (*In quinque articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de causâ gratiæ; et circa hoc quærentur quinque: 1° utrùm solus Deus sit causa efficiens gratiæ; 2° utrùm requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii; 3° utrùm talis dispositio possit esse necessitas ad gratiam; 4° utrùm gratia sit æqualis in omnibus; 5° utrùm aliquis possit scire se habere gratiam.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm solus Deus sit causa gratiæ.* — (*Sup., quæst. 109, art. 7, corp., et 3 part., quæst. 62, art. 1, corp., et art. 2, ad 2, et 2, dist. 16, art. 4, et 4, dist. 14, quæst. 2, art. 2, et Ver. quæst. 27, art. 3, et Ephes. 3, lect. 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non solus Deus sit causa gratiæ. Dicitur enim Joan. 1, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est.* Sed in nomine Jesu Christi intelligitur non solum natura divina assumens, sed etiam natura creata assumpta. Ergo aliqua creatura potest esse causa gratiæ.

2. Præterea, ista differentia ponitur inter sacramenta novæ legis et veteris, quod sacramenta novæ legis causant gratiam quam sacramenta veteris legis solum significabant. Sed sacramenta novæ legis sunt quædam visibilia elementa. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

3. Præterea, secundum Dionysium, in lib. cæl. Hier., cap. 3 et 4, *Angeli purgant, et illuminant, et perficiunt et Angelos inferiores, et etiam homines.* Sed rationalis creatura purgatur, illuminatur et perficitur per gratiam. Ergo non solus Deus est causa gratiæ.

Sed contra est quod in Psalm. 83, 12, dici-

tur: *Gratiam et gloriam dabit Dominus.*

Respondeo dicendum quod nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiæ excedit omnem facultatem naturæ creatæ, cum nihil aliud sit quam quædam participatio divinæ naturæ, quæ excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est quod aliqua creatura gratiam causet.

Sic enim necesse est quod solus Deus deificet, communicando consortium divinæ naturæ per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis.

Ad primum ergo dicendum quod humanitas Christi est sicut *quoddam organum Divinitatis ejus*, ut Damascenus dicit, in 3 lib. orthod. Fid., cap. 15, à med. Instrumentum autem non agit actionem agentis principalis propriâ virtute, sed virtute principalis agentis. Et ideo humanitas Christi non causat gratiam propriâ virtute, sed virtute divinitatis adjunctæ, ex quâ actiones humanitatis Christi sunt salutares.

Ad secundum dicendum quod sicut in ipsâ personâ Christi humanitas causat salutem nostram per gratiam virtute divinâ principaliter operante, ita etiam in sacramentis novæ legis, quæ derivantur à Christo, causatur gratia instrumentaliter quidem per ipsa sacramenta, sed principaliter per virtutem Spiritûs sancti in sacramentis operantis, secundum illud Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aquâ et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Ad tertium dicendum quod Angelus purgat, illuminat et perficit Angelum vel hominem, per modum instructionis cujusdam, non autem justificando per gratiam. Unde Dionysius dicit, 7 cap. cæl. Hierarch., à med., quod hujusmodi *purgatio, et illuminatio, et perfectio nihil est aliud quam divinæ scientiæ assumptio.*

ARTICULUS II. — *Utrùm requiratur aliqua præparatio et dispositio ad gratiam ex parte hominis.* — (*Inf., qu. 113, art. 3, corp., et 7, corp., et 2-2, qu. 24, art. 10, ad 3, et 4, dist. 17, art. 2, qu. 1 et 2, et art. 3, qu. 1, et Hebr. 12, lect. 3.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non requiratur aliqua præparatio, sive dispositio ad gratiam ex parte hominis, quia, ut Apostolus dicit, Rom. 4, 4, *ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed præparatio hominis per liberum arbitrium non est nisi per aliquam operationem. Ergo tolleretur ratio gratiæ.

2. Præterea, ille qui in peccato progreditur, non se præparat ad gratiam habendam. Sed aliquibus in peccato progredientibus data est gratia, sicut patet de Paulo, qui gratiam consecutus est, dum esset *spirans minarum et cædis in discipulos Domini*, ut dicitur Act. 9, 1. Ergo nulla præparatio ad gratiam requiritur ex parte hominis.

3. Præterea agens infinitæ virtutis non requirit dispositionem in materiâ, cum nec ipsam materiam requirat, sicut in creatione

apparet, cui collatio gratiæ comparatur, quæ dicitur *nova creatura*, ad Galat. ult. Sed solus Deus, qui est infinitæ virtutis, gratiam causat, ut dictum est art. præced. Ergo nulla præparatio requiritur ex parte hominis ad gratiam consequendam.

Sed contra est quod dicitur Amos 4, 12: *Præparare in occursum Dei tui, Israel*; et 1 Reg. 7, 3, dicitur: *Præparate corda vestra Domino*.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 111, art. 2, gratia dicitur dupliciter: quandoque quidem ipsum habituale donum Dei; quandoque autem auxilium Dei moventis animam ad bonum.

Primo igitur modo accipiendo gratiam, præexigitur ad gratiam aliqua gratiæ præparatio; quia nulla forma potest esse nisi in materiâ disposita.

Sed si loquamur de gratiâ secundum quod significat auxilium Dei moventis ad bonum, sic nulla præparatio requiritur ex parte hominis, quasi præveniens divinum auxilium; sed potius quæcumque præparatio in homine esse potest, est ex auxilio Dei moventis animam ad bonum. Et secundum hoc ipse bonus motus liberi arbitrii, quo quis præparatur ad donum gratiæ suscipiendum, est actus liberi arbitrii moti à Deo. Et quantum ad hoc dicitur homo se præparare, secundum illud Proverb. 16, 1: *Hominis est præparare animum*; et est principaliter à Deo movente liberum arbitrium. Et secundum hoc dicitur à Deo voluntas hominis præparari, et à Domino gressus hominis dirigi.

Ad primum ergo dicendum quod præparatio hominis ad gratiam habendam quædam est simul cum ipsâ infusione gratiæ; et talis operatio est quidem meritoria, sed non gratiæ, quæ jam habetur, sed gloriæ, quæ nondum habetur. Est autem alia præparatio gratiæ imperfecta, quæ aliquando præcedit donum gratiæ gratum facientis, quæ tamen est à Deo movente. Sed ista non sufficit ad meritum, nondum homine per gratiam justificato, quia nullum meritum potest esse nisi ex gratiâ, ut infra dicetur, quæst. 114, art. 2.

Ad secundum dicendum quod cum homo ad gratiam se præparare non possit, nisi Deo eum præveniente et movente ad bonum, non refert utrum subito vel paulatim aliquis ad perfectam præparationem perveniat. Dicitur enim Eccli. 11, 23: *Facile est in oculis Dei subito honestare pauperem*. Contingit autem quandoque quod Deus movet hominem ad aliquod bonum, non tamen perfectum (1); et talis præparatio præcedit gratiam. Sed quandoque statim perfectè movet ipsum ad bonum, et subito gratiam homo accipit, secundum illud Joan. 6, 45: *Omnis qui audit (2) à Patre, et didicit, venit ad me*. Et ita contingit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfectè motus est cor ejus à Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus.

Ad tertium dicendum quod agens infinitæ virtutis non exigit materiam vel dispositionem materiæ, quasi præsuppositam ex alterius causæ actione; sed tamen oportet quod secundum conditionem rei causandæ in ipsâ re causet et materiam, et dispositionem debitam ad formam; et similiter ad hoc quod Deus gratiam infundat animæ, nulla præparatio exigitur quam ipse non faciat.

ARTICULUS III. — *Utrum necessario detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est.* — (4, dist. 17, quæst. 1, art. 2, quæst. 3, per tot., et qu. 2, art. 5, quæst. 1, corp., et dist. 20, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, corp.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam, vel facienti quod in se est, quia super illud Rom. 3: *Justitia Dei manifestata est*, dicit Glossa (Rabani lib. 2 Comment. in hunc locum): *Deus recipit eum qui ad se confugit; aliter esset in eo iniquitas*. Sed impossibile est in Deo iniquitatem esse. Ergo est impossibile quod Deus non recipiat eum qui ad se confugit. Ex necessitate igitur gratiam assequitur.

2. Præterea, Anselmus dicit, in lib. de Casu diaboli, cap. 3, quod *ista est causa quare Deus non concedit diabolo gratiam, quia ipse non voluit accipere, nec paratus fuit*. Sed, remotâ causâ, necesse est removeri effectum. Ergo, si aliquis velit accipere gratiam, necesse est quod ei detur.

3. Præterea, *bonum est communicativum sui*, ut patet per Dionysium in 4 cap. de div. Nom., in princip. Sed bonum gratiæ est melius quàm bonum naturæ. Cum igitur forma naturalis ex necessitate adveniat materiæ dispositæ, videtur quod multò magis gratia ex necessitate detur præparanti se ad gratiam.

Sed contra est quod homo comparatur ad Deum, sicut lutum ad figulum, secundum illud Jerem. 18, 6: *Sicut lutum in manu figuli, sic vos in manu meâ*. Sed lutum non ex necessitate accipit formam à figulo, quantumcumque sit præparatum. Ergo neque homo recipit ex necessitate gratiam à Deo, quantumcumque se præparet.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. præc., præparatio hominis ad gratiam est à Deo sicut à movente, à libero autem arbitrio sicut à moto.

Potest igitur præparatio dupliciter considerari: uno quidem modo, secundum quod est à libero arbitrio; et secundum hoc nullam necessitatem habet ad gratiæ consecutionem, quia donum gratiæ excedit omnem præparationem virtutis humanæ.

Alio modo potest considerari secundum quod est à Deo movente; et tunc habet necessitatem ad id ad quod ordinatur à Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis, quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit, in lib. 9 de Prædest. sanct. (seu de Dono persever., qui olim illi annectebatur, cap. 14, parum à princ.), quod *per beneficia Dei certissimè liberantur quicumque liberantur*. Unde si ex intentione Dei movetur

(1) Ita codd. et edit. passim. Conradus, *perfectè*.

(2) Vulgata, *audivit*.

tis est quod homo, cujus cor movet, gratiam consequatur, infallibiliter ipsam consequitur, secundum illud Joan. 6, 45: *Omnis qui audit à Patre, et didicit, venit ad me.*

Ad primum ergo dicendum quod Glossa illa loquitur de illo qui confugit ad Deum per actum meritorium liberi arbitrii jam per gratiam informati; quem si non reciperet, esset contra justitiam, quam ipse statuit.

Vel si referatur ad motum liberi arbitrii ante gratiam, loquitur secundum quod ipsum confugium hominis ad Deum est per motionem divinam, quam justum est non deficere.

Ad secundum dicendum quod defectus gratiæ prima causa est ex nobis; sed collationis gratiæ prima causa est à Deo, secundum illud Oseæ 13, 9: *Perditio tua ex te (1), Israel, tantummodò in me auxilium tuum.*

Ad tertium dicendum quod etiam in rebus naturalibus dispositio materiæ non ex necessitate consequitur formam, nisi per virtutem agentis, qui dispositionem causat.

ARTICULUS IV. — *Utrum gratia sit major in uno quàm in alio.* — (Sup., qu. 66, art. 2, ad 1, et 2-2, qu. 4, art. 4, ad 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit major in uno quàm in alio. Gratia enim causatur in nobis ex dilectione divinâ, ut dictum est qu. 110, art. 1. Sed Sap. 6, 8, dicitur: *Pusillum et magnum ipse fecit, et æqualiter est illi cura de omnibus.* Ergo omnes æqualiter gratiam ab eo consequuntur.

2. Præterea, ea quæ in summo dicuntur, non recipiunt *magis et minus*. Sed gratia in summo dicitur, quia conjungit ultimo fini. Ergo non recipit *magis et minus*. Non est ergo major in uno quàm in alio.

3. Præterea, gratia est vita animæ, ut supra dictum est, quæst. 110, art. 1, ad 2, et art. 4. Sed vivere non dicitur secundum *magis et minus*. Ergo etiam neque gratia.

Sed contra est quod dicitur ad Ephes. 4, 7: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi.* Quod autem mensuratè datur, non omnibus æqualiter datur. Ergo non omnes æqualem gratiam habent.

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, quæst. 52, art. 1 et 2, habitus duplicem magnitudinem habere potest: unam ex parte finis vel objecti, secundum quod dicitur una virtus aliâ nobilior, in quantum ad majus bonum ordinatur; aliam verò ex parte subjecti, quod magis vel minus participat habitum inhærentem.

Secundum igitur primam magnitudinem gratia gratum faciens non potest esse major et minor, quia gratia secundum sui rationem conjungit hominem summo bono, quod est Deus.

Sed ex parte subjecti, gratia potest suscipere magis vel minus, prout scilicet unus perfectiùs illustratur à lumine gratiæ quàm alius. Cujus diversitatis ratio quidem est aliqua ex parte præparantis se ad gratiam; qui enim magis se ad gratiam præparat, plenio-

rem gratiam accipit. Sed ex hac parte non potest accipi prima ratio hujus diversitatis, quia præparatio ad gratiam non est hominis, nisi in quantum liberum arbitrium ejus præparatur à Deo. Unde prima causa hujus diversitatis accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimodè suæ gratiæ dona dispensat ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiæ consurgat; sicut etiam diversos gradus rerum instituit, ut esset universum perfectum. Unde Apostolus, ad Ephes. 4, 12, postquàm dixerat: *Unicuique data est gratia secundum mensuram donationis Christi*, enumeratis diversis gratiis, subjungit: *Ad consummationem sanctorum in ædificationem corporis Christi.*

Ad primum ergo dicendum quod cura divina dupliciter considerari potest: uno modo quantum ad ipsum divinum actum, qui est simplex et uniformis: et secundum hoc æqualiter se habet ejus cura ad omnes, quia scilicet uno actu simplici et majora et minora dispensat. Alio modo potest considerari ex parte eorum quæ in creaturis ex divinâ curâ proveniunt; et secundum hoc invenitur inæqualitas, in quantum scilicet Deus suâ curâ quibusdam majora, quibusdam minora providet dona.

Ad secundum dicendum quod ratio illa procedit secundum primum modum magnitudinis gratiæ, non enim potest gratia secundum hoc major esse quod ad majus bonum ordinet, sed ex eo quod magis vel minus ordinat ad idem bonum magis vel minus participandum. Potest enim esse diversitas intensionis et remissionis, secundum participationem subjecti et in ipsâ gratiâ et in finali gloriâ.

Ad tertium dicendum quod vita naturalis pertinet ad substantiam hominis, et ideo non recipit *magis et minus*; sed vitam gratiæ participat homo accidentaliter, et ideo eam potest homo magis, vel minus habere.

ARTICULUS V. — *Utrum homo possit scire se habere gratiam.* — (3, dist. 16, quæst. 1, art. 1, ad 5, et 4, dist., 21, quæst. 2, art. 2, corp.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit scire se habere gratiam. Gratia enim est in animâ per sui essentiam. Sed certissima cognitio animæ est eorum quæ sunt in animâ per sui essentiam, ut patet per Augustinum, 12 super Genes. ad litt. (implic. cap. 31). Ergo gratia certissime potest cognosci ab eo qui gratiam habet.

2. Præterea, sicut scientia est donum Dei, ita et gratia. Sed qui à Deo scientiam accipit, scit se scientiam habere, secundum illud Sap. 7, 17: *Dominus dedit mihi horum quæ sunt veram scientiam.* Ergo pari ratione qui accipit gratiam à Deo, scit se gratiam habere.

3. Præterea, lumen est magis cognoscibile quàm tenebra, quia secundum Apostolum ad Ephes. 5, 3, *omne quod manifestatur, lumen est.* Sed peccatum, quod est spiritualis tenebra, per certitudinem potest sciri ab eo qui habet peccatum. Ergo multò magis gratia, quæ est spirituale lumen.

(1) In Vulgatâ deest, *ex te*.

4. Præterea, Apostolus dicit, 1 ad Corinth. 2, 12: *Nos autem non spiritum hujus mundi accepimus, sed spiritum qui à Deo est, ut sciamus quæ à Deo donata sunt nobis.* Sed gratia est primum donum Dei. Ergo homo, qui accipit gratiam per Spiritum sanctum, per eundem Spiritum scit gratiam esse sibi datam.

5. Præterea, Genes. 22, 12, ex personâ Domini dicitur ad Abraham: *Nunc cognovi quod timeas Dominum*, id est, *cognoscere te feci.* Loquitur autem ibi de timore casto, qui non est sine gratiâ. Ergo homo potest cognoscere se habere gratiam.

Sed contra est quod dicitur Eccles. 9, 1, quod *nemo scit utrùm sit dignus odio vel amore.* Sed gratia gratum faciens facit hominem dignum Dei amore. Ergo nullus potest scire utrùm habeat gratiam gratum facientem.

Respondeo dicendum quod tripliciter aliquid cognosci potest: uno modo per revelationem, et hoc modo potest aliquis scire se habere gratiam; revelat enim Deus hoc aliquando aliquibus ex speciali privilegio, ut securitatis gaudium etiam in hac vitâ in eis incipiat, et ut confidentius et fortius magnifica opera prosequantur, et mala præsentis vitæ sustineant, sicut Paulo dictum est, 2 ad Corinth. 12, 9: *Sufficit tibi gratia mea.*

Alio modo homo cognoscit aliquid per se ipsum, et hoc certitudinaliter; et sic nullus potest scire se habere gratiam. Certitudo enim non potest haberi de aliquo, nisi possit dijudicari per proprium principium. Sic enim certitudo habetur de conclusionibus demonstrativis per indemonstrabilia universalia principia. Nullus autem posset scire se habere scientiam alicujus conclusionis, si principium ignoraret. Principium autem gratiæ, et objectum ejus est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus, secundum illud Job 36, 26: *Ecce Deus magnus vincens scientiam nostram.* Et ideo ejus præsentia in nobis et absentia per certitudinem cognosci non potest, secundum illud Job 9, 2: *Si venerit ad me, non videbo eum, si autem abierit, non intelligam.* Et ideo homo non potest per certitudinem dijudicare, utrùm ipse habeat gratiam; secundum illud 1 ad Corinth. 4, 3: *Sed neque me ipsum judico.... Qui autem judicat me, Dominus est.*

Tertio modo cognoscitur aliquid conjecturaliter per aliqua signa; et hoc modo aliquis cognoscere potest se habere gratiam, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, et in quantum homo non est conscius sibi alicujus peccati mortalis. Secundum quem modum potest intelligi quod habetur Apocal. 2, 17: *Vincenti dabo manna absconditum....., quod nemo novit, nisi qui accipit*, quia scilicet ille qui accipit (1), per quamdam experientiam dulcedinis novit, quam non experitur ille qui non accipit.

(1) Ita cum Mss. editi passim. Quidam, qui accipit gratiam. Cod. Alcan. utroque loco pro accipit, habet, accepit.

Ista tamen cognitio imperfecta est; unde Apostolus dicit, 1 ad Corinth., 4, 3: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum: quia ut dicitur in psalmo 18, 13, delicta quis intelligit? ab occultis meis munda me, et ab alienis parce servo tuo.*

Ad primum ergo dicendum quod illa quæ sunt per essentiam sui in animâ, cognoscuntur experimentaliter cognitione, in quantum homo experitur per actus principia intrinseca; sicut voluntatem percipimus volendo, et vitam in operibus vitæ.

Ad secundum dicendum quod de ratione scientiæ est quod homo certitudinem habeat de his quorum habet scientiam; et similiter de ratione fidei est quod homo sit certus de his quorum habet fidem; et hoc ideo, quia certitudo pertinet ad perfectionem intellectûs, in quo prædicta dona existunt. Et ideo quicumque habet scientiam, vel fidem, certus est se habere. Non est autem similis ratio de gratiâ et charitate, et aliis hujusmodi, quæ perficiunt vim appetitivam.

Ad tertium dicendum quod peccatum habet pro principio et pro objecto bonum commutabile, quod nobis est notum. Objectum autem vel finis gratiæ est nobis ignotum propter sui luminis immensitatem, secundum illud 1 ad Timoth. ult., 16: *Lucem habitaculi inaccessibilem.*

Ad quartum dicendum quod Apostolus ibi loquitur de donis gloriæ, quæ sunt nobis data in spe; quæ certissimè cognoscimus per fidem; licet non cognoscamus per certitudinem nos habere gratiam, per quam nos possumus ea promereri.

Vel potest dici quod loquitur de notitiâ privilegiatâ, quæ est per revelationem. Unde subdit: *Nobis autem revelavit Deus per Spiritum sanctum* (1).

Ad quintum dicendum quod illud verbum Abraham dictum potest referri ad notitiam experimentalem, quæ est per exhibitionem operis. In opere enim illo quod fecerat Abraham, cognoscere potuit experimentaliter se Dei timorem habere.

Vel potest hoc etiam ad revelationem referri.

QUÆSTIO CXIII.

DE EFFECTIBUS GRATIÆ. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de effectibus gratiæ; et primò de justificatione impii, quæ est effectus gratiæ operantis; secundò de merito, quod est effectus gratiæ cooperatoris.

Circa primum quærantur decem: 1º quid sit justificatio impii; 2º utrùm ad eam requiratur gratiæ infusio; 3º utrùm ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii; 4º utrùm ad justificationem impii requiratur motus fidei; 5º utrùm ad eam requiratur motus liberi arbitrii contra peccatum; 6º utrùm præmissis sit connumeranda remissio peccatorum; 7º utrùm in justificatione impii sit ordo temporis aut sit subito; 8º de naturali ordine

(1) Vulgata. suum.

corum quæ ad justificationem concurrunt; 9^o utrùm justificatio impii sit maximum opus Dei; 10^o utrùm justificatio impii sit miraculosa.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm justificatio impii sit remissio peccatorum.* — (Inf., art. 6, ad 1, et 4, dist. 17, quest. 1, art. 1, quest. 1, et Ver. quest. 28, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impii non sit remissio peccatorum. Peccatum enim non solum justitiæ opponitur, sed omnibus virtutibus, ut ex supra dictis patet, quest. 71, art. 1. Sed justificatio significat motum quemdam ad justitiam. Non ergo omnis peccati remissio est justificatio, cum omnis motus sit de contrario in contrarium.

2. Præterea, unumquodque debet nominari ab eo quod est potissimum in ipso, ut dicitur in 2 de animâ, text. 49. Sed remissio peccatorum præcipuè fit per fidem, secundum illud Act. 13, 9: *Fide purificans corda eorum*; et per charitatem, secundum illud Proverb. 10, 12: *Universa delicta operit charitas*. Magis ergo remissio peccatorum debuit denominari à fide, vel à charitate, quàm à justitiâ.

3. Præterea, remissio peccatorum idem esse videtur quod vocatio; vocatur enim qui distat; distat autem aliquis à Deo per peccatum. Sed vocatio justificationem præcedit, secundum illud Rom. 8, 30: *Quos vocavit, hos et justificavit*. Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod Rom. 8, super illud: *Quos vocavit, hos et justificavit*, dicit Glossa interl., *remissione peccatorum*. Ergo remissio peccatorum est justificatio.

Respondeo dicendum quòd justificatio passivè accepta importat motum ad justitiam, sicut et calefactio motum ad calorem. Cum autem justitia de sui ratione importet quamdam rectitudinem ordinis, dupliciter accipi potest: uno modo secundum quòd importat ordinem rectum in ipso actu hominis, et secundum hoc justitia ponitur virtus quædam: sive sit particularis justitia, quæ ordinat actum hominis secundum rectitudinem in comparatione ad alium singularem hominem; sive sit justitia legalis, quæ ordinat secundum rectitudinem actus hominis in comparatione ad bonum commune multitudinis, ut patet in 5 Eth., cap. 1, à med. Alio modo dicitur justitia, prout importat rectitudinem quamdam ordinis in ipsâ interiori dispositione hominis, prout scilicet supremum hominis subditur Deo, et inferiores vires animæ subduntur supremæ, scilicet rationi; et hanc etiam dispositionem vocat Philosophus in 5 Eth., cap. ult., *justitiam metaphoricè dictam*.

Hæc autem justitia in homine potest fieri dupliciter: uno quidem modo per modum simplicis generationis, qui est ex privatione ad formam, et hoc modo justificatio posset competere etiam ei qui non esset in peccato, dum hujusmodi justitiam à Deo acciperet, sicut Adam dicitur accepisse originalem ju-

stitiam; alio modo potest fieri hujusmodi justitia in homine secundum rationem motus, qui est de contrario in contrarium, et secundum hoc justificatio importat transmutationem quamdam de statu injustitiæ ad statum justitiæ prædictæ. Et hoc modo loquimur hic de justificatione impii, secundum illud Apostoli, ad Rom. 4, 5: *Ei qui non operatur, credenti autem in eum qui justificat impium, reputatur fides ejus ad justitiam, secundum propositum gratiæ Dei*. Et quia motus denominatur magis à termino ad quem, quàm à termino à quo, ideò hujusmodi transmutatio, quâ aliquis transmutatur à statu injustitiæ ad statum justitiæ per remissionem peccati, sortitur nomen à termino ad quem, et vocatur *justificatio impii*.

Ad primum ergo dicendum quòd omne peccatum, secundum quòd importat quamdam inordinationem mentis non subditæ Deo, *injustitia* potest dici, prædictæ justitiæ contraria, secundum illud 1 Joan. 3: *Omnis qui facit peccatum, et iniquitatem facit, et peccatum est iniquitas*; et secundum hoc remotio cujuslibet peccati dicitur *justificatio*.

Ad secundum dicendum quòd fides et charitas dicunt ordinem specialem mentis humanæ ad Deum secundum intellectum vel affectum; sed justitia importat generaliter totam rectitudinem ordinis; et ideò magis denominatur hujusmodi transmutatio à justitiâ quàm à charitate vel fide.

Ad tertium dicendum quòd vocatio refertur ad auxilium Dei interiùs moventis et excitantis mentem ad deserendum peccatum; quæ quidem motio Dei non est ipsa remissio peccati, sed causa ejus.

ARTICULUS II. — *Utrùm ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, requiratur gratiæ infusio.* — (4, dist. 17, q. 1, art. 3, q. 1, et Ver. q. 18, art. 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quòd ad remissionem culpæ, quæ est justificatio impii, non requiratur gratiæ infusio. Potest enim aliquis removeri ab uno contrario sine hoc quòd perducatur ad alterum, si contraria sint mediata. Sed status culpæ et status gratiæ sunt contraria mediata; est enim medius status innocentiae, in quo homo nec gratiam habet, nec culpam. Ergo potest alicui remitti culpa sine hoc quòd perducatur ad gratiam.

2. Præterea, remissio culpæ consistit in reputatione (1) divinâ, secundum illud psal. 31, 2: *Beatus vir cui non imputavit Dominus peccatum*. Sed infusio gratiæ ponit etiam aliquid in nobis, ut supra habitum est, qu. 110, art. 1. Ergo infusio gratiæ non requiritur ad remissionem culpæ.

3. Præterea, nullus subjicitur simul duobus contrariis. Sed quædam peccata sunt contraria, sicut prodigalitas et illiberalitas. Ergo qui subjicitur peccato prodigalitatatis, non simul subjicitur peccato illiberalitatis; potest

(1) Ita Mss. et editi passim. Theologi legendum censent, *in non reputatione*.

tamen contingere quòd prius ei subiciebatur. Ergo peccando vitio prodigalitalis liberatur à peccato illiberalitatis; et sic remittitur aliquod peccatum sine gratiâ.

Sed contra est quod dicitur Rom. 3, 24 : *Justificati gratis per gratiam ipsius.*

Respondeo dicendum quòd homo peccando Deum offendit, sicut ex supra dictis patet, qu. 71, art. 5. Offensa autem non remittitur alicui, nisi per hoc quòd animus offensi pacatur offendenti. Et ideò secundum hoc peccatum nobis remitti dicitur, quòd Deus nobis pacatur; quæ quidem pax consistit in dilectione quâ Deus diligit nos. Dilectio autem Dei, quantum est ex parte actûs divini, est æterna et immutabilis; sed quantum ad effectum quem nobis imprimit, quandoque interruptur, prout scilicet ab ipso quandoque deficimus, et quandoque iterum recuperamus. Effectus autem divinæ dilectionis in nobis, qui per peccatum tollitur, est gratia, quâ homo fit dignus vitâ æternâ, à quâ peccatum mortale excludit. Et ideò non posset intelligi remissio culpæ, si non adesset infusio gratiæ.

Ad primum ergo dicendum quòd plus requiritur ad hoc quòd offendenti remittatur offensa, quàm ad hoc quòd simpliciter aliquis non offendens non habeatur odio. Potest enim apud homines contingere quòd unus homo aliquem alium nec diligat, nec odiat. Sed si eum offendant, quòd ei dimittat offensam, hoc non potest contingere absque speciali benevolentia. Benevolentia autem Dei ad hominem reparari dicitur per donum gratiæ; et ideò licet homo, antequàm peccet, potuerit esse sine gratiâ et sine culpâ, tamen post peccatum non potest esse sine culpâ, nisi gratiam habeat.

Ad secundum dicendum quòd, sicut dilectio Dei non solum consistit in actu voluntatis divinæ, sed etiam importat quemdam gratiæ effectum, ut supra dictum est, quæst. 110, art. 1, ita etiam et hoc quod est Deum non imputare peccatum homini, importat quemdam effectum in ipso cui peccatum non imputatur; quòd enim alicui non imputetur peccatum à Deo, ex divinâ dilectione procedit.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Augustinus dicit in lib. 1 de Nuptiis et Concupiscentiâ, cap. 26, in fin., *si à peccato desistere hoc esset non habere peccatum, sufficeret ut hoc moneret Scriptura: « Fili, peccasti, non adjicias iterum. » Hoc autem non sufficit, sed additur: « Et de pristinis deprecare, ut tibi remittantur. »* Transit enim peccatum actu, et remanet reatu; ut supra dictum est, qu. 87, art. 6. Et ideò cum aliquis à peccato unius vitii transit in peccatum contrarii vitii, desinit quidem habere actum præteriti peccati, sed non desinit habere reatum; unde simul habet reatum utriusque peccati; non enim peccata sunt sibi contraria ex parte aversionis à Deo, ex quâ parte peccatum reatum habet.

ARTICULUS III. — *Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii.* — (Inf., art. 4, 5 et 6, corp., et 3 part., qu. 86, art. 6, ad 1, et 2, dist. 27, qu. 1, art. 2, ad 7,

et 4, dist. 27, quæst. 1, art. 3, quæst. 1, et Verit. quæst. 28, art. 3 et 4, cor., et Joan. 4, lect. 2, et Ephes. 5, lect. 5, fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quòd ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii. Videmus enim quòd per sacramentum baptismi justificantur pueri absque motu liberi arbitrii, et etiam interdum adulti. Dicit enim Augustinus, in 4 Confess., cap. 4, parum ante med., quòd cum quidam suus amicus laboraret febribus, *jacuit diu sine sensu in sudore lethali, et cum desperaretur, baptizatus est nesciens, et renatus est*; quod fit per gratiam justificantem sed Deus potentiam suam non alligavit sacramentis. Ergo etiam potest justificare hominem sine sacramentis absque omni motu liberi arbitrii.

2. Præterea, in dormiendo homo non habet usum rationis, sine quo non potest esse motus liberi arbitrii. Sed Salomon in dormiendo consecutus est à Deo donum sapientiæ, ut habetur 3 Reg. 3, et 2 Paral. 1. Ergo etiam pari ratione donum gratiæ justificantis quandoque datur homini à Deo absque motu liberi arbitrii.

3. Præterea, per eandem causam gratia producit in esse, et conservatur; dicit enim Augustinus, 8 super Gen. ad litt., cap. 10, circ. fin., et cap. 12, in princip., quòd *ita se debet homo ad Deum convertere, ut ab illo semper fiat justus*. Sed absque motu liberi arbitrii gratia in homine conservatur. Ergo absque motu liberi arbitrii potest à principio infundi.

Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 45 : *Omnis qui audit à Patre, et didicit, venit ad me*. Sed discere non est sine motu liberi arbitrii, addiscens enim consentit docenti. Ergo nullus venit ad Deum per gratiam justificantem absque motu liberi arbitrii.

Respondeo dicendum quòd justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam. Ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur Rom. 3. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque; sicut in naturalibus videmus quòd aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia, propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem naturæ humanæ. Homo autem secundum propriam naturam habet quòd sit liberi arbitrii.

Et ideò in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio à Deo ad justitiam absque motu liberi arbitrii; sed ita infundit donum gratiæ justificantis quòd etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiæ acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces.

Ad primum ergo dicendum quòd pueri non sunt capaces motus liberi arbitrii; et ideò moventur à Deo ad justitiam per solam informationem animæ ipsorum. Hoc autem non fit sine sacramento, quia sicut peccatum originale, à quo justificantur, non propriâ voluntate ad eos pervenit, sed per carnalem originem, ita etiam per spiritualem regenerationem à Christo in eos gratia derivatur. Et eadem ratio est de furiosis et amen

tibus, qui nunquā usum liberi arbitrii habuerunt. Sed si quis aliquando habuit usum liberi arbitrii, et postmodum eo careat vel per infirmitatem vel per somnum, non consequitur gratiam justificantem per baptismum exterius adhibitum, aut per aliquod aliud sacramentum, nisi prius habuerit sacramentum in proposito, quod sine usu liberi arbitrii non contingit. Et hoc modo ille de quo loquitur Augustinus renatus fuit, quia et prius et postea baptismum accepit.

Ad secundum dicendum quod etiam Salomon dormiendo non meruit sapientiam, nec accepit; sed in somno declaratum est ei quod propter præcedens desiderium ei à Deo sapientia infunderetur; unde ex ejus personâ dicitur Sapient. 7, 7 : *Optavi, et datus est mihi sensus.*

Vel potest dici, quod ille somnus non fuit naturalis, sed somnus prophetiæ, secundum quod dicitur Num. 12, 6 : *Si quis fuerit inter vos propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum;* in quo casu aliquis usum liberi arbitrii habet. Et tamen sciendum est quod non est eadem ratio de dono sapientiæ, et de dono gratiæ justificantis. Nam donum gratiæ justificantis præcipue ordinat hominem ad bonum, quod est objectum voluntatis; et ideò ad ipsum movetur homo per motum voluntatis, qui est motus liberi arbitrii. Sed sapientia perficit intellectum, qui præcedit voluntatem; unde absque completo motu liberi arbitrii potest intellectus dono sapientiæ illuminari; sicut etiam videmus quod in dormiendo aliqua hominibus revelantur, sicut dicitur Job 33, 15 : *Quando irruit sopor super homines et dormiunt in lectulo, tunc aperit aures virorum, et erudiens eos instruit disciplinā.*

Ad tertium dicendum quod in infusione gratiæ justificantis est quædam transmutatio animæ humanæ; et ideò requiritur motus proprius animæ humanæ, ut anima moveatur secundum modum suum. Sed conservatio gratiæ est absque transmutatione; unde non requiritur aliquis motus ex parte animæ, sed sola continuatio influxus divini.

ARTICULUS IV. — *Utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei.* — (3 part., quæst. 86, art. 6, ad 1 et 3, et 2, dist. 26, art. 4, ad 4, et 3, dist. 30, art. 5, ad 3, et 4, dist. 17, quæst. 1, art. 3, quæst. 3, et Ver. quæst. 28, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus fidei. Sicut enim per fidem justificatur homo, ita etiam et per quædam alia, scilicet per timorem, de quo dicitur Eccl. 1, 27 : *Timor Domini expellit peccatum; nam qui sine timore est non poterit justificari;* et iterum per charitatem, secundum illud Luc. 7, 47 : *Dimissa sunt (1) ei peccata multa, quoniam dilexit multum;* et iterum per humilitatem, secundum illud Jac. 4, 6 : *Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam;* et iterum per misericordiam, secundum illud Prov. 15,

27 : *Per misericordiam et fidem purgantur peccata.* Non ergo magis motus fidei requiritur ad justificationem impii quam motus prædictarum virtutum.

2. Præterea, actus fidei non requiritur ad justificationem, nisi in quantum per fidem homo cognoscit Deum. Sed etiam aliis modis potest homo Deum cognoscere, scilicet per cognitionem naturalem, et per donum sapientiæ. Ergo non requiritur actus fidei ad justificationem impii.

3. Præterea, diversi sunt articuli fidei. Si igitur actus fidei requiratur ad justificationem impii, videtur quod oporteret hominem, quando primò justificatur, de omnibus articulis fidei cogitare. Sed hoc videtur inconveniens, cum talis cogitatio longam temporis moram requirat. Ergo videtur quod actus fidei non requiratur ad justificationem impii.

Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 1 : *Justificati igitur ex fide pacem habeamus ad Deum.*

Respondeo dicendum quod, sicut dictum est art. præc., motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur à Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad se ipsum, ut dicitur in psal. 84, 7, secundum aliam litteram (70 Interpr.) : *Deus tu convertens vivificabis nos.* Et ideò ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud ad Hebr. 11, 6 : *Accedentem ad Deum oportet credere quia est.* Et ideò motus fidei requiritur ad justificationem impii.

Ad primum ergo dicendum quod motus fidei non est perfectus, nisi sit charitate informatus; unde simul in justificatione impii cum motu fidei est etiam motus charitatis. Movetur autem liberum arbitrium in Deum ad hoc quod ei se subiciat; unde etiam concurrunt actus timoris filialis, et actus humilitatis. Contingit enim unum et eundem actum liberi arbitrii diversarum virtutum esse, secundum quod una imperat, et aliæ imperantur, prout scilicet actus est ordinabilis ad diversos fines. Actus autem misericordiæ vel operatur circa peccatum per modum satisfactionis, et sic sequitur justificationem; vel per modum præparationis, in quantum misericordes misericordiam consequuntur; et sic etiam potest præcedere justificationem, vel etiam ad justificationem concurrere simul cum prædictis virtutibus, secundum quod misericordia includitur in dilectione proximi.

Ad secundum dicendum quod per cognitionem naturalem homo non convertitur in Deum, in quantum est objectum beatitudinis et justificationis causa. Unde talis cognitio non sufficit ad justificationem. Donum autem sapientiæ præsupponit cognitionem fidei, ut ex supra dictis patet, quæst. 68, art. 4, ad 3.

Ad tertium dicendum quod, sicut Apostolus dicit ad Rom. 4, 5, *credenti in eum qui justificat impium, reputabitur fides ejus ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei.* Ex quo patet quod in justificatione impii requiritur actus fidei quantum ad hoc quod homo

(1) Vulgata : Remittuntur ei.

credat Deum esse justificatorem hominum per mysterium Christi.

ARTICULUS V. — *Utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum.* — (Inf., art. 7, ad 1, et 2, quest. 88, art. 2, et 4, dist. 17, qu. 1, art. 3, qu. 4, et 3 cont., cap. 158, et Ver. quest. 28, art. 5.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod ad justificationem impii non requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. Sola enim charitas sufficit ad deletionem peccati, secundum illud Proverb. 10, 12: *Universa delicta operit charitas.* Sed charitatis objectum non est peccatum. Ergo non requiritur ad justificationem impii motus liberi arbitrii in peccatum.

2. Præterea, qui in anteriora tendit, ad posteriora respicere non debet, secundum illud Apostoli ad Philipp. 3, 13: *Quæ quidem retrò sunt obliviscens, ad ea verò quæ sunt priora, extendens me ipsum, ad destinatum persequor* (1), *ad bravium supernæ vocationis.* Sed tendenti in justitiam retrorsum sunt peccata præterita. Ergo eorum debet oblivisci, nec in eâ se debet extendere per motum liberi arbitrii.

3. Præterea, in justificatione impii non remittitur unum peccatum sine alio; *impium enim est à Deo dimidiam sperare veniam, ex cap. Sunt plures*, dist. 3, de Pœnit. Si igitur in justificatione impii oportet liberum arbitrium moveri contra peccatum, oporteret quod de omnibus peccatis suis cogitaret, quod videtur inconveniens, tum quia requireretur magnum tempus ad hujusmodi cogitationem; tum etiam quia peccatorum quorum est homo oblitus, veniam habere non posset. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum non requiritur ad justificationem impii.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 31, 5: *Dixi: Confitebor adversum me injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem peccati mei.*

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, art. 1 huj. quæst., justificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur à Deo à statu peccati in statum justitiæ. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit à termino à quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat à peccato, et accedat ad justitiam.

Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus, super Joan. 10, exponens illud: *Mercenarius autem fugit*, tract. 46, ad fin.: *Affectiones nostræ motus animorum sunt; lætitia animi diffusio; timor animi fuga est; progredieris*

animo, cum appetis; fugis animo, cum metuis. Oportet igitur quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam; et alius, quo detestetur peccatum.

Ad primum ergo dicendum quod ad eandem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum, et refugere aliud; et ideò sicut ad charitatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quæ anima separatur à Deo.

Ad secundum dicendum quod ad posteriora non debet homo regredi per amorem; sed quantum ad hoc debet ea oblivisci, ut ad ea non afficiatur. Debet tamen eorum recordari per considerationem, ut ea detestetur; sic enim ab eis recedit.

Ad tertium dicendum quod in tempore præcedente justificationem oportet quod homo singula peccata quæ commisit, detestetur, quorum memoriam habet; et ex tali consideratione præcedenti subsequitur in animâ quidam motus detestantis universaliter omnia peccata commissa; inter quæ etiam includuntur peccata oblivioni tradita, quia homo in statu illo est sic dispositus, ut etiam de his quæ non meminit contereretur, si memoriæ adessent; et iste motus concurret ad justificationem.

ARTICULUS VI. — *Utrum remissio peccatorum debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.* — (3 part., quest. 86, art. 6, ad 1 et 2, et quest. 88, art. 2, corp., et 4, dist. 15, quest. 4, art. 3, quest. 5, corp., et 4 cont., cap. 72, et Ver. quest. 28, art. 6, et Joan. 4, fin., et Ephes. 3, lect. 6, fin.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod remissio peccatorum non debeat numerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Substantia enim rei non connumeratur his quæ ad rem requiruntur, sicut homo non debet connumerari animæ et corpori. Sed ipsa justificatio impii est remissio peccatorum, ut dictum est art. 1 huj. quæst. Ergo remissio peccatorum non debet computari inter ea quæ ad justificationem impii requiruntur.

2. Præterea, idem est gratiæ infusio et culpæ remissio, sicut idem est illuminatio et tenebrarum expulsio. Sed idem non debet connumerari sibi ipsi; unum enim multitudini opponitur. Ergo non debet culpæ remissio connumerari infusioni gratiæ.

3. Præterea, remissio peccatorum consequitur ad motum liberi arbitrii in Deum et in peccatum, sicut effectus ad causam; per fidem enim et contritionem remittuntur peccata. Sed effectus non debet connumerari suæ causæ; quia ea quæ connumerantur, quasi ad invicem condvisa, sunt simul naturâ. Ergo remissio culpæ non debet connumerari aliis quæ requiruntur ad justificationem impii.

Sed contra est quod in enumeratione eorum quæ requiruntur ad rem, non debet prætermitti finis, qui est potissimum in unoquoque. Sed remissio peccatorum est finis in

(1) Ita reposuit Nicolaius. Al., *ad destinatum persequor bravium.*

justificatione impii; dicitur enim Isa. 27, 9: *Iste est omnis fructus, ut auferatur peccatum ejus. Ergo remissio peccatorum debet connumerari inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.*

Respondeo dicendum quod quatuor enumerantur quæ requiruntur ad justificationem impii, scilicet gratiæ infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpæ.

Cujus ratio est quia, sicut dictum est art. 1 hujus quæst., justificatio est quidam motus quo anima movetur à Deo à statu culpæ in statum justitiæ. In quolibet autem motu, quo aliquid ab altero movetur, tria requiruntur: primò quidem motio ipsius moventis; secundò motus mobilis; tertio consummatio motus, sive perventio ad finem. Ex parte igitur motionis divinæ accipitur gratiæ infusio; ex parte verò liberi arbitrii moti accipiuntur duo motus ipsius, secundum recessum à termino à quo, et accessum ad terminum ad quem. Consummatio autem, sive perventio ad terminum hujus motus importatur per remissionem culpæ; in hoc enim justificatio consummatur.

Ad primum ergo dicendum quod justificatio impii dicitur esse ipsa remissio peccatorum, secundum quod omnis motus accipit speciem à termino. Tamen ad terminum consequendum multa alia requiruntur, ut ex supra dictis patet, art. præc.

Ad secundum dicendum quod gratiæ infusio et remissio culpæ dupliciter considerari possunt: uno modo secundum ipsam substantiam actus, et sic idem sunt; eodem enim actu Deus et largitur gratiam, et remittit culpam. Alio modo possunt considerari ex parte objectorum; et sic differunt secundum differentiam culpæ, quæ tollitur, et gratiæ, quæ infunditur; sicut etiam in rebus naturalibus generatio et corruptio differunt, quamvis generatio unius sit corruptio alterius.

Ad tertium dicendum quod ista non est connumeratio secundum divisionem generis in species, in quâ oportet quod connumerata sint simul; sed secundum differentiam eorum quæ requiruntur ad completionem alicujus, in quâ quidem enumeratione aliquid potest esse prius et aliquid posterius, quia principiorum et partium rei compositæ potest esse aliquid alio prius.

ARTICULUS VII. — *Utrum justificatio impii fiat in instanti, vel successivè.* — (Inf., art. 8, corp., et 4, dist. 5, quæst. 2, art. 2, qu. 5, ad 1, et dist. 17, quæst. 1, art. 5, quæst. 3, et Ver. quæst. 26, art. 2, ad 12, et quæst. 28, art. 3, ad 10, et 19, et art. 9.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii non fiat in instanti, sed successivè, quia, ut dictum est art. 3 hujus quæst., ad justificationem impii requiritur motus liberi arbitrii. Actus autem liberi arbitrii est eligere, qui præexigit deliberationem consilii, ut dictum est quæst. 13, art. 1. Cum igitur deliberatio discursus quem-

dam importet, qui successionem quamdam habet, videtur quod justificatio impii sit successiva.

2. Præterea, motus liberi arbitrii non est absque actuali consideratione. Sed impossibile est simul multa intelligere in actu, ut in 1 dictum est, quæst. 85, art. 4. Cum igitur ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in diversa, scilicet in Deum et in peccatum, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

3. Præterea, forma, quæ suscipit *magis* et *minus*, successivè recipitur in subjecto, sicut patet de albedine et nigredine. Sed gratia suscipit *magis* et *minus*, ut supra dictum est, quæst. 112, art. 4. Ergo non recipitur subito in subjecto. Cum igitur ad justificationem impii requiratur gratiæ infusio, videtur quod justificatio impii non possit esse in instanti.

4. Præterea, motus liberi arbitrii, qui ad justificationem impii concurrit, est meritorius; et ita oportet quod procedat à gratiâ, sine quâ nullum est meritum, ut infra dicitur, quæst. 114, art. 2. Sed prius est aliquid consequi formam quàm secundum formam operari. Ergo prius infunditur gratia, et postea liberum arbitrium movetur in Deum et in detestationem peccati. Non ergo justificatio est tota simul.

5. Præterea, si gratia infundatur animæ, oportet dare aliquod instans in quo primò animæ insit; similiter, si culpa remittitur, oportet ultimum instans dare in quo homo culpæ subjaceat; sed non potest esse idem instans, quia sic opposita simul inessent eidem. Ergo oportet esse duo instantia sibi succedentia, inter quæ, secundum Philosophum, in 6 Physic., text. 2, oportet esse tempus medium. Non ergo justificatio fit tota simul, sed successivè.

Sed contra est quod justificatio impii fit per gratiam Spiritus sancti justificantis. Sed Spiritus sanctus subito advenit mentibus hominum, secundum illud Act. 2, 2: *Factus est repente de cælo sonus tanquàm advenientis spiritus vehementis*; ubi dicit Glossa (interl. hic, et est Ambros., sup. illud Luc. 1: *Abiit in montana*) quod *nescit tarda molimina Spiritus sancti gratia*. Ergo justificatio impii non est successiva, sed instantanea.

Respondeo dicendum quod tota justificatio impii originaliter consistit in gratiæ infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiæ autem infusio fit in instanti absque successione. Cujus ratio est quia quod aliqua forma non subito imprimatur subjecto, contingit ex hoc quod subjectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subjectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem præcedentem, forma substantialis acquiritur materiæ; et eadem ratione quia diaphanum est secundum se dispositum ad lumen recipiendum, subito illuminatur à corpore lucido in actu. Dictum est autem supra, quæst. 112, art. 2, quod Deus ad hoc quod gratiam infundat animæ, non requirit aliquam disposi-

tionem, nisi quam ipse facit. Facit hujusmodi dispositionem sufficientem ad susceptionem gratiæ quandoque quidem subito, quandoque autem paulatim et successivè, ut supra dictum est, quæst. 112, art. 2, ad 2. Quodd enim agens naturale non subito possit disponere materiam, contingit ex hoc quod est aliqua proportio (1) ejus quod in materiâ resistit, ad virtutem agentis; et propter hoc videmus quod quantò virtus agentis fuerit fortior, tantò materia citius disponitur. Cum igitur virtus divina sit infinita, potest quamcumque materiam creatam subito disponere ad formam, et multò magis liberum arbitrium hominis, cujus motus potest esse instantaneus secundum naturam. Sic igitur justificatio impii fit à Deo in instanti.

Ad primum ergo dicendum quod motus liberi arbitrii, qui concurrit ad justificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod præcedit aliqua deliberatio, quæ non est de substantiâ justificationis, sed via in justificationem; sicut motus localis est via ad illuminationem, et alteratio ad generationem.

Ad secundum dicendum quod, sicut in 1 dictum est, quæst. 85, art. 5, nihil prohibet duo simul intelligere actu, secundum quod sunt quodammodo unum, sicut simul intelligimus subjectum et prædicatum, in quantum uniuntur in ordine affirmationis unius. Et per eundem modum liberum arbitrium potest in duo simul moveri, secundum quod unum ordinatur in aliud. Motus autem liberi arbitrii in peccatum ordinatur ad motum liberi arbitrii in Deum; propter hoc enim homo detestatur peccatum, quia est contra Deum, cui vult adhærere. Et ideò liberum arbitrium in justificatione impii simul detestatur peccatum, et convertit se ad Deum; sicut etiam corpus simul recedendo ab uno loco accedit ad alium.

Ad tertium dicendum quod non est ratio quare forma subito in materiâ non recipiatur, quia magis et minus potest inesse; sic enim lumen non subito reciperetur in aere, qui potest magis et minus illuminari. Sed ratio est accipienda ex parte dispositionis materiæ vel subjecti, ut dictum est in corp. art.

Ad quartum dicendum quod in eodem instanti in quo forma acquiritur, incipit res operari secundum formam; sicut ignis statim cum est generatus, movetur sursùm; et si motus ejus esset instantaneus, in eodem instanti compleretur. Motus autem liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus. Et ideò non oportet quod justificatio impii sit successiva.

Ad quintum dicendum quod successio duorum oppositorum in eodem subjecto aliter est consideranda in his quæ subjacent temporis, et aliter in his quæ sunt supra tempus. In his enim quæ subjacent temporis, non est

dare ultimum instans, in quo forma prior subjecto inest; est autem dare ultimum tempus et primum instans in quo forma subsequens inest materiæ, vel subjecto. Cujus ratio est, quia in tempore non potest accipi ante unum instans aliud instans præcedens immediatè, eò quod instantia non consequenter se habent in tempore, sicut nec puncta in lineâ, ut probatur in 6 Physic., text. 1 et seq., sed tempus terminatur ad instans. Et ideò in toto tempore præcedenti, quo aliquid movetur ad unam formam, subest formæ oppositæ; et in ultimo instanti illius temporis, quod est primum instans sequentis temporis, habet formam, quæ est terminus motus. Sed in his quæ sunt supra tempus, aliter se habet. Si qua enim successio sit ibi affectuum vel intellectualium conceptionum (puta in Angelis), talis successio non mensuratur tempore continuo, sed tempore discreto; sicut et ipsa quæ mensurantur, non sunt continua, ut in 1 habitum est, quæst. 53, art. 2 et 3. Unde in talibus est dandum ultimum instans, in quo primum fuit, et primum instans, in quo est id quod sequitur. Nec oportet esse tempus medium, quia non est ibi continuitas temporis, quæ hoc requirebat (1). Mens autem humana, quæ justificatur, secundum se quidem est supra tempus, sed per accidens subditur temporis, in quantum scilicet intelligit cum continuo et tempore secundum phantasmata, in quibus species intelligibiles considerat, ut in 1 dictum est, quæst. 85, art. 1 et 2. Et ideò judicandum est secundum hoc de ejus mutatione secundum conditionem motuum temporalium, ut scilicet dicamus quod non est dare ultimum instans in quo culpa infuit, sed ultimum tempus; est autem dare primum instans in quo gratia inest; in toto autem tempore præcedenti inerat culpa.

ARTICULUS VIII. — *Utrum gratiæ infusio sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii.* — (4, dist. 17, quæst. 1, art. 4, quæst. 1, et quæst. 2, art. 5, quæst. 1, ad 2, et Ver. quæst. 26, art. 7.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod gratiæ infusio non sit prima ordine naturæ inter ea quæ requiruntur ad justificationem impii. Prius enim est recedere à malo, quam accedere ad bonum, secundum illud Ps. 33, 15: *Declina à malo, et fac bonum.* Sed remissio culpæ pertinet ad recessum à malo, infusio autem gratiæ pertinet ad prosecutionem boni. Ergo naturaliter prius est remissio culpæ quam infusio gratiæ.

2. Præterea, dispositio præcedit naturaliter formam ad quam disponit. Sed motus liberi arbitrii est quædam dispositio ad susceptionem gratiæ. Ergo naturaliter præcedit infusionem gratiæ.

3. Præterea, peccatum impedit animam, ne liberè tendat in Deum. Sed prius est remove-
re id quod prohibet motum, quam motus sequa-

(1) Ita cum Mss. Nicolaius, optimè. Editi passim, *disproportio*.

(1) Ita edit. Rom. et Patav. Nicolaius, *quæ ad hoc requiruntur*.

tur. Ergo prius est naturaliter remissio culpæ, et motus liberi arbitrii in peccatum, quam motus liberi arbitrii in Deum, et quam infusio gratiæ.

Sed contra, causa est prior naturaliter suo effectu. Sed gratiæ infusio causa est omnium aliorum quæ requiruntur ad justificationem impii, ut supra dictum est, articulis præc. Ergo est naturaliter prior.

Respondeo dicendum quòd prædicta quatuor quæ requiruntur ad justificationem impii, tempore quidem sunt simul, quia justificatio impii non est successiva, ut dictum est art. præc.; sed ordine naturæ unum eorum est prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiæ infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum verò est remissio culpæ.

Cujus ratio est quia in quolibet motu naturaliter primum est motio ipsius moventis; secundum autem est dispositio materiæ, sive motus ipsius mobilis; ultimum verò est finis vel terminus motus, ad quem terminatur motio moventis. Ipsa igitur Dei moventis motio est gratiæ infusio, ut dictum est supra, art. 6 hujus quæst.; motus autem vel dispositio mobilis est duplex motus liberi arbitrii; terminus autem, vel finis motus est remissio culpæ, ut ex supra dictis patet, ibid. Et ideò naturali ordine primum in justificatione impii est gratiæ infusio, secundum est motus liberi arbitrii in Deum; tertium verò est motus liberi arbitrii in peccatum; propter hoc enim ille qui justificatur, detestatur peccatum, quia est contra Deum; unde motus liberi arbitrii in Deum præcedit naturaliter motum liberi arbitrii in peccatum, cum sit causa et ratio ejus; quartum verò et ultimum est remissio culpæ, ad quam ista transmutatio ordinatur sicut ad finem, ut dictum est art. 1 et 6 hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum quòd recessus à termino et accessus ad terminum dupliciter considerari possunt: uno modo ex parte mobilis; et sic naturaliter recessus à termino præcedit accessum ad terminum; prius enim est in subjecto mobili oppositum, quod abjicitur, et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est è converso: agens enim per formam, quæ in eo præexistit, agit ad removendum contrarium; sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras: et ideò ex parte solis prius est illuminare quam tenebras remove; ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari à tenebris quam consequi lumen ordine naturæ, licet utrumque sit simul tempore. Et quia infusio gratiæ et remissio culpæ dicuntur ex parte Dei justificantis, ideò ordine naturæ prior est gratiæ infusio quam culpæ remissio. Sed si sumantur ea quæ sunt ex parte hominis justificati; est è converso; nam prius est ordine naturæ liberatio à culpâ, quam consecutio gratiæ justificantis.

Vel potest dici quòd termini justificationis sunt culpa sicut à quo, et justitia sicut ad quem; gratia verò est causa remissionis culpæ

et adeptionis justitiæ.

Ad secundum dicendum quòd dispositio subjecti præcedit susceptionem formæ ordine naturæ; sequitur tamen actionem agentis, per quam etiam ipsum subjectum disponitur; et ideò motus liberi arbitrii naturæ ordine præcedit consecutionem gratiæ; sequitur autem gratiæ infusionem.

Ad tertium dicendum quòd, sicut Philosophus dicit in 2 Physic., text. 89, *in motibus animi omnino præcedit motus in principium speculationis, vel in finem actionis*; sed in exterioribus motibus remotio impedimenti præcedit assecutionem finis. Et quia motus liberi arbitrii est motus animi, prius naturæ ordine movetur in Deum sicut in finem, quam ad removendum impedimentum peccati.

ARTICULUS IX. — *Utrum justificatio impii sit maximum opus Dei.* — (3 part., quæst. 43, art. 4, ad 2, et 4, dist. 17, quæst. 1, art. 5, quæst. 1, ad 1, et dist. 46, quæst. 2, art. 1, quæst. 3, ad 2, et Joan. 14, lect. 4.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impii non sit maximum opus Dei. Per justificationem enim impii consequitur aliquis gratiam viæ. Sed per glorificationem consequitur aliquis gratiam patriæ, quæ major est. Ergo glorificatio Angelorum vel hominum est majus opus quam justificatio impii.

2. Præterea, justificatio impii ordinatur ad bonum particulare unius hominis. Sed bonum universi est majus quam bonum unius hominis, ut patet in 1 Ethic., cap. 2, in fine. Ergo majus opus est creatio cæli et terræ, quam justificatio impii.

3. Præterea, majus est ex nihilo aliquid facere, et ubi nihil cooperatur agenti, quam ex aliquo facere aliquid cum aliquâ cooperatione patientis. Sed in opere creationis ex nihilo fit aliquid, unde nihil potest cooperari agenti; sed in justificatione impii Deus ex aliquo aliquid facit, id est, ex impio justum; et est ibi aliqua cooperatio ex parte hominis, quia est ibi motus liberi arbitrii, ut dictum est art. 3 hujus qu. Ergo justificatio impii non est maximum opus Dei.

Sed contra est quod in Psal. 144, 9, dicitur: *Miserationes ejus super omnia opera ejus*, et in Collectâ dicitur: *Deus, qui omnipotentiam tuam parcendo maximè et miserando manifestas*, et Augustinus dicit, tract. 72 in Joan., à med., exponens illud Joan. 14: *Majora horum faciet, quòd majus opus est ut ex impio justus fiat, quam creare cælum et terram.*

Respondeo dicendum quòd opus aliquod potest dici magnum dupliciter: uno modo ex parte modi agendi, et sic maximum opus est opus creationis, in quo ex nihilo fit aliquid; alio modo potest dici opus magnum propter magnitudinem ejus quod fit, et secundum hoc majus opus est justificatio impii, quæ terminatur ad bonum æternum divinæ participationis, quam creatio cæli et terræ, quæ terminatur ad bonum naturæ mutabilis. Et ideò

Augustinus cum dixisset, quòd *majus est quòd ex impio fiat justus, quàm creare cælum et terram*, subjungit: *Cælum enim, et terra transibit, prædestinatorum autem salus et justificatio permanebit.*

Sed sciendum est quòd aliquid magnum dicitur dupliciter: uno modo secundum quantitatem absolutam; et hoc modo donum gloriæ est majus quàm donum gratiæ justificantis impium; et secundum hoc glorificatio justorum est majus opus quàm justificatio impii. Alio modo dicitur aliquid magnum quantitate proportionis, sicut dicitur mons parvus et millium magnum; et hoc modo donum gratiæ impium justificantis est majus quàm donum gloriæ beatificantis justum, quia plus excedit donum gratiæ dignitatem impii, qui erat dignus pœnâ, quàm donum gloriæ dignitatem justî, qui ex hoc ipso quòd est justificatus, est dignus gloriâ. Et ideò Augustinus dicit ibidem: *Judicet qui potest, utrum majus sit justos Angelos creare, quàm impios justificare. Certè si æqualis est utrumque potentiæ, hoc majoris est misericordiæ.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum quòd bonum universi est majus quàm bonum particulare unius, si accipiatur utrumque in eodem genere. Sed bonum gratiæ unius majus est quàm bonum naturæ totius universi.

Ad tertium dicendum quòd ratio illa procedit ex parte modi agendi, secundum quem creatio est maximum opus Dei.

ARTICULUS X. — *Utrum justificatio impii sit opus miraculosum.* — (*Inf., quæst. 105, art. 7, ad 1, et 3 part., quæst. 44, art. 3, ad 1, et 3, et 2, dist. 28, quæst. 1, art. 3, ad 2, et 4, dist. 17, quæst. 1, art. 5, quæst. 1, et Pot. quæst. 6, art. 2, ad 6.*)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd justificatio impii sit opus miraculosum. Opera enim miraculosa sunt majora non miraculosis. Sed justificatio impii est majus opus quàm alia opera miraculosa, ut patet per Augustinum in auctoritate inductâ art. præc., arg. *Sed cont.* Ergo justificatio impii est opus miraculosum.

2. Præterea, motus voluntatis ita est in animâ, sicut inclinatio naturalis in rebus naturalibus. Sed quando Deus aliquid operatur in rebus naturalibus contra inclinationem naturæ, est opus miraculosum, sicut cum illuminat cæcum, vel suscitât mortuum; voluntas autem impii tendit in malum. Cum igitur Deus justificando hominem moveat eum in bonum, videtur quòd justificatio impii sit miraculosa.

3. Præterea, sicut sapientia est donum Dei, ita et justitia. Sed miraculosum est quòd aliquis subito sine studio sapientiam assequatur à Deo. Ergo miraculosum est quòd aliquis impius justificetur à Deo.

Sed contra, opera miraculosa sunt supra potentiam naturalem. Sed justificatio impii non est supra potentiam naturalem; dicit enim Augustinus, in lib. de Prædest. sanct., cap. 5, sub. fin., quòd *posse habere fidem, sic ut posse habere charitatem, naturæ est homi-*

num: habere autem fidem, quemadmodum habere charitatem, gratiæ est fidelium. Ergo justificatio impii non est miraculosa.

Respondeo dicendum quòd in operibus miraculosis tria consueverunt inveniri: quorum unum est ex parte potentiæ agentis, quia solâ divinâ virtute fieri possunt; et ideò sunt simpliciter mira, quasi habentia causam occultam, ut in 1 dictum est, quæst. 105, art. 7, et secundum hoc tam justificatio impii, quàm creatio mundi, et universaliter omne opus quod à solo Deo fieri potest, miraculosum dici potest.

Secundò in quibusdam miraculosis operibus invenitur quòd forma inducta est supra naturalem potentiam talis materiæ, sicut in suscitatione mortui vita est supra naturalem potentiam talis corporis; et quantum ad hoc justificatio impii non est miraculosa, quia naturaliter anima est gratiæ capax; eo enim ipso quòd facta est ad imaginem Dei, capax est Dei per gratiam, ut Augustinus dicit, loc. prox. cit.

Tertio modo in operibus miraculosis invenitur aliquid præter solitum et consuetum ordinem causandi effectum; sicut cum aliquis infirmus sanitatem perfectam assequitur subito præter solitum cursum sanationis quæ fit à naturâ vel arte; et quantum ad hoc justificatio impii quandoque est miraculosa et quandoque non. Est enim iste communis et consuetus cursus justificationis, ut Deo movente interiùs animam, homo convertatur ad Deum, primò quidem conversione imperfectâ, ut postmodum ad perfectam deveniat, quia *charitas inchoata meretur augeri, ut aucta mereatur perfici*, sicut Augustinus dicit, tract. 5 in Epist. Joan., ante med. Quandoque verò tam vehementer Deus animam movet, ut statim quamdam perfectionem justitiæ assequatur, sicut fuit in conversione Pauli, adhibita etiam exteriùs miraculosâ prostratione: et ideò conversio Pauli tantumquàm miraculosa in Ecclesiâ commemoratur.

Ad primum ergo dicendum quòd quædam miraculosa opera, etsi sint minora quàm justificatio impii, quantum ad bonum quod fit, sunt tamen præter consuetum ordinem talium effectuum; et ideò plus habent de ratione miraculi.

Ad secundum dicendum quòd non quandoque res naturalis movetur contra suam inclinationem, est opus miraculosum; alioquin miraculosum esset quòd aqua calefieret, vel quòd lapis sursum projiceretur, sed quando (1) hoc fit præter ordinem propriæ causæ, quæ nata est facere hoc. Justificare autem impium nulla alia causa potest nisi Deus, sicut nec aquam calefacere nisi ignis; et ideò justificatio impii à Deo quantum ad hoc non est miraculosa.

Ad tertium dicendum quòd, sapientiam et scientiam homo natus est acquirere à Deo

(1) Ita codd. Tarrac., Camer., Alcan. et Paris., cum Nicolaio et edit. Patav. 1712. Edit. Rom. et Patav. 1698, quandoque; hæc tamen posterior habet in margine: *Al., quando.*

per proprium ingenium et studium; et ideo quando præter hunc modum homo sapiens vel sciens efficitur, est miraculosum. Sed gratiam justificantem non est homo natus acquirere per suam operationem, sed Deo operante. Unde non est simile.

QUESTIO CXIV.

DE MERITO, QUOD EST EFFECTUS GRATIÆ COOPERANTIS. — (*In decem articulos divisa.*)

Deinde considerandum est de merito, quod est effectus gratiæ cooperantis; et circa hoc quærentur decem: 1° utrùm homo possit aliquid mereri à Deo; 2° utrùm aliquis sine gratiâ possit mereri vitam æternam; 3° utrùm aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno; 4° utrùm gratia sit principium merendi, mediante charitate principaliter; 5° utrùm homo possit sibi mereri primam gratiam; 6° utrùm homo possit eam mereri alii; 7° utrùm possit sibi aliquis mereri reparationem post lapsum; 8° utrùm possit sibi aliquis mereri augmentum gratiæ vel charitatis; 9° utrùm possit sibi mereri finalem perseverantiam; 10° utrùm bona temporalia cadant sub merito.

ARTICULUS PRIMUS. — *Utrùm homo possit aliquid mereri à Deo.* — (*Sup., quæst. 21, art. 4, et 2, dist. 5, quæst. 2, art. 1, et dist. 28, art. 4, et Hebr. 6, lect. 3.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit aliquid mereri à Deo. Nullus enim videtur mercedem mereri ex hoc quod reddit alteri quod debet. Sed per omnia bona quæ facimus, non possumus sufficienter recompensare Deo quod debemus, quin semper ampliùs debeamus, ut etiam Philosophus dicit in 8, cap. ult., post med. Unde et Luc. 17, 10, dicitur: *Cùm omnia quæ præcepta sunt, feceritis, dicite: Servi inutiles sumus; quod debuimus facere, fecimus.* Ergo homo non potest aliquid mereri à Deo.

2. Præterea, ex eo quod aliquis sibi proficit, nihil videtur mereri apud Deum cui nihil proficit. Sed homo benè operando sibi proficit, vel alteri homini, non autem Deo; dicitur enim Job 35, 7: *Si justè egeris, quid donabis ei; aut quid de manu tuâ accipiet?* Ergo homo non potest aliquid à Deo mereri.

3. Præterea, quicumque apud aliquem aliquid meretur, constituit eum sibi debitorem; debitum est ut aliquis merenti mercedem repondat. Sed Deus nulli est debitor; unde dicitur Roman. 11, 35: *Quis prior dedit ei, et retribuetur ei?* Ergo nullus à Deo potest aliquid mereri.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 31, 16: *Est merces operi tuo.* Sed merces dicitur quod merito redditur. Ergo videtur quod homo possit à Deo mereri.

Respondeo dicendum quod meritum et merces ad idem referuntur. Id enim *merces* dicitur, quod alicui recompensatur pro retributione operis vel laboris, quasi quoddam pretium ipsius. Unde sicut reddere justum pretium pro re acceptâ ab aliquo est actus justitiæ, ita etiam recompensare mercedem operis vel laboris, est actus justitiæ. Justitia autem æqualitas quædam est, ut patet per

Philosophum, in 5 Ethic., cap. 4, in princ., et ideo simpliciter est justitia inter eos quorum est simpliciter æqualitas; eorum verò quorum non est simpliciter æqualitas, non est simpliciter justitia, sed quidam justitiæ modus potest esse; sicut dicitur quoddam *jus paternum*, sive *dominativum*, ut in eodem libro, cap. 6, Philosophus dicit.

Et propter hoc in his in quibus est simpliciter justum, est etiam simpliciter ratio meriti et mercedis; in quibus autem est secundum quid justum, et non simpliciter, in his etiam non simpliciter est ratio meriti, sed secundum quid, in quantum salvatur ibi justitiæ ratio: sic enim et filius meretur aliquid à patre, et servus à domino. Manifestum est autem quod inter Deum et hominem est maxima inæqualitas (in infinitum enim distant), et totum quod est hominis bonum, est à Deo. Unde non potest hominis ad Deum (1) esse justitia secundum absolutam æqualitatem, sed secundum proportionem quamdam, in quantum scilicet uterque operatur secundum modum suum. Modus autem et mensura humanæ virtutis homini (2) est à Deo. Et ideo meritum hominis apud Deum esse non potest nisi secundum præsuppositionem divinæ ordinationis; ita scilicet ut id homo consequatur à Deo per suam operationem, quasi mercedem, ad quod Deus ei virtutem operandi deputavit, sicut etiam res naturales hoc consequuntur per proprios motus, et operationes ad quod à Deo sunt ordinatæ, differenter tamen, quia creatura rationalis se ipsam movet ad agendum per liberum arbitrium, unde sua actio habet rationem meriti; quod non est in aliis creaturis.

Ad primum ergo dicendum quod homo, in quantum propriâ voluntate facit illud quod debet, meretur; alioquin actus justitiæ, quo quis reddit debitum, non esset meritorius.

Ad secundum dicendum quod Deus ex bonis nostris non quærit utilitatem, sed gloriam, id est, manifestationem suæ bonitatis; quod etiam ex suis operibus quærit. Ex hoc autem quod eum colimus, nihil ei accrescit, sed nobis; et ideo meremur aliquid à Deo, non quasi ex nostris operibus aliquid ei accrescat, sed in quantum propter ejus gloriam operamur.

Ad tertium dicendum quod quia actio nostra non habet rationem meriti nisi ex præsuppositione divinæ ordinationis, non sequitur quod Deus efficiatur simpliciter debitor nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ut sua ordinatio impleatur.

ARTICULUS II. — *Utrùm aliquis sine gratiâ possit mereri vitam æternam.* — (*Sup., qu. 109, art. 5, et locis ibi inductis.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis sine gratiâ possit mereri vitam æternam. Illud enim homo à Deo meretur ad quod divinitus ordinatur, sicut dictum est art. præc. Sed homo secundum suam na-

(1) Ita cum codd., Conrado et Garcia, editi passim. Al., à Deo.

(2) Ita edit. Rom. Al., hominis.

turam ordinatur ad beatitudinem sicut ad finem; unde etiam naturaliter appetit esse beatus. Ergo homo per sua naturalia absque gratiâ mereri potest beatitudinem, quæ est vita æterna.

2. Præterea, idem opus quantum est minus debitum, tantum est magis meritorium. Sed minus debitum est bonum quod fit ab eo qui minoribus beneficiis est præventus. Cum igitur ille qui habet solum bona naturalia, minora beneficia sit consecutus à Deo quam ille qui cum naturalibus habet gratuita, videtur quod ejus opera sint apud Deum magis meritoria; et ita si ille qui habet gratiam, potest mereri aliquo modo vitam æternam, multo magis ille qui non habet.

3. Præterea, misericordia et liberalitas Dei in infinitum excedit misericordiam et liberalitatem humanam. Sed unus homo potest apud alium mereri, etiamsi nunquam ejus gratiam ante habuerit. Ergo videtur quod magis homo absque gratiâ vitam æternam possit à Deo mereri.

Sed contra est quod Apostolus dicit, Rom. 6, 23 : *Gratia Dei vita æterna.*

Respondeo dicendum quod hominis sine gratiâ duplex status considerari potest, sicut supra dictum est, quæst. 109, art. 2 : unus quidem naturæ integræ, qualis fuit in Adam ante peccatum; alius autem naturæ corruptæ, sicut est in nobis ante reparationem gratiæ.

Si ergo loquamur de homine quoad primum statum, sic unâ ratione non potest homo mereri absque gratiâ vitam æternam per pura naturalia, quia scilicet meritum hominis dependet ex præordinatione divinâ. Actus autem cujuscumque rei non ordinatur divinitus ad aliquid excedens proportionem virtutis quæ est principium actûs; hoc enim est ex institutione divinæ providentiæ ut nihil agat ultra suam virtutem. Vita autem æterna est quoddam bonum excedens proportionem naturæ creatæ; quia etiam excedit cognitionem et desiderium ejus, secundum illud 1 ad Corinth. 2, 9 : *Nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit.* Et inde est quod nulla natura creata est sufficiens principium actûs meritorii vitæ æternæ, nisi superaddatur aliquod supernaturale donum, quod *gratia* dicitur. Si verò loquamur de homine sub peccato existente, additur cum hoc secunda ratio, propter impedimentum peccati. Cum enim peccatum sit quædam Dei offensa excludens à vitâ æternâ, ut patet per supra dicta, quæst. 71, art. 6, et quæst. 113, art. 2, nullus in statu peccati existens potest vitam æternam mereri, nisi prius Deo reconcilietur dimisso peccato, quod fit per gratiam. Peccatori enim non dabitur vita, sed mors, secundum illud Rom. 6, 23 : *Stipendia peccati mors.*

Ad primum ergo dicendum quod Deus ordinavit humanam naturam ad finem vitæ æternæ consequendum non propriâ virtute, sed per auxilium gratiæ; et hoc modo ejus actus potest esse meritorius vitæ æternæ.

Ad secundum dicendum quod homo sine gratiâ non potest habere æquale opus operi quod ex gratiâ procedit, quia quantum est per-

fectius principium actionis, tantum est perfectior actio. Sequeretur autem ratio, suppositâ æqualitate operationis utrobique.

Ad tertium dicendum quod quantum ad primam rationem inductam, dissimiliter se habet in Deo et in homine : nam homo omnem virtutem benefaciendi habet à Deo, non autem ab homine; et ideo à Deo non potest homo aliquid mereri nisi per donum ejus; quod Apostolus signanter exprimit, dicens : *Quis prior dedit ei, et retribuetur illi?* Sed ab homine potest quis mereri, antequam ab eo acceperit, per id quod accipit à Deo.

Sed quantum ad secundam rationem sumptam ex impedimento peccati, simile est de homine et de Deo, quia etiam homo ab alio mereri non potest, quem offendit prius (1), nisi ei satisfaciens reconcilietur.

ARTICULUS III. — *Utrum homo in gratiâ constitutus possit mereri vitam æternam ex condigno.* — (3 part., quæst. 48, art. 1, corp., et 2, dist. 27, art. 3, et art. 3, corp., et 3, dist. 4, qu. 3, art. 1, ad 1 et 5, et Rom. 4, lect. 3, et cap. 6, fin., et cap. 8, lect. 4, fin.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in gratiâ constitutus non possit mereri vitam æternam ex condigno; dicit enim Apostolus, ad Rom. 8, 18 : *Non sunt condignæ passionibus hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis.* Sed inter alia opera meritoria maximè videntur esse meritoria sanctorum passionibus. Ergo nulla opera hominum sunt meritoria vitæ æternæ ex condigno.

2. Præterea, super illud Rom. 6, 23 : *Gratia Dei vita æterna*, dicit Glossa (ord. August. lib. de Grat. et lib. Arb., cap. 9) : *Posset rectè dicere : « Stipendium justitiæ vita æterna; » sed maluit dicere : « Gratia Dei vita æterna; » ut intelligeremus, Deum ad æternam vitam pro sua miseratione nos perducere, non meritis nostris.* Sed id quod ex condigno quis meretur, non ex miseratione, sed ex merito accipit. Ergo videtur quod homo non possit per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

3. Præterea, illud meritum videtur esse condignum, quod æquatur mercedi. Sed nullus actus præsentis vitæ potest æquari vitæ æternæ, quæ cognitionem et desiderium nostrum excedit; excedit etiam charitatem vel dilectionem viæ, sicut et excedit naturam. Ergo homo non potest per gratiam mereri vitam æternam ex condigno.

Sed contra, id quod redditur secundum justum judicium, videtur esse merces condigna. Sed vita æterna redditur à Deo secundum judicium justitiæ, secundum illud 2 ad Tim. 4, 8 : *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illâ die justus judex.* Ergo homo meretur vitam æternam ex condigno.

Respondeo dicendum quod opus meritorium hominis dupliciter considerari potest : uno modo, secundum quod procedit ex libero ar-

(1) Ita cum cod. Alean. aliisque edit. Rom. et Patav. 1698. Garcia. theologi, Nicolaius et edit. Pat. 1712, quem offendit, nisi prius.

bitrio; alio modo, secundum quod procedit ex gratiâ Spiritûs sancti.

Si consideretur secundum substantiam operis, et secundum quod procedit ex libero arbitrio, sic non potest ibi esse condignitas propter maximam inæqualitatem; sed est ibi congruitas propter quamdam æqualitatem proportionis. Videtur enim congruum ut homini operanti secundum suam virtutem, Deus recompenset secundum excellentiam suæ virtutis. Si autem loquamur de opere meritorio, secundum quod procedit ex gratiâ Spiritûs sancti, sic est meritorium vitæ æternæ ex condigno. Sic enim valor meriti attenditur secundum virtutem Spiritûs sancti moventis nos in vitam æternam, secundum illud Joan. 4, 14: *Fiet in eo fons aquæ salientis in vitam æternam*. Attenditur etiam pretium operis secundum dignitatem gratiæ, per quam homo consors factus divinæ naturæ adoptatur in filium Dei, cui debetur hæreditas ex ipso jure adoptionis, secundum illud Rom. 8, 17: *Si filii, et hæredes*.

Ad primum ergo dicendum quod Apostolus loquitur de passionibus sanctorum secundum eorum substantiam.

Ad secundum dicendum quod verbum illius Glossæ intelligendum est quantum ad primam causam perveniendi ad vitam æternam, quæ est miseratio Dei. Meritum autem nostrum est causa subsequens.

Ad tertium dicendum quod gratia Spiritûs sancti, quam in præsentī habemus, etsi non sit æqualis gloriæ in actu, est tamen æqualis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter per gratiam inhabitat hominem Spiritus sanctus, qui est sufficiens causa vitæ æternæ; unde et dicitur esse pignus hæreditatis nostræ, 2 ad Corinth. 1.

ARTICULUS IV. — *Utrum gratia sit principium meriti principaliter per charitatem quàm per alias virtutes.* — (2-2, quæst. 182, art. 2, corp., et 3, dist. 30, art. 3, et 4, dist. 20, art. 2, qu. 3, et dist. 49, quæst. 1, art. 4, qu. 4, et Pot. qu. 6, art. 9, corp., et Rom. 8, lect. 5, princ., et Heb. 6, lect. 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit principium meriti principaliter per charitatem quàm per alias virtutes. Merces enim operi debetur, secundum illud Matth. 20, 9: *Voca operarios, et redde illis mercedem suam*. Sed quælibet virtus est principium alicujus operis; est enim virtus habitus operativus, ut supra habitum est, quæst. 55, art. 2. Ergo quælibet virtus est æqualiter principium merendi.

2. Præterea, Apostolus dicit 1 ad Corinth. 3, 8: *Unusquisque propriam mercedem accipiet secundum proprium laborem*. Sed charitas magis diminuit laborem quàm augeat, quia, sicut Augustinus dicit, in lib. de Verbis Dom. (serm. 9, cap. 3, et serm. 49 de Temp., vers. fin.), *omnia sæva et immania, facilia et propè nulla facit amor*. Ergo charitas non est principaliter principium merendi quàm alia virtus.

3. Præterea, illa virtus videtur principaliter esse principium merendi cujus actus sunt

maximè meritorii. Sed maxime meritorii videntur esse actus fidei et patientiæ, sive fortitudinis, sicut patet in martyribus, qui pro fide patienter et fortiter usque ad mortem certaverunt. Ergo aliæ virtutes principaliter sunt principium merendi quàm charitas.

Sed contra est quod Dominus, Joan. 14, 21, dicit: *Si quis diligit me (1), diligetur à Patre meo, et ego diligam eum, et manifestabo ei me ipsum*. Sed in manifestâ Dei cognitione consistit vita æterna, secundum illud Joan. 17, 3: *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et vivum (2)*. Ergo meritum vitæ æternæ maximè residet penès charitatem.

Respondeo dicendum quod, sicut ex dictis accipi potest, art. 1 hujus quæst., humanus actus habet rationem merendi ex duobus: primò quidem et principaliter ex divinâ ordinatione, secundum quod actus dicitur esse meritorius illius boni ad quod homo divinitus ordinatur. Secundò verò ex parte liberi arbitrii, in quantum scilicet homo habet præ cæteris creaturis ut per se agat voluntariè agens.

Et quantum ad utrumque principalitas meriti penès charitatem consistit: primò enim considerandum est quod vita æterna in Dei fruitione consistit. Motus autem humanæ mentis ad fruitionem divini boni est proprius actus charitatis, per quem (3) omnes actus aliarum virtutum ordinantur in hunc finem, secundum quod aliæ virtutes imperantur à charitate. Et ideò meritum vitæ æternæ primò pertinet ad charitatem, ad alias autem virtutes secundariò, secundum quod earum (4) actus à charitate imperantur. Similiter etiam manifestum est quod id quod ex amore facimus, maximè voluntariè facimus. Unde etiam secundum quod ad rationem meriti requiritur quod sit voluntarium, principaliter meritum charitati attribuitur.

Ad primum ergo dicendum quod charitas, in quantum habet ultimum finem pro objecto, movet alias virtutes ad operandum. Semper enim habitus ad quem pertinet finis, imperat habitibus ad quos pertinent ea quæ sunt ad finem, ut ex supra dictis patet, quæst. 9, art. 1.

Ad secundum dicendum quod opus aliquod potest esse laboriosum et difficile dupliciter: uno modo ex magnitudine operis; et sic magnitudo laboris pertinet ad augmentum meriti; et sic charitas non diminuit laborem, imò facit aggredi opera maxima; *magna enim operatur, si est*, ut Gregorius dicit in quâdam homiliâ (30 in Evang., parum à princip.). Alio modo ex defectu ipsius operantis; unicuique enim est laboriosum et difficile quod non promptâ voluntate facit; et talis labor diminuit meritum, et à charitate tollitur.

Ad tertium dicendum quod fidei actus non est meritorius, nisi fides per dilectionem operetur, ut dicitur ad Galat. 5. Similiter enim actus patientiæ et fortitudinis non est meritorius, nisi aliquis ex charitate hæc operetur,

(1) Vulgata: *Qui autem diligit me*.

(2) In Vulgata deest *et vivum*.

(3) Ita cum. cod. Alcan. aliisque edit. Rom. et Pat. Theologi et Nicolaius, *per quam*.

(4) Ita cæd. prædictus, et edit. Pat. 1712. Al., *eorum*.

secundum illud 1 ad Corinth. 13, 3 : *Si tradidero corpus meum, ita ut ardeam, charitatem autem non habuero, nihil mihi prodest.*

ARTICULUS V. — *Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam.* — (3 part., quæst. 2, art. 2, corp., et 2, dist. 17, art. 4, ad 6, et 3, dist. 19, quæst. 1, art. 1, quæst. 1, corp., et 3 cont., cap. 149 et 150, et Ver. quæst. 19, art. 6 et 7, corp., et Joan. 10, lect. 4, et Ephes. 2, lect. 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit sibi mereri primam gratiam, quia, ut Augustinus dicit, in præf. psal. 31, aliquant. ante med., *fides meretur justificationem.* Justificatur autem homo per primam gratiam. Ergo homo potest mereri sibi primam gratiam.

2. Præterea, Deus non dat gratiam nisi dignis. Sed non dicitur aliquis dignus aliquo bono, nisi qui ipsum promeruit ex condigno. Ergo aliquis ex condigno potest mereri primam gratiam.

3. Præterea, apud homines aliquis potest promereri donum jam acceptum, sicut qui accepit equum à domino, meretur ipsum bene utendo eo in servitio domini. Sed Deus liberalior est quam homo. Ergo multò magis primam gratiam jam susceptam potest homo promereri à Deo per subsequentia opera.

Sed contra est quod ratio gratiæ repugnat mercedi operum, secundum illud Rom. 4, 4 : *Ei qui operatur, merces non imputatur secundum gratiam, sed secundum debitum.* Sed illud meretur homo quod imputatur ei secundum debitum, quasi merces operum ejus. Ergo primam gratiam non potest homo mereri.

Respondeo dicendum quod donum gratiæ considerari potest dupliciter : uno modo secundum rationem gratuiti doni ; et sic manifestum est quod omne meritum repugnat gratiæ, quia, ut ad Rom. 11, 9, Apostolus dicit, *si autem gratia, jam non ex operibus.*

Alio modo potest considerari secundum naturam ipsius rei quæ donatur ; et sic etiam non potest cadere sub merito non habentis gratiam, tum quia excedit proportionem naturæ, tum etiam quia ante gratiam in statu peccati homo habet impedimentum promerendi gratiam, scilicet ipsum peccatum. Postquam autem jam aliquis habet gratiam, non potest gratia jam habita sub merito cadere, quia merces est terminus operis ; gratia verò est principium cujuslibet boni operis in nobis, ut supra dictum est, quæst. 109. Si verò aliud donum gratuitum aliquis mereatur virtute gratiæ præcedentis, jam non erit prima.

Unde manifestum est quod nullus potest sibi mereri primam gratiam.

Ad primum ergo dicendum quod, sicut Augustinus dicit, in lib. 1 Retract., cap. 23, post med., ipse aliquando in hoc fuit deceptus, quod credidit initium fidei esse ex nobis, sed consummationem nobis dari ex Deo ; quod ipse ibidem retractat ; et ad hunc sensum videtur pertinere quod fides justificationem mereatur. Sed si supponamus, sicut fidei veritas (1) habet, quod initium fidei sit in

nobis à Deo, jam etiam ipse actus consequitur primam gratiam ; et ita non potest esse meritorius primæ gratiæ. Per fidem igitur justificatur homo, non quasi homo credendo mereatur justificationem, sed quia dum justificatur, credit, eò quod motus fidei requiritur ad justificationem impii, ut supra dictum est, quæst. 113, art. 4.

Ad secundum dicendum quod Deus non dat gratiam nisi dignis, non tamen ita quod prius digni fuerint, sed quia ipse per gratiam eos facit dignos, qui solus potest facere mundum de immundo conceptum semine, Job 14, 4.

Ad tertium dicendum quod omne bonum opus hominis procedit à primâ gratiâ sicut à principio, non autem procedit à quocumque humano dono ; et ideò non est similis ratio de dono gratiæ, et de dono humano.

ARTICULUS VI. — *Utrum homo possit alteri mereri primam gratiam.* — (2, dist. 27, art. 6, et 3, dist. 10, quæst. 1, art. 2, quæst. 1, corp., et art. 4, quæst. 3, ad 5, et 4, dist. 45, quæst. 2, art. 1, quæst. 1, corp., et 1 Tim. 4, lect. 2, fin.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit alteri mereri primam gratiam, quia super illud Matth. 9 : *Videns Jesus fidem illorum, etc.,* dicit Glossa ordin. : *Quantum valet apud Deum fides propria, apud quem sic valet aliena, ut intus et extra sanaret hominem !* Sed interior sanatio hominis est per primam gratiam. Ergo homo potest alteri mereri primam gratiam.

2. Præterea, orationes justorum non sunt vacuæ, sed efficaces, secundum illud Jac. ult., 16 : *Multum valet deprecatio justis assidua.* Sed ibidem præmittitur : *Orate pro invicem, ut salvemini.* Cum igitur salus hominis non possit esse nisi per gratiam, videtur quod unus homo possit alteri mereri primam gratiam.

3. Præterea, Lucæ 16, 9, dicitur : *Facite vobis amicos de mammonâ iniquitatis, ut cum defeceritis, recipiant vos in æterna tabernacula.* Sed nullus recipitur in æterna tabernacula nisi per gratiam, per quam solam aliquis meretur vitam æternam, ut supra dictum est, art. 2 huj. quæst., et quæst. 119, art. 5. Ergo unus homo potest alteri acquirere merendo primam gratiam.

Sed contra est quod dicitur Jerem. 11, 1 : *Sistetis Moyses, et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum ;* qui tamen fuerunt maximi meriti apud Deum. Videtur ergo quod nullus possit alteri mereri primam gratiam.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supradictis patet, art. 1 et 4 huj. quæst., opus nostrum habet rationem meriti ex duobus : primò quidem ex vi motionis divinæ ; et sic meretur aliquis ex condigno ; alio modo habet rationem meriti, secundum quod procedit ex libero arbitrio, in quantum voluntariè aliquid facimus ; et ex hac parte est meritum congrui, quia congruum est ut dum homo bene utitur suâ virtute, Deus secundum superexcellenter virtutem excellentius operetur.

Ex quo patet quod merito condigni nullus potest mereri alteri primam gratiam, nisi

(1) Ita Mss. et editi passim. Al., rei veritas.

solus Christus, quia unusquisque nostrum movetur à Deo per donum gratiæ, ut ipse ad vitam æternam perveniat; et ideò meritum condigni ultra hanc motionem non se extendit. Sed anima Christi mota est à Deo per gratiam, non solum ut ipse perveniret ad gloriam vitæ æternæ, sed etiam ut alios in eam adduceret, in quantum est caput Ecclesiæ, et auctor salutis humanæ, secundum illud ad Hebr. 2, 10: *Qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis*, etc.

Sed merito congrui potest aliquis alteri mereri primam gratiam: quia enim homo in gratiâ constitutus implet Dei voluntatem, congruum est secundum amicitiae proportionem ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius, licet quandoque possit habere impedimentum ex parte illius cujus aliquis sanctus justificationem desiderat. Et in hoc casu loquitur auctoritas Jeremiæ ult. adducta.

Ad primum ergo dicendum quod fides aliorum valet alii ad salutem merito congrui, non merito condigni.

Ad secundum dicendum quod impetratio orationis innititur misericordiæ; meritum autem condigni innititur justitiæ; et ideò multa orando impetrat homo ex divinâ misericordiâ, quæ tamen non meretur secundum justitiam, secundum illud Danielis 9, 18: *Neque enim in justificationibus nostris prosternimus preces nostras ante faciem tuam, sed in miserationibus tuis multis*.

Ad tertium dicendum quod pauperes elemosynas recipientes dicuntur recipere alios in æterna tabernacula, vel impetrando eis veniam orando, vel merendo per alia bona ex congruo, vel etiam materialiter loquendo, quia per ipsa opera misericordiæ, quæ quis in pauperes exercet, meretur recipi in æterna tabernacula.

ARTICULUS VII. — *Utrum homo possit sibi mereri reparationem post lapsum.* — (3, dist. 27, art. 4, ad 3, et Hebr. 6, lect. 3.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit sibi mereri reparationem post lapsum. Illud enim quod justè à Deo petitur, homo videtur posse mereri. Sed nihil justius à Deo petitur, ut Augustinus dicit (implic. enarrat. 1 super hæc verba Psalmistæ), quàm quod reparetur post lapsum, secundum illud psalmi 70, 9: *Cum defecerit virtus mea, ne derelinquas me, Domine*. Ergo homo potest mereri ut reparetur post lapsum.

2. Præterea, multò magis homini prosunt opera sua quàm prosint alii. Sed homo potest aliquo modo alteri mereri reparationem post lapsum, sicut et primam gratiam. Ergo multò magis sibi mereri potest ut reparetur post lapsum.

3. Præterea, homo qui aliquando fuit in gratiâ, per bona opera quæ fecit, meruit sibi vitam æternam, ut ex supra dictis patet, art. 2 hujus quæst., et quæst. 109, art. 5. Sed ad vitam æternam non potest quis pervenire, nisi reparetur per gratiam. Ergo videtur quod sibi meruit reparationem per gratiam.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 24: *Si averterit se justus à justitiâ suâ, et fecerit iniquitatem,.... omnes justitiæ ejus quas fece-*

rat, non recordabuntur. Ergo nihil valebunt ei præcedentia merita ad hoc quod resurgat. Non ergo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum.

Respondeo dicendum quod nullus potest sibi mereri reparationem post lapsum futurum, neque merito condigni, neque merito congrui. Merito quidem condigni hoc sibi mereri non potest, quia ratio hujus meriti dependet ex motione divinæ gratiæ; quæ quidem motio interruptitur per sequens peccatum; unde omnia beneficia quæ postmodum aliquis à Deo consequitur, quibus reparatur, non cadunt sub merito, tanquàm motione prioris gratiæ usque ad hæc non se extendente. Meritum etiam congrui, quo quis alteri primam gratiam meretur, impeditur ne consequatur effectum propter impedimentum peccati in eo cui quis meretur. Multò igitur magis impeditur talis meriti efficacia per impedimentum quod est et in eo qui meretur, et in eo cui meretur; hic enim utrumque in unam personam concurrat. Et ideò nullo modo aliquis potest sibi mereri reparationem post lapsum.

Ad primum ergo dicendum quod desiderium quo quis desiderat reparationem post lapsum, justum dicitur; et similiter oratio, quæ petit ejusmodi reparationem, dicitur justa, quia tendit ad justitiam; non tamen ita quod justitiæ innitatur per modum meriti, sed solum misericordiæ.

Ad secundum dicendum quod aliquis potest alteri mereri ex congruo primam gratiam; quia non est ibi impedimentum, saltem ex parte merentis, quod invenitur dum aliquis post meritum gratiæ à justitiâ recedit.

Ad tertium dicendum quod quidam dixerunt quod nullus meretur absolutè vitam æternam nisi per actum finalis gratiæ, sed solum sub conditione, si perseverat.

Sed hoc irrationabiliter dicitur, quia quandoque actus ultimæ gratiæ non est magis meritorius; sed minùs quàm actus præcedentes, propter ægritudinis oppressionem.

Unde dicendum quod quilibet actus charitatis meretur absolutè vitam æternam; sed per peccatum sequens ponitur impedimentum præcedenti merito, ut non sortiatur effectum; sicut etiam causæ naturales deficiunt à suis effectibus propter superveniens impedimentum.

ARTICULUS VIII. — *Utrum homo possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis.* — (2, dist. 27, art. 5, dist. 20, art. 2, quæst. 3, corp.)

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit mereri augmentum gratiæ vel charitatis; cum enim aliquis receperit præmium quod meruit, non debetur ei alia merces, sicut de quibusdam dicitur Matth. 6, 2: *Receperunt mercedem suam*. Si igitur aliquis mereretur augmentum charitatis vel gratiæ, sequeretur quod gratia augmentata non posset ulterius expectare aliud præmium, quod est inconveniens.

2. Præterea, nihil agit ultra suam speciem. Sed principium meriti est gratia vel charitas,

ut ex supradictis patet, art. 2 et 4. huj. qu. Ergo nullus potest majorem gratiam, vel charitatem mereri quàm habeat.

3. Præterea, id quod cadit sub merito, meretur homo per quemlibet actum à gratiâ vel charitate procedentem, sicut per quemlibet talem actum meretur homo vitam æternam. Si igitur augmentum gratiæ vel charitatis cadit sub merito, videtur quòd per quemlibet actum charitate informatum aliquis mereatur augmentum charitatis. Sed id quod homo meretur, infallibiliter à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum sequens; dicitur enim 2 ad Timoth. 1, 12: *Scio cui credidi, et certus sum quia potens est depositum meum servare*. Sic ergo sequeretur quòd per quemlibet actum meritorium gratia vel charitas augeretur; quod videtur inconveniens, cum quandoque actus meritorii non sint multum ferventes, ita quòd sufficiant ad charitatis augmentum. Non ergo augmentum charitatis cadit sub merito.

Sed contra est quod Augustinus dicit super Epist. Joan. (implic. tract. 5, ante med.), quòd *charitas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici*. Ergo augmentum charitatis vel gratiæ cadit sub merito.

Respondeo dicendum quòd sicut supra dictum est art. 6, et 7 hujus qu., illud cadit sub merito *condigni*, ad quod motio gratiæ se extendit. Motio autem alicujus moventis non solum se extendit ad ultimum terminum motus, sed etiam ad totum progressum in motu. Terminus autem motus gratiæ est vita æterna. Progressus autem in hoc motu est secundum augmentum charitatis vel gratiæ, secundum illud Prov. 4, 18: *Justorum semita quas lux splendens procedit, et crescit usque ad perfectum diem*, qui est dies gloriæ. Sic igitur augmentum gratiæ cadit sub merito *condigni*.

Ad primum ergo dicendum quòd præmium est terminus meriti. Est autem duplex terminus motus, scilicet ultimus et medius, qui est et principium et terminus; et talis terminus est merces augmenti. Merces autem favoris humani est sicut ultimus terminus his qui finem in hoc constituunt; unde tales nullam aliam mercedem recipiunt.

Ad secundum dicendum quòd augmentum gratiæ non est supra virtutem præexistentis gratiæ, licet sit supra quantitatem ipsius; sicut arbor, etsi sit supra quantitatem seminis, non est tamen supra virtutem ipsius.

Ad tertium dicendum quòd quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ, sicut et gratiæ consummationem, quæ est vita æterna. Sed sicut vita æterna non statim redditur, sed suo tempore, ita nec gratia statim augetur, sed suo tempore, cum scilicet aliquis sufficienter fuerit dispositus ad gratiæ augmentum.

ARTICULUS IX. — *Utrum homo possit perseverantiam mereri.* — (4, dist., 43, quæst. 2, art. 1, quæst. 1, corp.)

Ad nonum sic proceditur. 1. Videtur quòd aliquis possit perseverantiam mereri. Illud enim quod homo obtinet petendo, potest cadere sub merito habentis gratiam. Sed perseverantiam petendo homines à Deo obtinent;

alioquin frustra peteretur à Deo in petitionibus orationis Dominica, ut Augustinus exponit in libro de Bono perseverantiæ, cap. 2 et 17. Ergo perseverantia potest cadere sub merito habentis gratiam.

2. Præterea, magis est non posse peccare quàm non peccare. Sed non posse peccare cadit sub merito; meretur enim aliquis vitam æternam, de cujus ratione est impeccabilitas. Ergo multò magis potest aliquis mereri ut non peccet, quod est perseverare.

3. Præterea, majus est augmentum gratiæ quàm perseverantia in gratiâ quam quis habet. Sed homo potest mereri augmentum gratiæ, ut supra dictum est, art. præc. Ergo multò magis potest mereri perseverantiam in gratiâ quam quis habet.

Sed contra est quòd omne quod quis meretur, à Deo consequitur, nisi impediatur per peccatum. Sed multi habent opera meritoria, qui non consequuntur perseverantiam; nec potest dici quòd hoc fiat propter impedimentum peccati, quia hoc ipsum quod est peccare, opponitur perseverantiæ; ita quòd si aliquis perseverantiam mereretur, Deus non permetteret illum cadere in peccatum. Non igitur perseverantia cadit sub merito.

Respondeo dicendum quòd cum homo naturaliter habeat liberum arbitrium flexibile ad bonum et ad malum, dupliciter potest aliquis perseverantiam in bono obtinere à Deo: uno quidem modo per hoc quòd liberum arbitrium determinatur ad bonum per gratiam consummatam, quod erit in gloriâ; alio modo ex parte motionis divinæ, quæ hominem inclinat ad bonum usque ad finem.

Sicut autem ex dictis patet, art. 6, 7 et 8 præc., illud cadit sub humano merito quod comparatur ad motum liberi arbitrii directi à Deo movente sicut terminus, non autem id quod comparatur ad prædictum motum sicut principium. Unde patet quod perseverantia gloriæ, quæ est terminus prædicti motus, cadit sub merito; perseverantia autem viæ non cadit sub merito, quia dependet solum ex motione divinâ, quæ est principium omnis meriti. Sed Deus gratis perseverantiam bonum largitur cuicumque illud largitur.

Ad primum ergo dicendum quòd etiam ea quæ non meremur, orando impetramus; nam et peccatores Deus audit peccatorum veniam petentes, quam non merentur, ut patet per Augustinum, super illud Joan. 9, 31: *Scimus quia peccatores Deus non exaudit* (1) (tractat. 44, in Joan., à med.); alioquin frustra dixisset publicanus: *Deus, propitius esto mihi peccatori*; ut dicitur Luc. 18, 13. Et similiter perseverantiæ donum aliquis petendo à Deo impetrat vel sibi, vel alii, quamvis sub merito non cadat.

Ad secundum dicendum quod perseverantia quæ erit in gloriâ, comparatur ad motum liberi arbitrii meritorium sicut terminus, non autem perseverantia viæ, ratione prædictâ in corp. articuli.

Et similiter dicendum est ad tertium de augmento gratiæ, ut per prædicta patet, ibid. et art. præced.

(1) Vulgata, *audet*.

(Trente une)

ARTICULUS X. — *Utrum temporalia bona cadant sub merito.* — (2-2, quest. 121, art. 3, ad 4.)

Ad decimum sic proceditur. 1. Videtur quòd temporalia bona cadant sub merito. Illud enim quod promittitur aliquibus ut præmium justitiæ, cadit sub merito. Sed temporalia bona promissa sunt in lege veteri sicut merces justitiæ, ut patet Deut. 28. Ergo videtur quòd bona temporalia cadant sub merito.

2. Præterea, illud videtur sub merito cadere, quod Deus alicui retribuit pro aliquo servitio quod fecit. Sed Deus aliquando recompensat hominibus pro servitio sibi facto aliqua bona temporalia. Dicitur enim Exod. 1, 21: *Et quia timuerunt obstetrices Deum, ædificavit illis domos, etc.*; ubi Glossa Gregorii, lib. 18 Moral., cap. 4, ante med., dicit quòd *benignitatis earum merces potuit in æternâ vitâ retribui; sed culpa mendacii terrenam recompensationem accepit.* Et Ezech. 29, 18, dicitur: *Rex Babylonis servire fecit exercitum suum servitute magnâ adversus Tyrum, et merces non est reddita ei*, et postea subdit: *Erit merces exercitui illius, et dedit ei terram Ægypti pro eo quòd laboraverit mihi.* Ergo bona temporalia cadunt sub merito.

3. Præterea, sicut bonum se habet ad meritum, ita malum se habet ad demeritum. Sed propter demeritum peccati aliqui puniuntur à Deo temporalibus pœnis, sicut patet de Sodomitis, Genes. 19. Ergo et bona temporalia cadunt sub merito.

4. Sed contra est quòd illa quæ cadunt sub merito, non similiter se habent ad omnes. Sed bona temporalia et mala similiter se habent ad bonos et malos, secundum illud Eccle. 9, 2: *Universa eveniunt justo et impio, bono et malo, mundo et immundo, immolanti victimas et sacrificia contemnenti.* Ergo bona temporalia non cadunt sub merito.

Respondeo dicendum quòd illud quod sub merito cadit, est præmium vel merces, quod habet rationem alicujus boni. Bonum autem hominis est duplex, unum simpliciter, aliud secundum quid. Bonum hominis simpliciter est ultimus finis ejus, secundum illud Psalm. 72, 27: *Mihi autem adhærere Deo bonum est*; et per consequens omnia illa quæ ordinantur ut ducentia ad hunc finem; et talia simpliciter cadunt sub merito. Bonum autem secundum quid et non simpliciter hominis est quod est bonum ei ut nunc, vel quod ei est secundum quid bonum; et hujusmodi non cadunt sub merito simpliciter, sed secundum quid.

Secundum hoc ergo dicendum est quòd si temporalia bona considerentur, prout sunt utilia ad opera virtutum, quibus perducimur in vitam æternam, secundum hoc directè et simpliciter cadunt sub merito, sicut et aug-

mentum gratiæ; et omnia illa quibus homo adjuvatur ad perveniendum in beatitudinem post primam gratiam. Tantum enim dat Deus viris justis de bonis temporalibus, etiam de malis, quantum eis expedit ad perveniendum ad vitam æternam; et in tantum sunt simpliciter bona hujusmodi temporalia. Unde dicitur in psalmo 33, 2: *Timentes (1) autem Dominum non minuentur omni bono*; et alibi (Psal. 36, 25): *Non vidi justum derelictum, etc.*

Si autem considerentur hujusmodi temporalia bona secundum se, sic non sunt simpliciter bona hominis, sed secundum quid; et ita non simpliciter cadunt sub merito, sed secundum quid, in quantum scilicet homines moventur à Deo ad aliqua temporaliter agenda, in quibus suum propositum consequuntur Deo favente; ut sicut vita æterna est simpliciter præmium operum justitiæ per relationem ad motionem divinam, sicut supra dictum est, art. 3 et 6 hujus quæst., ita temporalia bona in se considerata habeant rationem mercedis, habito respectu ad motionem divinam, quâ voluntates hominum moventur ad hæc prosequenda; licet interdum in his non habeant homines rectam intentionem.

Ad primum ergo dicendum quòd, sicut Augustinus dicit, contra Faustum lib. 4, cap. 2, *in illis temporalibus promissis figuræ fuerunt futurorum spiritualium, quæ implentur in nobis. Carnalis enim populus promissis vitæ præsentis inhærebat; et illorum non tantum lingua, sed etiam vita prophetica fuit.*

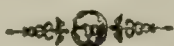
Ad secundum dicendum quòd illæ retributiones dicuntur esse divinitus factæ secundum comparationem ad divinam motionem, non autem secundum respectum ad malitiam voluntatis, præcipuè quantum ad regem Babylonis; qui non impugnavit Tyrum, quasi volens Deo servire, sed potius ut sibi dominium usurparet. Similiter etiam obstetrices, licet habuerint bonam voluntatem quantum ad liberationem puerorum, non tamen fuit earum recta voluntas quantum ad hoc quòd mendacium confinxerunt.

Ad tertium dicendum quòd temporalia mala infliguntur in pœnam impiis; in quantum per ea non adjuvantur ad consecutionem vitæ æternæ. Justis autem, qui per hujusmodi mala juvantur, non sunt pœnæ, sed magis medicinæ, ut supra dictum est, qu. 87, art. 8.

Ad quartum dicendum quòd omnia æquè eveniunt bonis et malis, quantum ad ipsam substantiam honorum vel malorum temporalium, sed non quantum ad finem, quia boni per hujusmodi manuducuntur ad beatitudinem, non autem mali.

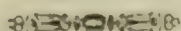
Et hæc de moralibus in communi dicta sufficiant.

(1) Vulgata, *inquirentes*.



INDEX RERUM

QUÆ IN HOC SECUNDO VOLUMINE CONTINENTUR.



SUMMÆ THEOLOGICÆ PRIMÆ SECUNDÆ.

PROLOGUS.

QUÆSTIO PRIMÆ. — De ultimo fine in communi.

Art. 1. Utrum homini conveniat agere propter finem.

2. Utrum agere propter finem sit proprium rationalis naturæ.

3. Utrum actus hominis recipiant speciem ex fine.

4. Utrum sit aliquis finis ultimus humanæ vitæ.

5. Utrum unius hominis possint esse plures ultimi fines.

6. Utrum homo ordinet omnia in ultimum finem.

7. Utrum idem sit ultimus finis omnium hominum.

8. Utrum in illo ultimo fine alique creaturæ conveniant.

QUÆST. II. — De beatitudine hominis, in quibus consistat.

Art. 1. Utrum beatitudo hominis consistat in divitiis.

2. Utrum consistat in honoribus.

3. Utrum in famâ sive gloriâ.

4. Utrum in potestate.

5. Utrum in aliquo corporis bono.

6. Utrum in voluptate.

7. Utrum in aliquo bono animæ.

8. Utrum in aliquo bono creato.

QUÆST. III. — De beatitudine, quid sit.

Art. 1. Utrum beatitudo sit aliquid increatum.

2. Utrum, si est aliquid creatum, sit operatio.

3. Utrum sit operatio sensitivæ partis aut intellectivæ tantum.

4. Utrum, si est intellectivæ, sit operatio intellectûs an voluntatis.

5. Utrum, si est operatio intellectûs, sit operatio intellectûs speculativi, aut practici.

6. Utrum, si est operatio intellectûs speculativi, consistat in speculatione scientiarum speculativarum.

7. Utrum sit in speculatione substantiarum separatarum, scilicet angelorum.

8. Utrum sit in solâ speculatione Dei, quæ per essentiam videtur.

QUÆST. IV. — De his quæ exiguntur ad beatitudinem.

Art. 1. Utrum delectatio requiratur ad beatitudinem.

2. Utrum in beatitudine sit principaliter visio quam delectatio.

3. Utrum ad beatitudinem requiratur comprehensio.

4. Utrum requiratur rectitudo voluntatis.

5. Utrum ad beatitudinem hominis requiratur corpus.

6. Utrum requiratur ad eam perfectio corporis.

7. Utrum requirantur ad eam aliqua exteriora bona.

8. Utrum requiratur ad eam societas amicorum.

QUÆST. V. — De adeptione beatitudinis.

Art. 1. Utrum homo possit consequi beatitudinem.

2. Utrum unus homo possit esse beator alio.

3. Utrum aliquis possit esse in hac vitâ beatus.

4. Utrum beatitudo habita possit amitti.

5. Utrum homo per sua naturalia possit acquirere beatitudinem.

6. Utrum homo consequatur beatitudinem per actionem alicujus superioris creaturæ.

7. Utrum requirantur aliqua opera hominis ad hoc quod homo beatitudinem consequatur à Deo.

8. Utrum omnis homo appetat beatitudinem.

QUÆST. VI. — De voluntario et involuntario.

Art. 1. Utrum in humanis actibus inveniatur voluntarium.

2. Utrum inveniatur in animalibus brutis.

3. Utrum voluntarium possit esse absque omni actu.

4. Utrum violentia voluntati possit inferri.

5. Utrum violentia causet involuntarium.

6. Utrum metus causet involuntarium simpliciter.

7. Utrum concupiscentia causet involuntarium.

8. Utrum ignorantia causet involuntarium.

QUÆST. VII. — De circumstantiis humanorum actuum, in quibus voluntarium et involuntarium inveniuntur.

Art. 1. Utrum circumstantia sit accidens actûs humani, vel quid sit.

2. Utrum circumstantiæ humanorum actuum sint considerandæ à theologo.

3. Utrum convenienter enumerentur circumstantiæ in 3 Ethicorum.

9-10

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

ibid.

4. Utrum sint principales circumstantiæ propter quid, et ea in quibus est operatio, ut dicitur in 3 Ethicorum.

QUÆST. VIII. — De voluntate quorum sit ut volitorum.

Art. 1. Utrum voluntas sit tantum boni.

2. Utrum voluntas sit tantum finis, an eorum quæ sunt ad finem.

3. Utrum voluntas, si est eorum quæ sunt ad finem, uno actu moveatur in finem, et in ea quæ sunt ad finem.

QUÆST. IX. — De motivo voluntatis.

Art. 1. Utrum voluntas moveatur ab intellectu.

2. Utrum ab appetitu sensitivo.

3. Utrum moveatur ab aliquo exteriori principio.

4. Utrum moveatur à corpore celesti.

5. Utrum moveatur à deo solo sicut ab exteriori principio.

QUÆST. X. — De modo quo voluntas movetur.

Art. 1. Utrum voluntas ad aliquid naturaliter moveatur.

2. Utrum moveatur de necessitate à suo objecto.

3. Utrum moveatur de necessitate ab inferiori appetitu.

4. Utrum moveatur de necessitate ab exteriori motivo, quod est Deus.

QUÆST. XI. — De fruitione quæ est actus voluntatis.

Art. 1. Utrum frui sit actus appetitivæ potentie.

2. Utrum frui conveniat tantum rationali creaturæ, an etiam animalibus brutis.

3. Utrum fructio sit tantum ultimi finis.

4. Utrum sit solum finis habiti.

QUÆST. XII. — De intentione, quæ est actus voluntatis.

Art. 1. Utrum intentio sit actus intellectûs vel voluntatis.

2. Utrum sit tantum ultimi finis.

3. Utrum aliquis possit simul duo intendere.

4. Utrum intentio finis sit idem actus cum voluntate ejus quod est ad finem.

5. Utrum intentio conveniat brutis animalibus.

QUÆST. XIII. — De electione, quæ est actus voluntatis in comparatione ad ea quæ sunt ad finem.

Art. 1. Utrum electio sit actus voluntatis vel rationis.

2. Utrum electio conveniat brutis animalibus.

3. Utrum electio sit solum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam quandoque ipsius finis.

4. Utrum electio sit tantum eorum quæ per nos aguntur.

5. Utrum electio sit solum possibile.

6. Utrum homo ex necessitate eligat, vel liberè.

QUÆST. XIV. — De consilio, quod præcedit electionem.

Art. 1. Utrum consilium sit inquisitio.

2. Utrum consilium sit de fine, vel solum de iis quæ sunt ad finem.

3. Utrum consilium sit solum de iis quæ à nobis aguntur.

4. Utrum consilium sit de omnibus quæ à nobis aguntur.

5. Utrum procedat ordine resolutorio.

6. Utrum consilium procedat in infinitum.

QUÆST. XV. — De consensu, qui est actus voluntatis in comparatione eorum quæ sunt ad finem.

Art. 1. Utrum consensus sit actus appetitivæ vel apprehensivæ virtutis.

2. Utrum conveniat brutis animalibus.

3. Utrum consensus sit de fine, vel de his quæ sunt ad finem.

4. Utrum consensus in actum pertineat solum ad superiorem animæ partem.

QUÆST. XVI. — De usu, qui est actus voluntatis in comparatione ad ea quæ sunt ad finem.

Art. 1. Utrum uti sit actus voluntatis.

2. Utrum conveniat brutis animalibus.

3. Utrum sit tantum eorum quæ sunt ad finem, vel etiam finis.

4. Utrum usus præcedat, vel sequatur electionem.

QUÆST. XVII. — De actibus imperatis à voluntate.

- Art. 1. Utrum imperare sit actus rationis vel voluntatis. 157
 2. Utrum imperare pertineat ad fructa a amabilia. 158
 3. Utrum imperium precedat usum, vel e converso. 159
 4. Utrum imperium et actus imperatus sint actus unus vel diversi. 160
 5. Utrum actus voluntatis imperetur. 161
 6. Utrum actus rationis imperetur. 162
 7. Utrum actus appetitus sensitivi imperetur. 163
 8. Utrum actus anime vegetabilis imperetur. 163
 9. Utrum actus exteriorum membrorum imperentur. 166
 QUEST. XVIII. — De bonitate et malitiâ humanorum actuum in generali. 168
 Art. 1. Utrum omnis humana actio sit bona, vel aliqua sit mala. *ibid.*
 2. Utrum actio hominis habeat bonitatem, vel malitiam ex objecto. 169
 3. Utrum hoc habeat ex circumstantiâ. 169
 4. Utrum hoc habeat ex fine. 169
 5. Utrum aliqua actio hominis sit bona vel mala in suâ specie. 169
 6. Utrum actus habeat speciem boni vel mali ex fine. 169
 7. Utrum species, quæ est ex fine, contineatur sub specie quæ est ex objecto, sicut sub genere, vel e converso. 169
 8. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum suam speciem. 169
 9. Utrum aliquis actus sit indifferens secundum individuum. 169
 10. Utrum aliqua circumstantiâ constituat actum moralem in specie boni, vel mali. 169
 11. Utrum omnis circumstantiâ augens bonitatem, vel malitiam, constituat actum moralem in specie boni vel mali. 169
 QUEST. XIX. — De bonitate et malitiâ humanorum actuum interioris voluntatis. 169
 Art. 1. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex objecto. *ibid.*
 2. Utrum dependeat ex solo objecto. 169
 3. Utrum dependeat ex ratione. 169
 4. Utrum dependeat ex lege aternâ. *ibid.*
 5. Utrum ratio errans obliget. 169
 6. Utrum voluntas contra legem Dei sequens rationem errantem sit mala. 170
 7. Utrum bonitas voluntatis in his quæ sunt ad finem, dependeat ex intentione finis. 171
 8. Utrum quantitas bonitatis vel malitiæ in voluntate sequatur quantitatem boni vel mali in intentione. 172
 9. Utrum bonitas voluntatis dependeat ex conformitate ad voluntatem divinam. 174
 10. Utrum necessarium sit voluntatem humanam conformari voluntati divinæ in voluto ad hoc quod sit bona. 175
 QUEST. XX. — De bonitate et malitiâ exteriorum actuum humanorum. 177
 Art. 1. Utrum bonitas vel malitia per prius sit in actu voluntatis vel in actu exteriori. 178
 2. Utrum tota bonitas et malitia exterioris actus dependeat ex bonitate voluntatis. 179
 3. Utrum bonitas et malitia sit eadem interioris et exterioris actus. 180
 4. Utrum actus exterior aliquid addat de bonitate et malitiâ supra actum interiorem. 181
 5. Utrum eventus sequens aliquid addat de bonitate vel malitiâ ad exteriorum actum. 183
 6. Utrum idem actus exterior possit esse bonus et malus. 184
 QUEST. XXI. — De his quæ consequuntur actus humanos ratione bonitatis et malitiæ. 185
 Art. 1. Utrum actus humanus, in quantum est bonus vel malus, habeat rationem rectitudinis vel peccati. *ibid.*
 2. Utrum habeat rationem laudabilis vel cul, abilis. 187
 3. Utrum habeat rationem meriti vel demeriti. 188
 4. Utrum habeat rationem meriti vel demeriti apud Deum. 190
 QUEST. XXII. — De passionibus anime in generali. 191
 Art. 1. Utrum aliqua passio sit in animâ. *ibid.*
 2. Utrum magis sit in parte appetitivâ quàm in apprehensivâ. 192
 3. Utrum magis sit in appetitu sensitivo quàm in intellectivo, qui dicitur voluntas. 194
 QUEST. XXIII. — De differentiâ passionum ab invicem. 195
 Art. 1. Utrum passionibus, quæ sunt in concupiscibili, sint diversæ ab his quæ sunt in irascibili. 196
 2. Utrum contrarietas passionum irascibilis sit secundum contrarietatem boni et mali. 197
 3. Utrum sit aliqua passio anime non habens contrarium. 199
 4. Utrum sint aliquæ passionibus differentes specie in eadem potentiâ non contrariæ ad invicem. 200
 QUEST. XXIV. — De bono et malo circa passionibus anime. 201
 Art. 1. Utrum bonum et malum morale possit in passionibus anime inveniri. 202
 2. Utrum omnis passio anime sit mala moraliter. 203
 3. Utrum passio addat vel diminuat ad bonitatem vel malitiam actus. 204
 4. Utrum aliqua passio sit bona vel mala ex suâ specie. 205
 QUEST. XXV. — De ordine passionum ad invicem. 207
 Art. 1. Utrum passionibus irascibilis sint priores, concupiscibilis, vel e converso. *ibid.*
 2. Utrum amor sit prima passionum concupiscibilis. 209
 3. Utrum spes sit prima inter passionibus irascibilis. 210
 4. Utrum istæ quatuor, scilicet gaudium, tristitia, spes et timor, sint principales passionibus. 212
 QUEST. XXVI. — De passionibus anime in speciali, et primò de amore. 213
 Art. 1. Utrum amor sit in concupiscibili. *ibid.*
 2. Utrum amor sit passio. 213
 3. Utrum amor sit idem quod dilectio. 216
 4. Utrum amor convenienter dividatur in amorem amicitie et amorem concupiscentiæ. 217
 QUEST. XXVII. — De causâ amoris. 218
 Art. 1. Utrum bonum sit sola causa amoris. *ibid.*
 2. Utrum cognitio sit causa amoris. 219
 3. Utrum similitudo sit causa amoris. 220
 4. Utrum aliqua alia passionum anime sit causa amoris. 221
 QUEST. XXVIII. — De effectibus amoris. 222
 Art. 1. Utrum unio sit effectus amoris. *ibid.*
 2. Utrum mutua inhaesio sit ejus effectus. 223
 3. Utrum extasis sit ejus effectus. 226
 4. Utrum zelus sit ejus effectus. 227
 5. Utrum amor sit passio læsiva amantis. 228
 6. Utrum amor sit causa omnium, quæ amans agit. 230
 QUEST. XXIX. — De odio. *ibid.*
 Art. 1. Utrum causa et objectum odii sit malum. 231
 2. Utrum odium causetur ex amore. 232
 3. Utrum odium sit fortius quàm amor. 233
 4. Utrum aliquis possit habere odio seipsum. 234
 5. Utrum aliquis possit habere odio veritatem. 235
 6. Utrum aliquid possit haberi odio in universali. 236
 QUEST. XXX. — De concupiscentiâ. 237
 Art. 1. Utrum concupiscentia sit tantum in appetitu sensitivo. *ibid.*
 2. Utrum concupiscentia sit passio specialis. 238
 3. Utrum sint aliquæ concupiscentiæ naturales, et aliquæ non naturales. 240
 4. Utrum concupiscentia sit infinita. 241
 QUEST. XXXI. — De delectatione secundum se. 243
 Art. 1. Utrum delectatio sit passio. *ibid.*
 2. Utrum delectatio sit in tempore. 242
 3. Utrum differat a gaudio. 246
 4. Utrum delectatio sit in appetitu intellectivo. 247
 5. Utrum delectationes corporales et sensibiles sint majores delectationibus spiritualibus et intelligibilibus. 248
 6. Utrum delectationes tactus sint majores delectationibus quæ sunt secundum alios sensus. 250
 7. Utrum aliqua delectatio sit non naturalis. 251
 8. Utrum delectatio possit esse delectationi contraria. 252
 QUEST. XXXII. — De causâ delectationis. 253
 Art. 1. Utrum operatio sit causa propria delectationis. 254
 2. Utrum motus sit causa delectationis. 255
 3. Utrum spes et memoria sint causa delectationis. 256
 4. Utrum tristitia sit causa delectationis. 257
 5. Utrum actiones aliorum sint nobis causa delectationis. 258
 6. Utrum benefacere alteri sit causa delectationis. 259
 7. Utrum similitudo sit causa delectationis. 261
 8. Utrum admiratio sit causa delectationis. 262
 QUEST. XXXIII. — De effectibus delectationis. 264
 Art. 1. Utrum delectationis sit dilatare. *ibid.*
 2. Utrum delectatio causet suum situm, vel desiderium. 265
 3. Utrum delectatio impediat usum rationis. 267
 4. Utrum delectatio perficiat operationem. 268
 QUEST. XXXIV. — De bonitate et malitiâ delectationum. 269
 Art. 1. Utrum omnis delectatio sit mala. *ibid.*
 2. Utrum omnis delectatio sit bona. 271
 3. Utrum aliqua delectatio sit optima. 272
 4. Utrum delectatio sit mensura vel regula secundum quam judicetur bonum vel malum in moralibus. 274
 QUEST. XXXV. — De tristitiâ, seu dolore secundum se. 275
 Art. 1. Utrum dolor sit passio anime. *ibid.*
 2. Utrum tristitia sit idem quod dolor. 275
 3. Utrum tristitia seu dolor sit contraria delectationi. 278

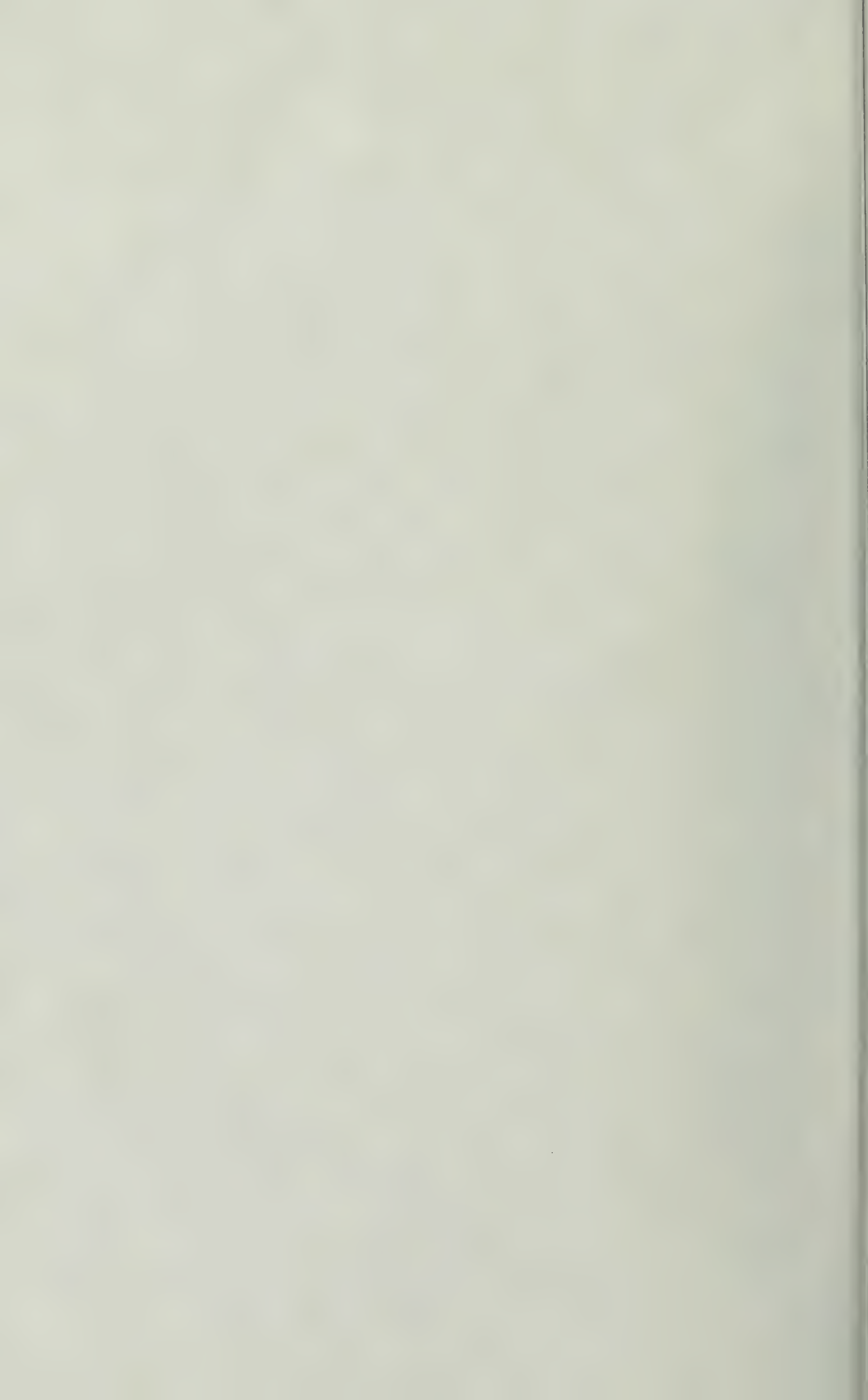
4. Utrum omnis tristitia omni delectationi contrarietur. 279
 5. Utrum delectationi contemplationis sit aliqua tristitia contraria. 281
 6. Utrum magis sit fugienda tristitia quam delectatio appetenda. 283
 7. Utrum dolor exterior sit major quam interior. 283
 8. Utrum sint tantum quatuor species tristitiæ. 287
 QUÆST. XXXVI. — De causis tristitiæ seu doloris. 288
 Art. 1. Utrum causa doloris sit bonum amissum, vel malum conuictum. *Ibid.*
 2. Utrum concupiscentia sit causa doloris. 290
 3. Utrum appetitus unitatis sit causa doloris. 291
 4. Utrum potestas cui non potest resisti, sit causa doloris. 292
 QUÆST. XXXVII. — De effectibus doloris, seu tristitiæ. 293
 Art. 1. Utrum dolor auferat facultatem addiscendi. *Ibid.*
 2. Utrum aggravatio animi sit effectus tristitiæ, vel doloris. 293
 3. Utrum tristitia vel dolor debilitet omnem operationem. 296
 4. Utrum tristitia magis noceat corpori quam alie animæ passionibus. 297
 QUÆST. XXXVIII. — De remediis tristitiæ, seu doloris. 298
 Art. 1. Utrum dolor et tristitia mitigetur per quantalibet delectationem. *Ibid.*
 2. Utrum mitigetur per fletum. 300
 3. Utrum mitigetur per conuersionem amicorum. 301
 4. Utrum per eandem rationem veritatis. *Ibid.*
 5. Utrum per somnum et balneum. 302
 QUÆST. XXXIX. — De bonitate, et malitiâ tristitiæ, seu doloris. 303
 Art. 1. Utrum omnis tristitia sit mala. *Ibid.*
 2. Utrum tristitia possit esse bonum honestum. 304
 3. Utrum possit esse bonum utile. 306
 4. Utrum dolor corporis sit summum malum. 307
 QUÆST. XL. — De passionibus irascibilis, et primo de spe et desperatione. 308
 Art. 1. Utrum spes sit idem quod desiderium vel cupiditas. *Ibid.*
 2. Utrum spes sit in vi apprehensivâ vel in vi appetitivâ. 309
 3. Utrum spes sit in brutis animalibus. 311
 4. Utrum spei contrarietur desperatio. 312
 5. Utrum causa spei sit experientia. 313
 6. Utrum in juvenibus et in ebriosis abundet spes. 314
 7. Utrum spes sit causa amoris. 315
 8. Utrum spes conferat ad operationem, vel magis impediat. *Ibid.*
 QUÆST. XLI. — De timore secundum se. 316
 Art. 1. Utrum timor sit passio animæ. 317
 2. Utrum sit specialis passio. 318
 3. Utrum sit aliquis timor naturalis. 319
 4. De speciebus timoris. 320
 QUÆST. XLII. — De objecto timoris. 322
 Art. 1. Utrum objectum timoris sit bonum vel malum. *Ibid.*
 2. Utrum malum naturæ sit objectum timoris. 323
 3. Utrum timor sit de malo culpæ. 324
 4. Utrum ipse timor timeri possit. 325
 5. Utrum repentina magis timeantur. 326
 6. Utrum ea contra quæ non est remedium, magis timeantur. 327
 QUÆST. XLIII. — De causâ timoris. 328
 Art. 1. Utrum causa timoris sit amor. *Ibid.*
 2. Utrum causa timoris sit defectus. 330
 QUÆST. XLIV. — De effectibus timoris. 331
 Art. 1. Utrum timor faciat contractionem. *Ibid.*
 2. Utrum faciat consiliativos. *Ibid.*
 3. Utrum faciat tremorem. 334
 4. Utrum impediat operationem. 335
 QUÆST. XLV. — De audaciâ. *Ibid.*
 Art. 1. Utrum audaciâ sit contraria timori. 336
 2. Utrum audaciâ sequatur spem. *Ibid.*
 3. De causâ audaciæ. 338
 4. De effectû audaciæ. 339
 QUÆST. XLVI. — De irâ secundum se. 340
 Art. 1. Utrum sit specialis passio. *Ibid.*
 2. Utrum objectum iræ sit bonum an malum. 342
 3. Utrum ira sit in concupiscibili. 343
 4. Utrum ira sit cum ratione. 344
 5. Utrum ira sit naturalior quam concupiscentia. 345
 6. Utrum ira sit gravior quam odium. 346
 7. Utrum ira sit ad illos solum ad quos est iustitia. 348
 8. Utrum fel, mania et furor sint species iræ. 349
 QUÆST. XLVII. — De causâ effectivâ iræ, et de remediis ejus. 350
 Art. 1. Utrum semper motivum iræ sit aliquid factum contra eum qui irascitur. *Ibid.*
 2. Utrum sola parvipensio, vel despectus sit motivum
 iræ. 351
 3. Utrum excellenda insecutis sit causa iræ. 352
 4. Utrum defectus hominis sit causa quod contra eum aliquis irasatur. 354
 QUÆST. XLVIII. — De effectibus iræ. 355
 Art. 1. Utrum ira causet delectationem. *Ibid.*
 2. Utrum maxime causet fervorem in corde. 356
 3. Utrum maxime impedit rationis usum. 358
 4. Utrum causet taciturnitatem. 359
 QUÆST. XLIX. — De habitibus in generali quantum ad substantiam eorum. 360
 Art. 1. Utrum habitus sit qualitas. 361
 2. Utrum habitus sit determinata species qualitatis. 362
 3. Utrum habitus importet ordinem ad actum. 363
 4. De necessitate habituum, utrum scilicet sit necessarium esse habitus. 366
 QUÆST. L. — De subjecto habituum. 368
 Art. 1. Utrum in corpore sit aliquis habitus. *Ibid.*
 2. Utrum anima sit subjectum habitus secundum suam essentiam, vel secundum suam potentiam. 370
 3. Utrum in potentia sensitivæ partis possit esse aliquis habitus. 372
 4. Utrum in ipso intellectu sit aliquis habitus. 373
 5. Utrum in voluntate sit aliquis habitus. 375
 6. Utrum in substantiâ separatis sit aliquis habitus. 376
 QUÆST. LI. — De causâ habituum quantum ad generationem ipsorum. 378
 Art. 1. Utrum aliquis habitus sit à naturâ. *Ibid.*
 2. Utrum aliquis habitus causetur ex actibus. 381
 3. Utrum per unum actum possit generari habitus. 382
 4. Utrum aliqui habitus sint hominibus in usu à deo. 383
 QUÆST. LII. — De causâ habituum quantum ad augmentum. 384
 Art. 1. Utrum habitus augeantur. *Ibid.*
 2. Utrum habitus augeantur per additionem. 388
 3. Utrum quilibet actus augeat habitum. 389
 QUÆST. LIII. — De corruptione et diminutione habituum. 390
 Art. 1. Utrum habitus corrumpi possit. *Ibid.*
 2. Utrum possit diminui. 393
 3. Utrum habitus corrumpatur vel diminuat per solam cessationem ab opere. 394
 QUÆST. LIV. — De distinctione habituum. 395
 Art. 1. Utrum multi habitus possint esse in unâ potentia. *Ibid.*
 2. Utrum habitus distinguantur secundum sua objecta. 397
 3. Utrum habitus distinguantur secundum bonum et malum. 398
 4. Utrum unus habitus ex multis habitibus constitutur. 400
 QUÆST. LV. — De virtutibus quantum ad suas essentias. 401
 Art. 1. Utrum virtus humana sit habitus. *Ibid.*
 2. Utrum sit habitus operativus. 402
 3. Utrum sit habitus bonus. 404
 4. De definitione virtutis. 405
 QUÆST. LVI. — De subjecto virtutis. 407
 Art. 1. Utrum virtus sit in potentia animæ sicut in subjecto. *Ibid.*
 2. Utrum una virtus possit esse in pluribus potentiis. 408
 3. Utrum intellectus possit esse subjectum virtutis. 409
 4. Utrum irascibilis et concupiscibilis possit esse subjectum virtutis. 411
 5. Utrum vires apprehensivæ sensitivæ sint subjectum virtutis. 415
 6. Utrum voluntas possit esse subjectum virtutis. 414
 QUÆST. LVII. — De distinctione virtutum intellectualium. 415
 Art. 1. Utrum habitus intellectuales speculativi sint virtutes. *Ibid.*
 2. Utrum sint tantum tres, scilicet sapientia, scientia et intellectus. 417
 3. Utrum habitus intellectualis, qui est ars, sit virtus. 419
 4. Utrum prudentia sit virtus distincta ab arte. 420
 5. Utrum prudentia sit virtus necessaria homini. 421
 6. Utrum emulatio, synesis, et gnome sint virtutes adjunctæ prudentiæ. 423
 QUÆST. LVIII. — De distinctione virtutum moralium ab intellectualibus. 423
 Art. 1. Utrum omnis virtus sit virtus moralis. *Ibid.*
 2. Utrum virtus moralis distinguatur ab intellectuali. 426
 3. Utrum sufficienter dividatur virtus per moralem et intellectualem. 428
 4. Utrum moralis virtus possit esse sine intellectuali. 429
 5. Utrum è converso intellectualis possit esse sine morali. 431
 QUÆST. LIX. — De distinctione virtutum moralium secundum comparisonem ad passiones. 434

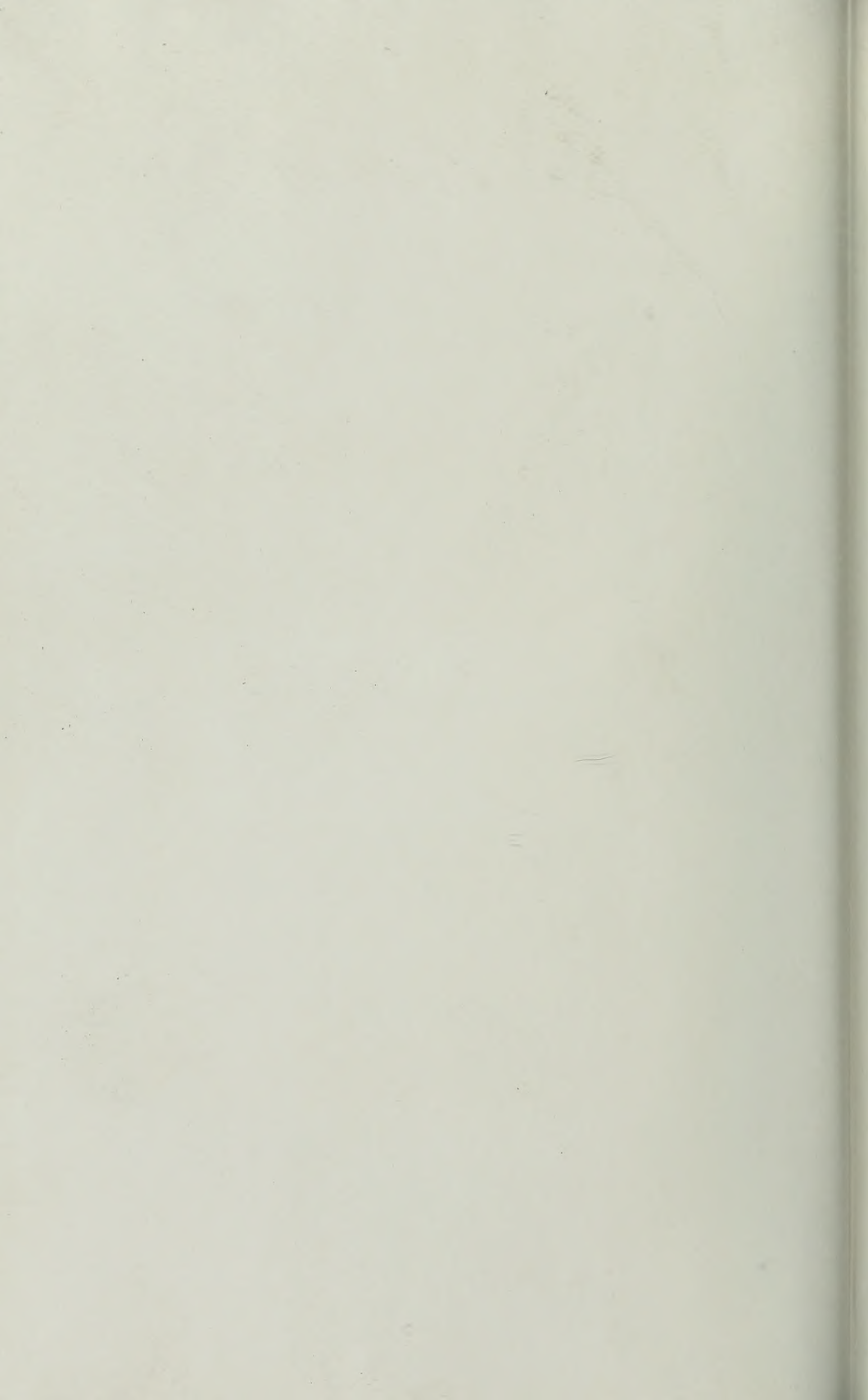
- Art. 1. Utrum virtus moralis sit passio. 452
 2. Utrum virtus moralis possit esse cum passione. 454
 3. Utrum virtus moralis possit esse cum tristitia. 455
 4. Utrum omnis virtus moralis sit circa passiones. 457
 5. Utrum aliqua virtus moralis possit esse sine passione. 458
 QUÆST. LX. — De distinctione virtutum moralium ab invicem. 459
 Art. 1. Utrum sit una tantum virtus moralis. *ibid.*
 2. Utrum virtutes morales, quæ sunt circa operationes, distinguantur ab iis quæ sunt circa passiones. 440
 3. Utrum circa operationes sit una tantum virtus moralis. 442
 4. Utrum circa diversas passiones sint diversæ virtutes morales. 445
 5. Utrum virtutes morales distinguantur secundum diversa objecta passionum. 444
 QUÆST. LXI. — De virtutibus cardinalibus. 447
 Art. 1. Utrum virtutes morales debeant dici cardinales, vel principales. *ibid.*
 2. De numero earum, utrum scilicet sint tantum quatuor, scilicet prudentia, iustitia, temperantia et fortitudo. 449
 Utrum aliæ virtutes magis debeant dici principales, quam istæ. 450
 Utrum quatuor virtutes cardinales differant ab invicem. 451
 3. Utrum virtutes cardinales convenienter dividantur in virtutes politicas, purgatorias, purgati animi et exemplares. 455
 QUÆST. LXII. — De virtutibus theologicis. 455
 Art. 1. Utrum sint aliquæ virtutes theologicæ. 456
 2. Utrum virtutes theologicæ distinguantur ab intellectualibus et moralibus. 457
 3. Quot et quæ sint huiusmodi virtutes. 458
 4. De ordine earum, utrum scilicet fides sit prior spe, et spes sit prior charitate. 460
 QUÆST. LXIII. — De causâ virtutum. 461
 Art. 1. Utrum virtus sit in nobis à naturâ. *ibid.*
 2. Utrum aliqua virtus causetur in nobis ex assuetudine operum. 465
 3. Utrum aliquæ virtutes morales sint in nobis per infusionem. 464
 4. Utrum virtus quam acquirimus ex assuetudine operum, si ejusdem speciei cum virtute infusâ. 465
 QUÆST. LXIV. — De medio virtutum. 467
 Art. 1. Utrum virtutes morales sint in medio. *ibid.*
 2. Utrum medium virtutis moralis sit medium rei, vel rationis. 468
 3. Utrum virtutes intellectuales consistent in medio. 469
 4. Utrum virtutes theologicæ consistent in medio. 471
 QUÆST. LXV. — De connexionione virtutum. 472
 Art. 1. Utrum virtutes morales sint ad invicem connexæ. 475
 2. Utrum virtutes morales possint esse sine charitate. *ibid.*
 3. Utrum charitas possit esse sine eis. 476
 4. Utrum fides et spes possint esse sine charitate. 479
 5. Utrum charitas possit esse sine eis, scilicet fide et spe. 480
 QUÆST. LXVI. — De æqualitate virtutum. 481
 Art. 1. Utrum virtus possit esse major vel minor. *ibid.*
 2. Utrum omnes virtutes simul in eodem existentes sint æquales. 485
 3. De comparatione virtutum moralium ad intellectuales. 485
 4. De comparatione virtutum moralium ad invicem. 486
 5. De comparatione virtutum intellectualium ad invicem. 488
 6. De comparatione virtutum theologicarum ad invicem. 490
 QUÆST. LXVII. — De duratione virtutum post hanc vitam. 491
 Art. 1. Utrum virtutes morales maneant post hanc vitam. *ibid.*
 2. Utrum virtutes intellectuales maneant. 495
 3. Utrum fides maneant. 495
 4. Utrum remaneat spes. 497
 5. Utrum aliquid fidei, vel spei remaneat. 498
 6. Utrum remaneat charitas. 500
 QUÆST. LXVIII. — De donis. 501
 Art. 1. Utrum dona differant à virtutibus. *ibid.*
 2. De necessitate donorum, utrum scilicet dona necessaria sint homini ad salutem. 504
 3. Utrum dona sint habitus. 506
 4. Quæ et quot sint. 507
 5. Utrum dona sint connexa. 509
 6. Utrum maneant in patriâ. 511
 7. De comparatione eorum ad invicem. 512
 8. De comparatione eorum ad virtutes. 514
 QUÆST. LXIX. — De beatitudinibus. 516
 Art. 1. Utrum beatitudines à donis et virtutibus distinguantur. *ibid.*
 2. Utrum præmia beatitudinum pertineant ad hanc vitam. 517
 3. De numero beatitudinum. 519
 4. De convenientiâ præmiorum quæ eis attribuantur. 522
 QUÆST. LXX. — De fructibus. 524
 Art. 1. Utrum fructus spiritus sancti sint actus. *ibid.*
 2. Utrum differant à beatitudinibus. 527
 3. De numero eorum. 529
 4. De oppositione eorum ad opera carnis. 529
 QUÆST. LXXI. — De peccatis et vitiis secundum se. 530
 Art. 1. Utrum vitium contrarietur virtuti. *ibid.*
 2. Utrum vitium sit contra naturam. 532
 3. Utrum vitium sit pejus quam actus vitiosus. 534
 4. Utrum actus vitiosus possit esse simul cum virtute. 535
 5. Utrum in omni peccato sit aliquis actus vitiosus. 536
 6. De definitione peccati, quam Augustinus ponit 22 contra Faustum, scilicet, quod peccatum est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem æternam. 538
 QUÆST. LXXII. — De duratione peccatorum et vitiorum. 540
 Art. 1. Utrum peccata distinguantur specie secundum objecta. *ibid.*
 2. Utrum convenienter distinguantur peccata spiritualia à carnalibus. 541
 3. Utrum peccata distinguantur specie secundum causas. 542
 4. Utrum secundum eos in quos peccatur, scilicet in Deum, proximum et seipsum. 544
 5. Utrum veniale et mortale differant specie. 546
 6. Utrum secundum omissionem et commissionem. 548
 7. Utrum secundum diversum peccati processum. 549
 8. Utrum secundum abundantiam et defectum. 551
 9. Utrum secundum diversas circumstantias. 552
 QUÆST. LXXIII. — De comparatione peccatorum ad invicem. 553
 Art. 1. Utrum omnia peccata et vitia sint connexa. 554
 2. Utrum omnia sint paria. 556
 3. Utrum gravitas peccatorum attendatur secundum objecta. 557
 4. Utrum secundum dignitatem virtutum, quibus peccata opponuntur. 558
 5. Utrum peccata carnalia sint graviora quam spiritualia. 560
 6. Utrum secundum causas peccatorum attendatur gravitas ipsorum. 561
 7. Utrum secundum circumstantias. 565
 8. Utrum secundum quantitatem nocimenti. 564
 9. Utrum secundum conditionem personæ in quam peccatur. 566
 10. Utrum propter magnitudinem personæ peccantis aggravetur peccatum. 568
 QUÆST. LXXIV. — De subjecto peccatorum, sive vitiorum. 569
 Art. 1. Utrum voluntas possit esse subjectum peccati. *ibid.*
 2. Utrum sola voluntas possit esse subjectum peccati. 571
 3. Utrum sensualitas possit esse subjectum peccati. 572
 4. Utrum possit esse subjectum peccati mortalis. 575
 5. Utrum ratio possit esse subjectum peccati. 574
 6. Utrum peccatum delectationis morosæ, vel non morosæ sit in ratione inferiori, sicut in subjecto. 575
 7. Utrum peccatum consensûs in actum sit in ratione superiori sicut in subjecto. 576
 8. Utrum consensus in delectationem sit peccatum mortale. 578
 9. Utrum ratio superior possit esse subjectum peccati venialis. 581
 10. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale circa proprium objectum, id est, secundum quod inspicit rationes æternas. 582
 QUÆST. LXXV. — De causis peccatorum in generali. 584
 Art. 1. Utrum peccatum habeat causam. *ibid.*
 2. Utrum habeat causam interiorem. 585
 3. Utrum habeat causam exteriorem. 587
 4. Utrum peccatum sit causa peccati. 589
 QUÆST. LXXVI. — De ignorantia, quæ est causa peccati ex parte rationis. 588
 Art. 1. Utrum ignorantia sit causa peccati. 591
 2. Utrum ignorantia sit peccatum. 591
 3. Utrum totaliter excuset à peccato. 592
 4. Utrum diminuat peccatum. 594
 QUÆST. LXXVII. — De causâ peccati ex parte appetitus sensitivi. 594
 Art. 1. Utrum passio appetitus sensitivi possit movere, vel inclinare voluntatem. *ibid.*

2. Utrum possit separare rationem contra ejus scient. 597
 3. Utrum peccatum, quod ex passione provenit, sit peccatum ex infirmitate. 600
 4. Utrum hæc passio, quæ est amor sui, sit causa omnis peccati. 602
 5. De his tribus causis, quæ ponuntur 1 Joan. 5, scilicet concupiscentiâ oculorum, concupiscentiâ carnis et superbiâ vitæ. 603
 6. Utrum passio quæ est causa peccati, diminuat peccatum. 603
 7. Utrum ipsum totaliter excuset. 606
 8. Utrum pecc. quod est ex passione, possit esse mort. 607
 QUÆST. LXXVIII. — De causâ peccati, quæ est ex parte voluntatis, quæ dicitur malitia. 603
 Art. 1. Utrum aliquis possit ex certâ malitiâ, vel industria peccare. 609
 2. Utrum quicumque peccat ex habitu, ex certâ malitiâ peccet. 610
 3. Utrum quicumque peccat ex certâ malitiâ, ex habitu peccet. 612
 4. Utrum ille qui peccat ex certâ malitiâ, gravius peccet quam ille qui peccat ex passione. 613
 QUÆST. LXXIX. — De causis exterioribus peccati ex parte Dei. 613
 Art. 1. Utrum Deus sit causa peccati. *ibid.*
 2. Utrum à Deo sit actus peccati. 617
 3. Utrum Deus sit causa execrationis et obdurationis. 618
 4. Utrum hæc ordinentur ad salutem eorum qui excrucantur et obdurantur. 619
 QUÆST. LXXX. — De causâ peccati ex parte diaboli. 621
 Art. 1. Utrum diabolus sit directè causa peccati. *ibid.*
 2. Utrum diabolus inducat ad peccandum interius persuadendo. 622
 3. Utrum diabolus possit necessitatem peccandi inducere. 624
 4. Utrum omnia peccata ex diaboli suggestionem proveniant. 625
 QUÆST. LXXXI. — De causâ peccati ex parte hominis, et de translatione peccati originalis, cujus homo est causa per originem. 626
 Art. 1. Utrum primum peccatum primi hominis in posteris derivetur per originem. *ibid.*
 2. Utrum omnia alia peccata primi parentis, vel etiam aliorum parentum per originem in posteris deriventur. 629
 3. Utrum peccatum originale derivetur ad omnes qui ex Adam per viam seminis generantur. 631
 4. Utrum peccatum originale ad illos derivaretur qui miraculosè ex aliquâ parte hominis formarentur. 632
 5. Utrum, si femina peccasset, viro non peccante, traduceretur peccatum originale. 633
 QUÆST. LXXXII. — De peccato originali quantum ad suam essentiam. 634
 Art. 1. Utrum originale peccatum sit habitus. *ibid.*
 2. Utrum sit tantum in uno homine. 636
 3. Utrum sit concupiscentia. 637
 4. Utrum sit æqualiter in omnibus. 638
 QUÆST. LXXXIII. — De subjecto originalis peccati. 640
 Art. 1. Utrum subjectum originalis peccati per prius sit caro, an anima. *ibid.*
 2. Utrum, si sit anima, per essentiam, vel per potentias suas. 642
 3. Utrum voluntas per prius sit subjectum peccati originalis quàm alia potentia. 643
 4. Utrum aliquæ potentia animæ sint specialiter intellectus, scilicet generativa, vis concupiscibilis et sensus tactus. 644
 QUÆST. LXXXIV. — De causâ peccati, secundum quod unum peccatum est causa alterius. 645
 Art. 1. Utrum cupiditas sit radix omnium peccatorum. 646
 2. Utrum superbia sit initium omnis peccati. 647
 3. Utrum præter superbiam et avaritiam, debeant dici capitalia vitia quedam alia specialia peccata. 649
 4. Quot et quæ sint capitalia vitia. 650
 QUÆST. LXXXV. — De effectibus peccati quantum ad corruptionem boni naturæ. 652
 Art. 1. Utrum peccatum diminuat bonum naturæ. *ibid.*
 2. Utrum totaliter tolli possit. 654
 3. De quatuor vulnibus, quæ Beda ponit, quibus humana natura vulnerata est propter peccatum. 656
 4. Utrum privatio modi, speciei, et ordinis sit effectus peccati. 657
 5. Utrum mors et alii defectus corp. sint effectus pecc. 658
 6. Utrum mors et alii defectus corporales sint homini aliquo modo naturales. 660
 QUÆST. LXXXVI. — De effectu peccati quantum ad maculam animæ. 662
 Art. 1. Utrum macula animæ sit effectus peccati. *ibid.*
 2. Utrum macula remaneat in animâ post actum pecc. 663
 QUÆST. LXXXVII. — De effectu peccati quantum ad reatum pœnæ, et de ipso reatu pœnæ. 664
 Art. 1. Utrum reatus pœnæ sit effectus peccati. *ibid.*
 2. Utrum unum pecc. possit esse pœna alterius pecc. 666
 3. Utrum aliquid peccatum faciat reum pœnæ æternæ. 667
 4. Utrum faciat reum pœnæ infinite secundum quantitatem. 669
 5. Utrum omne peccatum faciat reum æternæ et infinite pœnæ. 670
 6. Utrum reatus pœnæ possit remanere post pecc. 671
 7. Utrum omnis pœna inferatur pro aliquo peccato. 672
 8. Utrum unus puniatur pro peccato alterius. 674
 QUÆST. LXXXVIII. — De peccatis quæ distinguuntur secundum reatum pœnæ, et de venialibus per comparisonem ad mortale. 676
 Art. 1. Utrum veniale peccatum dividatur convenienter contra mortale peccatum. *ibid.*
 2. Utrum peccatum veniale et mortale distinguantur genere. 678
 3. Utrum veniale peccatum sit dispositio ad mortale. 680
 4. Utrum veniale peccatum possit fieri mortale. 681
 5. Utrum circumstantia aggravans possit facere de veniali peccatum mortale. 685
 6. Utrum peccatum mortale possit fieri veniale. 686
 QUÆST. LXXXIX. — De veniali peccato secundum se. 686
 Art. 1. Utrum veniale peccatum causet maculam in animâ. *ibid.*
 2. De distinctione peccati venialis, prout figuratur per lignum, fenum et stipulam, 1 ad Corinth. 2. 687
 3. Utrum homo in statu innocentia potuerit peccare venialiter. 689
 4. Utrum angel. bon. vel mal. possit pecc. venialiter. 691
 5. Utrum primi motus sensualitatis infidelium sint peccata venialia. 692
 6. Utrum peccatum veniale possit esse simul in aliquo cum solo peccato originali. 695
 QUÆST. XC. — De exteriori principio actuum movente ad bonum, scilicet de lege in communi quantum ad ejus essentiam. 694
 Art. 1. Utrum lex sit aliquid rationis. 695
 2. De fine ejus, utrum scilicet lex ordinetur semper ad bonum commune sicut ad finem. 696
 3. De causâ ejus, utrum scilicet cujuslibet sit facere leges. 697
 4. De promulgatione ipsius, utrum scilicet promulgatio sit de ratione legis. 698
 QUÆST. XCI. — De legibus quantum ad earum differ. 699
 Art. 1. Utrum sit aliqua lex æterna. *ibid.*
 2. Utrum sit aliqua lex naturalis. 700
 3. Utrum sit aliqua lex humana. 702
 4. Utrum sit aliqua lex divina. 705
 5. Utrum sit una tantum, vel plures. 705
 6. Utrum sit aliqua lex peccati, seu fomitis. 706
 QUÆST. XCII. — De lege quantum ad suos effectus. 708
 Art. 1. Utrum effectus legis sit homines facere bonos. *ibid.*
 2. Utrum effectus, seu actus legis sint imperare, vetare, permittere, et punire, ut legisperitus dicit. 710
 QUÆST. XCIII. — De legibus in se, scilicet quantum ad leges singulares, et de ipsâ lege æterna. 711
 Art. 1. Quid sit lex æterna. *ibid.*
 2. Utrum sit omnibus nota. 713
 3. Utrum omnis lex ab eâ derivetur. 714
 4. An necessaria et æterna subjiciantur legi æternæ. 715
 5. An contingentia naturalia subjiciantur legi æternæ. 717
 6. Utrum omnes res humanæ subjiciantur legi æternæ. 718
 QUÆST. XCIV. — De lege naturali. 720
 Art. 1. Quid sit lex naturalis. *ibid.*
 2. Quæ sint præcepta legis naturalis. 721
 3. Utrum omnes actus virtutum sint de lege naturali. 723
 4. Utrum lex naturalis sit una apud omnes. 724
 5. Utrum sit mutabilis. 726
 6. Utrum possit à mente hominis deleri. 728
 QUÆST. XCV. — De lege humanâ secundum se. 729
 Art. 1. De utilitate legis humanæ. *ibid.*
 2. De ejus origine, utrum scilicet derivetur à lege naturali. 731
 3. De qualitate ejus. 732
 4. De divisione ejusdem. 733
 QUÆST. XCVI. — De lege humanâ quantum ad ejus potestatem. 735
 Art. 1. Utrum lex humana debeat poni in communi. *ibid.*
 2. Utrum lex humana debeat omnia vitia cohibere. 737
 3. Utrum omnium virtutum actus habeat ordinare. 738
 4. Utrum imponat homini necessitatem quantum ad forum conscientia. 739
 5. Utrum omnes homines legi humanæ subdantur. 741
 6. Utrum his qui sunt sub lege, liceat agere præter verba legis. 744
 QUÆST. XCVII. — De lege humanâ quantum ad ejus

- mutationem. 744
 Art. 1. Utrum lex humana sit mutabilis. *ibid.*
 2. Utrum lex humana debeat semper mutari, quando aliquid melius occurrit. 745
 3. Utrum lex humana per consuetudinem aboleatur, et utrum consuetudo obtineat vim legis. 746
 4. Utrum usus legis humane per dispensationem rectorum debeat immutari. 748
 Quæst. XCIII. — De veteri lege secundum se. 749
 Art. 1. Utrum lex vetus sit bona. *ibid.*
 2. Utrum sit à Deo. 751
 3. Utrum sit à Deo mediantibus angelis. 753
 4. Utrum data sit omnibus. 754
 5. Utrum omnes obliget. 755
 6. Utrum congruo tempore fuerit data. 757
 Quæst. XCIV. — De lege veteri quantum ad præcepta ejus, scilicet de præceptorum ejus distinctione. 759
 Art. 1. Utrum veteris legis sint plura præcepta, vel unum tantum. *ibid.*
 2. Utrum lex vetus contineat aliqua præcepta moralia. 760
 3. Utrum præter moralia præcepta contineat aliqua ceremonialia. 761
 4. Utrum præter hæc contineat aliqua judicialia præcepta. 765
 5. Utrum præter præcepta moralia ceremonialia et judicialia contineat aliqua alia. 764
 6. De modo quo lex iuducebat ad observantiam prædictorum. 765
 Quæst. C. — De præcept. vet. leg., et 1^o de moribus. 768
 Art. 1. Utrum omnia præcepta moralia veteris legis sint de lege naturæ. *ibid.*
 2. Utrum sint de actibus omnium virtutum. 769
 3. Utrum omnia præcepta moralia veteris legis reducuntur ad decem præcepta decalogi. 771
 4. De distinctione præceptorum decalogi. 772
 5. De numero præceptorum decalogi. 774
 6. De ordine eorumdem. 778
 7. De modo tradendi ipsa. 779
 8. Utrum sint dispensabilia. 781
 9. Utrum modus observ. virtutem cadat sub præc. 785
 10. Utrum modus charitatis cadat sub præcepto. 785
 11. De distinctione aliorum præceptorum moralium. 787
 12. Utrum præcepta moralia veteris legis iustificent. 789
 Quæst. CI. — De præceptis ceremonialibus veteris legis secundum se. 791
 Art. 1. Quæ sit ratio præceptorum ceremonialium. *ibid.*
 2. Utrum sint figuralia. 795
 3. Utrum debuerint esse multa. 795
 4. De distinctione ipsorum. 796
 Quæst. CII. — De præceptis ceremonialibus quantum ad suas causas. 798
 Art. 1. Utrum præcepta ceremonialia habeant causam. *ibid.*
 2. Utrum hab. causam litter., vel solum figuralem. 800
 3. De causis sacrificiorum. 801
 4. De causis sacramentorum. 808
 5. De causis sacrorum. 819
 6. De causis observantiarum. 855
 Quæst. CIII. — De præceptis ceremonialibus quantum ad eorum durationem. 815
 Art. 1. Utrum præcepta ceremon. fuerint ante leg. *ibid.*
 2. Utrum in lege aliquam virtutem habuerint iustificandi. 815
 3. Utrum cessaverint, Christo veniente. 817
 4. Utrum sit peccat. mort. ea observare post Christ. 819
 Quæst. CIV. — De præceptis judicialibus in communi. 852
 Art. 1. Quæ sint judicialia præcepta. *ibid.*
 2. Utrum sint figuralia. 854
 3. De duratione eorum, scilicet utrum obligent in perpetuum. 855
 4. De distinctione ipsorum. 857
 Quæst. CV. — De præceptis judicialibus quantum ad ipsorum rationem. 858
 Art. 1. De ratione præceptorum judicialium, quæ pertinent ad principes. 858
 2. De his quæ pertinent ad convictum hominum ad invicem. 861
 3. De iis quæ pertinent ad extraneos. 871
 4. De iis quæ spectant domesticam conversationem. 874
 Quæst. CVI. — De lege novâ, scilicet Evangelii, secundum se. 878
 Art. 1. Utrum lex nova sit scripta, vel iadita. *ibid.*
 2. De virtute ejus, utrum iustificet. 880
 3. Utrum debuerit dari à principio mundi. 881
 4. Utrum sit duratura usque ad finem mundi, an debeat ei alia succedere. 882
 Quæst. CVII. — De comparatione leg. nov. ad vet. 884
 Art. 1. Utrum lex nova sit alia lex à lege veteri. 885
 2. Utrum lex nova impleat veterem. 887
 3. Utrum contineatur in veteri. 890
 4. Quæ sit gravior, utrum lex nova vel vetus. 891
 Quæst. CVIII. — De his quæ continentur in lege novâ. 895
 Art. 1. Utrum lex nova debeat aliqua opera exteriora præcipere vel prohibere. *ibid.*
 2. Utrum sufficienter exteriores actus ordinaverit. 896
 3. Utrum convenienter instituat homines quantum ad actus exteriores. 897
 4. Utrum convenienter superaddat consilia præceptis. 904
 Quæst. CIX. — De principio exteriori humanorum actuum, per quod juvantur ad rectè agendum, scilicet de gratia quantum ad ejus necessitatem. 903
 Art. 1. Utrum absque gratia possit homo aliquid verum cognoscere. *ibid.*
 2. Utrum absque gratiâ Dei possit homo aliquid bonum facere, vel velle. 908
 3. Utrum homo absque gratiâ possit Deum su. et omnia diligere. 907
 4. Utrum homo absque gratiâ per sua naturalia possit præcepta legis observare. 909
 5. Utrum homo absque gratiâ possit mereri vitam æternam. 910
 6. Utrum homo possit se ad grat. præpar. sine gratiâ. 912
 7. Utrum absque gratiâ possit homo resurg. a peccato. 914
 8. Utrum absque gratiâ possit homo vitare peccatum. 915
 9. Utrum homo gratiam consecutus possit absque alio divino auxilio bonum facere, et vitare peccatum. 917
 10. Utrum possit perseverare in bono per seipsum. 919
 Quæst. CX. — De grat. Dei quant. ad ejus essentiam. 920
 Art. 1. Utrum gratia ponat aliquid in animâ. *ibid.*
 2. Utrum gratia sit qualitas. 922
 3. Utrum gratia differat à virtute infusa. 924
 4. De subjecto gratiæ, utrum scilicet gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto. 925
 Quæst. CXI. — De divisione gratiæ. 927
 Art. 1. Utrum gratia convenienter dividatur per gratiam gratis datam, et gratum facientem. *ibid.*
 2. De divisione gratiæ gratum facientis per operantem, et cooperantem. 928
 3. De divisione ejusdem per gratiam prævenientem te subsequentem. 950
 4. De divisione gratiæ gratis datæ. 951
 5. De comparatione gratiæ gratum facientis, et gratis datæ. 954
 Quæst. CXII. — De gratiâ quantum ad ejus causam. 955
 Art. 1. Utrum solus Deus sit causa efficiens gratiæ. *ibid.*
 2. Utrum requiratur aliqua dispositio ad gratiam ex parte recipientis ipsam per actum liberi arbitrii. 956
 3. Utrum ex necessitate detur gratia se præparanti ad gratiam. 958
 4. Utrum gratia sit æqualis in omnibus. *ibid.*
 5. Utrum aliquis possit scire se habere gratiam. 960
 Quæst. CXIII. — De gratiâ, quantum ad ejus effectum, et primo de justificatione inq. ii, quæ est effectus gratiæ operantis. 962
 Art. 1. Quid sit justificatio inq. ii. 965
 2. Utrum ad eam requiratur gratiæ infusio. 944
 3. An ad eam requiratur aliquis motus liberi arbitrii. 945
 4. Utrum ad eam requiratur motus fidei. 947
 5. Utrum ad eam requiratur motus liberi arbitrii in peccatum. 949
 6. Utrum præmissis sit commutanda remissio peccatorum. 950
 7. Utrum in justificatione inq. ii sit ordo temporis, aut fiat subito. 95
 8. De naturali ordine eorum quæ ad justificationem concurrunt. 954
 9. Utrum justificatio inq. ii sit maximum opus Dei. 955
 10. Utrum justificatio inq. ii sit miraculosa. 957
 Quæst. CXIV. — De merito, quod est effectus gratiæ cooperantis. 959
 Art. 1. Utrum homo possit aliquid mereri à Deo. *ibid.*
 2. An quis sine gratiâ possit mereri vitam æternam. 960
 3. Utrum aliquis per gratiam possit mereri vitam æternam ex condigno. 962
 4. Utrum gratia sit principium merendi mediante charitate principaliter. 965
 5. Utrum homo possit sibi mereri primam gratiam. 965
 6. Utrum homo possit eam mereri ant. 966
 7. An quis possit sibi mereri reparat. post lapsum. 967
 8. Utrum possit aliquis sibi mereri augmentum gratiæ, vel charitatis. 968
 9. An quis possit sibi mereri final. perseverantiam. 969
 10. Utrum bona temporalia cadant sub merito. 974







B 765 .P33 S4 1841 v.1-2 IMS
Peter Lombard,
Petri Lombardi Sententiarum
libri quatuor

PONTIFICAL INSTITUTE
OF MEDIAEVAL STUDIES
• 9 QUEEN'S PARK
TORONTO 5 CANADA

